

Bioetica e biopolitica nell'orizzonte della complessità

a cura di
Luisella Battaglia
Franco Manti



Bioetica e biopolitica nell'orizzonte della complessità

a cura di
Luisella Battaglia
Franco Manti

**GENOVA
UNIVERSITY
PRESS**

è il marchio editoriale dell'Università di Genova

 **Università
di Genova**

© 2022 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

ISBN: 978-88-3618-155-1 (versione a stampa)

ISBN: 978-88-3618-156-8 (versione eBook)

Pubblicato a luglio 2022

Realizzazione Editoriale

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Via Balbi, 6 – 16126 Genova

Tel. 010 20951558 – Fax 010 20951552

e-mail: gup@unige.it

<https://gup.unige.it>



Stampato rispettando l'ambiente da
www.tipografiaecologicakc.it
Tel. 010 877886

SOMMARIO

Introduzione. Il mare della bioetica. La bioetica in riva al mare <i>Paolo Donadoni</i>	9
Per una storia del Festival di Bioetica <i>Luisella Battaglia</i>	15
Per una nuova biopolitica <i>Franco Manti</i>	27
Sulla felicità <i>Evandro Agazzi</i>	35
Il lungo cammino degli animali verso la giustizia <i>Francesco Allegri</i>	41
Dal transumano al post-biologico <i>Salvatore Amato</i>	49
I giochi di potere e l'inganno delle fake news <i>Simona Andrini</i>	59
Giustizia in <i>Utopia</i> <i>Enzo Baldini</i>	65
L'etica nell'età dell'incertezza <i>Andrea Bixio</i>	75
Gli anziani: sculture del tempo, testimoni della storia. Come tutelare la salute e vincere la solitudine <i>Silvana Cagiada</i>	89

Il Comitato Nazionale per la Bioetica italiano: cenni storiografici <i>Agnese Camilli</i>	93
I dilemmi dell'assistenza medica a morire nella prospettiva di un diritto liberale e solidale <i>Stefano Canestrari</i>	101
L'alleanza terapeutica: il patto di cura <i>Ivana Carpanelli</i>	109
Intelligenza artificiale e medicina: l'impatto sulla relazione di cura. Cenni <i>Carlo Casonato</i>	117
Un umanesimo planetario nel tempo della complessità <i>Mauro Ceruti</i>	125
L'allocazione etica delle risorse tra vulnerabilità ed emergenza <i>Rosagemma Ciliberti, Linda Alfano</i>	133
La vulnerabilità dell'assistente familiare immigrato: prenderci cura di chi cura <i>Natasha Cola</i>	141
La complessità del benessere animale <i>Annalisa Di Mauro</i>	149
Riconoscere e prenderci cura della vulnerabilità. Il primo grande passo verso la inclusione <i>Alessandra Fabbri</i>	157
L'Arte al Festival di Bioetica <i>Maria Galasso</i>	165
La gentilezza come respiro delle relazioni umane <i>Marianna Gensabella Furnari</i>	167
Cura e amore allungano la vita. Riflessioni bioetiche in margine all'enciclica <i>Fratelli tutti</i> <i>Pasquale Giustiniani</i>	175
Giustizia, pandemia e la scoperta del 'Noi' <i>Hanz Gutierrez</i>	183

Testimonianza <i>Franco Henriquet</i>	191
Morire in era Covid-19. La lezione della pandemia <i>Giorgio Macellari</i>	199
Riflessioni sul postumano <i>Sebastiano Maffettone</i>	207
Il palcoscenico al Festival di Bioetica <i>Ivano Malcotti</i>	213
Animali e salute. Pet Therapy - Interventi Assisiti con gli Animali <i>Luisa Marnati</i>	215
I nuovi contesti di cura e assistenza al malato con SLA <i>Maura Marogna</i>	223
Farsi prossimo. La giustizia come vocazione <i>Franco Meschini</i>	227
Economia Circolare: il caso rifiuti (materiali post consumo) di Roma, la riduzione dei rifiuti e i centri per il riuso <i>Pinuccia Montanari, Giovanna Sartori</i>	229
Vulnerabilità e cura al tempo della pandemia <i>Assuntina Morresi</i>	235
European, Mediterranean, Integrative Bioethics - conceptual shades of the same idea? <i>Amir Muzur, Iva Rinčić</i>	243
Organizzazione liquida, Leadership distribuita e Responsabilità diffusa in Sanità <i>Salvatore Palazzo, Gaetano Marchese</i>	249
Temi del Festival di Bioetica <i>Susanna Penco</i>	259
Emergenza climatica: per un futuro di felicità è necessario passare per il prendersi cura, la giustizia e l'etica della responsabilità <i>Gianfranco Porcile</i>	267

La bioetica e i diritti e doveri umani di quarta generazione <i>Amedeo Postiglione</i>	277
Differenza e giustizia sociale: il bisogno etico di uno spazio 'non esigibile per legge' <i>Fiammetta Ricci</i>	287
Ecomafia: una faccia del pianeta corruzione <i>Maria Vita Romeo</i>	297
La difficile convivenza tra porto e città. Una esperienza genovese <i>Enzo Tortello, Federico Valerio</i>	307
Dilemmi bioetici e sociali della tecnoscienza, dell'intelligenza artificiale e della robotica <i>Lourdes Velázquez</i>	315
Consenso informato e relazione di cura: il ruolo fondamentale della comunicazione medico paziente <i>Paolo Veronesi, Marco Annoni</i>	325

Introduzione

Il mare della bioetica. La bioetica in riva al mare

*Paolo Donadoni**

La bioetica è un mare. Sempre di più. Vocabolo il cui uso si è consolidato in oltre cinquant'anni (pertanto non si può più ritenere un neologismo) e che oramai risulta autoevidente nella sua efficacia di immediatezza percettiva da parte della gente. Nessuno domanda più cosa significhi 'bioetica'. Si da per appreso. Eppure, presso gli addetti ai lavori, residua un ampio margine di dibattito su intensione ed estensione del vocabolo, che necessita di continue precisazioni. L'opinione pubblica, infatti, ne ha assunto – sulla scorta del sensazionalismo mass-mediatico – una valenza generica e una configurazione stereotipata: la gente partecipa più un'impressione che non una reale e concreta definizione e perimetrazione del vocabolo.

Nel mare della bioetica nuotano temi tra loro molto distanti, e di tanto in tanto se ne aggiungono di nuovi: dalle tecniche di riproduzione artificiale all'eutanasia, dalla clonazione ai trapianti d'organo, dall'aborto alle sostanze psicotrope, dal rapporto medico-paziente a quello umani-animali, dalle cellule staminali al transumanesimo, dalla neurobiologia vegetale all'inquinamento dello spazio circumterrestre, dal CRI-SP-Cas9 al SARS-Cov-2. Ma non sussiste accordo nello spalancare un abbraccio inclusivo a tutta questa elencazione citata in via esemplificativa. Permangono diversità di vedute. I confini sono sfumati, incerti, eterogenei, brulicanti di dubbiosità, non si tagliano con l'accetta. Quindi, in fin dei conti, nella distanza tra uso del vocabolo e sua definizione tecnica, ha ragione Luisella Battaglia quando – in esordio di un recentissimo libro – ci dice che bioetica è «ancora per molti una parola misteriosa»¹.

Anzi, le questioni stesse dell'etica ecologica e del rapporto con gli animali – che con Jahr e Potter, pur nella diversità di vedute e accenti, sono appartenuti agli esordi del vocabolo e hanno sortito approfondite analisi – tra la fine del Vec-

* Sindaco di Santa Margherita Ligure, Avvocato, Dottore di ricerca in bioetica.

¹ L. Battaglia, *Bioetica*, Editrice Bibliografica, Milano, 2022, p. 9.

chio Millennio e l'inizio del Nuovo parevano aver perso mordente, surclassati dall'era innovativa della biomedicina, delle nanotecnologie, dell'identità digitale, del cyborg...

Tuttavia, dopo decenni in cui il dibattito bioetico si era concentrato su un nucleo centrale di tematiche caratterizzate dai principi di autonomia e di libertà di scelta della persona, o della coppia, quindi con un'impronta fortemente individualizzata (specialmente per le decisioni su riproduzione, salute e governo del fine vita), oggi, con l'emersione impattante delle criticità dell'Antropocene e l'inaugurazione dell'epoca della transizione ecologica, si è tornati – come, per l'appunto, era stato all'origine del vocabolo – a muoversi su un orizzonte molto più vasto: dal singolo alla collettività, dall'umano a tutti gli esseri viventi, dall'ecosistema isolato all'intero pianeta Terra. Si ripropone l'estensione della sfera della bioetica alla comunità dei viventi (senza la necessità di presupporre, anche nei non-umani, il principio della reciprocità come requisito indispensabile per l'inserimento nel cerchio della tutela etica e giuridica).

L'Antropocene ci costringe faccia a faccia con le nostre responsabilità. *Homo sapiens*, agente morale e giuridico, titolare di diritti, legittimato attivo, è dominatore assoluto del mondo della politica e del diritto ma – nel contempo (in antropologia e comunque da quelle che comunemente denominiamo le 'scienze della vita') – si trova ricollocato in un tessuto connettivo interrelazionale che coinvolge tutti gli altri esseri viventi, la natura animata e inanimata, e che rivela come sia materialmente impossibile per noi immaginarci vivi in assenza degli 'altri'. La pluralità vive dentro di noi, innerva la socialità, accompagna le nostre azioni, influenza i nostri pensieri (la nostra stessa capacità di pensare e di pensarci), orienta il nostro futuro. Torna così attuale la scienza della sopravvivenza degli umani all'interno dell'ecosistema globale di cui scriveva Potter, resuscitata dalla consapevolezza che la nicchia ecologica di *H. sapiens* coincide oggi pacificamente con l'intero pianeta (è il primo animale a trovarsi in questa condizione eccezionale) e che le alterazioni della biosfera da lui cagionate sono oramai tali da non rendere insensata una ponderazione sulla possibile inabitabilità per *H. sapiens* del pianeta e, pertanto, sulla sua autoestinzione (che, nelle ramificazioni dell'albero della vita, rappresenterebbe un primato poco commendevole per la specie umana).

Ma l'Antropocene non è soltanto l'emergere delle responsabilità colpevoli e incontestabili di *H. sapiens*, quelle per l'appunto riferite agli squilibri indotti nei meccanismi terrestri (oramai nel mondo scientifico si riscontra sostanziale unanimità nell'imputare direttamente alle attività umane l'innalzamento climatico in corso), ma – nella duplicità di un Giano bifronte – l'Antropocene è altresì la narrazione delle grandi conquiste umane in vari campi del sapere e delle loro appli-

cazioni pratiche. Si spalancano le porte di una bioetica planetaria che si fonda su «una proposta di ampliamento del suo dominio [...] reso possibile dallo sviluppo delle conoscenze»². Le scienze hanno progredito portando grandiosi risultati sapienziali e di capacità tecniche e tecnologiche ma anche – in diretta conseguenza – ponendoci di fronte a interrogativi nuovi e radicali. Al punto che la bioetica «non potrà continuare a ignorare l’apporto offerto dalle scienze della vita»³, anche perché gli umani, di fatto, beneficiano di questi risultati che influenzano la qualità delle loro esistenze.

Così la riflessione bioetica costituisce un fondamento anche per costruire prospettive di sviluppo politico ed economico (‘bio-’ diventa un prefisso di alto valore semantico: si parla infatti, ad esempio, di biopotere, biocultura, biopolitica, bioeconomia, bioenergetica, biomedicina, biotecnologia...), perché apre ad una visione più comprendente e integrata in cui il capitale non è soltanto mero calcolo del P.I.L. ma salvaguardia del patrimonio sociale, culturale, etico⁴. Dinanzi agli occhi di *H. sapiens* si profila un orizzonte interdisciplinare, proteiforme, planetario, intergenerazionale. «L’umanità costituisce oramai un’entità planetaria e biosferica»⁵. Ecco la vastità del respiro della bioetica contemporanea, che non guarda più soltanto con gli occhi in dotazione all’organismo umano ma si avvale di aiuti ausiliari come il microscopio e il telescopio: è anche la bioetica dell’infinitamente piccolo e dell’immensamente grande.

In questa rete di relazioni tra gli umani, il pianeta Terra e gli altri suoi abitanti, l’innesto del discorso biopolitico mette in campo la necessità di confrontarsi con una pluralità di soggetti decidenti pubblici e privati, di poteri legislativi diversificati in senso sia orizzontale sia verticale, in un sistema-mondo in cui l’economia globale e le tecnologie informatiche sembrano richiedere una *governance* internazionale, inducendo a riflettere su quale possa essere l’intersezione con le logiche della democrazia e del liberalismo sviluppate dalle nostre culture etico-politiche. In questo contesto, ancora in corso di definizione, i grandi temi bioetici trasversali abbisognano di trovare una loro condivisione al di fuori dei confini territoriali, perché – avendo, le relative decisioni politiche, l’incisività per intaccare nel profondo le nostre vite – «l’assenza di un confronto pubblico su tali questioni

²F. Manti, *La bioetica planetaria e le sue declinazioni*, in R. Prodomo (a cura di), *25 anni di bioetica a Napoli. I protagonisti e le idee*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 79.

³L. Battaglia, *Bioetica*, cit., p. 10.

⁴Cfr. F. Manti, *La bioetica planetaria e le sue declinazioni*, cit., p. 81.

⁵L. Battaglia, *Un’etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma, 2011, p. 30.

comporta una sorta di *deficit* di cittadinanza»⁶. Non possiamo più venire esclusi, né – di contro – ritenerci esclusi, dal dibattito sui temi fondamentali della bioetica. La bioetica ci riguarda. Direttamente. Inevitabilmente.

Dal mare della bioetica, passiamo alla bioetica in riva al mare. Santa Margherita Ligure, nella sua vocazione culturale (stratificata nel tempo e fortemente accelerata negli ultimi anni), ha saputo accogliere lo spirito di dialogo, confronto e crescita insito nella bioetica. Non soltanto una cittadina dipinta sulle locandine storiche dai fasti pastellati della 'dolce vita' dell'*Italian riviera*, dedita agli sport *en plein air*, agli aperitivi eleganti, all'intrattenimento musicale, alle serate di gala. Santa Margherita Ligure ha saputo fare della cultura un denominatore comune, vitale nelle sue varie declinazioni: cultura dello sport, cultura del mare, cultura dell'ambiente, cultura del cibo... 'Cultura' è, a ben vedere, una modalità di intendere ogni campo dell'esperienza: per andare alle radici delle cose, per indagarne il significato, per conoscerne le modalità di espressione e di funzionamento, per ricostruirne una visione coerente e d'insieme. La cultura ci parla della sostanza delle cose.

Così il Comune di Santa Margherita Ligure ha accolto con favore l'idea di un Festival di Bioetica (www.bioeticafestival.it), ideato da Luisella Battaglia e da Lei elaborato insieme a Franco Manti, veri cuori pulsanti e pensanti di questa iniziativa, sotto l'egida dell'Istituto Italiano di Bioetica di Genova che ha saputo coinvolgere, in una collaborazione che è stata anzitutto compartecipazione, numerosi altri enti e associazioni (a partire dal Comitato Nazionale per la Bioetica e dall'UNESCO). In principio un desiderio da realizzare, una scommessa da vincere, oggi un evento consolidato, atteso di anno in anno, in continuo progressivo sviluppo.

Ogni edizione è stata dedicata ad uno specifico tema (nell'ordine: la Salute nel 2017, la Felicità nel 2018, il Futuro nel 2019, la Cura nel 2020, la Giustizia nel 2021), con l'intento di organizzare il confronto collettivo in una prospettiva monografica. Di concentrare l'attenzione sul centro dell'obiettivo per evitare le tante possibili dispersioni che talora rischiano di annacquare pregnanza ed efficacia del ragionamento e dell'argomentazione bioetici. Sempre propensi, però, ad un'ottica ad ampio raggio, capace di accogliere riverberi su umani, animali e vegetali (che sono state le tre chiavi di lettura di ogni approccio tematico), all'insegna di una riflessione improntata all'interdisciplinarietà e consapevole della complessità

⁶ F. Manti, *Biopolitica e cittadinanza. La responsabilità per la vita nell'età della globalizzazione*, in L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, Altravista, Lungavilla, 2016, p. 233.

delle questioni. Due vocaboli peculiari: ‘interdisciplinarietà’ come occasione di dialogo; ‘complessità’ come forma di interrelazione. Presuppongono la diversità. Diversità di discipline e diversità di tematiche. Ma sono diversità che frequentano il dialogo, che si mettono in relazione, che lavorano insieme.

La complessità, in particolare, si pone quale tessuto connettivo comune, anello di congiunzione. Infatti, «è proprio il pensiero della complessità a proporre un collegamento tra le specifiche questioni attinenti alle diverse dimensioni della bioetica»⁷. Luisella Battaglia sottolinea in più occasioni la matrice positiva della complessità come strumento per ricondurre il particolare al tutto, secondo una chiave di lettura che conservi la visione dell’insieme⁸.

In linea con l’impegno dell’Istituto Italiano di Bioetica che, fin dall’anno della sua fondazione (nel 1993), ha sempre percepito e promulgato il ruolo della bioetica – con fedeltà a un’idea di etica globale del mondo vivente – non soltanto nell’aspetto sottrattivo, vincolante, disciplinatore ma anche quale forza propulsiva, di approccio dinamico alle questioni, per costruire percorsi condivisi di crescita.

Ed ecco il significato del punto di vista tripartito: umani, animali e vegetali rappresentano possibilità alternative e integrative di messa a fuoco dei singoli temi. L’attenzione rivolta agli umani è sintomatica dei concetti di responsabilità e cura. Ad essa si affianca il ripensamento dialettico ma non antagonistico della diade umani-animali, in cui l’animale diventa interlocutore e non avversario, illuminato dal valore della diversità. Così il tema ecologico permea tutta la riflessione sul pianeta Terra rispetto all’umanità attuale ma anche – in una visione spaziotemporale prospettica – alle generazioni future.

In questo percorso, la formula realizzativa del Festival si è consolidata su due binari: la mattina riservata agli addetti ai lavori nella rinomata cornice di Villa Durazzo, con sessioni di approfondimento, e la sera in piazza (piazza Caprera, davanti alla basilica, o l’anfiteatro Bindi, nei giardini a mare), con ottima partecipazione di pubblico, aperta ad un dibattito pluralistico dai toni divulgativi. Una formula efficace ed apprezzata che ha accompagnato questo Festival nel suo processo di crescita.

Vi lascio ad un libro che non costituisce la mera raccolta e messa in ordine degli atti delle prime cinque edizioni del Festival, ma che vuole essere una occa-

⁷L. Battaglia, *Un’etica per il mondo vivente*, cit., p. 29.

⁸Cfr. ad es., L. Battaglia, *Un’etica per il mondo vivente*, cit., pp. 29-31; L. Battaglia, *Introduzione*, in L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali*, cit., in particolare pp. 11 ss.; L. Battaglia, *Bioetica*, cit., pp. 14-16.

sione di rinnovato incontro e confronto. L'anniversario del primo quinquennio del Festival di Bioetica di Santa Margherita Ligure rappresenta un felice pretesto per fare il punto e ritrovarsi a nuotare nel mare della bioetica. Ecco il fascino policentrico di questo libro: uno straordinario caleidoscopio di riflessioni sugli esseri viventi e sulle loro relazioni.

Con l'auspicio di ritrovarci insieme, ancora per molti anni, per aggiornarci sui contenuti, sugli interrogativi e sulle prospettive della bioetica a Santa Margherita Ligure. Perché il mare della bioetica si ascolta e si respira meglio in riva al mare.

Questo volume, per desiderio congiunto dei curatori e dell'amministrazione cittadina, viene dedicato alla memoria della prof.ssa Simona Andrini, venuta a mancare nelle more della pubblicazione. Insigne studiosa, docente di Sociologia giuridica all'Università degli Studi di Roma Tre, persona di profonda sensibilità, amica cara di tutti noi, non ha mai fatto mancare la sua partecipazione al Festival di Bioetica di Santa Margherita Ligure, località a cui era legata. A Lei vanno il nostro affettuoso ricordo e la nostra amicale riconoscenza.

Per una storia del Festival di Bioetica

*Luisella Battaglia**

«Prendi una cosa qualsiasi e scoprirai che è legata a tutto il resto». L'affermazione di John Muir, un pioniere dell'ambientalismo, può aiutarci a capire che cos'è la bioetica, nella sua concezione originaria di «etica per il mondo vivente». Tale era, in effetti, l'idea del teologo e pastore protestante Fritz Jahr che nel 1927 ne coniò il termine per designare i rapporti etici che avrebbero dovuto instaurarsi tra l'uomo, la natura e il mondo animale. L'imperativo bioetico cui pensava era infatti di trattare, nella misura del possibile, ogni essere vivente come un fine in sé e di non considerarlo solo strumentalmente, in funzione dei nostri interessi, piaceri, bisogni.

È quanto ha inteso ricordare, nelle sue diverse edizioni, il Festival di Bioetica. Troppo spesso, infatti, quando si parla di bioetica si fa riferimento alla sola pratica medica e alle questioni legate alle nuove possibilità offerte dalla cosiddetta 'rivoluzione biologica', attinenti l'inizio e la fine della vita, il rapporto medico/paziente, le frontiere aperte dalle nuove tecnologie biomediche. Se ci limitassimo, tuttavia, al solo ambito medico, rischieremmo di smarrire la portata autenticamente innovativa di un campo d'indagine che, sulla base delle conoscenze scientifiche, intende allargare le frontiere della morale oltre i confini tradizionali dell'umano. Il ruolo dell'ecologia, in questo senso, si è rivelato fondamentale. Intesa come 'scienza della casa' – il termine 'ecologia' deriva dal greco *oikos* (casa) – ci consegna una visione del mondo come dimora comune, abitazione solidale, in cui l'uomo riconosce di essere parte integrante di un tutto che gli è legato inseparabilmente. Il livello di consapevolezza ambientale è certamente cresciuto negli ultimi decenni, sollecitato anche da eventi catastrofici. Mari, fiumi, montagne

* Università degli Studi di Genova. Comitato Nazionale per la Bioetica. Istituto Italiano di Bioetica.

non formano soltanto il paesaggio che l'uomo ha abitato dalla preistoria ma sono anche le forze vive con cui si è misurato, creando la sua storia e alimentando la sua fantasia. Da qui il riconoscimento della forza dei legami tra cultura e natura. Per questo, prendere sul serio la gravità della crisi ambientale, uscendo da un quadro di riferimento angustamente antropocentrico, non richiede la rinuncia alla nostra eredità culturale e, in particolare, alla tradizione umanistica. È quanto ci fa scoprire anche un'altra scienza della vita con cui la bioetica ha uno stretto rapporto: l'etologia. La conoscenza ravvicinata della ricchezza e della complessità della vita degli animali ce li ha mostrati come creature senzienti, dotate di intelligenza, sentimenti, emozioni. Simili, dunque, a noi ma, insieme, diversi da noi, e quindi fonte continua di apprendimento, di meraviglia, di stupore. Ciò ha concorso a sviluppare una presa di coscienza delle loro sofferenze e del loro destino: per questo, oggi, la questione animale si impone come impegno ineludibile per la nostra stessa umanità. Ecco dunque profilarsi la 'Nuova Alleanza' tra uomo e natura. La consapevolezza della comunità di destino terrestre ha costituito – ci ricorda Edgar Morin – l'evento chiave di fine millennio: occorre essere solidali con la terra perché la nostra vita è legata alla sua.

2017 *La salute*

Il primo Festival di Bioetica è stato dedicato a un tema cruciale: la 'salute'. Negli ultimi decenni, l'idea stessa di salute è andata evolvendosi, riproponendo il significato aristotelico della 'buona vita': il bene possibile, in una rinnovata concezione del benessere, è infatti tutto ciò che, a partire dalle capacità e dalle opportunità materialmente offerte, è in grado di situare la salute all'interno di un progetto di autorealizzazione della persona. Come superando una soglia, si ha qui un innesto tra l'etica medica e l'antropologia filosofica e quindi un confronto con le diverse immagini dell'uomo, della sua origine e del suo destino che sono state elaborate nel corso della nostra storia. È a questo livello che un filosofo come Paul Ricoeur ha ritenuto possibile inscrivere l'idea di salute nel quadro di una riflessione sulla 'buona vita'. Da qui una serie di interrogativi. Che legame porre tra la domanda di salute e l'auspicio di vivere bene? Come integrare la sofferenza e l'accettazione della mortalità con la nostra idea di benessere? Come raccordare la concezione del bene comune proposta dalla società in cui viviamo con la pluralità irriducibile delle visioni del bene-salute dei singoli individui? Nella prospettiva filosofica di Ricoeur, al 'ben-essere' – esemplificato da massime quali l'ottimizzazione dei 'Qalys' (acronimo di *Quality Adjusted Life Years*) proprie di una visione in senso lato utilitaristica – si sostituisce il 'ben-vivere' in cui è esplicito il riferimento alla

lezione aristotelica e a cui è propria la tensione verso l'autorealizzazione presente in ogni essere umano: un orizzonte popolato dai nostri progetti di vita, le nostre anticipazioni della felicità, in breve tutte le figure mobili di ciò che consideriamo segni di una vita compiuta.

Se la cosiddetta 'medicina dei desideri' promette di soddisfare ogni nostra aspirazione e ci incita anzi ad accrescere le nostre aspettative, il potere tecnologico spinge in direzione di un tipo di obiettivi che in passato erano peculiari delle utopie: il prolungamento indefinito della vita, il controllo del comportamento, le manipolazioni genetiche in vista del traguardo del post umano. Per questo occorre chiedersi se siamo veramente preparati a questa trasformazione radicale del mondo indotta dalla tecnica. Siamo all'altezza di questa sfida? Il monito di Heidegger ritorna nelle pagine di Hans Jonas, nel suo proposito di orientare, secondo una prospettiva etica in cui campeggia il 'principio di responsabilità', la grande marcia tecnologica dell'umanità. Un'umanità che riscopre sempre più i suoi legami con la natura e col mondo non umano con cui deve interagire responsabilmente. Ma questi legami, più che come contaminazioni da temere, cominciano ad apparirci come vincoli di solidarietà, di coappartenenza da riconoscere e da salvaguardare. Ne discende una visione allargata della comunità morale: le generazioni non ancora nate, la biosfera minacciata, la totalità a noi prossima delle creature viventi dovrebbero entrare nel campo etico. Ciò dovrebbe consentirci di cogliere l'intreccio indissolubile tra la protezione dell'ambiente e la salute individuale e collettiva. Da qui l'importanza delle azioni quotidiane e delle scelte individuali, a partire, ad esempio, da un'alimentazione sostenibile che dovrebbe riuscire a tenere insieme, in una vera e propria 'diet-etica', salute umana, benessere animale e tutela dell'ambiente. Un ampliamento di questo genere dell'idea di cittadinanza non può non implicare una coscienza allargata del mondo in cui viviamo: si tratta infatti di tutelare la qualità della vita non solo degli umani ma di tutti i viventi. Le recenti emergenze ambientali e i ricorrenti allarmi in campo alimentare ci hanno mostrato l'impossibilità di separare il nostro benessere da quello della natura e delle altre specie. Per questo, la stessa nozione di 'qualità della vita' andrebbe ridefinita in relazione a parametri più ampi, che corrispondono agli interessi non solo dell'umanità attuale ma anche delle generazioni future, dell'ambiente e degli animali – i nuovi soggetti morali emergenti dalla bioetica.

Ne deriva un inedito rilievo conferito alle nuove dimensioni della responsabilità umana. Cambiamenti epocali? Forse. In effetti, se riuscissimo a guadagnare una prospettiva davvero globale, la nostra scala di valori subirebbe una radicale trasformazione: diverremmo responsabili delle sorti dell'aria, dell'acqua,

della biosfera, in una parola della Terra. Ne discenderebbe, conseguentemente, la centralità da attribuire a quei beni comuni – aria, acqua, energia pulita –, che si presentano come la proiezione nel mondo dei diritti fondamentali che devono accompagnare ogni persona. Veri e propri diritti di una cittadinanza planetaria, ci mostrano, ancora una volta, la connessione con i valori e i temi cruciali della bioetica: il rispetto delle generazioni future, la tutela dei viventi.

2018 *La felicità*

La seconda edizione del Festival ha avuto per oggetto il tema della felicità declinato nelle sue diverse dimensioni – umana, ambientale, animale – secondo un'idea di bioetica globale che riguarda l'intero mondo vivente.

«Non si è mai troppo giovani o troppo vecchi per la conoscenza della felicità. A qualsiasi età è bello occuparsi del benessere dell'anima». Le parole con cui Epicuro inizia la sua *Lettera a Meneceo* assumono un particolare significato in un momento storico, come l'attuale, in cui essere felici non è più solo un'aspirazione individuale ma si è venuto trasformando in un diritto/dovere collettivo. È così che gli economisti hanno cominciato a usare il termine 'felicità' al posto del P.I.L. per misurare il benessere delle nazioni – si parla infatti di 'felicità nazionale lorda' – nella consapevolezza crescente che, come è stato efficacemente detto, «il Pil misura tutto, tranne le cose per cui vale la pena di vivere». In questo appunto risiede il suo paradosso. Molti parametri infatti contribuiscono alla felicità, intesa non come uno stato, un fatto strettamente personale, ma una categoria più ampia di benessere che vada oltre la mera misurazione del reddito. Ancora una volta, la felicità è un concetto sfuggente e ancor più lo è la percezione della propria felicità: l'oggetto del desiderio è più che mai oscuro. In effetti, se la mentalità tecnologica ha identificato la felicità col benessere materiale, tale equazione sta entrando in crisi. Non perché l'uomo abbia rinunciato al benessere materiale ma perché, dopo averlo lungamente desiderato, ha scoperto che esso non produce affatto quella 'felicità' che ci si attendeva ma genera, in alcuni casi, addirittura infelicità. La tecnica ha messo a nostra disposizione una quantità di beni materiali che, nella sua storia, l'uomo non solo non ha mai avuto ma neppure ha mai supposto di poter avere. Eppure oggi l'uomo si sente più che mai insoddisfatto. Che cosa è successo? La civiltà contemporanea promette la soddisfazione di tutti i bisogni ma le tecniche, la mentalità con cui sono state usate e la temperie culturale che fa loro da sfondo, anziché soddisfare i bisogni in modo radicale, li hanno paradossalmente moltiplicati. I bisogni, insomma, vengono resi più prepotenti dalle stesse tecniche che vorrebbero soddisfarli. È

un circolo perverso le cui implicazioni – antropologiche, etiche, filosofiche – cominciano a manifestarsi con estrema chiarezza.

Su questo i Greci avrebbero molto da insegnarci, a partire dalla sentenza di Eraclito: «Difficile è la lotta contro il desiderio poiché ciò che esso vuole lo compra a prezzo dell'anima». Non a caso in alcune correnti dell'etica e della filosofia politica contemporanee – mi riferisco, in particolare, all'approccio delle capacità nella formulazione offertane da Amartya Sen e in modo parzialmente differente da Martha Nussbaum – l'idea greca della "felicità" è stata riproposta nei termini di 'vita fiorente' (*flourishing Life*) o di pieno compimento (*Fulfillment*) delle proprie capacità assumendo come punto di partenza l'insegnamento di Aristotele sviluppato nell'*Etica Nicomachea*. Se ne desume un importante criterio di giudizio: le conseguenze delle azioni o delle scelte pubbliche non devono essere valutate – come per gli utilitaristi o i welfaristi – in termini di utilità o di benessere ma alla luce di quell'ideale più ampio di 'fioritura umana' o di pieno compimento delle capacità cui attribuiamo maggior valore. È questa, tra le altre, la novità di una lettura che evidenzia taluni elementi essenziali, come appunto l'idea di 'buona vita' – da intendersi come completo sviluppo delle capacità umane – svolgendoli però in una direzione che ha al suo centro il valore irrinunciabile della libertà individuale e la rivendicazione di una libertà eguale per tutti e, soprattutto, animata da una forte ispirazione pluralistica. Ci si può dunque chiedere se una prospettiva incentrata sull'idea di 'buona vita' possa suggerire talune direzioni utili per una bioetica liberale, rispettosa delle minoranze e delle loro preferenze morali e, soprattutto, desiderosa di sfuggire alle strettoie della classica dicotomia tra 'sacralità' e 'qualità' della vita. Vediamo brevemente in che senso. Innanzitutto per 'buona vita' deve intendersi una vita realizzata in tutte le capacità che un essere umano ritiene importante realizzare. L'aristotelismo ci aiuta, in tal senso, a comprendere ciò che ci accomuna tutti e in un certo senso ci rende eguali, al di là delle differenze culturali. Il riferimento va certo ad una 'identità di specie' che fonda su base bio-antropologica le capacità proprie dell'individuo umano in quanto tale ma, nel contempo, sottolinea il carattere irriducibilmente personale delle scelte che ciascuno è chiamato a compiere, in relazione alla sua storia, alla sua cultura di appartenenza, ai valori e alle credenze che danno un senso alla sua esistenza. Potrebbe forse così prendere corpo un'idea di felicità mirabilmente espressa da Bertrand Russell nella sua visione di un uomo che «si sente cittadino dell'universo, gode liberamente dello spettacolo che offre e delle gioie che arreca, non turbato dal pensiero della morte perché non si sente realmente separato da coloro che verranno dopo di lui».

2019 *Il futuro*

In che mondo vivremo? I cambiamenti climatici, la crescita della popolazione mondiale, i nuovi scenari aperti dall'ingegneria genetica e dalla robotica costituiscono altrettante sfide. Nell'immagine del futuro, da un lato, confluiscono speranze e timori che a tratti oscurano quel che davvero sta accadendo nelle nostre città come nei laboratori di ricerca, dall'altro, le stesse dimensioni del cambiamento aprono grandi ambiti di incertezza. Occorre aggiungere che negli ultimi decenni il progresso scientifico ci ha fornito strumenti prima impensabili per migliorare la società e la nostra vita ma, per ottenere risultati concreti, è necessario operare in modo coordinato su molteplici livelli: etico, scientifico, tecnologico, economico, sociale. Per questo la bioetica, in ragione della sua vocazione interdisciplinare, è chiamata in causa. Ad una riflessione a più voci su 'Il futuro' è stata dedicata la terza edizione del Festival.

Il Covid-19 è suonato come un campanello d'allarme sui rischi che ci attendono. Una crisi – qualcuno ha detto – non si dovrebbe mai sprecare. Cosa abbiamo imparato dalla crisi rappresentata dalla pandemia? Dovremmo ormai aver raggiunto la consapevolezza che le pandemie sono endemiche e in parte, almeno, legate agli effetti del cambiamento climatico, predisponendo risposte adeguate che richiedono risorse e capacità di natura globale. Per affrontare le grandi sfide del nostro tempo – clima e salute – è necessario un radicale ripensamento del modo di operare sia dei singoli stati che delle istituzioni internazionali.

Una tra le più urgenti questioni da affrontare è apparsa la ricerca di una via per lo sviluppo sostenibile ripensando i sistemi di produzione e di *welfare* ed esplorando nuovi percorsi per accelerare tale transizione. Ma quali sono le sfide della conoscenza per il nostro domani? Siamo ormai chiamati a interpretare la complessità del presente per costruire il nostro futuro impegnandoci sia a promuovere una valutazione delle biotecnologie in relazione al loro impatto sulle nostre vite e sulla vita del pianeta – premiando le imprese pubbliche e private che fanno della sostenibilità la loro cifra e favoriscono un'innovazione che abbia ricadute positive sui dipendenti, la comunità in cui operano e l'ambiente – sia a potenziare la ricerca diretta alla prevenzione dei rischi per la salute nazionale e globale, valorizzando la 'nuova medicina', fondata su un lavoro interdisciplinare e aperta alle nanotecnologie e alla biorobotica. Indispensabile è apparsa anche una riflessione critica sugli sviluppi della robotica, con particolare riferimento alle opposte interpretazioni dei tecno-ottimisti e dei tecno-pessimisti, in relazione all'impatto sul mondo del lavoro e alle problematiche etiche e sociali emergenti in tema di dignità umana e di giustizia. Per questo dovremmo fare 'esercizi di futuro' provando a immaginare le conseguenze

che potranno avere le decisioni che prendiamo oggi sull'umanità attuale, le generazioni future e il destino del nostro pianeta. Il termine 'esercizi' rinvia appunto a questa incertezza ma anche alla volontà di reagire alla rassegnazione e al cosiddetto 'presentismo', cioè a quella sorta di preferenza per il presente e per il pensiero a breve termine che caratterizza il nostro orizzonte etico e politico.

Il tema della 'buona vita', oltre che sul piano individuale, ha pertanto una profonda risonanza sul piano collettivo prefigurando un nuovo paradigma di civiltà fondato su una vita in armonia con la natura della quale tutta la comunità è parte. Si tratta di una risposta che, a partire dalla democrazia deliberativa e dalla responsabilizzazione collettiva, si basa su educazione popolare, orizzontalità, giustizia ed ecologia sociale. In Europa ci si può riferire al movimento delle *transition towns*, comunità che decidono di riconvertire le attività di produzione e di consumo verso forme sempre più indipendenti dai combustibili fossili con lo scopo di promuovere nuove pianificazioni energetiche e la localizzazione delle risorse di base all'insegna del 'meno petrolio', riconfigurando i modelli attraverso i quali si produce e si consuma cibo ed energia, si fa turismo, ci si occupa della salute.

Riforma o rivoluzione? Per rispondere con Arne Naess, siamo dinanzi a un cambiamento di portata rivoluzionaria che avviene attraverso un gran numero di azioni concrete, di piccoli passi capaci di condurci in una direzione radicalmente nuova. Sperimentazioni locali, dunque, che anticipano strategicamente le trasformazioni globali e che mobilitano un'energia creativa verso la costruzione di una società del 'ben vivere' libera dall'ossessione del consumismo e dal mito della crescita. Andare oltre al P.I.L., per aprire un ponte verso la felicità, significa infatti capire che ci sono beni di importanza basilare per la qualità della vita – come la conoscenza, la capacità di comprendere il mondo in cui si vive, i rapporti interpersonali, l'equilibrio con l'ambiente, la partecipazione alla vita sociale, la sicurezza e la solidarietà – che si definiscono 'immateriali' proprio perché richiedono meno materia e energia per essere prodotti e riprodotti e la cui diffusione permette di diminuire la pressione sul consumo di cose materiali. Dobbiamo pensare di essere in un mondo interdipendente e avere il coraggio di impostare una gestione condivisa dell'interdipendenza per assicurare la sostenibilità dello sviluppo con giustizia ed equità a tutti i paesi. Una prospettiva 'conviviale' che richiama temi largamente presenti nell'idea di 'cura' al centro della riflessione femminista.

2020 *La cura*

Cura di sé, degli altri, del mondo. La tragedia planetaria della pandemia ci ha fatto riscoprire l'importanza del 'prendersi cura': una pratica che, nell'esprimere

una vocazione profonda dell'essere umano, include tutto ciò che dovremmo fare per conservare, custodire e riparare il nostro mondo, al fine di potervi vivere nel miglior modo possibile. La quarta edizione del Festival, nel richiamare alla centralità del valore della cura in ambito etico e politico, ci ha invitato a riflettere sulle sfide che ci attendono: la lotta contro le antiche e le nuove diseguaglianze in ambito sanitario, la tutela del benessere dei soggetti più vulnerabili, l'impegno per una città più inclusiva e vivibile per tutti (bambini, anziani, disabili), la salvaguardia del nostro habitat naturale. Se volessimo condensare tutto ciò in una immagine potremmo riferirci a quella bellissima impiegata da Renzo Piano, – «il grande rammendo» – per indicare quel complesso di attività piccole e umili che sono fondamentali per garantire la sopravvivenza di una comunità. La manutenzione, che implica attenzione, umiltà e lungimiranza, è un tipo di attività che non permette di capitalizzare i risultati in breve tempo e ciò spiega perché una politica inghiottita dal presente non abbia interesse a investire in manutenzione, dal momento che i frutti verranno raccolti da altri, da chi verrà dopo. Ma una politica incentrata sulla cura proprio questo dovrebbe richiedere e oggi, l'emergenza sociale ha bisogno come non mai di una politica generosa, capace di guardare al futuro, non di una politica fragile, impegnata a sopravvivere.

Riparare, ricucire, rammendare: sono tutti termini che rinviano alla pazienza, alla concretezza ma insieme alla speranza. Oggi è dominante il sentimento della paura: siamo una società 'stress-integrata' dominata da parole come 'allarme' e 'allerta'. La paura è stata tuttavia collegata alla cura, se la intendiamo – nel senso positivo e altruistico indicato dal filosofo Hans Jonas – come apprensione ansiosa per la sorte di un altro essere, preoccupazione per la sua esistenza minacciata. Si trascura, tuttavia, enfatizzando l'elemento della paura, quella che è una componente essenziale della cura: la speranza, appunto, da intendersi come apertura al nuovo, facoltà propriamente umana – secondo la lezione di Hannah Arendt – di 'dare inizio'.

Ancora una volta, l'immagine del 'grande rammendo' ci richiama sobriamente al riconoscimento della comune vulnerabilità e, quindi, al bisogno condiviso e reciproco di cura. Per questo sembra giunto il momento di chiedersi se il trauma collettivo della pandemia non abbia attivato anche comportamenti positivi, contribuendo, ad esempio, a suscitare sentimenti solidali e altruistici che negli ultimi decenni erano stati trascurati, se non smarriti. Sappiamo che taluni eventi che irrompono drammaticamente nelle nostre vite, come la minaccia imminente di un pericolo che ci coinvolge tutti o l'esposizione ad un rischio da cui nessuno può sentirsi esente, possono contribuire a farci riconoscere la nostra costitutiva fragilità e, insieme, la nostra appartenenza ad una comunità di destino. Ecco che

l'attenzione può divenire un elemento fondamentale del 'prendersi cura' e generare effetti costruttivi: solidarietà, empatia, apertura al vissuto delle persone col loro carico di sofferenze. Un 'prendersi cura' – come ci insegna la bioetica – che significhi anche guardare alla natura e al mondo animale in termini di etica della responsabilità. Che cosa evoca infatti il 'salto di specie', lo *spillover* da cui la pandemia sembra si sia generata? Non significa forse che abbiamo alterato equilibri, sottratto habitat naturali alle specie selvatiche, dimenticando sia le regole più elementari della prudenza, sia le norme di rispetto che dovrebbero governare i nostri rapporti con le altre specie? Oggi dovremmo aver maturato la consapevolezza che la salute è globale: siamo elementi di un ecosistema in cui il benessere di ogni elemento – umano, ambientale, animale – è strettamente dipendente da quello degli altri. Mi sembra molto significativo, a questo riguardo, che nell'enciclica *Laudato si* si ricordi che «non ci sono due crisi separate, una ambientale e l'altra sociale, bensì una sola complessa crisi socio-ambientale, la cui soluzione richiede un approccio integrale».

Potremmo dire che la democrazia ha bisogno della cura per trattare ogni persona con eguale considerazione e rispetto: da qui l'esigenza di uno spazio morale e politico in cui elaborare una cultura civile della responsabilità. Ma non è questa, a ben riflettere, la radice virtuosa della democrazia? Forse l'educazione alla cittadinanza, di cui abbiamo tanto parlato senza riuscire a darne una convincente definizione, potrebbe cominciare proprio da qui.

2021 *La giustizia*

Al tema della Giustizia, il valore più universalmente rivendicato ma insieme l'ideale più inafferrabile, per la stessa ricchezza dei suoi significati, è stata dedicata la V edizione del Festival. Pensiamo, per fare un esempio, alla formula più classica con cui si esprime: 'a ciascuno il suo'. L'accordo pare facilmente raggiungibile: dare a ciascuno ciò che gli spetta, un'istanza e una regola del tutto ragionevole e condivisibile. Sennonché i problemi sorgono appena ci si addentra nella formula e ci si pongono le prime fondamentali domande. Chi è quel 'ciascuno'? Intendiamo i nostri concittadini, i nostri connazionali, gli europei, gli extraeuropei, i membri dell'intera comunità mondiale? Non solo quel 'ciascuno' avrà un'identità diversa in termini di estensione spaziale ma anche – a ben riflettere – temporale. Ci si riferisce, in altri termini, solo chi vive attualmente sulla terra, i nostri coevi, i nostri figli, nipoti o anche chi vivrà dopo di noi, decenni e secoli dopo la nostra scomparsa, le cosiddette 'generazioni future', il cui destino dipende dalle nostre scelte? E ancora, per 'ciascuno' intendiamo soltanto gli esseri umani o anche gli

animali non umani? Anche per costoro la richiesta di giustizia può essere avanzata, come dimostrano le odierne teorie dei diritti degli animali. Si aprono in tal modo i grandi capitoli della giustizia planetaria, della giustizia intergenerazionale e della giustizia interspecifica. Sarà di conseguenza la stessa nozione di 'prossimo' ad essere messa in discussione, sganciandosi sempre più, come si è visto, dal concetto di 'prossimità' spaziale, temporale e di specie per delineare quelle che la filosofa Martha Nussbaum, in uno dei suoi testi più significativi, chiama «le nuove frontiere della giustizia». Le conoscenze di cui oggi disponiamo, insieme al nuovo potere offerto dalle biotecnologie, esigono infatti una riflessione a tutto campo che tenga conto della rete di relazioni che ci collega alla natura e agli animali ed estenda la giustizia oltre i confini della nostra specie. Ciò rende evidente che la ricerca di una giustizia davvero globale non può non comprendere soggetti che fino ad anni recenti non erano ritenuti degni di considerazione etica e giuridica, come l'ambiente e le altre specie ma, insieme, richiede di pensare quale tipo di giustizia le nazioni possano pretendere nell'ambito dei loro reciproci rapporti. La crisi sanitaria che stiamo vivendo trascende infatti i confini nazionali e richiede soluzioni globali: apparteniamo ad una comunità mondiale, siamo cittadini di un mondo interconnesso, ma siamo anche membri di un ecosistema in cui la salute di ogni elemento – umano, ambientale, animale – è strettamente dipendente da quella degli altri.

Molte sono state le domande cui rispondere dinanzi alle sfide poste dalla pandemia che ha fortemente aggravato le diseguglianze a causa del suo impatto, in particolare, sulla partecipazione delle donne al mondo del lavoro. Se il Covid ha rallentato il percorso verso la parità (in Italia il 98% di chi ha perso il lavoro è donna) ha aumentato parallelamente i carichi di lavoro per chi ha ruoli di *caregiver*. Per questo occorre esigere politiche sistematiche e permanenti di tutti i governi, investimenti in servizi pubblici e supporti alle O.N.G. che garantiscono l'autodeterminazione delle donne. Ma anche investire sulla medicina di genere, nel quadro di un piano culturale che preveda un approccio educativo diverso – a partire dal mondo della scuola per evitare pregiudizi e stereotipi – e che assicuri l'accesso alle nuove tecnologie in campo digitale. Fin dalla sua fondazione, nel 1993, l'Istituto Italiano di Bioetica si è impegnato a 'dare voce alle donne' – allora in gran parte assenti o scarsamente rappresentate nei Comitati di maggior rilievo politico – promuovendo una 'bioetica di genere' e valorizzando i contributi del pensiero femminile e femminista ai diversi settori della bioetica: medica, ambientale, animale. Per questo il Festival ha posto al centro dei suoi lavori il grande tema della 'giustizia di genere' delineandone una sorta di *Road Map*. Con la ripresa post Covid si è imposta infatti una riflessione a tutto campo sull'*empowerment*

femminile elaborando una serie di proposte non generiche, ma divise per aree di intervento. Con uno sguardo rivolto al futuro sostenibile che – come auspica l'Ecofemminismo – dovrebbe vedere le donne in prima linea per salvaguardare, anche per le generazioni future, la salute del pianeta.

Ancora una volta, la prospettiva del 'vivere bene' sarebbe incompleta se non comprendesse il senso della giustizia, implicato nella nozione stessa di 'altro'. La giustizia ci ricorda, da un lato, che il 'vivere bene' non si limita al piano delle relazioni interpersonali ma si estende alla vita nelle istituzioni, dall'altro, che presenta tratti etici non contenuti nella sollecitudine e che spingono essenzialmente verso un'esigenza di eguaglianza. Poiché la giustizia è chiamata ad 'attribuire a ciascuno la sua parte', l'iscrizione del giusto nella prospettiva della 'buona vita' ha grande rilievo per la bioetica per il suo ricordarci che esso non si esaurisce sul piano della legalità, non si risolve nella costruzione pur necessaria dei sistemi giuridici. Il senso della giustizia è solidale con quello dell'ingiusto che spesso lo precede: è proprio attraverso l'indignazione e la denuncia che ci avvediamo della discrepanza tra la giustizia statica dei codici e la giustizia dinamica dei valori che attendono di incarnarsi in norme. Sempre Ricoeur attribuisce un posto d'onore nella vita morale a un sentimento forte come l'indignazione, «che riguarda tanto la dignità dell'altro quanto la dignità propria» chiedendosi perché mai non si dovrebbe «ricavare piacere dal salvare la dignità degli umiliati della storia». Un tema, questo, di fondamentale importanza per una bioetica davvero globale, aperta alle istanze di tutti gli 'altri' finora esclusi dal godimento dei diritti e che dovrebbe farci diventare sempre più consapevoli delle mutue implicazioni tra la sfera della politica e quella della vita, tra *polis* e *bios*. Per questa via la bioetica apre alla biopolitica.

Per una nuova biopolitica

Franco Manti*

Il crepuscolo della bioetica e della biopolitica

La bioetica e la biopolitica, così come si sono sviluppate nei loro resoconti prevalenti, appaiono, alla luce di eventi quali la pandemia Covid-19 e la guerra in Ucraina, inadeguate e, soprattutto, autoreferenziali. Tale realtà è accentuata dal fatto che i due campi di studio e riflessione non si sono mai veramente integrati e si sono sviluppati in maniera indipendente l'uno dall'altro. Il comune richiamo al *bios* non è stato, storicamente, sufficiente a generare un terreno comune e integrato di riflessione e ricerca. La tesi che intendo sostenere è che i resoconti prevalenti, di entrambe le discipline, hanno sviluppato, seppur con riferimenti metodologici, epistemologici e filosofici differenti, studi 'specialistici' incapaci di rapportarsi con la rete complessa di relazioni che caratterizzano la vita in tutte le sue forme e nei suoi processi co-evolutivi. Di qui, la difficoltà a confrontarsi e a proporre nuove modalità di analisi e riflessione in ordine alle grandi questioni poste dai tre domini della sostenibilità, che, a loro volta, costituiscono un anello ricorsivo: la sostenibilità ambientale, quella economica e quella sociale. Con questo, non intendo negare la rilevanza dei suddetti resoconti, ma ritengo altrettanto necessario evidenziarne i limiti che, oggi, finiscono per rendere la bioetica e la biopolitica discipline residuali. Il prevalere, per quanto riguarda la prima, dell'indirizzo tracciato da Helleger e dal Kennedy Institute si basava su una visione della bioetica come un'etica sociale relativa alle relazioni fra medico e paziente e fra cittadini e

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

sistemi sanitari nazionali. Le intuizioni del teologo e filosofo Fritz Jahr¹, che coniò il neologismo *bio-ethik*, secondo il quale la bioetica andava intesa come disciplina orientata allo studio e all'assunzione di obblighi morali non solo verso gli esseri umani, ma tutte le forme di vita², sono restate marginali. Anche l'idea di bioetica globale, elaborata da Potter³, ha, di fatto, avuto un seguito limitato.

Poiché, ormai, sulle questioni fondamentali concernenti l'etica medica sono in vigore leggi o raccomandazioni a livello nazionale e internazionale e le diverse posizioni teoriche sono cristallizzate⁴, la bioetica, nella versione finora prevalente, sembra non aver molto di nuovo da dire riducendosi a essere autoreferenziale e

¹ Cfr. F. Jahr, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, in *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, 1927, pp. 2-4.

² Cfr. F. Jahr, *Bioethics*, in *Essays in Bioethics 1924-1948*, Lit Verlag, Berlin, 2013, pp. 23-24 (questa raccolta di scritti è pubblicata, anche, in lingua tedesca: *Aufsätze zur Bioethik 1927-1947. Werkausgabe*, Lit Verlag, Berlin, 2012).

³ Cfr. V.R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New York, 1971, pp. 1-2. Potter utilizzò, per la prima volta, il termine *bioethics* nell'articolo *Bioethics. The Science of Survival*, in *Perspective in Biology and Medicine*, n. 14, 1970, pp. 127-153. L'articolo stato ripubblicato come primo capitolo nel libro *Bioethics. Bridge to the Future*; cfr. Id., *Global Bioethics*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988. Secondo Potter, la bioetica globale si configura come una scienza capace di stabilire un sistema di priorità mediche e ambientali, finalizzate a garantire una sopravvivenza accettabile, attraverso la combinazione fra biologia e conoscenze umanistiche. Successivamente, W.T. Reich ha proposto di distinguere fra tre significati del termine 'globale' attribuito a bioetica (*global bioethics*): 1. In relazione all' 'intera terra' (un'etica universale per il bene del mondo); 2. Nel senso di 'una visione comprensiva di tutti i problemi etici' nelle scienze della vita e della salute (sia in ambito biomedico che ambientale); 3. Nel senso che in bioetica viene utilizzata una 'serie di metodi' nell'affrontare i problemi con un'effettiva incorporazione di valori, concetti, modelli di razionalità e discipline coinvolte (cfr. W.T. Reich, *Modelli di bioetica. Potter e Kennedy Institute a confronto*, tr. it., in G. Russo (a cura di), *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino, 1995). Per un approccio alla bioetica capace d'integrare le diverse dimensioni del *bios*, cfr. L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma, 2011. Sulle ragioni per cui è prevalsa l'idea di bioetica del Kennedy Institute, cfr. F. Manti, *La bioetica planetaria e le sue declinazioni*, in R. Prodomo (a cura di), *25 anni di bioetica a Napoli. I protagonisti e le idee*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 73-77. Due fra le eccezioni che hanno condotto a riconsiderare, in maniera originale, le idee di Jahr e Potter sono, in Italia, l'Istituto Italiano di Bioetica, fondato nel 1993; in Croazia, il Fritz Jahr Documentation and Research Centre for European Bioethics, fondato nel 2013.

⁴ Cfr. F. Manti, *La bioetica planetaria e le sue declinazioni*, cit., pp. 77-79.

perfino noiosa⁵, oppure appare inutile, limitandosi a dispute astratte su questioni puramente logiche e filosofiche⁶. Una disciplina giovane, dunque, ma già al tramonto, dato che la soluzione pratica di conflitti bioetici può essere affrontata solo ricorrendo all'economia e alla politica⁷.

Alla luce di queste considerazioni, sembrerebbe necessario 'passare' dalla bioetica alla biopolitica. Sennonché, anche qui, il resoconto prevalente rischia l'autoreferenzialità e appare, comunque, inadeguato a fornire risposte alle emergenze del presente.

Il primo a utilizzare il neologismo biopolitica fu, nel 1938, Roberts che la definì come un approccio allo Stato quale insieme di tessuti viventi su cui intervenire, quando lo si ritenga necessario, in maniera analoga a ciò che avviene con le patologie⁸. Questa visione venne sviluppata dai *Biopolitics* americani per i quali con il termine biopolitica s'intende descrivere l'approccio di quegli scienziati della politica che ricorrono a tecniche di ricerca e concetti biologici per studiare, spiegare, prevedere e, talvolta, prescrivere il comportamento politico⁹. Il limite di questa visione consiste nell'essere eccessivamente *biologically oriented*, tanto da sottovalutare la dimensione culturale di *homo sapiens* e, con ciò, la relazione evoluzione-cultura¹⁰.

Il resoconto oggi prevalente è, però, quello elaborato da Foucault secondo cui la biopolitica è definibile come l'espressione delle strategie di governo degli

⁵ Cfr. A.R. Jonsen, *Why Has Bioethics Become So Boring?*, in *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, vol. 25, 2000, pp. 689-699.

⁶ Cfr. R. Baker, *Bioethics and History*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, n. 27, 2002, pp. 449-476.

⁷ Cfr. A. Santosuosso, *Corpo e libertà*, Cortina, Milano, 2001, p. 271.

⁸ M. Roberts., *Bio-politics. An essay on the physiology, pathology, and politics on social and somatic organism*, Dent, London, 1938.

⁹ Cfr. S.A. Peterson, A. Somit, *Biopolitics in 2000 year*, in II.dd, *Research in biopolitics. Evolutionary approaches in the behavioural sciences: toward a better understanding of human nature*, vol. 8, Jai Press, Greenwich, Connecticut, 2001. Per la definizione di biopolitica data dai *Biopolitics*, cfr. A. Somit, *Biopolitics*, in *British Journal of Political Science*, n. 2, 1972, pp. 209-238. L'articolo è ripreso in Id. (a cura di), *Biology and Politics: Recent Explorations*, G. Mouton, The Hague, 1976. Cfr., anche, A. Somit, S.A. Peterson, *Biopolitics after Three Decades - A Balance Sheet*, in *British Journal of Political Science*, n. 3, 1998, pp. 559-571; S.A. Peterson, A. Somit, *La biopolitica del Duemila*, tr. it., in A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 79.

¹⁰ Cfr. T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Cortina, Milano, 2011, p. 200.

individui e della società di cui si avvale il biopotere quale fondamento primario dello Stato moderno. Si tratta di un potere esercitato sugli individui, sulla specie, sulle attività del corpo e sui processi della vita. Il dominio di pertinenza della biopolitica appare, così, troppo ampio estendendosi all'intero ambito di analisi concernente le origini della politica moderna, della sovranità, del (bio)potere e, insieme, non in grado di fornire indicazioni concrete su come operare e giustificare scelte politiche e prassi reali, in particolare, riguardo a quanto è oggetto della riflessione bioetica¹¹.

L'orizzonte della complessità oltre le barriere disciplinari

Come uscire dall'*impasse* nel quale si trovano tanto la bioetica quanto la biopolitica? Per rispondere a questa domanda e individuare nuove prospettive, ritengo necessario compiere tre opzioni: 1. Riformulare le centralità e gli approcci alla realtà per entrambe le discipline; 2. Superare la separazione disciplinare fra bioetica e biopolitica considerando la seconda una specificità della prima; 3. Sulla base di (1) e (2) porre le basi per una 'nuova alleanza' fra etica, economia e politica. Il pensiero della complessità offre uno sfondo promettente per procedere in tal senso. Lo sviluppo delle conoscenze nell'ambito di discipline come l'ecologia, l'etologia, l'economia, la teoria dei sistemi, la teoria dell'evoluzione, insieme a un approccio interdisciplinare alle stesse, ha prodotto un mutamento di paradigma che consiste nel riconoscere come la rete di relazioni costituente l'ecosistema sia inesorabilmente non lineare¹². Inoltre, il fatto che le equazioni non lineari, il più delle volte, non consentano predizioni esatte, ha reso fondamentale l'analisi qualitativa¹³. Questo fa da supporto all'affermarsi di una concezione della crescita e del benessere di tipo qualitativo, ossia, di uno sviluppo il cui obiettivo è la generazione di condizioni ambientali, economiche e sociali atte, almeno tendenzialmente, a consentire, a ognuno e a tutti, di far fiorire le proprie capacità. Una crescita, dunque, che ponga al centro forme di ricchezza diverse dal P.I.L. (che secondo una logica lineare calcola il benessere solo sulla base di incrementi quantitativi degli indicatori considerati)¹⁴ come il patrimonio culturale, sociale,

¹¹ Per un approfondimento, cfr. F. Manti, *Bíos e pólis. Etica, politica, responsabilità per la vita*, Genova University Press, Genova, 2012, pp. 187-238.

¹² Cfr. I. Stewart, *The Mathematics of Life*, Basic Books, New York, 2011.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. J.E. Stiglitz, A. Sen, J-P. Fitoussi, *La misura sbagliata delle nostre vite*, tr. it., Rizzoli

ecologico insieme alla generazione di capitale etico¹⁵. In sintesi, «[...] una crescita di servizi e processi di produzione più efficienti che internalizzano completamente i costi, che comprendono energie rinnovabili, emissioni zero, riciclo continuo delle risorse naturali e risanamento degli ecosistemi della Terra»¹⁶, insieme alla valorizzazione delle relazioni fiduciarie e di cura¹⁷. Questo paradigma costituisce una risposta alla necessità di riconsiderare la posizione dell'uomo, all'interno dell'ecosistema, in rapporto con le altre comunità biotiche che lo popolano e a quella di determinare un nuovo modello di relazioni fra Paesi ricchi e poveri. La bioetica di oggi dovrebbe, pertanto, connotarsi come: 'bioetica planetaria'¹⁸ la cui centralità sta nell'affrontare le grandi questioni morali relative alla vita, in tutte le sue forme¹⁹, e alla sostenibilità integrando le dimensioni ecologica, economica e sociale. Ciò, nella consapevolezza che *homo sapiens* non è uno spettatore esterno all'ambiente, sul quale interviene con le sue capacità manipolatorie, ma un attore al pari delle altre componenti dell'ecosistema. Per le stesse ragioni, anche la biopolitica deve essere vista in modo nuovo e assumere una connotazione planetaria. Essa può essere definita come lo studio sistematico delle modalità di formazione delle giustificazioni e dei contenuti delle decisioni politiche riguardo ai temi dello sviluppo, della sostenibilità ambientale, economica, sociale con particolare riferimento alle implicazioni che ne derivano relativamente alle scienze della vita, della salute e al rapporto fra umani, animali non umani, ecosistema, adottando un approccio globale. Risulta, così, evidente come bioetica e biopolitica siano strettamente legate poiché la bioetica (e l'etica in generale) costituiscono lo sfondo

Etas, Milano, 2010, prima ristampa 2013, seconda ristampa 2015.

¹⁵ Per capitale etico intendo il valore prodotto dai comportamenti etici, ossia, il patrimonio relazionale fondato su rapporti fiduciarci a livello aziendale, sociale, istituzionale (nazionale e internazionale).

¹⁶ F. Capra, H. Henderson, *Crescita qualitativa*, tr. it., Aboca, Assago, 2013, p. 30.

¹⁷ Cfr. F. Manti, *Il mercato e la cura*, in L. Battaglia (a cura di), *Potere negato*, Aracne, Roma, 2014, pp. 235-266.

¹⁸ Cfr. E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, tr. it., Cortina, Milano, 2005, pp. 162-165. In questo scritto, Morin propone i nove comandamenti dell'etica planetaria che costituiscono un punto di riferimento importante; cfr., anche: L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente*, cit.; Papa Francesco, *Laudato si'*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015.

¹⁹ Si potrebbe obiettare che, ad es., virus e batteri sono forme di vita non rientranti nel dominio dell'etica. Si tratta di un'obiezione riduzionista perché, se non possiamo pensare a una loro soggettività morale, altrettanto siamo responsabili riguardo al loro utilizzo e alla loro diffusione.

per la giustificazione delle scelte politiche. A loro volta, le scelte politiche hanno forti implicazioni etiche. Emergenze come quella climatica, quella pandemica, o le crisi economiche richiedono decisioni politiche che pongono dilemmi etici e vanno giustificate sul piano morale²⁰.

Cambiare strada

Si dice che, dopo la pandemia e, ora, dopo la guerra in Ucraina, nulla sarà come prima, anche se questo 'dopo' appare indefinito, mentre aumentano le disuguaglianze e le conflittualità tra gli Stati e al loro interno. Al contempo, i modelli di analisi di tipo quantitativo, quali la valutazione costi/benefici, si mostrano inadeguati a fronteggiare le emergenze pandemiche²¹. Lo stesso vale per i modelli tradizionali di analisi e soluzione delle crisi nelle relazioni internazionali di fronte alla globalizzazione e a una 'guerra inaspettata', come potrebbe essere definita quella che dilania l'Ucraina. La pandemia, la guerra e le altre emergenze, cui si è fatto riferimento, mettono in discussione la qualità delle nostre vite e, in prospettiva, quella delle generazioni future. Esse evidenziano, ulteriormente, i limiti del modello di crescita economica finora prevalente, comprese le modalità di approvvigionamento delle risorse energetiche. Nel suo ultimo libro intitolato, emblematicamente, *Cambiamo strada*, Morin sottolinea la necessità di percorrere una nuova «[...] via politica-ecologica-economica-sociale [...]»²². Senza alcuna pretesa di esaustività, ritengo che i nodi prioritari da affrontare siano i seguenti: la *governance* globale a fronte della crisi del tradizionale sistema delle relazioni internazionali; l'approccio globale ai problemi dello sviluppo economico e sociale; la limitazione delle disuguaglianze ingiuste negli e fra gli Stati; i limiti della democrazia e le sue possibilità di sviluppo in senso partecipativo, a livello statale e internazionale, quale risposta a sovranismi e populismi; le ICT e la robotica in considerazione del loro impatto sui meccanismi di generazione del consenso; la

²⁰ Il principio di responsabilità rispetto alla decisione politica richiede che, a fronte dell'assunzione di decisioni su materie controverse, si diano ragioni morali a sostegno della scelta dimostrandone la priorità rispetto ad altre. Ciò, fermo restando il principio di neutralità politica nei confronti delle concezioni controverse del bene e le garanzie per le minoranze quali la libertà di espressione, organizzazione, obiezione di coscienza.

²¹ Cfr. F. Manti, *Vulnerabilidad y riesgo. Repensar la bioética tras la pandemia*, in *Jurisprudencia Argentina*, XXII Número Especial de Bioética, vol. IV, fasc. 12, 2021, pp. 86 -96.

²² E. Morin, *Cambiamo strada*, tr. it., Cortina, Milano, 2020, p. 68.

riconversione ecologica e un nuovo modello di sviluppo economico qualitativo.

Per affrontare tali nodi, dovremmo prendere atto di tre dati di fatto:

1. La vulnerabilità nostra, dell'ecosistema Terra e, anche, delle istituzioni democratiche.
2. L'attitudine manipolatoria e catastrofica della specie *homo sapiens* che ha prodotto una drastica riduzione della biodiversità e variazioni climatiche tali, potenzialmente, da mettere in discussione la sua stessa sopravvivenza. Non conosciamo, al momento, l'esatta origine del Covid-19, ma è certo che, si tratti di *spillover* generatosi nei *wet market* o di 'fuga' del virus dai laboratori di Wuhan, la pandemia trova origine in una visione antropocentrica basata sullo sfruttamento degli animali e dell'ecosistema.
3. I limiti del modello economico sin qui prevalente e la sua incapacità di rispondere alla crisi pandemica tanto che è stato necessario un forte intervento della 'mano pubblica'.

Si tratta di dati di fatto attinenti alla nostra responsabilità verso tutte le forme di vita. Affrontarli richiede un approccio metodologico e contenutistico nuovo rispetto ai tradizionali resoconti biopolitici. Appare, pertanto, irrinunciabile abbattere gli steccati disciplinari e coniugare etica, politica ed economia sulla base di una visione sistemica, planetaria e globale. In sintesi, la biopolitica, come terreno di assunzione di responsabilità per il *bios* da parte dei governi, delle istituzioni internazionali e dei cittadini, è chiamata a elaborare proposte e dare indicazioni per costruire nuove condizioni di integrazione per quanto riguarda sia i singoli Stati sia la *governance* planetaria²³, nella consapevolezza di essere, tutti insieme, parte di una comunità di destino terrestre²⁴.

²³ Cfr. S. Maffettone, *Il quarto shock*, LUISS University Press, Roma, 2020, pp. 119-122; F. Manti, *Identity, Identification and the 'Invention' of Nation*, in *Philosophy and Public Issues* (New Series), vol. 10, n. 2, 2020, pp. 179-186.

²⁴ Cfr. E. Morin, *Etica*, cit., pp. 163-164; M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Cortina, Milano, 2018, pp. 171-179.

Sulla felicità

*Evandro Agazzi**

Il tema della felicità coincide, per tanti aspetti, con il tema stesso del senso della vita. Non ho affatto la pretesa di cercare di definire 'cos'è' la felicità, ma intendo solo analizzarne alcuni elementi. Incominciamo con un'osservazione abbastanza fondamentale, ma elementare: tutti vogliono essere felici. Chi non desidera essere felice? Nessuno. Questa è in fondo la ragione per la quale Aristotele poteva affermare che il fine ultimo dell'uomo è la felicità e che quando compiamo delle azioni e ci proponiamo dei fini, apparentemente delimitati e locali, è perché, in ultima analisi, riteniamo che il perseguimento e la realizzazione di questi fini ci avvicini al conseguimento della felicità. Questo per tutti. Al punto che Pascal poteva asserire che cerca la felicità anche colui che va ad impiccarsi. In questo caso siamo di fronte ad una soluzione disperata: pur di uscire da uno stato di infelicità si può arrivare al punto di decidere di farla finita con l'esistenza. Ma si compie questo gesto estremo proprio perché è impossibile sottrarsi a questa ricerca della felicità.

Dunque, senza avere la pretesa di definire la felicità, cerchiamo di analizzarne alcuni aspetti. La prima evidenza che ci si configura quando riflettiamo un poco sulla felicità e su cosa significa per noi essere felici è la seguente: la felicità è, in primo luogo, uno 'stato d'animo', si potrebbe anche dire uno stato psichico o psicologico, personale, soggettivo e che viene vissuto dal soggetto come tale. Non è che esista la possibilità di fornire oggettivamente delle condizioni della felicità. Tanto per intenderci, sarebbe assurdo affermare: «quanto è felice quella persona eppure non se ne rende conto». Una tale affermazione non è possibile. Potremmo semmai dire: «io al suo posto sarei felice». Ma non si può essere felice e non darsi conto di esserlo. La felicità si presenta, dunque, con questa connotazione fondamentalmente soggettiva e psicologica: nessuno può essere felice al posto di

* Università degli Studi di Genova.

un altro e, per contro, nessuno può essere infelice al posto di un altro. Inoltre nessuno può dire ad un'altra persona «tu dovresti essere felice». Quante volte lo diciamo: «ma se tu ti confronti con questa persona e con quest'altra, allora non puoi non essere felice». Certo, ma tutti questi eventuali e possibili confronti non costituiscono delle ragioni che mi rendono felice se non lo sono. Esiste dunque questo aspetto fondamentale, in virtù del quale possiamo dire che la felicità non può essere data, né donata a chicchessia. Non possiamo mai dare la felicità a nessuno: posso aiutare tanti a trovarla, ma non posso darla loro. Questo, d'altra parte, è caratteristico di tutto ciò che è importante nella vita. Per esempio, io non posso dare a nessuno neppure la conoscenza: posso certamente cercare di fargli capire certe cose, di proporgliele, ma fintanto che lui per conto suo non le apprende, non le interiorizza, non le sa, non diventano mai conoscenze sue. Questa è una delle difficoltà fondamentali dell'insegnamento. A maggior ragione questa è una delle difficoltà che riguarda l'essere o non essere felici. Nessuno può mai darmi la felicità. Viceversa noi viviamo in un'epoca in cui abbiamo l'impressione che si possa dare la felicità.

Questa impressione erronea è alimentata continuamente dalla pubblicità che ci bombarda quotidianamente: tutte le volte che un certo prodotto, una cosa materiale, un servizio o una pratica particolare viene proposto, viene sempre proposto come se lì dentro stesse il segreto della felicità. Non è affatto vero e va anche rilevato che, assuefacendoci a questi messaggi pubblicitari, finiamo per perdere proprio la consapevolezza che le radici della felicità sono 'dentro di noi'. Grazie all'incredibile pressione della pubblicità taluni finiscono così per ritenere che la felicità debba venire loro 'dal di fuori', da qualche parte (e questo 'di fuori' può naturalmente essere identificato in differenti realtà: i piaceri, le comodità, la ricchezza, le innovazioni tecnologiche, e via dicendo), come se esistessero delle condizioni che di per sé sarebbero in grado di produrre la felicità. Ma l'analisi filosofica ci consente, invece, di affermare, al contrario, che queste condizioni semplicemente non esistono. Perché? Perché la felicità è qualche cosa che si radica all'interno del nostro animo e quindi, eventualmente, se noi volessimo aiutare qualcuno ad essere felice, dovremmo aiutarlo a trovare dentro di sé le molle che gli fanno germinare dall'interno questa felicità. Ma noi viviamo in un'epoca del consumismo entro la quale stiamo perdendo questa profonda consapevolezza. Non è del resto un caso che, tutto sommato, le nostre civiltà siano civiltà poco felici, nonostante l'abbondanza di mezzi a disposizione che teoricamente dovrebbero consentirci la felicità.

Riconosciuto questo registro soggettivo della felicità, possiamo allora chiederci: ma in cosa consiste la felicità? Esiste un'antichissima tradizione, affermata

ma anche contestata, che fa consistere la felicità nel ‘piacere’. Orbene, il piacere si può intendere in sensi diversi: il più elementare è quello del piacere fisico, ma poi si può configurare una scala anche molto sofisticata dei piaceri. Per esempio, l’utilitarismo si è molto sforzato per declinare e per arricchire articolatamente questo concetto, ma occorre ricordare come, fin dall’epoca antica, ci hanno invece insegnato a distinguere l’‘eudemonismo’ (la teoria della ‘felicità’) dall’‘edonismo’ (che, viceversa, fa consistere la felicità nella ricerca del ‘piacere’). Perché? Perché ci si è resi conto che la ricerca del piacere non produce, di per sé, la felicità. Di questo si sono accorti, dal più al meno, quasi tutti i pensatori che si sono addentrati nella ricerca di una fondazione della felicità nel piacere. Perché quasi sempre essi sono arrivati a conclusioni paradossali. Basta infatti porsi questa domanda: ma in che consiste il piacere? Alcuni allora rispondono che il piacere consiste nel soddisfacimento di un bisogno, il quale, a sua volta, produce dolore. Quindi il piacere potrebbe essere definito come la scomparsa del dolore. Conseguentemente per conseguire il piacere bisogna evitare i dolori, ma allora bisogna ridurre i bisogni e, quindi, come hanno insegnato gli epicurei, ci dobbiamo ridurre ad una vita priva di bisogni per non soffrire. L’etica epicurea non è affatto l’etica del godimento sfrenato. Quanto più tu sei in grado di ridurre i bisogni – secondo quello che potremmo, appunto, configurare come un ideale ascetico – tanto più riduci l’acutezza del disagio che il bisogno determina e, quindi, sei meno esposto all’infelicità, intesa come mancanza. Questa pista, nel corso dei secoli e della storia della filosofia occidentale, è stata più volte ripercorsa, abbandonata, ripresa e rielaborata, secondo molteplici variazioni che non modificano, tuttavia, il suo impianto basilare, che è sostanzialmente rimasto costante.

Ma se non concordiamo con questa tradizione di pensiero, dove potremmo andare a collocare la felicità? Personalmente ritengo che un senso abbastanza condivisibile della felicità possa essere rintracciato in questa determinazione: la felicità consiste nella ‘piena realizzazione di se stessi’. Una persona è felice quando si sente pienamente realizzata. In questa idea della piena realizzazione di se stessi c’è spazio un po’ per tutto, ma, soprattutto, vi è la consapevolezza che il registro sul quale si imposta più facilmente la riflessione sulla felicità richiede uno spazio di ‘spiritualità’. Infatti al livello della materialità non si riesce ad andare al di là della dimensione del piacere e del bisogno. Si badi: quando parlo di spiritualità non si deve pensare che voglia addentrarmi in chissà quali sfere perché con questo termine voglio indicare la dinamica per mezzo della quale noi avvertiamo che dobbiamo realizzarci e che possediamo dei traguardi in vista dei quali ci stiamo muovendo.

A questo proposito, per approfondire la nostra riflessione, occorre ancora introdurre una distinzione tra il ‘bisogno e il desiderio’. A mio avviso, il desiderio

costituisce la grande molla dell'esistenza: una persona senza desideri è una persona essenzialmente morta. Chi non è più capace di desiderare, in fondo, ha perso il 'gusto' della vita. Ma la differenza tra il desiderio e il bisogno consiste proprio in questo: il desiderio costituisce un proiettarsi sempre 'in avanti', verso qualche cosa che sollecita la nostra aspettativa e la nostra azione e la cui soddisfazione, di per sé, non equivale al riempire una mancanza. In questo consiste la grande differenza tra il desiderio e il bisogno: il bisogno, costituisce qualche cosa che, se non è, soddisfatto, determina una mancanza che ci fa soffrire, mentre il desiderio non presenta questa particolarità. Possiamo coltivare decine di desideri senza essere infelici, mentre è oltremodo difficile non poter soddisfare un certo numero di bisogni senza provare una certa qual sofferenza, il che non implica ancora, si badi, infelicità. Possono infatti esistere delle condizioni che, dal punto di vista del comune modo di pensare, costituiscono condizioni oggettive di bisogno e che, tuttavia, sono vissute da molti esseri umani in modo assolutamente non 'infelicitante'. Perché? Proprio perché non sono percepite come situazioni di mancanza rispetto ad altri bisogni. Il che ci permette anche di comprendere come, in determinate condizioni storiche, certe popolazioni siano state rese infelici proponendo loro i nostri modelli di vita. In fondo la differenza tra 'povertà e miseria' si radica proprio nei problemi che stiamo discutendo. Consideriamo, per esempio, la vita di alcune popolazioni che vivono, da un punto di vista materiale, in condizioni assai modeste, soddisfacendo unicamente i bisogni più elementari, ma che, in fondo, non desiderano di più, proprio perché non avvertono come mancanze il fatto di non possedere alcuni beni materiali (la televisione, l'automobile e via dicendo). Nel momento in cui noi presentiamo a queste popolazioni alcuni nostri beni materiali come bisogni da soddisfare e non forniamo loro la possibilità di soddisfare questi 'bisogni', allora trasformiamo immediatamente queste popolazioni in collettività di infelici. Facciamo infatti avvertire loro dei bisogni che prima ignoravano e non percepivano. Certamente esistono dei bisogni primari e fondamentali che, se non vengono soddisfatti, producono dolore e sofferenza, e anche infelicità. Tuttavia, non bisogna mai trascurare la discrepanza da cui derivano felicità e infelicità: felicità o infelicità derivano dal fatto di avere o non avere dei desideri capaci di sostenere la nostra vita e 'tener su', per così dire, l'individuo. La mia vuol essere, un'apologia del desiderio', perché a mio avviso chi non è più in grado di desiderare, in fondo, ha cessato davvero di vivere.

Questa apologia del desiderio, nel quadro di una riflessione concernente la felicità, può forse risultare un poco anomala e anche strana. Invece bisogna comprendere che è felice solo colui che è in grado di proporsi delle mete che crescono continuamente. Vi è anche chi afferma che l'uomo non può mai essere felice. Cer-

to, se pretendo che la felicità significhi il raggiungimento di tutte le mie possibili aspirazioni, allora mi pongo un obiettivo che non è raggiungibile. Ma è veramente in questo che consiste la felicità? A mio avviso la felicità consiste, invece, nella capacità di essere sempre in tensione e di riuscire a soddisfare, via via, i desideri che si presentano come qualche cosa che non è un bisogno e che mi inducono continuamente a crescere. D'altra parte mi pare anche che questa impostazione ci consenta di ben comprendere tutta la differenza che intercorre tra la materialità del bisogno e la spiritualità del desiderio. Il desiderio costituisce, infatti, una dimensione che ci stimola continuamente, perché pone di fronte all'individuo qualcosa che ininterrottamente si sposta e lo induce ad impegnarsi per conseguire sempre nuove mete e nuovi traguardi verso cui tendere. In questo senso si può anche comprendere come esistano alcune precise condizioni indispensabili perché si concretizzi uno stato di felicità: ritengo che la condizione più normale e, in un certo senso, persino minimale, sia la 'pace'. Non si può essere felici se dentro di noi non siamo contenti di noi stessi. Questo concerne, più in generale, l'intera sfera morale. Se uno non possiede questa serenità d'animo che gli deriva dal fatto di sentirsi 'in pace con se stesso' non è nella condizione di essere felice. Tuttavia possedere questa pace, questa serenità costituisce solo una *conditio sine qua non* perché poi, per essere felici, occorre anche che si aggiunga un elemento in grado di sempre alimentare il nostro desiderio, la nostra volontà di andar costantemente oltre determinati traguardi. Questa dimensione è fondamentale per non cadere in un tipo di vita che non sia appiattita sulla materialità, che non sia ridotta ai meri bisogni materiali, anche perché questi ultimi possono essere soddisfatti, ma poi ne determinano subito altri e producono, in tal modo, tutta quella gamma di bisogni artificiali che caratterizza le cosiddette civiltà dei consumi e che rendono le persone sostanzialmente infelici. Ma qual è, in definitiva, la conseguenza di questa mancanza di desideri? La 'noia': non esiste nulla di peggio della noia per esprimere il senso dell'infelicità. Perché addirittura la situazione di dolore e di mancanza, bene o male, stimola l'individuo, lo obbliga a reagire e, sia pur attraverso il dolore, lo fa sentir vivo, anche se mal-vivo. La noia, al contrario, ci getta in una condizione di apatia e di indifferenza in cui non ci importa più nulla di nulla: questa è la situazione più lontana da quella della felicità.

Naturalmente non basta la presenza dei desideri per rendere la vita felice, perché la nostra vita deve poi essere retta dalla 'speranza' di poter realizzare i nostri desideri. Inutile aggiungere come il nostro tempo stia progressivamente perdendo anche questa consapevolezza: come molto spesso molte persone non desiderano più nulla al di là dei bisogni materiali, analogamente molti non nutrono più alcuna speranza. Perché? Perché molti non sono più 'abituati a sperare' in nulla,

perché ritengono che il progresso tecnologico apporterà loro tutto quanto servirà per condurre una vita più felice. La speranza, viceversa, costituisce un atteggiamento che consiste nell'aver dei desideri e dei progetti e nell'impegnarsi per la loro realizzazione, anche senza possedere la certezza, materiale o scientifica, che verranno realizzati.

In definitiva ritengo che, al di fuori di altre eventuali considerazioni, di ordine più articolato, di tipo più specificatamente religioso e filosofico, il nocciolo della felicità, perlomeno dal punto di vista di un'analisi umana, possa essere ricondotta agli elementi che ho delineato. Permettetemi di aggiungere ancora un solo rilievo: questi elementi sono, sostanzialmente, di natura individuale. Certamente si sottolinea, giustamente, il fatto che siamo solidali, che siamo immersi in una collettività. Tuttavia pongo una domanda: si può davvero partecipare agli altri la nostra felicità? Si possono rendere gli altri partecipi della nostra felicità? Sì, risponderete, ma dovete possedere l'avvertenza critica di sapere anche che questa risposta positiva è tale solo in un senso molto traslato e molto parziale. La nostra società, la quale tende tanto a privilegiare l'aspetto collettivo, l'aspetto pubblico, a scapito, spesso, della nostra interiorità, purtroppo, a volte, ci fa perdere di vista anche questo aspetto connesso con l'individualità del singolo: non si può far felici gli altri, donando loro la nostra felicità. Semmai possiamo solo aiutare a diffondere delle occasioni che possono rendere felici, oppure possiamo contribuire a diffondere delle stimolazioni per aiutare gli altri a conquistarsi la loro felicità, senza mai dimenticare che i richiami alla propria interiorità e alla propria soggettività sono sempre molto importanti: l'individualità e l'interiorità, che non coincidono con il mero individualismo o l'egoismo, costituiscono dei valori che devono essere tutelati e difesi, perché nella società contemporanea si fanno sempre più rari e preziosi. Mentre proprio attorno alla nostra più profonda individualità e alla nostra più segreta interiorità gravitano le diverse possibilità della nostra stessa felicità, anche se nessuno possiede la ricetta per dare la felicità, poiché questa deriva dal modo con cui noi riusciamo a considerare il mondo e la nostra stessa esistenza.

Il lungo cammino degli animali verso la giustizia

Francesco Allegri*

Un breve quadro storico-filosofico

Il cammino degli animali verso una considerazione morale di rilievo è stato molto lungo, tortuoso ed è ancora *in fieri* (ha forse raggiunto una meta soddisfacente negli scritti di alcuni filosofi, ma non nella coscienza morale collettiva, né sul piano del diritto positivo). Com'è noto, nella storia del pensiero filosofico (occidentale), su cui intendo concentrare il raggio di azione del mio intervento, sono stati largamente prevalenti atteggiamenti di esclusione degli esseri senzienti non umani dalla comunità dei «pazienti morali» (la sfera di coloro verso cui gli agenti morali – e cioè noi – hanno obblighi diretti). Questo disconoscimento di «status morale» si è manifestato nella mancanza di considerazione perfino della sofferenza degli animali, e ha preso fundamentalmente due strade. O si è negato che gli animali soffrano o si è negato rilevanza morale alla loro sofferenza. La prima strada è simboleggiata da Cartesio, la seconda da Aristotele. Molti grandi filosofi hanno seguito Aristotele: da San Tommaso, a Spinoza, a Locke, a Kant ecc. Le tesi di Descartes non hanno avuto altrettanta fortuna (anche se non sono ancora del tutto scomparse)¹. Fra le due forme di 'anti-animalismo', chiamiamolo così, quella di Cartesio è spesso considerata più grave (ancor più inaccettabile) dai

* Università degli Studi di Siena. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Nel XX-XXI secolo il più importante sostenitore di un'impostazione cartesiana riguardo agli stati di coscienza degli animali è stato indubbiamente Peter Carruthers, di cui si veda, per esempio, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; e *Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance*, in T.L. Beauchamp, R.G. Frey (a cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 373-406.

difensori degli animali, rispetto alla versione aristotelica. Il fatto che il filosofo francese neghi ai non umani addirittura la senzienza lo ha reso agli occhi degli animalisti l'avversario peggiore².

Ovviamente, a fronte di questo quadro di chiusura, ci sono state numerose e felici eccezioni. Nell'antichità tre nomi spiccano su tutti: Teofrasto, Plutarco e Porfirio (in rigoroso ordine cronologico). In età moderna e fino al Novecento attenzione per le sorti degli animali sono reperibili in filosofi autorevoli quali Rousseau, Bentham, Schopenhauer ecc. Ma, per quanto molteplici, queste voci a difesa del mondo animale sono rimaste isolate, rivoli laterali rispetto al *mainstream* del pensiero filosofico. A un certo punto, però, le cose sono cambiate. Oggi, nel ventunesimo secolo la maggioranza dei filosofi morali di rango attribuisce un qualche status morale agli animali. È difficile trovare attualmente pensatori di valore che sottoscrivono le tesi di Aristotele o di Descartes. Che cosa c'è in mezzo, fra le 'voci isolate' e la situazione attuale di pieno riconoscimento filosofico, di movimenti pro-animali, legislazioni contro gli allevamenti intensivi, limitazioni nella sperimentazione ecc.? Quali sono i fattori e i momenti decisivi che hanno portato a tale cambiamento? Vuole essere questo il focus del mio paper.

Direi che un passaggio importante è stato l'affermarsi nel XIX secolo dell'evoluzionismo filogenetico, che con Darwin e Wallace raggiunge una formulazione rigorosa e convincente, infliggendo un colpo mortale alle concezioni finalistiche. Dalla sua teoria dell'evoluzione Darwin trae la conclusione che: «Non c'è una differenza fondamentale tra le facoltà mentali dell'uomo e quelle dei mammiferi superiori. [...] Per quanto grande sia la differenza fra la mente umana e quella

² Una valutazione che a chi scrive appare sbagliata, perché Cartesio, al contrario di Aristotele, sembra ritenere che, nel caso in cui gli animali fossero senzienti, sarebbe moralmente problematico maltrattarli e addirittura cibarsene. Lo fa capire quando asserisce che la sua negazione della sensibilità degli animali «non è tanto crudele verso le bestie, quanto benevola verso gli uomini [...], che sono assolti dal sospetto di crimine tutte le volte che mangiano o uccidono animali». R. Descartes, *Lettera a More* (5 febbraio 1649), tr. it. (leggermente modificata), in G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 2614-2625, p. 2625. Questa affermazione sembra porre Descartes su un piano eticamente superiore rispetto ad Aristotele. Egli ci sta dicendo che, solo se ha ragione lui a negare agli animali stati di coscienza, siamo giustificati nell'escluderli dalla comunità morale. Perché altrimenti ci sarebbero problemi, *morally speaking*, non solo a farli soffrire, ma anche a mangiarli! Un'ammissione di grande importanza. Aristotele invece è ben consapevole che gli animali sentono (provano dolore), ma non sembra ascrivere a ciò alcun peso morale.

degli animali superiori, si tratta certamente di una differenza di grado e non di genere»³.

Il ruolo dell'evoluzionismo darwiniano nel modificare la nostra visione del posto dell'uomo nel mondo è ben messo in luce da Freud in un breve scritto dal titolo *Una difficoltà della psicanalisi*, in cui egli fa riferimento a tre grandi rivoluzioni scientifiche che hanno minato l'idea della centralità dell'uomo nel creato e la convinzione degli umani di essere superiori agli altri abitanti del cosmo: la rivoluzione copernicana, la rivoluzione darwiniana e la rivoluzione psicanalitica. Esse hanno inferto all'amor proprio dell'uomo – al suo narcisismo – tre grandi umiliazioni. Dalla rivoluzione copernicana è arrivata la prima umiliazione, l'umiliazione 'cosmologica': la dimora dell'uomo, la Terra, non è il centro dell'universo. È situata in un punto che non ha alcuna valenza speciale nell'economia del cosmo. Dall'evoluzionismo darwiniano è giunta la seconda umiliazione, quella 'biologica'. L'uomo si è eretto a signore degli abitanti del pianeta, ponendo un abisso fra sé e le altre creature. Ma le ricerche di Darwin hanno mostrato che, lungi dall'aver una natura e un'origine diversa rispetto agli animali, l'uomo è anch'esso un animale. La terza umiliazione è di tipo 'psicologico' ed è giunta, per Freud, dalla disciplina di cui egli si ritiene il fondatore: la psicanalisi. Quest'ultima ha messo in luce che l'uomo, oltre a non essere situato al centro dell'universo e a non avere una natura differente dagli altri animali, non è padrone neppure in stesso, perché è dominato da forze interne che non riesce a controllare⁴.

Ma l'indubbia rilevanza della prospettiva darwiniana nel cambiare le nostre idee sul rapporto uomini-animali non determina nell'immediato – e neanche in tempi brevi – alcun effetto a livello di etica pratica. Se andiamo a leggere le pagine dei più grandi filosofi morali dei decenni successivi all'uscita delle opere di Darwin non troviamo cambiamenti sostanziali riguardo all'atteggiamento morale da avere nei confronti degli animali. La rivoluzione darwiniana non produce l'esito automatico di far entrare gli animali nella comunità morale. Le conseguenze del darwinismo verranno tratte solo molto dopo l'affermazione delle tesi evoluzionistiche. Quando?

³ C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London, 1871, tr. it. *L'origine dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1983, pp. 95 e 166.

⁴ Cfr. S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Imago*, vol. 5, 1917, pp. 1-7, tr. it. *Una difficoltà della psicanalisi*, in Id., *Opere 1915-1917*, Boringhieri, Torino, 1976, 12 voll., vol. 8, pp. 657-664, 660-663.

La grande svolta

Per arrivare a una filosofia animalista che acquisisca un peso rilevante presso l'opinione pubblica, che dia vita a veri e propri movimenti di natura pratica e politica e che, soprattutto, fornisca una fondazione teorica di grande rilievo agli obblighi umani verso il mondo animale, bisogna giungere agli anni Settanta del XX secolo, considerati ormai dalla maggior parte degli studiosi i veri anni della svolta animalista che ci ha condotto alla situazione dei nostri giorni. Quali sono le ragioni che fanno di quel momento storico lo spartiacque decisivo nella presa di coscienza della 'questione animale'? Provo a sintetizzarle qui di seguito.

Il clima culturale che ha condotto negli anni Settanta del Novecento a una nuova concezione delle nostre relazioni morali con gli animali non umani viene influenzato da una serie di fattori verificatisi contemporaneamente in più ambiti di ricerca. Anzitutto, per quanto riguarda la filosofia morale, un ruolo estremamente rilevante è dovuto alla rinascita dell'etica pratica, già ampiamente diffusa – anche se non terminologicamente – nel Settecento, quando, ad esempio, Hume si occupava del tema del suicidio e Bentham della punizione. Dopo il predominio della ricerca metaetica e della parte teorica dell'etica normativa, durato per diversi decenni del XX secolo, «molti autori [...] iniziano ad applicare gli strumenti teorici prodotti dall'analisi linguistica ad un crescente numero di specifici dilemmi morali»⁵. In questo quadro assume una particolare importanza la lunga e proficua riflessione dei decenni Sessanta e Settanta sul tema dell'uguaglianza umana (col passaggio da un'idea descrittiva a un'idea prescrittiva di questo concetto) e in particolar modo la critica alle discriminazioni basate sull'appartenenza etnica e sul genere sessuale. Un dibattito che arriva a porre il problema del superamento delle barriere di specie, schiudendo un varco all'idea che l'eguaglianza non possa essere solo una questione interna al genere umano⁶. Analogamente le teorizzazioni sull'aborto e sull'eutanasia della nascente bioetica e la conseguente riflessione sul valore della vita (che cosa significa che la vita è sacra? è sacra solo la vita umana?) fanno emergere la differenza tra l'accezione biologica di 'essere umano' (come appartenente alla specie *homo sapiens sapiens*) e l'accezione filosofica (da intendersi come 'persona', ossia come entità autocosciente e razionale), aprendo la strada a una considerazione della vita degli esseri che faccia riferimento a parametri interspecifici.

⁵ P. Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1999, pp. 16-17.

⁶ Ivi, p. 15.

Ma mutamenti altrettanto decisivi si verificano a livello di scienze empiriche: ragguardevoli contributi a una *new scene of thought* arrivano infatti dalla psicologia, dall'etologia, dalla zoologia.

In psicologia il declino del behaviourismo consente un nuovo approccio alla mente animale, precluso da schemi teorici che ponevano al centro la condotta osservabile e non la coscienza, che criticavano come antropomorfica «ogni interpretazione del comportamento animale che faccia in qualche modo riferimento al comportamento umano»⁷ e che rifiutavano qualsiasi attribuzione di attività mentale agli animali, in nome del Canone di Morgan (nessun comportamento animale va interpretato a un livello più elevato se può essere spiegato a un livello inferiore), ossia una forma aggiornata del Rasoio di Occam (*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*)⁸.

La nascita dell'etologia è altrettanto determinante. Già il fondatore di questa nuova disciplina, Konrad Lorenz, non problematizza l'ammissione di stati soggettivi negli animali, rifiutando l'impostazione comportamentista⁹. Più in generale, come ha scritto Luisella Battaglia: «L'etologia è forse la scienza che, nella mappa odierna del sapere, ha svolto un ruolo essenziale nell'eliminare la cesura tra l'uomo e gli altri esseri. La crescita delle nostre informazioni sulla vita animale ha suscitato importanti interrogativi circa i confini dell'universo cui si riferisce il nostro discorso morale»¹⁰.

Sotto questo profilo risultano di grande utilità le ricerche svolte da Jane Goodall, che soggiornando da sola per un lungo periodo nella foresta tropicale del Gombe (in Tanzania), dà un apporto fondamentale alla primatologia: fornisce la prima ricostruzione rigorosa della vita (individuale e sociale) degli scimpanzé, evidenziando come anch'essi – e non solo gli umani – siano in grado di fabbricare strumenti¹¹. Altrettanto importante è l'impostazione della sua ricerca, con l'adozione di un metodo «più vicino all'approccio soggetto-soggetto delle scienze sociali che a quello soggetto-oggetto delle scienze naturali». Esso la porta a utilizzare nei resoconti delle sue osservazioni sul campo «termini quali “infanzia”, “adolescenza”,

⁷ Ivi, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Si veda per tutti K. Lorenz, *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln, und den Fischen*, Borrotha-Schoeler, Wien, 1949, tr. it. *L'anello di re Salomone*, Adelphi, Milano, 1967.

¹⁰ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 107-108.

¹¹ Cfr. J. Goodall, *In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin, Boston, 1971, tr. it. *L'ombra dell'uomo*, Orme Editori, Roma, 2012.

“motivazione”, “umore”, spingendosi inoltre fino al punto di attribuire personalità individuali ai singoli scimpanzé». E creando così le basi per attribuire agli animali «un numero crescente di comportamenti complessi, che spaziano dall'insegnamento intenzionale alla pianificazione di attività future a sofisticate forme di cooperazione»¹².

In ambito zoologico sono da segnalare gli studi di Donald Griffin, che argomentano a favore della possibilità che anche altre specie oltre alla nostra dispongano di pensiero cosciente, rinnovando l'idea già avanzata da Darwin di una continuità mentale fra animali umani e non umani e rivalutando le convinzioni del senso comune. Particolarmente serrata è la critica di Griffin al behaviourismo e all'accusa di antropomorfismo rivolta da quest'ultimo a spiegazioni che coinvolgano stati interni dei soggetti. In realtà, sottolinea Griffin,

non è più antropomorfo, a rigore, ipotizzare esperienze mentali in un'altra specie che confrontare la sua struttura ossea, il suo sistema nervoso, o i suoi anticorpi con i nostri. [...] La concezione prevalente sottintende che solo la nostra specie può avere qualunque tipo di consapevolezza o che, nell'eventualità che gli animali abbiano esperienze mentali, queste debbano essere identiche alle nostre, perché non ne possono esistere di altro tipo. è questa opinione che è davvero antropomorfica¹³.

Il combinato disposto dei precedenti mutamenti ha sicuramente giocato un ruolo decisivo nel fatto che alla metà degli anni Settanta la riflessione filosofica ha prodotto nel giro di poco tempo due modelli teorici in difesa degli esseri senzienti non umani, quello consequenzialista di Peter Singer e quello deontologico di Tom Regan, che non si limitano semplicemente ad ascrivere una qualche considerazione agli animali, ma concepiscono il rapporto uomini-animali addirittura in termini di 'uguale' considerazione degli interessi e 'uguale' valore¹⁴. Con questi

¹² P. Cavalieri, *La questione animale*, cit., pp. 29-30.

¹³ D.R. Griffin, *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience*, Rockefeller University Press, New York, 1976, tr. it. *L'animale consapevole*, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 81-82.

¹⁴ Cfr. P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Avon Books, New York, 1990 (prima edizione: New York Review-Random House, New York, 1975), tr. it. *Liberazione animale*, Net, Milano, 2003; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, tr. it. *I diritti animali*, Garzanti, Milano, 1990.

modelli è nato uno specifico settore dell'etica pratica, l'*animal ethics*, che si è arricchito con trascorrere degli anni di numerosi altri approcci, quali l'etica delle virtù, l'etica femminista, l'etica delle capacità ecc., rivoluzionando il modo in cui il pensiero occidentale guardava agli animali e producendo cambiamenti epocali anche sul piano pratico¹⁵.

Un passo importante ancora da compiere

Se a livello filosofico i tanti modelli elaborati negli ultimi cinquant'anni hanno fruttato un'ampia gamma di opzioni, differenti nell'impostazione ma convergenti nel proporre forme forti di animalismo¹⁶, a livello di coscienza collettiva, sul piano legislativo e di comportamento prevalente siamo rimasti a uno stadio meno avanzato. Nella mentalità comune è ormai predominante l'attribuzione di status morale agli animali, ma tenendoli a debita distanza dal nostro status.

Dalla fase della negazione siamo passati alla fase del riconoscimento di una rilevanza diretta della sofferenza degli animali, che ha portato l'opinione pubblica a mettere in discussione gli allevamenti intensivi, le istituzioni che negano o limitano la loro libertà (come il circo, lo zoo, gli spettacoli acquatici ecc.), perfino la sperimentazione animale. Ma la maggior parte di noi continua a cibarsi di animali. Adesso, a livello di senso comune, è necessario un passaggio ulteriore, che consiste nell'attribuire un peso non solo alla sofferenza e alla libertà, ma anche alla 'vita' degli animali, valutando il suo abbreviamento come lesivo nei loro confronti. È il passaggio più difficile, perché mette in gioco abitudini profondamente radicate.

La stessa industria alimentare, però, ormai sensibile alla nuova visione del mondo che rinnega l'antropocentrismo, sta sempre più orientandosi verso opzio-

¹⁵ Cfr., per esempio, R. Hursthouse, *Virtue Ethics and the Treatment of Animals*, in T.L. Beauchamp, R.G. Frey (a cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, cit., pp. 119-143; C. J. Adams, J. Donovan (a cura di), *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, 1995; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2006, tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna, 2007.

¹⁶ Oltre ai testi già citati, segnalo in particolar modo S.F. Sapontzis, *Moral, Reason and Animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987; D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; C. M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, Oxford, 2018; S. Kagan, *How to Count Animals, More or Less*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

ni vegetariane e vegane e ha messo a punto alternative gastronomiche estremamente soddisfacenti dal punto di vista del gusto, che non comportano la morte degli animali. È dunque questa la nuova sfida – la sfida attuale –, che dobbiamo vincere per dare un senso compiuto alla considerazione morale per gli animali. Per dare, cioè, agli animali la considerazione morale che meritano e per rendere loro una piena giustizia.

Dal transumano al post-biologico

Salvatore Amato*

Tecnologie trasformative

Ormai gli sviluppi della tecnologia sono così vari e complessi che non possiamo usare questa espressione senza aggiungere qualche aggettivo. Dobbiamo parlare, ad esempio, di tecnologie «convergenti» per indicare la stretta connessione che si è venuta a determinare tra meccanica ed elettronica attraverso la biochimica, la biologia molecolare, la fisiologia, la genetica, le neuroscienze, ma anche la linguistica, la filosofia, la psicologia cognitiva e comportamentale: una pluralità di conoscenze diverse, ma convergenti nel progettare, attraverso le nanoscienze e la bioingegneria, meccanismi con sempre più ampi margini di automazione. Questo «paradigma della confluenza»¹ produce robot, bot, androidi, interfacce neurali, dispositivi mobili indossabili, la realtà virtuale nelle varie forme dell'interrealtà (*mixed reality*) o del metamedium (*phygital*). Tecnologie convergenti, ma sempre più spesso tecnologie «trasformative», perché potrebbero determinare o tendono a determinare o determinano modificazioni, più o meno significative, di sensazioni, emozioni, atteggiamenti se non della stessa identità umana.

La tecnica trasformativa non si limita a produrre artefatti che ci assistono nelle nostre attività, ma ci offre la possibilità di nuovi effetti, allargando gli orizzonti della conoscenza. Ad esempio, AlphaFold2, l'applicazione di intelligenza artificiale di *DeepMind*, ha fornito il modello per la comprensione del problema, irrisolto fino ad allora, del ripiegamento delle proteine. A sua volta il programma Melvin

* Università degli Studi di Catania. Comitato Nazionale per la Bioetica. Nell'intervento si espongono i risultati del programma di ricerca di Ateneo UNICT 2020-22 linea 2.

¹ G. Riva, A. Gaggioli, *Realtà virtuali*, Giunti, Firenze, 2019, pp. 131 e ss.

ha creato un *Entanglement* quantistico molto complesso senza essere programmato a tale scopo².

Sono solo due esempi che ci inducono a riflettere su quanto sia ormai difficile distinguere la tecnica dalla scienza, perché, come aveva intuito Gaston Bachelard, la scienza moderna scopre il mondo trasformandolo. Abbiamo, infatti, coniato il termine tecnoscienza: una scienza che si sviluppa dalla tecnica e con la tecnica, per creare nuove tecniche che daranno altri impulsi scientifici a ulteriori tecnologie in un processo circolare e tendenzialmente infinito. Jacques Ellul nel 1954³, quando eravamo ancora ben lontani dagli attuali sviluppi, poneva l'accento su questo aspetto fondamentale della tecnica: l'auto-accrescimento, «dovuto al fatto che tutto funziona per combinazione di migliaia di piccole scoperte che perfezionano l'insieme»⁴. Questa intuizione diventa uno dei temi che attraversa tutte le sue opere fino alla definitiva elaborazione in *Le Système technicien* del 1977 in cui le riflessioni sull'autoaccrescimento sembrano anticipare quel problema che noi oggi definiamo *black box effect* o addirittura la singolarità:

nessun tecnico domina più l'insieme. Ciò che lega le nozioni parcellari degli uomini, la loro incoerenza, ciò che coordina e razionalizza, non è più l'uomo ma la legge interna della tecnica: non è più la mano che coglie il fascio di mezzi, nel cervello che sintetizza le cause: solo l'unicità intrinseca della tecnica assicura la coesione tra mezzi e azioni degli uomini. Questo regno gli appartiene, forza cieca più chiaroveggente della più grande intelligenza umana⁵.

Non abbiamo più dubbi sul fatto che esistano non solo tante piccole scoperte che perfezionano l'insieme, ma che l'insieme determini altre tecniche che spingono alla prefigurazione di un 'insieme' sempre più complesso. Ci troviamo di fronte a due effetti assolutamente nuovi nella storia dell'evoluzione e della cultura. Abbiamo macchine che interagiscono autonomamente con altre macchine e abbiamo il prodotto della loro interazione, a volte prevedibile e a volte inatteso, a cui ci dobbiamo adattare. Non solo le macchine tendono a sviluppare un mondo a parte, a cui diamo il nome di intelligenza artificiale e di infosfera, ma questo mondo tende a interferire con i nostri corpi, con le nostre menti e con la nostra esistenza.

² Cfr. A. Ananthaswamy, *Il fisico artificiale*, tr. it., in *Le scienze*, 1, 2022, pp. 55 e ss.

³ Cfr. J. Ellul, *La Technique ou l'injeu du siècle*, tr. it., Giuffrè, Milano, 1969.

⁴ J. Ellul, *Il sistema tecnico*, tr. it., Jaca Book, Milano, 2009, p. 27.

⁵ Ivi, p. 275.

Vita digitale

L'incremento delle possibilità trasformative rende sempre più netta la divisione tra le due anime dell'intelligenza artificiale: quella ingegneristica e riproduttiva, che tende a imitare e perfezionare, attraverso gli impulsi che riceve dai programmatori, le condotte umane, assistendole o sostituendole in un gran numero di contesti; quella cognitivista e produttiva che aspira ad ottenere l'equivalente del nostro cervello con sistemi di apprendimento automatico (*machine learning*) e/o con sofisticati artefatti biologici⁶.

La prima prospettiva pone rilevanti problemi agli attuali equilibri sociali e politici, dal mondo del lavoro all'esercizio della democrazia, e alle tradizionali categorie giuridiche, dalla tutela dei diritti fondamentali alla giustizia digitale, ma non modifica la nostra visione del mondo. È la seconda prospettiva, per quanto per ora meramente teorica se non addirittura utopistica, che impone un radicale ripensamento di alcuni elementi essenziali dei nostri modelli culturali.

Anche senza entrare nell'orizzonte dei cyborg, del transumano o di una superintelligenza digitale che dominerà il cosmo, non possiamo ignorare che sta diventando sempre più labile la linea di demarcazione tra la tecnologia del silicio, che regola la struttura della materia, e la tecnologia del carbonio, che presiede ai meccanismi della vita. Penso agli studi sul rapporto tra sistemi neurali artificiali (*Artificial Neural Networks*) e sistemi neurali biologici (*Biological Neural Networks*). Uno delle applicazioni più significative è costituita dalla capacità di ottenere in vitro strutture miniaturizzate di diversi organi. Tra questi organi anche mini-cervelli cresciuti in provetta che, a quanto pare, presentano attività fisiologiche simili a quelle che si registrano nel cervello dei neonati prematuri. Abbiamo un doppio percorso: la dimensione biologica si riconnette alla vita digitale, ma a sua volta la dimensione digitale si avvicina a quella biologica. I sistemi di apprendimento automatico stanno facendo, infatti, significativi progressi nella riproduzione dell'attività del cervello, sviluppando le applicazioni della fisica quantistica

Una via già prefigurata, nel 1958, da Heisenberg, quando sosteneva che la teoria dei quanti potesse svolgere un ruolo rilevante nella comprensione dei fenomeni biologici⁷, rimarcando la stretta analogia fra il funzionamento del nostro sistema nervoso e quello delle calcolatrici elettroniche. Le calcolatrici elettroniche

⁶ Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, tr. it., Cortina, Milano, 2022, pp. 48 e ss.

⁷ Cfr. W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, tr. it., il Saggiatore, Milano, 2015, p.116.

del 1958. Attualmente la 'biologia quantistica' ha dimostrato gli effetti quantistici che regolano il modo in cui agiscono certi enzimi o alcuni aspetti della fotosintesi. Penrose⁸ aveva sostenuto che il pensiero non fosse altro che un «collasso» della funzione d'onda e il nostro cervello una sorta di processore quantistico. Quella che poteva apparire, qualche anno fa, una provocazione è, attualmente, una delle prospettive di ricerca più avanzate della *reverse engineering*.

Non sappiamo dove ci condurranno gli algoritmi quantistici o i processori quantistici che stiamo sperimentando, ma è innegabile che ci troviamo di fronte a una combinazione elettronica di fisica e chimica in cui tecnologia del silicio e tecnologia del carbonio finiscono per confondersi eliminando le tradizionali barriere tra naturale e artificiale, tra organico e inorganico. Si apre quella prospettiva di una vita digitale, una vita 3.0, in cui emerge la possibilità di riprogettare sia il software che l'hardware del vivente senza aspettare il cammino dell'evoluzione⁹. A sua volta la domanda su cosa sia la coscienza appare priva di fondamento. Il problema è solo quello di trovare l'algoritmo giusto, perché la coscienza sarebbe soltanto l'effetto del comportamento di certi tipi di atomi che si raccolgono sulla base delle leggi della fisica.

'A un certo punto'

Questi sviluppi aprono alla filosofia nuovi orizzonti e intanto ripropongono vecchie domande. Se la vita è solo un aspetto dell'evoluzione della materia e il pensiero un riflesso della chimica non possiamo più fondare la conoscenza sulle tradizionali barriere ontologiche. Quelle, ad esempio, che ci suggerisce Heidegger. *Weltlos*: la pietra è senza mondo. *Weltarm*: l'animale è povero di mondo. *Weltbindend*: l'uomo è formatore del mondo¹⁰. Galassie, pianeti, organismi, coscienza non sono altro che «transazioni di fase», come l'ebollizione dell'acqua, che si producono a mano a mano che l'entropia e la complessità crescono. Tutto si sviluppa secondo un insieme deterministico di equazioni, di «relazioni funzionali matematicamente esprimibili»¹¹.

⁸ Cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, tr. it., Rizzoli, Milano, 1992.

⁹ Cfr. M. Tegmark, *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, tr. it., Cortina, Milano, 2018, pp. 44 e ss.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, tr. it., il Melangolo, Genova, 1992, p. 230.

¹¹ J. Passmore, *Filosofie della natura*, in R.S. Peters (a cura di), *Natura e libertà*, Armando, Roma, 1975, p. 135.

La crescita del disordine determina l'emergere di strutture complesse. Le galassie, le montagne e la stessa vita sono 'proprietà emergenti' della relazione tra materia ed energia¹². Emergenti? Transazioni di fase? Qualunque libro si legga sui meccanismi della struttura della materia e della vita, troviamo sempre la stessa espressione «a un certo punto». Che siano i 3,5 miliardi di anni in cui sono comparsi i primi batteri o i 430 milioni di anni con l'esplosione del cambriano o ... con le prime sinapsi, «a un certo punto», avviene uno scarto. I biologi non hanno dubbi sul fatto che lo scarto ci sia stato: nulla ha senso nella biologia, se non alla luce dell'evoluzione. Il problema è quale sia il senso dell'evoluzione. Perché la materia sviluppa la biochimica della vita e la biochimica della vita la biofisica della mente?

È stato il metabolismo di enzimi e proteine a determinare la capacità di duplicazione degli acidi nucleidi o la capacità di duplicazione degli acidi nucleidi a determinare il metabolismo? In un caso e nell'altro, all'improvviso, la chimica e la fisica hanno prodotto 'informazione'. L'informazione che consente l'acquisizione e la distribuzione di energia; l'informazione che consente l'autoreplicazione e quindi produce quelle macchine per la sopravvivenza che chiamiamo vita.

Perché la chimica e la fisica hanno prodotto, «a un certo punto», delle macchine che lottano continuamente per sopravvivere (dai batteri fino a noi) quando gli elementi che le compongono sopravvivono senza lottare (dal carbonio all'idrogeno)? Perché in questa lotta per la sopravvivenza la chimica e la fisica dopo aver prodotto i batteri che sopravvivono ovunque sulla terraferma, nel mare e nell'aria, ha prodotto, «a un certo punto», specie biologiche pluricellulari (protisti, piante, funghi, animali) che hanno bisogno di particolari condizioni per sopravvivere?

Tutto appare legato al movimento e agli adattamenti dello sviluppo larvale che, attraverso le spugne, giungono alle meduse in cui il sistema nervoso nasce come dispositivo 'diffuso' di connessione senso-motoria. Tutto dipende dalla plasticità dei neuroni e dalla loro capacità di reagire alla complessità dell'ambiente. In particolare gli animali bilaterali, per la loro struttura, hanno bisogno di sistemi nervosi sempre più elaborati, che implicano una concentrazione di neuroni e quindi l'inizio di una struttura cerebrale e, «a un certo punto», i tormenti del pensiero: «la storia evolutiva del sentimento iniziò probabilmente come una timida conversazione tra la chimica della vita e la versione primitiva di un sistema nervoso all'interno di un particolare organismo»¹³.

¹² Ci spiega S. Carroll, *Sulle origini della vita e dell'universo. Il quadro d'insieme*, tr. it., Einaudi, Torino, 2021, cap. XII.

¹³ A. Damasio, *Sentire e conoscere*, tr. it., Adelphi, Milano, 2021, p. 173.

Tra Lucrezio e Plotino?

Che rapporto ha una connessione senso-motoria dello sviluppo larvale con la *Divina Commedia*? La domanda è banale, ma esprime con semplicità la difficoltà, se non l'impossibilità, della biologia evolutiva di fornire una risposta alla funzione della consapevolezza e della coscienza. Se tutto è dinamicamente in continuo mutamento, non si può eludere il problema del tempo. L'evoluzione implica uno sviluppo e lo sviluppo presuppone il cambiamento e il cambiamento rinvia al tempo («a un certo punto») o meglio a quella motivazione del cambiamento che chiamiamo storia.

Perché è andata proprio così? La teoria dell'evoluzione può esserne infastidita, ma non si può sottrarre a questa domanda. Solo la fisica, come nota Feynman¹⁴, non ha un vincolo di soggezione alla storia, perché le attuali conoscenze ci inducono a ritenere che le sue leggi siano immutabili. Sono nate con quell'oscillazione di atomi che chiamiamo il Big Bang, e da allora non sono più cambiate, anche se cambia continuamente il variegato cosmo che ne è derivato. Abbiamo un solo «a un certo punto»: il Big Bang. Senza un 'prima' perché «non possiamo individuare un tempo precedente il *Big Bang* per il semplice fatto che prima di esso non esisteva alcun tempo»¹⁵, e senza un 'dopo' perché gli atomi continuano ad oscillare sempre allo stesso modo. Gli effetti imprevedibili di queste oscillazioni non riguardano la fisica, ma la geologia, l'astronomia e la biologia. Sono queste scienze ad essere attraversate dalla «questione storica», come la chiama Feynman.

Perché, 'a un certo punto' è andata proprio così? Monod ha risolto rapidamente la questione, con il caso¹⁶ e la casualità delle mutazioni è la base della biologia evolutiva. Se nulla ha senso, tutto è possibile: anche che qualcosa di materiale e tangibile come una sostanza chimica si trasformi nell'immaterialità intangibile del pensiero. «La vita e la coscienza, secondo questo modello, non sono centrali né per il processo della creazione né per la sua evoluzione o mantenimento. Sono posticci, fortuiti a dire il vero. Il fatto stesso che voi e io siamo qui è solo un colpo di fortuna senza conseguenze»¹⁷.

¹⁴ Cfr. R.P. Feynman, *Sei pezzi facili*, tr. it., Adelphi, Milano, 2000, pp. 106-107.

¹⁵ S. Hawking, *Le mie risposte alle grandi domande*, tr. it., Rizzoli, Milano, 2018, p. 35 dell'edizione digitale.

¹⁶ Cfr. J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it., Mondadori, Milano, 1970, p. 172.

¹⁷ R. Lanza, B. Berman, *Oltre il biocentrismo. Ripensare il tempo, lo spazio, la coscienza e l'illusione della morte*, tr. it., il Saggiatore, Milano, 2017, p. 92 della versione digitale.

Dunque: nient'altro che il caso? Era, già, la domanda di Euripide nell'*Ipsipile*: «o pensieri mortali, o vano errare / degli uomini, che fanno essere a un tempo / e la *tyche* e gli dei. Perché se c'è / la *tyche*, che bisogno degli dei? / E se il potere è degli dei, la *tyche* / non è più nulla»¹⁸. Una domanda che trova, probabilmente, le sue radici nelle riflessioni di Anassagora e, con lui, dei *physiologi*. Ce lo ricorda Aristotele: «lo stesso Anassagora, in effetti, nella costituzione dell'Universo si serve dell'Intelletto come di un *deus ex machina*, e solo quando si trova in difficoltà nel dar ragione della necessità di qualche cosa trae in scena l'intelligenza; per il resto, invece, come causa delle cose che avvengono pone tutto, tranne che l'Intelligenza»¹⁹. Può derivare l'ordine dal caos? Aristofane prende in giro, a questo proposito, Socrate e la sofistica con lo «etero Turbine» delle *Nuvole*. «La... turbina? Questa non la sapevo: non c'è più Zeus, ma al posto suo governa una turbina!»²⁰. Qualche secolo dopo Lucrezio colora poeticamente le intuizioni di Epicuro: «perché non potrebbero anche gli esseri che sappiamo sensibili comporsi di atomi privi affatto di senso?»²¹. Plinio non aveva dubbi che fosse il caso «[...] sì, proprio il caso, la divinità creatrice che ha dotato di moltissime risorse la nostra esistenza»²².

Nella tarda antichità troviamo in Plotino il tentativo di rifiutare questa rassegnazione alla casualità di un ordine effetto del disordine attraverso la visione mistica di una materia che deriva da una spiritualità così intensa che si effonde per intima potenza: «[...] l'essere generato e oggetto da me contemplato ed oggetto naturale della mia contemplazione; ed io stessa che sono nata da una simile contemplazione o una naturale tendenza alla contemplazione [...] come i geometri che contemplando tracciano delle figure [...]»²³.

Le macchine post-biologiche della tecnoscienza

O la *tyche* o gli dei? O Lucrezio o Plotino? Le nuove prospettive scientifiche riscoprono questa 'vecchia' alternativa tra l'accettazione della casualità e il tentativo di trovare un senso. Se la maggior parte degli sviluppi scientifici sta dalla parte

¹⁸ Il frammento di quest'opera perduta è ricordato da C. Diano, *Teodicea e poetica nella tragedia antica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza, 1968, p. 303.

¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, I, 4, 985 a 18-21.

²⁰ Aristofane, *Le nuvole*, vv. 130-131.

²¹ Lucrezio, *De rerum natura*, II, 1020-1021.

²² Plinio, *Naturalis historia*, 27, 8.

²³ Plotino, *Enneadi*, III, 8, 4.

di Lucrezio, non mancano anche all'interno di un rigoroso fiscalismo i timidi tentativi di elaborare non certo la mistica di Plotino, ma almeno una prospettiva teleologica, anche se non intenzionale, sottolineando come i principi sull'aumento dell'ordine tendano a un fine, abbiano uno scopo e quindi non possano essere esclusivamente meccanicistici (Nagel²⁴). Anche i modelli funzionali della teoria dell'evoluzione introducono all'interno del caso, se non proprio un fine, una forza «entenzionale» (contrapposto a intenzionale) di «autorinforzo», una forma di «evoluzione costruttiva» (Dawkins²⁵) o «teleodinamica».²⁶

Teleologia, teleodinamica, entenzionalità finiscono per trovare un'eco religiosa nel «panenteismo» che ci suggerisce Leonardo Boff come il frutto di una «Energia Indicibile, Misteriosa e Amorosa»²⁷. Anche un fisico, Faggin, offre spunti mistici. Dobbiamo prendere atto della possibilità di una «coscienza della materia inerte» che dal silicio ci porta all'anima e persino all'incontro con Dio, come *energia-amore*²⁸. Plotino torna a far capolino dietro Lucrezio?

Rispetto al passato c'è, però, una netta differenza culturale: il caso esercita un fascino particolare perché asseconda quel delirio di onnipotenza che sta dietro la tecnoscienza, «perché, se vogliamo concepire la natura come dominabile senza residui da noi, dobbiamo interpretarla come un prodotto di eventi fino in fondo casuali»²⁹.

Nel cercare i confini tra intelligenza artificiale ingegneristica e riproduttiva, supporto docile anche se complesso delle nostre attività, e intelligenza cognitivista e produttiva, strumento estremo delle fantasie manipolative, dobbiamo anche prendere in esame il radicale cambiamento di mentalità che si sta progressivamente determinando. Il caso, nel mondo antico, distrugge gli dei, ma pone, come gli dei, l'uomo di fronte al senso del limite. Un limite invalicabile, perché

²⁴ Cfr. Th. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano, 2015, p. 9.

²⁵ R. Dawkins *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?*, tr. it., Rizzoli, Milano, 1988, cap. VII.

²⁶ J. Lovelock, B. Appleyard, *Novacene. L'era dell'iperintelligenza*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2020, p. 116.

²⁷ L. Boff, *Soffia dove vuole. Lo Spirito Santo dal Big Bang alla liberazione degli oppressi*, tr. it., EMI, Verona, 2019, p. 16.

²⁸ Cfr. F. Faggin, *Silicio. Dall'invenzione del microprocessore alla nuova scienza della consapevolezza*, Mondadori, Milano, 2019, p. 137 della versione digitale.

²⁹ Cfr. V. Mathieu, *Introduzione all'edizione italiana*, in R.S. Peters (a cura di), *Natura e libertà*, cit., p. 11.

possiamo pensare o illuderci di ricevere ascolto e protezione da dio e magari, con la sua assistenza, cambiare il corso delle cose. Ma il caso? Il caso rimescola e sconvolge, non offre soluzioni e non dà certezze, ci sospende in un orizzonte indefinito: non sappiamo mai se eleva o annienta. Il caso ci domina. Quando Edipo si scorge figlio della *tyche*, per usare l'immagine di Carlo Diano³⁰, i sentimenti che attraversano il suo spirito sono l'impotenza e la vergogna. La vergogna per non poter sfuggire al paradosso di una colpa senza colpa. E l'impotenza dinanzi a una *tyche* che prima lo ha elevato e poi lo ha distrutto.

Noi, invece, poniamo il caso a supporto del nostro dominio: se qualcosa di materiale e tangibile come una sostanza chimica si trasforma nell'immaterialità intangibile del pensiero perché il pensiero non potrebbe riprodurre se stesso attraverso la materia? In questo sistematico rimescolamento il caso appare la giustificazione dell'inutilità di porre il problema stesso del limite. Se la scienza delinea l'indistinzione tra organico e inorganico, mentre la tecnologia supera la barriera tra silicio e carbonio, è in virtù del gioco casuale delle molecole a partire dall'esplosione primordiale, dal brodo primordiale e dalle combinazioni dei nostri neuroni.

Al di là degli imprevisti tecnologici per effetto di una super-intelligenza artificiale, di una vita 3.0, del trans-umano o dei cyborg, abbiamo davanti il radicale problema culturale di questa vertigine della possibilità. Ci sono domande a cui non possiamo rispondere e possibilità che non possiamo controllare, ma è per questo che dobbiamo continuare a sperimentare e a manipolare. Il caso non è più il dolce rifugio suggerito da Lucrezio, ma quella spinta incontrollabile evocata dall'allucinata prosa di Nick Land. «Lungo un asse della propria emergenza, il materialismo virtuale evoca un programma di IA antiformalista ultra-virulento che si connette all'intelligenza biologica come sottoprogramma di una matrice macchinica astratta post-carbonica, eccedendo di gran lunga le intenzioni di qualsiasi progetto di ricerca»³¹.

Il materialismo virtuale non spazza via solo Plotino e Lucrezio, ma anche l'idea che sia possibile trovare un'alternativa all'accettazione incondizionata di una scienza che si ripiega sulla tecnologia e di una tecnologia che va avanti da sé. Dobbiamo rassegnarci come Edipo ad essere figli della *tyche*?

³⁰ Cfr. C. Diano, *Edipo figlio della tyche*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., pp. 119 e ss.

³¹ N. Land, *Collasso. Scritti 1987-1994*, tr. it., Luiss University Press, Roma, 2020, p. 178 dell'edizione digitale.

I giochi di potere e l'inganno delle fake news

Simona Andrini*

Un grande giurista, Riccardo Orestano, maestro di scienza e di vita, esortava a riflettere sul fatto che andando a fondo nello studio delle cose si possono proporre solo introduzioni, e dunque, parlare non di oggetti dati, ma, piuttosto, di semantiche di una metafora. Si tratta di un monito che, a mio avviso, appare prezioso nell'approssimarci all'asprissimo tema delle fake news, ovvero a quei fenomeni che vivono di quella vita virtuale che è poi l'essenza dell'apparenza.

Cosa sono infatti le fake news?

Sono smaccate bugie? Informazioni apparenti? Leggende metropolitane? Mancate verità, non vere ma verosimili? *Trompe l'oeil* semantici? Fisionomie mimetiche? Apparenze che vivono di visibilità?

Ed inoltre, sono loro ad essere false o la falsità è solo la nostra? Sono false solo perché non ci piacciono ed allora fake news diviene il nome che il potere dà ad ogni informazione che lo disturba (che mina le sue fondamenta, che stimola il dissenso)? Oppure, paradossalmente, sono invece vere proprio in quanto sono false? Ecco appunto: semantiche di una metafora!

Del resto anche il prestigioso HLEG – High Level Group – il team di esperti nominati a novembre dall'Unione Europea, nel suo rapporto Multidimensional Approach to Disinformation in ordine alle fake news e alla disinformazione in Rete, dopo 4 mesi di lavoro, 39 esperti chiamati, una consultazione pubblica e un sondaggio che ha coinvolto oltre 25.000 cittadini ha dovuto riconoscere che la vera minaccia è la disinformazione non le notizie false.

Questo perché gli esperti sono addivenuti alla conclusione (peraltro non così imprevedibile) che il termine fake news non riesce a cogliere la complessità del

* Università degli Studi di Roma Tre.

problema della disinformazione che comprende contenuti che non sono totalmente falsi bensì costruiti mescolando informazioni e fatti. Quelle che in italiano si chiamavano le *mezze-verità*.

Ora io credo che se davvero vogliamo andare alla radice della questione dobbiamo avere contezza del fatto che il problema della disinformazione nasce dalla ambivalenza genetica della comunicazione. Cosa significa infatti comunicare? Comunicare come noto è parola latina ed in una prima accezione ci restituisce il significato di 'rendere comune'. Però la parola latina *cum-munus* contiene in sé la radice di *munus*, il dono.

Di questa ambivalenza del concetto di dono, dunque di questo lato oscuro contenuto nella comunicazione, oggi abbiamo perso memoria, perché astutamente la comunicazione si presenta sempre con l'ingenua veste dell'informazione. Tanto che quando nel linguaggio corrente parliamo di *mass media* e ne traduciamo il significato, generalmente, indifferentemente, parliamo di mezzi di comunicazione o di mezzi di informazione di massa, dando per scontato che comunicazione e informazione siano termini se non assolutamente sinonimi certamente intercambiabili.

Qui l'inganno. Infatti, a ben vedere comunicare non è semplicemente informare. Comunicare è assai più che informare. L'uomo quando comunica si esprime per convincere, vale a dire, per modificare le conoscenze, le opinioni ed i comportamenti degli altri. Comunicare, pertanto, non è semplicemente informare, altrimenti i nostri telegiornali, o i nostri quotidiani sarebbero tutti uguali. Ma non solo. Perché se l'informazione è ancella del fatto, vale a dire necessita e presuppone un evento che la crei (non può esserci informazione senza accadimento), non necessariamente lo stesso accade per la comunicazione.

In questa, infatti, si consuma un meccanismo che noi sociologi chiamiamo di auto-telicità della comunicazione, ad indicare quel processo attraverso il quale la comunicazione si svincola dal proprio *télos*, dal proprio fine, che è quello di essere funzione dei fatti che si producono, e pone essa stessa come fine.

Una testimonianza autorevole di questa autotelicità sta nel testo dell'ex ambasciatore e Presidente dell'Ansa, Boris Biancheri *Elogio del silenzio*, laddove scrive

di anni in cui prese corpo, quasi senza che il pubblico lo avvertisse, un mutamento nella rappresentazione della realtà. Tutti i mezzi di comunicazione che in vario modo e in diversa misura avevano assolto in passato la funzione di rendere i cittadini partecipi di ciò che succede nel mondo (rendere comune), per difendersi da una feroce concorrenza a chi dava per primo una notizia, anziché comunicare la realtà cominciarono a crearla, anziché riferire all'esterno come viene esercitato il potere, cominciarono ad appropriarsene».

Questa autotelicità della comunicazione, questo suo totale affrancamento dal proprio fine predicato fa sì che la comunicazione, non più funzione dei fatti, diventi la condizione e addirittura, in non pochi casi, la pre-condizione della loro stessa esistenza: i fatti 'non accadono' se non sono visibili nei media. Parafrasando l'antico broccardo: *Quod non est in web non est in mundo*.

La conseguenza è che il fatto non più *prius* logico, si desostanzializza. In tal guisa, fatti che non esistono possono essere creati: l'effetto annuncio, le gogne mediatiche o, più scherzosamente, il Cacao meraviglioso di Renzo Arbore. Oppure, appunto, le fake news, le false notizie con il loro subdolo corteggio di mezze verità.

Con particolare riferimento al responso del HLEG, allorché parla di «contenuti non totalmente falsi ma costruiti mescolando informazioni e fatti», mi piace ricordare quanto nota Aristotele, allorché affronta il tema del 'verisimile' che è «ciò che il pubblico crede possibile». E dunque «Val meglio un verisimile impossibile che un possibile verisimile». Val meglio raccontare ciò che il pubblico crede possibile, anche se impossibile-scientificamente, che non raccontare ciò che è possibile realmente se codesto possibile è rigettato dalla censura collettiva dell'opinione corrente (si pensi all'odierno *politically correct*).

Non stupisca il richiamo ad Aristotele. Nel mondo greco sempre presente è il tema della perdita del valore della Verità. Lo ritroviamo già in Platone ove è posto il tema dell'Eristica. Come noto, l'*eristiké tékne* era l'arte di combattere dialetticamente al fine di far prevalere la propria tesi ma (qui la differenza con la dialettica) indipendentemente dal suo contenuto di verità. (Aristotele la definirà una degenerazione della prima Sofistica).

Platone nel *Teteteto* si scaglia contro coloro che forti di tale abilità fanno uso di quelle «argomentazioni false e ingannevoli che consentono di irretire l'interlocutore», e li chiama con disprezzo: mercenari di parole (definizione che perfettamente calza, a mio avviso, per definire gli odierni *spin doctors*). Nessun rimpianto, in queste mie brevi citazioni, dell'avara saggezza del *nihil sub sole novi*, ma solo il desiderio – richiamando il pensiero greco – di evidenziare come, se si vuole affrontare il tema dell'uso strumentale del discorso (perché di questo stiamo parlando), non possa venire eluso il problema della Verità. Tema oggi più che mai impolitico, in un mondo, come l'attuale, ove ad esempio le coppie oppositive buono/cattivo, bello/brutto, giusto/ingiusto, vero/falso son divenute come per i grammatici di Port Royal – nulla più che aggettivi funzionalmente intercambiabili. In tal senso invocare oggi la parola verità, tragicamente, richiama lo shakespeariano «Orazio tu parli di nulla».

Infatti, l'invocazione è ipocrita, (*Ypokrites*, come noto, è colui che parla dietro la maschera) e sovente suggerita da una precisa volontà di strumental-

lizzazione, essendo divenuta null'altro che forma di presunzione che il sistema sottrae all'uomo.

Del resto, ce lo ricorda senza mezzi termini Georg Simmel: «Si crede a ciò che si vuol credere. La menzogna corrisponde alle aspettative di chi l'ascolta [...]». Anni di semiotica, del resto, ci hanno insegnato che accanto ai linguaggi che constatacono, descrivono, ordinano dei fatti, ne esistono altri di ridescrizione e metamorfosi della realtà. Pur senza voler essere illuministi ad oltranza è opportuno non dimenticare la verità del dubbio, o ricordare con Nietzsche che le convinzioni sono nemici della verità più che le menzogne, perché il confine vero / falso è assai labile e la cultura della comunicazione non è affatto priva di un forte dato normativo.

Del resto è proprio nelle aule dei tribunali che abbiamo la dimostrazione della ineludibile e necessaria mediazione tra verità e realtà. Qui infatti la verità diviene qualcosa di mutevole, di verisimile, perché nessuno può dire davvero ove essa si celi. La verità processuale per prima non è una verità assoluta ma solo, appunto, una verità giudiziale (quanto risulta agli atti).

Il problema, semmai, è il fatto che nei social qualificare un dato come 'fatto' significa asserire che un sintomo è stato ormai trasformato definitivamente in segno. Si invoca ed auspica, allora, saggiamente, che vi sia non censura ma principio di responsabilità. Benissimo, certo, ecco un altro grande valore che però nelle nostre società pare anch'esso viaggiare sempre più in incognito, financo in quei paesi ove l'Etica protestante è più consolidata. Perché non possiamo sorvolare sul fatto che è per primo il mercato a volere le fake news. Infatti grande fattore di incentivo alla diffusione di notizie false è costituito dalla facilità di tramutarle in strumento di attrazione di investimenti pubblicitari. Le notizie con molte visualizzazioni generano ricavi per molti soggetti. Vere o false che siano.

Ed allora, nessun dorma! Le notizie false, ci sono e ci sono sempre state. «Io non conosco fatti» sosteneva Nietzsche «ma solo interpretazioni» ed aggiungeva: «Poi se anche questa è un'interpretazione allora tanto meglio». Ma ciò che è invece davvero fallace è usarle strumentalmente per distrarre dal vero fine che si vuole raggiungere.

In una parola, quello che in maniera carsica sottende questa *vexata quaestio*, e di questa impunemente si fa schermo, senza aver paura delle parole, è un problema di volontà di potenza. Infatti, quella verità oggi evocata così a gran voce come baluardo contro le fake news altro non è se non vile strumento che usa di una semplificazione simbolica per perseguire i propri fini.

Con la scusa della lotta alle fake news vengono in tal modo secondati quei pericolosi progetti di attribuire ad un privato compiti di giustizia. Assai pericolosa

e grave è la proposta di lasciare a Facebook e simili la possibilità di una censura preventiva (cosa che peraltro già in parte fa), dando vita – se vogliamo dare vero nome alle cose – ad un redivivo orwelliano Ministero della verità.

Siano allora di monito prezioso le parole di Theodor Adorno allorquando ci rammentava che «chi non commisura le cose umane a ciò che esse vogliono per davvero significare le vede alla fine in modo non solo superficiale, ma falso».

Giustizia in *Utopia*

Enzo Baldini*

Il tema della giustizia è decisamente centrale nell'*Utopia* di Thomas More (1516), al punto che la sua declinazione come giustizia sociale, economica e politica sembra ergersi a una sorta di filo conduttore di tutta l'opera, comprese le puntuali e ardite critiche all'Inghilterra del tempo.

Poche opere hanno inciso sulla cultura occidentale come lo scritto di More e non certo solo perché da esso ha preso il nome la vasta e variegata letteratura 'utopica'. Anzi, ciò ha costituito talora un'insidia per gli studiosi, dal momento che testi ed espressioni di carattere utopico erano già ben presenti nel mondo antico e medievale, molto prima cioè della pubblicazione dell'opera.

Termine di matrice greca coniato da More, *Utopia* significa per lui il «Paese che non c'è», da *ou tòpos* (non luogo); ne è conferma l'iniziale titolo *Nusquama* (nessun luogo), di origine latina, apposto alla prima versione dell'opera inviata ad Erasmo¹. Apparentemente nulla a che vedere quindi con l'altra variante greca del termine, vale a dire Eutopia, da *eu tòpos* (luogo felice), che pure compare in uno

* Università degli Studi di Torino. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Il 3 settembre 1516 More spedì a Erasmo il manoscritto di *Nusquama* (purtroppo non pervenutoci), con una lettera di accompagnamento. Erasmo gli rispose (2 ottobre) assicurandogli il proprio impegno per la pubblicazione dell'opera, che avrà luogo a Lovanio nel dicembre coi tipi di Thierry Martens (*Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*). In altre due lettere all'amico (20 settembre e 31 ottobre), More continuerà a chiamare il proprio scritto *Nusquama*, quando già aveva optato per *Utopia* (cfr. Erasmo da Rotterdam, *Opus epistolarum*, P.S. Allen (a cura di), Clarendon, Oxford, 1910, vol. II, pp. 339, 346, 354, 359, 372). Dopo Lovanio, *Utopia* fu ripubblicata a Parigi da Gilles de Gourmont nel 1517 e, nell'edizione definitiva, a Basilea da Johann Froben nel 1518, sempre con la regia di Erasmo.

dei brevi testi posti in apertura dell'opera di More, coi quali illustri umanisti europei (ma non il cauto Erasmo) hanno inteso sostenere e difendere l'ardito e 'rivoluzionario' trattato moreano². In ogni caso, Utopia diventa immediatamente un termine polisemantico e non soltanto nella dimensione volutamente enigmatica e di sfida interpretativa tipica degli scritti umanistici.

Degno di nota è il percorso che da Erasmo porta al More dell'*Utopia*. Dopo vari infruttuosi tentativi, Erasmo riuscì finalmente a realizzare il sogno di un viaggio in Italia, patria di grandi umanisti e culla di studi greci, e lo fece assumendo, grazie a More, il ruolo di accompagnatore di due figli del medico di Enrico VII all'Università di Bologna³. Autodidatta nello studio del greco, Erasmo era terrorizzato dall'imminente confronto coi grecisti italiani che godevano di fama conclamata, ma il soggiorno italiano (1506-1509) lo rinfrancò a tal punto che nel viaggio di ritorno iniziò la stesura dell'*Elogio della Follia (Moriae Encomium)*, terminata poi a Londra in casa di More e pubblicata a Parigi nel 1511, la prima di una lunga serie di edizioni e traduzioni⁴. Un'opera per molteplici aspetti emblema dello spirito umanistico, nella quale Erasmo scagliava ardite critiche all'intera società del tempo (dalla Chiesa, ai teologi e agli ordini religiosi, dalle Università, ai potentati politici e a usanze inveterate), mosso da ansia riformatrice e polemica antiscuolastica. Con lo schema finzionale adottato (è la Follia a parlare, che, si sa, non va presa sul serio), il timoroso Erasmo si metteva al riparo da condanne e ritorsioni, ma lanciava anche, nel suo forbito latino, un modello che More non

² «Eutopia» ricorre nei «Versi sull'isola di Utopia del poeta laureato Anemolio» (gonfio di vento, vanesio), che sono di incerta attribuzione; per Luigi Firpo sono verosimilmente di Pieter Giles, per André Prévost addirittura di More stesso (T. More, *Utopia*, L. Firpo (a cura di), Guida, Napoli, 1990, p. 65; *L'Utopie de Thomas More*, A. Prévost (a cura di), Mame, Paris, 1978, pp. 217, 330). Rassicurato dal successo dell'opera, Erasmo inserì nell'edizione di Basilea una lettera nella quale dichiarava di voler fornire pubblica testimonianza, «sia pure tardiva», della propria ammirazione per More (per tutte le citazioni dell'opera uso la trad. italiana cit. di L. Firpo).

³ Si tratta di Giovanni e Bernardo, figli di Giovanni Battista Boeri originario di Taggia nel ponente ligure (cfr. S. Seidel Menchi, *Boerio, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XI, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1969, pp. 126-127; A.E. Baldini, *Realismo e utopia: da More a Eberlin*, in *Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies*, dicembre 2016, pp. 25-28; Id., *Il "Paese di Wolfaria" di Johann Eberlin (1521). Utopia e propaganda luterana sulle orme di Erasmo e di More*, in *Le città ideali. Utopia e distopia*, P.A. Rossi, I. Li Vigni (a cura di), Virtuosa-Mente, Arenzano, 2020, pp. 24-25.

⁴ *Moriae encomium. Erasmi Roterodami declamatio*, Gilles de Gourmont, [Parisiis, 1511].

avrebbe esitato a riprendere nella sua *Utopia*, usando un giocoso schema narrativo parimenti raffinato per muovere critiche, sempre in latino aulico, all’Inghilterra e alla cristianità del tempo.

Tuttavia, gli studiosi non hanno dubbi sul fatto che, aldilà dello spirito scherzoso e di sfida reciproca che animava gli Umanisti nei loro stretti rapporti a livello europeo, non avremmo avuto né la *Moria*, né l’*Utopia*, se Erasmo e More non avessero gareggiato (proprio a casa di quest’ultimo già nel 1505) nella traduzione latina di alcuni dei *Dialoghi* di Luciano da Samosata, retore e filosofo siriano di lingua greca, celebre per la sua arguzia e per la forte irriverenza dei suoi corrosivi scritti satirici, il quale peraltro nella sua *Storia vera* (II sec. d.C.) aveva descritto una città tutta d’oro, cinta da un muro di smeraldo, dove le spighe recavano pani invece dei chicchi e non esisteva vecchiaia, inserendosi così a pieno titolo nella produzione utopica del mondo classico, che già poteva contare su fondamentali espressioni quali la *Repubblica* di Platone e la mitica isola di Atlantide⁵.

Utopia si articola in due ‘libri’, o meglio in due parti. More, che era già vicesceriffo cioè giudice di Londra, scrisse dapprima la seconda parte, quella propriamente ‘utopica’, e lo fece nel 1515 mentre era nei Paesi Bassi come membro di una missione diplomatica inglese che si protrasse per parecchi mesi, ma con lunghe pause da lui usate per la stesura dello scritto. È questa la parte nella quale sono descritte usanze, leggi e caratteristiche dell’isola di Utopia. Tornato a Londra, ritenne di dovervi aggiungere un primo e introduttivo ‘libro’ dedicato prevalentemente alle ingiustizie che affliggevano la sua patria, e ciò per far capire anche ai più sprovveduti il vero significato dell’intera opera, vale a dire il continuo gioco di specchi tra i mali dell’Inghilterra del suo tempo e il giusto ed equilibrato assetto di Utopia.

Questa è un’isola sperduta nell’Atlantico del sud dove un immaginario navigatore, compagno di Vespucci, si era fermato per più di cinque anni dopo essersi fatto lasciare con altri nauti «in un ridotto fortificato nel punto più lontano toccato nell’ultima navigazione», perché mosso dal desiderio di conoscere realtà e culture del tutto nuove. Si tratta di Itlodeo (nome di origine greca che può

⁵ Le traduzioni di Erasmo e More furono pubblicate per la prima volta a Parigi nel novembre 1506 da Josse Bade (*Luciani [...] Compluria opuscula longe festivissima*). Sull’influsso di Luciano nell’Umanesimo e puntualmente su More ed Erasmo cfr. *Luciano di Samosata nell’Europa del Quattro e del Cinquecento*, Atti del Convegno di Pisa 5-6 ottobre 2017, I. Fantappiè, M. Riccucci (a cura di), in *Italianistica*, XLVII, n. 2-3, 2018-2019. Il mito della leggendaria Atlantide ricorre per la prima volta nei dialoghi *Timeo* e *Crizia* di Platone.

essere reso con 'chiacchierone' o 'contafrottole'), il quale, tornato in Europa, nel settembre del 1515 avrebbe incontrato ad Anversa More, che si affretta a fargli raccontare (e a sua volta racconta nella propria opera) le caratteristiche e il modo di vivere degli Utopiani⁶.

Nel primo 'libro' Itlodeo-Contafrottole ricorda di essere stato alcuni mesi in Inghilterra e questo permette a More di affrontare senza remore – abilmente celato dietro il rassicurante schermo del suo ospite straniero – la critica delle ingiustizie e delle atrocità che attanagliavano il proprio Paese. Itlodeo racconta infatti di una lunga e piacevole conversazione da lui avuta nientemeno che col cardinale Morton, arcivescovo di Canterbury e Lord Cancelliere d'Inghilterra, mentre sedeva alla sua tavola. E la conversazione cadde immediatamente sui «ladri, che venivano impiccati dovunque, talora a venti per volta ad un solo patibolo»: una punizione che per Itlodeo era del tutto inaccettabile, anche perché comminata a persone ridotte nella miseria più cupa da innovazioni che li privavano della terra e del sostentamento derivato dal lavoro dei campi, costringendoli così al latrocinio per sopravvivere. Ciò era dovuto alla crescente introduzione della pastorizia, dettata dal commercio della lana altamente remunerativo per pochi, con la conseguente recinzione delle terre e la forte diminuzione della manodopera.

E che dire poi di tutti quei nobili che passavano la loro vita in ozio circondati da infingardi cortigiani? O delle schiere rissose degli uomini di guerra, dei vagabondi e dei frati mendicanti che non contribuivano certo a migliorare il Paese? La critica è dura e le soluzioni più appropriate sono tratte, non a caso, dalle usanze dei popoli che Itlodeo ha potuto conoscere e in particolare da quelle degli abitanti di Utopia. È così arrivato il momento di parlarne in maniera dettagliata, cosa che avviene puntualmente nella seconda parte dell'opera.

Utopia è stata ridotta all'isolamento dal suo fondatore, Utopo, il quale, dopo averla conquistata, ha fatto sbancare l'istmo che la collegava al continente, quasi a preservarla da contatti portatori di corruzione, le ha dato il nuovo nome e ha portato i suoi rozzi abitanti «a tal grado di civiltà e costumatezza da superare qualsiasi altro mortale». Non siamo quindi di fronte a una realtà perfetta già dalle sue origini, ma al frutto dell'efficace azione di un artefice, che incarna lo spirito umanistico con la sua fiducia nell'uomo e nel suo miglioramento.

⁶ Itlodeo «non conosce tanto bene il latino quanto il greco», chiaro indizio fornito al lettore sulla matrice greca di quasi tutti i nomi giocosi e allusivi di Utopia: Ademo (senza popolo) è il magistrato supremo di Utopia; Amauroto (città evanescente) è la capitale; Anidro (senz'acqua) è il fiume che la attraversa.

Ecco allora che Utopia è caratterizzata da forme di vita semplici e austere, che però non escludono la ricerca sistematica di un piacere onesto. Ogni aspetto della vita degli Utopiani è rigorosamente pianificato, tutte le cariche politiche sono elettive e temporanee eccetto quella di magistrato supremo, che è nominato a vita, ma che può essere rimosso non appena si conceda comportamenti tirannici. La struttura sociale è basata su famiglie patriarcali che praticano un mestiere tramandato nel nucleo familiare; tuttavia, se un giovane è nato in una famiglia depositaria di un mestiere a lui non congeniale, con l'autorizzazione delle autorità competenti, può essere adottato da un'altra famiglia che esercita il mestiere a lui gradito.

I mestieri sono pochi e tutti necessari alla vita quotidiana: tessitore, muratore, fabbro, carpentiere. C'è però un mestiere comune a tutti, uomini e donne, cittadini e abitanti della campagna, ed è l'agricoltura. Il suo esercizio è assicurato da un continuo e ben regolamentato scambio di mano d'opera tra gli abitanti delle 54 città dell'isola e coloro che vivono nelle campagne di pertinenza di tali città⁷. In ogni caso, dal momento che tutti sono operosi, la giornata lavorativa è di sei ore al giorno. Né questo pesa sull'economia di Utopia, che anzi è particolarmente florida e può permettersi di accumulare con le sue esportazioni notevoli ricchezze, usate solo in caso di necessità straordinarie, come per evitare guerre (ricorrendo anche alla corruzione), o per aiutare i popoli alleati. Del resto in Utopia – che gode di un'economia quasi del tutto autarchica – non esiste proprietà privata e i beni di sussistenza vengono conservati in magazzini ai quali ciascuno ha libero accesso per prendere ciò di cui ha bisogno; ben poco a dire il vero, dal momento che i pasti hanno luogo in comune in appositi locali, i vestiti sono semplici e uguali per tutti, con una foggia che distingue solo gli uomini dalle donne e i celibi dagli sposati. Le manifestazioni di ricchezza sono tenute in spregio e comunque proibite, l'oro viene usato per gli orinali e i contenitori di sporcizia, oltre che per i ceppi inflitti a coloro che sono ridotti in schiavitù a causa di loro comportamenti turpi e sono destinati ai lavori più spregevoli. Anche le abitazioni, costruite in solida pietra, vengono cambiate ogni dieci anni tirando a sorte, e le loro porte, sia quelle anteriori che danno su ampie strade, sia quelle posteriori sui giardini, sono sempre aperte poiché non ci sono ladri⁸.

⁷ Una suddivisione che rimanda con immediatezza alle 54 contee inglesi del tempo (per la verità 53 contee più la city di Londra).

⁸ La competizione per poter «vantare il giardino meglio coltivato» è un emblema delle continue gare in comportamenti virtuosi ed efficienti nelle quali gli Utopiani si cimentano in maniera disinteressata.

Si praticano diverse religioni, ma la «stragrande maggioranza» venera un unico Dio «inconoscibile, immenso, eterno, inesplicabile». La tolleranza religiosa si arresta però di fronte all'obbligo per tutti di credere nell'immortalità dell'anima, nella provvidenza divina e nella retribuzione ultraterrena; tuttavia, qualora qualcuno non credesse in questi postulati verrebbe soltanto escluso da ogni carica e magistratura. In ogni caso, gli Utopiani non hanno alcuna paura della morte, né piangono coloro che muoiono «con lo spirito sollevato e colmo di speranza nella vita eterna» e, dopo aver raccomandato la loro anima a Dio, ne cremano il corpo. Ognuno può quindi professare la religione che più gli aggrada, ma se fa opera di proselitismo, denigrando in maniera aggressiva le altre fedi, viene punito con l'esilio o con la schiavitù⁹. Curano gli ammalati con grande amorevolezza e perizia in pubblici ospedali particolarmente confortevoli, ma nel caso di malattie inguaribili e quando «il vivere è diventato una tortura», ricorrono all'eutanasia, ovviamente col consenso del paziente e il parere favorevole di sacerdoti e magistrati.

Ulteriore pilastro di questa società «giusta» è costituito dal fatto che le leggi sono pochissime, «perché di più non ne servono a gente educata in quel modo». Vita virtuosa, sincerità, rispetto reciproco, ordine sociale e politico: ecco alcuni punti cardine del vivere in Utopia, nella quale è previsto il divorzio in caso di adulterio «o di insopportabile aggressività di carattere», mentre l'adultero recidivo viene condannato a morte, uno dei rarissimi casi in cui questa pena è prevista¹⁰.

Una solida educazione di base è garantita a tutti, ma solo un numero limitatissimo di giovani con particolari predisposizioni potrà continuare gli studi; in realtà le numerose ore libere dal lavoro permettono a tutti di continuare a studiare e anche di poter seguire interessanti lezioni all'alba di ogni giorno. Né poteva essere altrimenti per una società intrisa di principi umanistici ed erasmiani; non a caso gli Utopiani hanno «sommo orrore per la guerra», ma non sono impreparati a combattere, anzi, l'addestramento militare è previsto anche per le donne.

Hanno grande rispetto per ogni essere umano e considerano eccelsa virtù «alleviare con ogni sforzo la miseria e i disagi altrui», o anche «restituire il prossimo alla gioia di vivere, cioè al piacere»; d'altra parte «non ritengono che la felicità consista in qualunque piacere, ma solo in quello buono e onesto». Nutrono gran-

⁹ Esiste la schiavitù anche per i condannati a morte in stati stranieri (riscattati dagli Utopiani in sintonia con la loro avversione per la pena di morte), o per chi ha aggredito militarmente l'isola.

¹⁰ Altro esempio significativo: «È delitto punito con la pena capitale discutere di affari pubblici fuori del senato o dell'assemblea popolare».

dissima considerazione per tutto ciò che è naturale, amano gli animali, che uccidono «solo per necessità del vivere»; l'esercizio di ogni forma di caccia è infatti bandito e ritenuto espressione di un «animo disposto alle crudeltà».

Gli Utopiani non conoscevano i Testi sacri, introdotti da Itlodeo, eppure sono riusciti a creare una società pienamente giusta, armonica e garante di felicità individuale e collettiva, il che suona come ulteriore e definitiva condanna non solo dell'Inghilterra, ma della cristianità tutta, guidata da potentati e uomini politici che perpetuano ogni forma di ingiustizia mentre dovrebbero mettere in pratica quei sacri dettami scritturali a loro ben noti.

Resta il fatto che in Utopia la giustizia è «il nerbo più saldo dello Stato» e l'uguaglianza – garantita da istituzioni partecipate e non oppressive – ne è parimenti l'emblema, mentre i sommi dettami della natura finiscono col coincidere con quelli della ragione umana. Il tutto è però strettamente connesso con l'eliminazione della proprietà privata e della spartizione delle ricchezze tra pochissime persone, tipiche di una società, come quella inglese, ormai agli albori di significative espressioni di capitalismo. Evito, per motivi di spazio, ogni riflessione su questo cruciale argomento, come sul ruolo politico di More nell'Inghilterra del tempo.

Non possiamo però dimenticare che More rinunciò alla suprema carica di Lord Cancelliere e scelse di lasciare la testa sul patibolo pur di non approvare l'Atto di supremazia di Enrico VIII (1534), vale a dire pur di non riconoscere l'autorità del Papa su tutta la Chiesa. Eppure, sarà canonizzato solo nel 1935 nella ricorrenza dei 400 anni dalla sua esecuzione. Sicuramente avranno influito non poco su questo ritardo le proposte 'radicali' della sua *Utopia*, quali il divorzio e l'eutanasia.

In ogni caso, quella delineata da More non è una società perfetta, come attestano del resto i suoi tribunali e le norme di giustizia penale volte a contrastare e correggere comportamenti devianti. Essa è invece la raffigurazione di una società ideale lanciata come sfida nel suo tempo e con la quale continuiamo a misurarci. E questo ci porta a inevitabili riflessioni sull'utopia e sulla letteratura utopica.

Non ho qui modo di affrontare il serrato dibattito che si è sviluppato, soprattutto nel secolo scorso, per cercare di stabilire l'ambito specifico del genere utopico e la sua collocazione nelle grandi sistemazioni teoriche del pensiero filosofico e politico. Per molti studiosi, in ogni caso, l'utopia non ha nulla a che vedere col Paese di Cuccagna già descritto da Boccaccio nel *Decameron*, né con l'arcadica età dell'oro, né con forme di millenarismo o con le comunità perfettamente morali¹¹.

¹¹ Mi limito a citare R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975; J.C. Davis, *Utopia and Ide-*

Di certo, le peculiarità dell'utopia si sono modificate nei secoli, come pure gli schemi finzionali, che hanno ben presto travalicato la metafora del viaggio. Anche le collocazioni geografiche di queste società ideali sono sempre più spostate verso terre non ancora esplorate o scarsamente conosciute. Se Utopia è sulle coste atlantiche del Brasile, la *Città del Sole* di Campanella (1602) è nell'isola di Taprobana (verosimilmente Ceylon) nell'oceano indiano, la *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone (1624) è nell'isola di Bensalem (fusione di Betlemme e Gerusalemme) nel pacifico del sud, l'*Altro mondo* di Savinien Cyrano de Bergerac (1657) è addirittura sulla luna, mentre l'utopia di Mercier (1770) è spostata in un futuro lontano come attesta già il titolo *L'anno 2440*.

Si arriva poi alle utopie sociali e politiche che hanno attraversato l'Ottocento: da quelle dei socialisti «utopistici» di marxiana memoria sino a *Guardando indietro* (1888) di Edward Bellamy, una proposta di impronta socialista che ha avuto vasta eco negli Stati Uniti del tempo, e a *Notizie da nessun luogo* (1891) di William Morris, socialista anarchico che risponde a Bellamy e prefigura una Londra libertaria.

Dopo la prima guerra mondiale, la rivoluzione russa e l'avvento dei nuovi processi industriali, prende corpo una letteratura che delinea una realtà sociale e politica marcatamente negativa, individuata come punto di approdo di aspetti preoccupanti già in atto nel presente: è la letteratura che prende il nome di distopia (da *dys tòpos* luogo cattivo) o antiutopia: un'espressione letteraria che ha avuto notevole successo anche a livello cinematografico e che ben presto si è prolungata (quasi a confondersi) con la fantascienza.

Mi limito a due citazioni. *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley (1932), un pacifista inglese con interessi per la parapsicologia e il misticismo filosofico, che disegnò un modello di società basato sull'eugenetica e sul controllo mentale, caratterizzato dalla produzione industriale e programmata degli embrioni umani; una società ambientata nell'anno di Ford 632, corrispondente all'anno 2540 della nostra era. Più noto è *1984* di George Orwell (pseudonimo di Arthur Blair) scritto nel 1948 (da qui il titolo con le ultime due cifre invertite) e pubblicato nel 1949. Siamo in piena guerra fredda e Orwell, socialista anarchico, disegna una

al Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700, Cambridge University Press, Cambridge-London, 1981; M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias. The Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982; N. Minerva (a cura di), *Per una definizione dell'utopia: metodologie e discipline a confronto*, Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 settembre 1990, Introduzione di V. Fortunati, N. Minerva, Longo, Ravenna, 1992.

società minuziosamente controllata dal Grande Fratello, basata su sorveglianza e indottrinamento ossessivi, con una feroce psicopolizia, una sistematica azione di spionaggio e un'inflessibile rieducazione di chi ha deviato: una critica a Stalin e al suo regime, ma anche un'inquietante rappresentazione di ciò che può succedere se l'umanità scivolerà sempre più su questo piano inclinato.

Arrivando poi a decenni più vicini a noi, è sufficiente pensare ai numerosi romanzi di fantascienza che descrivono una società nata dopo catastrofi nucleari e disastri naturali o da un uso perverso delle nuove tecnologie.

Decisamente variegato è quindi il percorso letterario e concettuale che in qualche modo si rifà all'*Utopia* di More, col tema della società giusta come singolare costante, anche nella sua dimensione di giustizia penale¹².

Sinonimo, nella percezione comune, di aspirazioni e situazioni sognate o irrealizzabili, l'utopia è di fatto animata da uno spiccato realismo (soprattutto in More come ho cercato di mostrare), ma anche da una salutare e vitale tensione verso un futuro migliore, da una capacità di guardare avanti e di progettare responsabilmente un domani carico di promesse e di stimoli. È questo lo spirito che anima alcuni importanti contributi offerti al dibattito del nostro tempo¹³; contributi particolarmente preziosi non tanto per contrastare chi ha fornito un supporto teorico al rimpianto del passato¹⁴, ma per far fronte alle conseguenze politiche e sociali di un sentire sempre più diffuso in un presente non particolarmente radioso e anzi denso di minacce per le nostre democrazie in crisi e per gli argini traballanti di una società che vorremmo più giusta e intrisa di valori umani.

¹² Cfr. M. Cambi, *Il prezzo della perfezione. Diritto reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996; M. Malloch, B. Munro (a cura di), , *Crime, Critique, and Utopia*, Palgrave Macmillan, London, 2013.

¹³ Cfr. R. Bregman, *Utopia per realisti. Come costruire davvero il mondo ideale*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2017; ma cfr. in particolar modo R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Bari, 2020.

¹⁴ Cfr. S. Boym, *The future of nostalgia*, Basic Books, New York, 2001; e soprattutto Z. Bauman, *Retrotopia*, tr. it., Laterza, Bari, 2017.

L'etica nell'età dell'incertezza

Andrea Bixio*

L'incertezza e la lotta per la certezza

È oramai da molto tempo che l'etica ha cessato di costituire un terreno certo, sulla base del quale poter rinvenire le risposte ai nostri interrogativi morali.

Dal momento nel quale l'organizzazione degli ordini sociali è stata investita da un continuo sommovimento delle proprie basi, dal momento che la struttura gerarchica della società ha perso la sua stabilità, dal momento che abbiamo ritenuto più vantaggioso che ognuno avesse la possibilità di accedere ai vertici della società, trasformando continuamente i rapporti fra gli status e questi stessi, da un tale momento l'etica ha smarrito la sua capacità di dare certezze e di fondare su queste ultime la salda torre che si dovrebbe ergere al fine di garantire il più possibile l'armonia sociale.

Sembra, quasi, che le palpitanti parole che danno inizio alle meditazioni di Cartesio, debbano essere ripetute e ancora ripetute costantemente.

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, des mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences¹

* Università degli Studi di Roma La Sapienza. Istituto Luigi Sturzo.

¹ (Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome II, Garnier, Paris, 1967 (1641), p. 404).

Queste parole, lungi dal costituire un modo per raggiungere un approdo sicuro, appunto la certezza, oggi non possono essere intese se non come condizione costante della modernità e dunque anche della nostra epoca. Ciò che in Cartesio costituiva un punto di inizio da superare, il dubbio, oggi appare come una condizione costante insuperabile. Una condizione insuperabile nella scienza per il riconoscimento esplicito di non poter raggiungere la verità, ma anche nel diritto per aver abbandonato ciò che oramai viene definito come il mito della certezza.

L'incertezza che a Cartesio sembrava riguardare le concezioni ontologiche della tarda filosofia scolastica, in realtà caratterizzava soprattutto l'epoca che egli stesso veniva inaugurando: l'incertezza di un'epoca connotata non solo dal travolgimento del diritto feudale, ma anche da un capitalismo di avventura capace di dar luogo a immensi arricchimenti e a subitanee crisi. Un capitalismo, che in una condizione di debolezza dei fondamenti etici del diritto, finirà per dar luogo al colonialismo e finalmente alle guerre di tutti contro tutti del Novecento.

L'errore logico di Cartesio è stato quello di aver considerato un fondamento, la certezza del *cogito*, ciò che costituiva invece il risultato instabile di un lungo tragitto.

Avendo posto il superamento del dubbio metodico e soprattutto la certezza come la base sulla quale ricostruire in modo lineare e sicuro la complessità dei rapporti sociali e cognitivi, si è impedito di comprendere che la certezza non poteva essere acquisita una volta per tutte; si è impedito di intendere che la certezza era un risultato mai raggiungibile in modo assoluto e che la cosa maggiormente importante era piuttosto il processo; il quale avrebbe potuto giungere ad un risultato pur sempre da continuare a rinnovellare.

Il 'certo', infatti, altro non è che l'effetto di un 'certame' e più precisamente il momento medio di quest'ultimo. Vorrei dire la pausa della gara e di una contesa che in realtà non ha mai fine, essendo qualcosa di in sé dinamico.

Solo il *certator*, il disputante, può passare per il *certus*, e questo può fiorire solo all'interno del *certamen*.

Dunque, si può raggiungere la certezza? La risposta può essere affermativa solo se si ha costantemente presente che nulla più che la certezza è a sua volta esposta all'incerto. Essa è come l'equilibrista che ci appare immobile e che invece fa ricorso a tutta la tensione del corpo, alla fatica di ogni sua fibra per dar luogo ad una apparenza reale, o ad una realtà apparente.

Dall'agone celeste all'agone terrestre

Il sinolo certezza/incertezza ha caratterizzato, tuttavia, pur in vario modo, lo sfondo all'interno del quale anche differenti generazioni hanno trascorso il loro

momento di luce. Il pensiero greco arcaico ci ha tramandato una rappresentazione del mondo caratterizzata dalla teogonia; da un agone, cioè, che gli dei, di generazione in generazione, da Urano a Crono a Zeus, hanno costantemente condotto, al fine di porre alla base del loro universo il dominio indiscusso di un dio onnipotente. E questa teogonia, questo celeste certame, condotto nella più drammatica incertezza, ha alla fine conseguito il suo culmine, il suo momento di equilibrio, e dunque, la sua certezza, nel porsi come 'teologia'. La lotta, in altre parole, al termine di una lunga epoca si trasfigura nel movimento del *logos*, in un movimento che è in perfetta sintonia con la staticità, in un *logos* che è sostanzialmente dialogico, in una dialogicità che si manifesta nella compiutezza del *logos*.

La teogonia si converte, cioè, in 'filosofia', in una filosofia che, come nella visione di Parmenide, non è semplice 'amore per la verità', ma manifestazione di un puro essere, indistruttibile e immutabile, l'essere assoluto, che come tale può essere solo quello degli dei. Perciò, in una filosofia che è teologia e che nel momento della sua manifestazione è pura teofania.

Qui, dunque, passiamo dall'incertezza alla certezza grazie e all'interno di una lotta, di un agone che si svolge nel cuore stesso delle origini dell'universo. Qui si inaugura una nuova epoca nella quale in certo qual modo assistiamo ad un profondo ribaltamento. Qui ha inizio un'epoca nella quale la conseguita certezza, la luminosità senza ombre, l'essere libero perfino dall'ala oscura del nulla, come in Parmenide, viene insidiata per così dire da una potenza infera, che nell'oscurità opera per distruggere il conseguito equilibrio che ha rivelato la solarità del 'certo'. Qui inizia una nuova lotta, diversa ed opposta a quella che aveva caratterizzato l'epoca degli dei. Qui incomincia un nuovo certame, una nuova fase dialogica, quella condotta da Socrate contro i sofisti, quella che intende difendere il certame che porta al vero dalla lotta condotta dai sofisti che conduce all'opinione.

A Socrate, a Platone non basta più contemplare la luminosità del *logos*, la sua 'perfezione', il suo porsi come un 'fatto' che non può più essere fatto ulteriormente. Non possono più mantenere l'invidiabile condizione di Parmenide. Essi sono chiamati ad una nuova lotta tesa alla ricostituzione costante della eccellenza del *logos*.

Ma come poter rientrare nell'agone senza essere costretti ad abbandonare la propria abbagliante cittadella? L'unico modo è quello di ingannare il sofista; l'unica maniera è quella di sottrarsi al terreno che è più congeniale all'avversario, quello della controversia giudiziaria, quello della lotta che si svolge sul piano dell'accidentale e dell'opinione. L'unico modo è quello di accettare il metodo di lotta, la dimensione dialogica, così cara al sofista, ma di estrarre quel metodo dall'orizzonte dell'opinione per ricondurlo all'interno del combattimento dialogico per il

vero, così da condurre il confronto, il dialogo appunto, sul proprio terreno; sul terreno di una certezza pur insidiata, ma ancora difendibile.

Socrate, in altre parole, inizia un nuovo agone diretto a difendere, a riporre il vero sul seggio conseguito con la sconfitta della teogonia. Inizia una contesa fra l'ascesi intellettuale e spirituale e le potenze mondane, che pur nel corso di differenti epoche, non ha mai cessato di svolgersi.

Dalla lotta alla resa

Nella nostra epoca, tuttavia, quella esperienza dell'incertezza e del suo superamento mediante una ascesi verso il vero, seppure continua ad essere presente, non perciò si deve pensare che non sia insidiata costantemente dalla tentazione di dover ritenere troppo faticosa la lotta.

Si è sempre stati tentati di abbandonarci all'incertezza della vita mediante una qual cupa rassegnazione. Per liberarci dall'angoscia dell'incertezza si è molto spesso assunta quest'ultima come una assoluta certezza. Abbiamo trasformato la morte da momento di ascesi verso un più alto modo d'essere, infinitamente più sicuro di quello presente, a realizzazione definitiva della precarietà della nostra esistenza. Abbiamo ritenuto di poter giungere alla sicurezza grazie ad una radicale immersione nell'insicurezza. La fatica della ascesi verso il *logos* si è convertita nell'abbandono alla dissipazione del nostro essere e nell'assoluto mutismo.

Abbiamo, così, raggiunto qualcosa di certo trasformando il *certamen* nel suo opposto, cioè nella resa. Ci siamo, nel silenzio ovvero in noi stessi, chiesto: che cosa è il nostro essere? E abbiamo risposto che è un nulla. Ci siamo interrogati su cosa possa mai essere in generale l'essere e abbiamo visto in esso null'altro che la vertigine infinita del vuoto.

È interessante notare, però, che più volte nella nostra storia, spaventati dalla fatica del *logos* e nello stesso tempo inorriditi dal sonno infinito del nulla, abbiamo cercato di seguire un sentiero mediano. Siamo passati dalla impervia via diretta alla visione della luminosità dell'essere, ovvero dalla certezza assoluta contemplata da Parmenide, all'ambivalenza platonica tentata ad un tempo dal pensiero parmenideo e dall'incertezza della molteplicità. Non sopportando la quale, ci siamo rifugiati nel mondo aristotelico caratterizzato da un incerto, nel quale era consentita, però, la ricerca di qualcosa che in esso ci salvasse dal naufragio; la ricerca, cioè, di un mero ente che tuttavia avesse 'sostanza'.

Mi domando ancora se anche nella cultura cristiana non si sia percorsa una simile parabola a partire dalla mistica e da Agostino, dall'*itinerarium mentis in*

Deum, all'abbandono all'incertezza del mondo con il pensiero eretico, fino alla soluzione mediana non a caso anch'essa di natura aristotelica con Tommaso d'Aquino.

E nell'epoca a noi più vicina? Anche qui siamo trascorsi dall'ascetismo cattolico e protestante, del rinascimento e della riforma, alla mondanizzazione e alla secolarizzazione più radicale, dalla certezza assoluta della predestinazione all'incertezza assoluta nei confronti delle virtù dell'uomo. Dalla ascesi razionale kantiana, dalla sua moralità trascendentale, all'uso assolutamente strumentale della ragione, ovvero alla distruzione di quella moralità mediante la sua subordinazione alla mera utilità economica e politica. Dalla certezza, cioè, all'incertezza, dalla necessità etica alla mera etica della situazione.

Anche in questo caso, tuttavia, sembra che l'itinerario per il superamento dell'incertezza venga da una sorta di aristotelismo surrettizio. Da quanti, come Niklas Luhmann o Edgard Morin mostrano che vi possa essere un'incertezza, una contingenza, 'virtuosa', che ha la sua 'sostanza' nella capacità di dar luogo a qualcosa di ordinato e organizzato.

Dissolta l'idea di una filosofia della storia, posto come orizzonte assoluto l'immanenza, la nostra cultura ha finito per trovarsi immersa solo nelle vicende del caso, della contingenza, dell'accidentale, della Babele. Abbiamo dimenticato il monito contenuto nella preghiera di Salomone contenuta nel libro della Sapienza: «Quale uomo, infatti può conoscere il disegno di Dio? [...] Timidi sono i ragionamenti dei mortali e incerti i nostri pensieri; perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda terrena opprime la mente piena di sollecitudini» (Sapienza, 9, 13-15).

In una simile condizione diveniva assolutamente arduo ritenere di poter dar luogo ad un ordine e in più ad un ordine 'autentico'. Perciò, pur restando nell'orizzonte del contingente, si è individuata una dimensione di quest'ultimo diretta a costituire un sistema, qualcosa che non fosse solo uno stato di rischio, qualcosa che si risolvesse in uno stato di pace: un ordine sociale.

È stata intrapresa, cioè, una via mediana surrettiziamente simile a quella perseguita con l'aristotelismo. Il contingente, l'accadimento nel momento nel quale diviene effettuale pone delle coordinate e dunque l'elemento minimo per poter dar luogo a un ordine.

La teoria dei sistemi, tuttavia, pur cercando di salvare dal naufragio la stessa idea di società, non ha potuto risolvere il problema maggiore. La questione relativa non alla possibilità del sorgere dell'organizzazione sociale a partire da una situazione di precarietà, ma il problema di poter realizzare una società più autentica. Quella teoria ha occultato, cioè, l'interrogativo etico.

Crisi dell'interrogativo etico e dominio della sociologia come etica oggettiva

Così la società contemporanea si è trovata di fronte ad una paradossale situazione. Da un lato ha avuto a sua disposizione un'etica, come quella kantiana, che se coglieva il problema dal punto di vista della persona, tuttavia lo coglieva solo dal punto di vista della persona astratta, proprio del punto di vista filosofico. Da un altro lato ha fatto riferimento ad un'etica oggettiva, di per sé non riferibile alla tutela della persona. È così restato celato il problema concreto: come, per quale itinerario il mio 'essere personale', e non solo il mio pensare, può avere una rilevanza e un destino etico, una piena 'realizzazione' del suo essere più autentico?

La nostra cultura ha potuto percorrere i sentieri dell'etica intellettuale e della morale oggettivata, ovvero della sociologia; ma non ha inteso che si dovesse percorrere anche quello della realizzazione dell'autenticità del proprio 'essere effettuale', individuale e collettivo ad un tempo, quello della esperienza religiosa. O meglio ha lasciato che questa dimensione dell'esperienza fosse abbandonata alla in-cultura, a modalità le più varie istintuali e semmai irrazionalistiche. L'etica individuale di origine kantiana ha salvato la razionalità, ma ha dimenticato la rilevanza del bisogno di realizzazione assoluta del proprio 'essere'; e con la società industriale di massa si è convertita nel suo opposto, in una razionalizzazione comandata non dal valore della persona, ma dall'imperativo dettato dai soli bisogni collettivi. La sociologia, in quanto etica oggettivata, ha consentito che prevalesse proprio quest'ultimo imperativo sulle rovine della rilevanza della soggettività individuale; ha operato una subordinazione alle esigenze dell'organizzazione sia dell'etica intellettualistica che di quella tesa alla realizzazione del valore assoluto del nostro essere.

Essa ha posto al centro dell'etica il bisogno del funzionamento del sistema e ha eliminato il primato sia dell'autorealizzazione dell'io, che dell'aspirazione alla realizzazione del valore assoluto della propria esistenza. Ha messo in sottordine l'etica kantiana e combattuto l'etica religiosa autenticamente intesa.

Così, l'esigenza del contenimento dell'aumento della popolazione, o altre esigenze analoghe, ha spinto a delegittimare un'etica del valore assoluto di ogni esistenza 'in atto' dell'uomo. Ha reso legittima l'interruzione di questo tipo di esistenza; ha promosso la scissione fra il sentimento e il bisogno, fra l'amore e la sessualità; ha permesso che le organizzazioni dedite al profitto surrettiziamente interferissero nella determinazione della libertà di dar fine alla propria vita; eliminassero l'indisponibilità che era stata posta dal diritto a garanzia del corpo, segnatamente della donna.

L'etica 'sociologica' ha tentato e tenta di dissolvere non solo il teismo ma anche l'ateismo. Il primo, perché solo se c'è un essere assoluto simile a noi, possiamo ritenere che anche il nostro essere, pur potendo evidentemente divenire oggetto di mero calcolo utilitaristico, possa possedere anch'esso un valore assoluto. Il secondo, perché anch'esso, l'ateismo, ponendosi sul piano del divino e del suo assoluto, pur in forma negativa, finisce per essere incompatibile con un'etica che voglia giudicare l'uomo solo per la sua utilità sistemica.

La responsabilità verso l'assoluto

La conseguenza di tutto ciò è il tramonto dell'autentica responsabilità, cioè poi della responsabilità decisiva, quella per la quale ci possiamo dire uomini: della responsabilità rispetto all'assoluto.

Quando prevale la moralità oggettivata, ovvero il punto di vista 'sociologico', la responsabilità più vera tende ad essere dissolta.

Dissolvendo la responsabilità verso Dio e sostituendovi quella verso la società non facciamo altro che sostituire quella assoluta con quella relativa.

Ci sono beni, rapporti che hanno un valore assoluto tale per cui non vi può essere alcun ristoro, come eventualmente nei rapporti economico-contrattuali. Dare o togliere la vita, essere consapevoli che le nostre azioni una volta compiute sfuggono al nostro controllo producendo effetti che non potremo più evitare, la nostra vita stessa, che con la morte diviene in sé un assoluto non più plasmabile, la violenza che eventualmente possiamo infliggere, ma anche il bene e l'amore realmente altruistico... Sia in momenti decisivi della nostra vita, sia nella stessa quotidianità spesso ci troviamo ad aver a che fare con qualcosa di assoluto. Così ad esempio quando ci troviamo divisi fra una responsabilità limitata che il diritto ci attribuisce e una responsabilità morale che ci richiama a ciò che è giusto. Oggi dobbiamo fare i conti con vecchie e nuove forme di responsabilità, con quella che abbiamo verso una umanità sofferente, verso la disumanizzazione derivante dal prevalere dell'utile sul bene; con quella verso gli animali, dal momento che siamo noi che siamo divenuti un pericolo assoluto per loro dopo che per lungo tempo si era verificato il contrario. La stessa responsabilità verso il pianeta, dal momento che lo abbiamo totalmente asservito. Responsabilità queste che sono riflessi della responsabilità che l'uomo ha verso se stesso, dal momento che la violenza che possiamo esercitare verso le cose è una violenza contro l'umanizzazione dell'uomo.

Infine la responsabilità verso Dio dal momento che Egli è la garanzia che il nostro essere coincida con il trascendimento della relatività della nostra vita. Egli ci richiama al fatto che questa vita non è solo un momento che si risolve in altre

seguenti vite, ma, con la morte, si discioglie dalle relazioni con il passato e il futuro e si presenta appunto come qualcosa che è per una volta e per sempre, un assoluto. Dio è la garanzia della 'possibilità' che questo assoluto, l'assoluto nel quale consiste la nostra vita, possa essere la realizzazione di qualcosa di esclusivamente autentico.

L'etica sociologica e i suoi effetti

L'etica 'sociologica' ci impedisce di sperimentare questo tipo di responsabilità, la responsabilità verso l'assoluto che ci viene incontro nelle più svariate situazioni concrete.

Essa si fonda sulle esigenze contingenti, sulle utilità, sulle 'necessità' della vita collettiva e riduce la responsabilità personale assoluta a qualcosa di relativo. L'etica 'sociologica' inverte il rapporto fra questa e se stessa. Invece di obbedire a quella personale, impone che sia questa a subordinarsi a lei stessa.

La responsabilità personale, quando domina, subordina ai suoi imperativi le utilità del sistema; costringe, cioè, quest'ultimo a generalizzare i suoi principi, a universalizzare i valori di cui è portatrice. Quella 'sociologica' all'opposto, fondandosi piuttosto su un 'contingente' estraneo alla prima etica, configura la personale sul proprio calco, producendo indirettamente l'universalizzazione di una radicale e surrettizia deresponsabilizzazione.

La responsabilità personale viene sostituita dalla responsabilità amministrativa, da una responsabilità ripartita fra i soggetti facenti parte dell'organizzazione, diretta a sollevare ciascuno dalla propria responsabilità 'assoluta', sostituendola con quella diretta alla realizzazione delle utilità di sistema.

Da tutto ciò, lo si può facilmente intuire, deriva da un lato un occultamento della propria responsabilità rispetto all' 'assoluto', dall'altro lato un certo quietismo, nell'adagiarsi compiaciuto nel proprio spicchio di responsabilità irresponsabile.

Per converso, però, si resta in qualche modo ciechi rispetto ai principi di utilità che persegue il sistema generale di ripartizione amministrativa della responsabilità. E soprattutto ci si trova inconsapevolmente subordinati a delle utilità che assumono indebitamente la funzione di dare risposte ai problemi relativi alla responsabilità assoluta. Si pensi alla sottrazione, nei confronti dei familiari, della decisione di far cessare le cure a soggetti viventi, ma incapaci di autodeterminarsi, e alla sua devoluzione all'organizzazione burocratica sanitaria. Si salva un soggetto secondo la regola di Ippocrate, ma poi lo si condanna in virtù delle esigenze di efficienza e funzionalità dell'organizzazione sanitaria.

Si affida le cose politiche decisive alla volontà popolare, ma ad un tempo le si sottrae la capacità di incidere secondo responsabilità. Le si toglie, cioè, quel dirit-

to mediante le regole dell'operatività dell'organizzazione burocratica; lasciando, tuttavia, che l'errore nella valutazione delle utilità di sistema ricada su chi avrebbe dovuto avere tutto il carico della responsabilità.

Si pensa che in questo modo si possa evitare il rischio che si corre lasciandolo alla volontà popolare (ad esempio nel caso di guerra), ma si dimentica, o non si vuole ammettere, che le decisioni sottratte possano a loro volta essere catastrofiche.

In ogni caso si impedisce che chi ha diritto di prendere decisioni responsabili rispetto a questioni 'assolute', sia chiamato ad agire.

Etica e temporalità

E per porre termine a queste considerazioni, quale è il fondamento dell'etica e della responsabilità assoluta? Quale dell'etica e della responsabilità relativa?

La risposta a questi interrogativi va cercata in uno dei due caratteri costitutivi del nostro essere, ovvero nella concezione della temporalità.

Noi siamo soliti assolutizzare una sola delle due dimensioni del tempo, quella del tempo relativo.

Siamo dominati, ad esempio, da una ben conosciuta idea economica. Ogni ciclo annuale viene valutato sulla base dello sviluppo del prodotto interno lordo, della differenza fra quanto conseguito in un anno e quanto si prevede che si possa ottenere l'anno seguente.

Questo è null'altro che un esempio di quanto si vuole suggerire. Il tempo della nostra vita è inteso come qualcosa che scorre costantemente dal passato al futuro; ovvero che muta costantemente verso la direzione del domani. Perciò tutto ciò che facciamo viene inteso in rapporto agli effetti che si potranno verificare nei momenti successivi.

La nostra vita appare, così, come un materiale che è giusto che si consumi e che non sia più; e ciò al fine di far essere qualcosa dopo di esso. Ha un senso solo o prevalentemente rispetto a ciò che possa avvenire in seguito.

Questo tipo di tempo, per continuare ad essere, ha bisogno di nullificare continuamente l'esistente. È ciò che presiede al e che afferma il primato del nichilismo. È il tempo della celebrazione della memoria, nella consapevolezza che si sia ridotto in cenere ciò che eventualmente venga ricordato. È l'epoca dell'orrore per l'inumazione e della feticizzazione dell'incenerimento. È l'età della desacralizzazione del corpo.

È sulla base di questo tipo di tempo che l'esistente viene ridotto al relativo e l'etica a quella che è stata detta 'sociologica'. È il tempo lineare.

Ma, come si sa, il tempo è anche circolare. È quello che si apre e si chiude in se stesso e completandosi si scinde da qualsiasi passato e da qualsiasi futuro. È ciò

che chiudendosi in se medesimo si discioglie dallo scorrere dei tempi e perciò si mostra come *solutus*, assoluto.

Questo tipo di tempo è ciò che di generazione in generazione, di epoca in epoca, di eone in eone, eleva ciascun avvento a qualcosa di immutabile. È l'assoluto nel suo manifestarsi attraverso il tempo. È ciò per il modo del quale il destino è immediatamente l'eterno; è in certo senso l'espandersi dell'eterno.

Esso pone il primato dell'assoluto ed è ciò che fa emergere la nostra responsabilità nei confronti di ciò che è anch'esso assoluto. Quando facciamo sorgere una esistenza, facciamo manifestare la sua assolutezza; quando la interrompiamo rendiamo assoluta una violazione irredimibile.

Noi normalmente siamo soliti sottovalutare questo tipo di tempo. La sua circolarità e il susseguirsi di essa ci porta surrettiziamente a pensare che essa sia all'interno del tempo lineare e sotto il dominio di questo. Ci si dimentica che non c'è mai un prima e un dopo, ma solo un presente assoluto e che ogni momento non è altro che l'avvento dell'assoluto. Costante riproduzione di se stesso.

Non a caso il tempo lineare siamo costretti a pensarlo costantemente in relazione alla fine dei tempi, al compimento assoluto del tempo lineare, come nel messianismo cristiano, come nell'idea della filosofia della storia.

Il tempo lineare, in altre parole, diviene un assurdo se pensato al di là di ciò che impropriamente ho denominato tempo circolare.

Ed è solo quando ci poniamo nell'ottica del prevalere del tempo assoluto su quello relativo, che possiamo intendere a fondo il primato della responsabilità verso ciò che è assoluto; fino a dover pensare che anche ciò che assoluto non è, ciò che è ristorabile, ricostituibile, fino a ritenere che anche rispetto a questi atti, scopriamo che al fondo hanno anch'essi la loro radice ultima nella responsabilità verso l'assoluto, dal momento che anch'essi avvengono per il compimento dell'assoluto nella forma della fine dei tempi.

Postilla

A completamento di quanto detto, prima di porre la parola fine a queste riflessioni, penso vada aggiunta una postilla su tre specifiche questioni, dal momento che molti dei discorsi in tema di etica finiscono per alludere ad esse.

La prima questione riguarda il fatto che a fondamento delle nostre scelte e dell'esercizio della nostra responsabilità spesso poniamo una falsa comparazione. Esercitiamo la responsabilità come se riguardasse cose fungibili, mentre riguarda ciò che è infungibile. Esercitiamo la responsabilità relativa là dove dovremmo essere responsabili rispetto qualcosa di assoluto.

La seconda questione riguarda, invece, la ragione per la quale finiamo per compiere un simile errore.

La terza intende segnalare un sofisma che oggi come nel passato viene usato per legittimare scelte dirette ad attenuare il senso della nostra responsabilità.

Iniziamo dal caso più scottante, perché investito da mille polemiche.

Quando ci troviamo di fronte al problema di dover decidere responsabilmente se si debba tutelare il bene del feto o quello della gestante, procediamo a definire quale è il bene sulla base del quale poter compiere la comparazione e lo individuiamo nel bene psico-fisico della gestante. Il bene di una delle due parti viene, cioè, elevato a criterio di comparazione. La conseguenza di tutto ciò è che il feto a sua volta può essere preso in considerazione solo rispetto al criterio assunto, a prescindere da una considerazione di quale bene per esso sia in gioco.

Tutto ciò posto, naturalmente non si può non riconoscere che sia maggiormente da tutelare la condizione psico-fisica della madre, poiché questa si presenta come un soggetto la cui dimensione psico-fisica è certamente più completa e degna di essere tutelata.

Si costruisce, cioè, una situazione simile a quella che abbiamo nei concorsi universitari. Quando si vuol far vincere un candidato, la commissione nel primo atto del suo lavoro stabilisce criteri di giudizio che sono ritagliati sulla base del curriculum del candidato che si vuol far prevalere e poi si comparano tutti sulla base di quei criteri. Il risultato il più delle volte è scontato.

Nel caso qui preso in esame i vizi logici sono due. Non solo si assume un criterio ritagliato su uno dei soggetti, ma si fa, di tale criterio, anche il principio sulla base del quale il secondo soggetto viene giudicato. Lo si subordina ad una comparazione, quando il vero suo bene riguarda tutt'altra cosa. Altra cosa che renderebbe impossibile quella comparazione, salvo che non si vogliano aggiungere o sottrarre le mele dalle pere per ottenere un totale di pere...

I beni in discussione, infatti, sono del tutto eterogenei. Da un lato si ha l'esistenza in atto del feto, dall'altro il bene psico-fisico della gestante. Due cose che non sono affatto comparabili. Il primo bene essendo semmai la condizione per poter godere anche del secondo, là dove invece quest'ultimo, ahimé, non potrebbe mai svolgere il medesimo ruolo.

Nel caso del rapporto fra la gestante e il feto, cioè, ci troviamo di fronte a beni incomparabili. Il bene in gioco per il feto non è affatto la condizione psico-fisica, ma l'esistenza stessa che è già indubbiamente in atto; il bene della gestante all'opposto non è, per lo più, qualcosa di così fondamentale come l'esistenza stessa.

Nella stragrande generalità di casi simili diamo luogo ad una comparazione indebita ed esercitiamo una altrettanto indebita responsabilità, perché diretta a valutare beni incomparabili forzatamente ridotti a qualcosa di comparabile.

Concludendo su questo punto, ciò che deve entrare in campo è la responsabilità che noi dobbiamo esercitare rispetto ad un bene assoluto come è appunto una esistenza; perché, quando negata, non può essere in ogni caso risarcita.

La seconda questione riguarda come mai siamo indotti a comparare l'incomparabile. Naturalmente su un simile problema molte possono essere le risposte. Qui ne vorrei suggerire una che è in qualche modo derivante dalla struttura del sistema sociale nel quale siamo immersi.

Noi siamo soliti giustificare la falsa comparazione adducendo che il bene massimo da tutelare è la autonomia e la libertà della donna. Su ciò non possono sorgere dubbi rispetto a chi debba porre in essere la scelta etica, ovvero chi debba esercitare la responsabilità. Tuttavia, la donna stessa non credo che possa mettere in dubbio che il bene della propria autonomia non possa eliminare mediante una comparazione indebita il bene della vita già in atto. L'autonomia della nostra volontà non implica che si possa, dal punto di vista etico, porre nel nulla la subordinazione al dovere.

Naturalmente si può poi sempre aggiungere che quella autonomia spesso è sottoposta a costrizioni, di carattere vuoi economico, vuoi sociale, che rendono impossibile il compimento di una azione rispettosa del bene del nascituro.

Ma è proprio da qui che si può comprendere l'origine vera che conduce a porre in essere una legittimazione fondata su una indebita comparazione. L'etica pubblica, dominata dal calcolo economico, tende a legittimare maggiormente scelte fondate su calcoli comparativi; tende ad oscurare la responsabilità rispetto a beni assoluti.

Questo dominio si afferma per una specifica struttura della stessa organizzazione sociale, ovvero per il tramite del diritto.

Il diritto, infatti, nella sua struttura più profonda, risponde soprattutto a due principi non sempre omogenei: da un lato a criteri di carattere etico, da un altro lato a criteri riconducibili all'ordine pubblico inteso nella sua vasta portata tecnica. Non sempre le esigenze poste dagli uni coincidono con quelle degli altri.

L'ordine pubblico è spesso particolarmente aperto ad accogliere le istanze fatte valere piuttosto che dal bene, dall'utile. Ed è appunto per questa via che il diritto può accogliere punti di vista dominanti nel sociale, che tuttavia confliggano con la sua stessa ispirazione etica. Gli esempi di ciò nella storia del diritto sono molteplici se non addirittura infiniti.

Perciò in questi casi nell'ordinamento si instaura una tensione costante fra il bene, un bene, e un utile. Perciò in questi casi avviene che il principio dell'utile possa prevalere su quello del bene.

Da tutto ciò consegue una drammatica contrapposizione fra la morale e il diritto, fra ciò che è giusto e ciò che è vantaggioso rispetto all'ordine pubblico. E in molti casi può avvenire e avviene che la pur entro certi limiti legittima, giuridicamente, prevalenza del bisogno di ordine, implichi uno scadimento etico dell'ordinamento. Con dolorose conseguenze sociali.

Là dove si possa, dunque, individuare un itinerario per evitare una tale contrapposizione, è doveroso percorrerlo. Solo che per poterlo percorrere è necessario aver chiara da un lato la questione etica, dall'altro anche quella giuridica.

Infine, un'ultima questione.

Essa riguarda l'esercizio in modo autentico della nostra responsabilità morale.

Si suole dire che il compimento di un male possa essere accettato, quando si ritenga che possa dar luogo ad un bene.

Non parlo qui della eterogenesi dei fini, ovvero del fatto che da un male possa scaturire inaspettatamente un bene. Questo è quanto accade quasi quotidianamente, ma non riguardando la responsabilità, esula dalla presente questione.

Qui si vuole riflettere sul caso che un male venga responsabilmente compiuto, perché mediante esso si voglia e si possa produrre qualcosa di buono.

Spesso si sente dire che quella azione responsabile non è 'da condannare', cioè possa risultare eticamente valida.

Tutto ciò, a chi scrive, appare sostanzialmente un sofisma. Come un sofisma è che il fine giustifichi i mezzi; che l'etica della responsabilità sia superiore in ogni caso all'etica dell'intenzione.

Il sofisma nasce dal fatto che il termine male lo possiamo intendere in due differenti modi: il male in senso etico e il male in senso tetico; due nozioni che spesso confondiamo usandole l'una per l'altra.

La seconda riguarda il fatto che il risultato di una azione sia una sofferenza, la prima che sia un illecito morale.

Come è noto il comminare una sofferenza, mediante una punizione, non sta affatto ad indicare che si sia fatto qualcosa di male. Quella sofferenza può essere un bene e comunque è la prima nozione che può qualificare eticamente anche la seconda.

Quando, invece, si sia posto in essere un qualcosa di illecito eticamente, questa illiceità si riverbera anche in chi ne tragga un beneficio; naturalmente, quando anch'esso sia cosciente dell'origine del suo beneficio. Di modo che risulta difficile poter affermare che quel beneficio sia in quanto tale un bene. All'opposto costituisce un 'lucro' esso stesso illecito.

Tutto ciò, potrebbe sembrare scontato; tuttavia scontato non è perché spesso si sente ammettere, nel nostro contesto sociale e comunicativo, che il risultato buono di un illecito sia semmai sovente da apprezzare, come talvolta risulta da giudizi che ripercorrono ragionamenti etici presi di mira proprio alle origini del nostro mondo dall'ironia affilata delle riflessioni critiche di Blaise Pascal.

Gli anziani: sculture del tempo, testimoni della storia. Come tutelare la salute e vincere la solitudine

*Silvana Cagiada**

Il mio pensiero si rivolge ad una emblematica e significativa immagine del gruppo scultoreo di Gian Lorenzo Bernini che raffigura Enea, Anchise e Ascanio, realizzata tra il 1621 e il 1625, prendendo spunto da un passo dell'Eneide di Virgilio, poema epico scritto tra il 29 a.C. e il 19 a.C.

Osservando questa immagine, e ancor più la stessa scultura, Il messaggio che ci viene trasmesso è: 'mantenere una continuità tra passato presente e futuro'.

Enea, questo personaggio mitologico a cui si fanno risalire le origini di Roma, mentre fugge da Troia in fiamme si porta sulle spalle il vecchio padre Anchise ed è seguito dal figlioletto Ascanio.

I tre protagonisti, di età diverse, visibili dai volti e dai loro corpi, mostrano le tre generazioni, le tre età dell'uomo.

Ma cosa colpisce veramente osservando questa opera?

Innanzitutto si coglie la capacità di comunicare con chi osserva, cosicché possa immedesimarsi e vivere la scena, come se fosse a sua volta uno dei protagonisti, in modo da percepirne la preoccupazione e il pericolo. Il vecchio rappresenta il passato, è stanco e regge con la mano sinistra le statuette dei Penati, divinità protettrici della casa, contenenti le ceneri degli antenati. Il figlio Ascanio con la mano sinistra porta in salvo il fuoco eterno di Vesta, così da garantire la sopravvivenza e la grandezza del suo popolo. È chiara l'unione tra loro, il rapporto sacrale tra le generazioni.

Oggi più che mai ci si trova di fronte ad una società impaurita per la grave crisi pandemica che ci coinvolge ed ancor più per i conflitti in atto.

Per questo anche solo il poter parlare, progettare e sperare in un futuro migliore, ci aiuta ad affrontare le avversità.

* Psicologa clinica e psicoterapeuta. Istituto Italiano di Bioetica.

Solo accettando la complessità della mente umana, possiamo considerare le nostre fragilità come parte integrante dell'esistenza di ciascuno: la fragilità del corpo che invecchia, le nostre emozioni positive e negative, che possono a loro volta costituire ricchezza nelle relazioni, permettendoci di recuperare uno sguardo aperto verso il futuro.

In quest'ottica, ognuno di noi è chiamato a essere 'autonomo' e 'dinamico', termini entrambi non solo legati all'efficienza del corpo, ma anche alla mente, ai pensieri, alla memoria.

Ciascuno può essere anche felice, indipendentemente dall'età. La fragilità, la debolezza e la tristezza non sono 'disturbi', ma momenti della nostra esistenza, comuni a tutti.

Purtroppo oggi, la vecchiaia è considerata 'un male', e ciò che un anziano è spesso costretto ad esibire sono i 'segni della non vecchiaia'. Deve continuare a lavorare o spendere, così da non uscire dal sistema produttivo.

Mentre un tempo la vecchiaia veniva associata alla non produttività, oggi ciò che conta è che 'si consumi' così da rimaner sempre inglobato nel sistema, ed essere tollerato.

Il termine anziano è considerato una fragilità, addirittura in alcuni casi una disabilità.

Chi accetta la propria vecchiaia senza particolari complessi, disturba.

Ma che tipo di società è quella che non attribuisce più alcun valore agli anziani, 'sculture del tempo', sculture dei corpi, della memoria, dell'esperienza, della 'potenza passata' che può avere solo chi ha già incontrato le difficoltà della vita ed ha già messo in campo le strategie idonee ad affrontare e risolvere i problemi e le situazioni che nella storia si ripetono, seppur con modalità diverse.

Oggi non si consente più al vecchio di essere tale, dando a questo termine una connotazione positiva: dispensatori di buoni consigli, maestro di vita, e quant'altro.

Ma neppure i giovani spesso non possono più essere tali, perché la società impedisce loro di seguire la propria strada. Ed anche i bambini non possono più fare i bambini.

La società ti impone i propri modelli. Si crea una divisione netta, una separazione tra chi raggiunge gli obiettivi che il sistema ti impone, e gli altri, incapaci e inutili, seppur con una ricchezza interiore che non hanno potuto esprimere, perché diversa, non controllabile dal sistema, e quindi da eliminare.

E con ciò viene gettata, non utilizzata, non condivisa una grande ricchezza.

I legami di amore, di affetto vengono resi quasi impossibili nella loro autenticità, perché l'amore è ciò che unisce le differenze, sfumandole, rendendoci partecipi, senza paura, delle diversità (Miguel Benàsayag, 2019).

Emerge un globale impoverimento relazionale che mette in evidenza, soprattutto, una profonda difficoltà nella relazione con noi stessi.

Si dovrebbe imparare a vivere bene giorno per giorno, invecchiando bene, prestando più attenzione al nostro ben-essere, ad un'alimentazione migliore nel rispetto della natura.

Si dovrebbe quindi poter arrivare ad una longevità attiva. Modificando gradualmente il nostro comportamento, possiamo andare oltre alla genetica (epigenetica), migliorando le nostre abitudini alimentari, evitando, nel limite del possibile, il cibo industrializzato, ma scegliendo, con più attenzione, gli elementi elettivi per la specie umana.

L'attività fisica è un'altra buona abitudine, da svolgere individualmente, ma anche in gruppo per poterci confrontare con altre persone, non rimanendo sempre soli in casa, facendo una attività motoria di mantenimento (Afa: Attività fisica adattata, svolta in gruppo, finalizzata ad acquisire corretti stili di vita).

È necessario contrastare la solitudine, la malinconia, la tristezza di fondo che porta alcuni anziani a vivere passivamente, senza prendere iniziative.

Affrontare i problemi relativi alla salute dell'anziano, ci consente di vedere la malattia attraverso un approccio biopsicosociale e quindi come il risultato di meccanismi di interazione a livello organico, interpersonale e ambientale.

Un trattamento integrativo ha ricadute positive sullo stile di vita, influenzando sul benessere.

Il prendersi cura dei nostri anziani significa sperare che altri possano prendersi cura di noi nel bisogno, ed educare i giovani a tutelare il benessere delle persone più fragili e più vulnerabili.

Per ogni figlio, ogni nipote e per intere generazioni ogni anziano, con la propria storia, rimane 'Scultura nel tempo', perché ciò che abbiamo appreso dai genitori e dai nonni resta dentro di noi come 'fondamento portante' della nostra singolarità, seppur all'interno di una realtà che ci accomuna.

In sintesi, se ognuno di noi pensasse, anche solo per alcuni momenti, alla propria vecchiaia, alla malattia e alla cura, a dove vorrebbe trascorrere gli ultimi anni della propria vita, con quali persone, in quale ambiente, forse vorrebbe poter vivere accanto alle persone che ci amano, che si prederanno cura di noi, nella nostra casa, in cui ogni oggetto ha una storia e un ricordo e in cui, ogni fase della nostra vita possa rappresentare una tappa evolutiva, di intimità profonda, di scambio reciproco, tra noi e chi ci è caro.

La realizzazione di questo semplice e 'naturale' percorso di vita è auspicabile possa concretizzarsi grazie a un Sistema Sanitario Nazionale che potenzi e rafforzi una medicina di prossimità, vicina alla persona, con cure domiciliari *ad hoc*, in-

troducendo, se del caso, nuove tecnologie, apprese da chi l'assiste o dall'anziano stesso, garantendo alla persona un'attenzione costante ai propri bisogni e alla 'qualità' della sua vita.

Ma per far sì che tutto ciò possa realizzarsi, 'come in una favola a lieto fine', figli e nipoti dovrebbero considerare un 'tempo' da dedicare ai propri genitori e ai propri nonni, come 'tempo di riapprendimento e di ri-arricchimento di antiche risorse', ormai sopite nell'attuale contesto culturale, ma ben presenti come antichi valori nascosti nel 'sé profondo'.

Il Comitato Nazionale per la Bioetica italiano: cenni storiografici

*Agnese Camilli**

L'istituzione

Istituito con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri il 28 marzo 1990¹ nello scenario internazionale del mondo scientifico che iniziava ad interrogarsi circa i confini di intervento delle applicazioni scientifiche al mondo vivente in generale e all'umano in particolare², il Comitato Nazionale per la Bioetica italiano ha compiuto un percorso scientifico ed istituzionale talvolta faticoso ma guidato da un'incredibile ed inflessibile ferma volontà di approfondimento e riflessione.

Già dal 1975 in Italia si erano creati spontaneamente alcuni Comitati di Bioetica locali che si muovevano essenzialmente nello spazio del riconoscimento dei diritti dei malati e della sperimentazione dei farmaci.

La bioetica nasce per rispondere alla necessità di «individuare criteri ed assegnare limiti alla pratica medica e alla ricerca scientifica»³ ma il suo percorso di

* Coordinatrice della struttura di supporto dei Comitati nazionali della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

¹ Tale decreto recepisce le indicazioni fornite dalle Raccomandazioni dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa e in particolare dalla Raccomandazione n. 1100 del 2 febbraio 1989 e dalla Risoluzione del Parlamento Europeo del 13 febbraio 1989.

² Si cfr. sentenza della Corte Suprema del New Jersey del 31 marzo 1976 che istituì uno dei primi comitati etici al fine di affrontare il caso di una ragazza in coma da un anno per un gravissimo danno neurologico. Karen Ann Quinlan era stata rifiutata da vari ospedali e case di cura sino a quando una clinica la accettò riuscendo a tenerla in vita, pur in stato di assoluta incoscienza, grazie al supporto di sofisticati supporti tecnologici.

³ L. Palazzani, *Introduzione alla Biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2002, introduzione di F. D'Agostino, p. VII.

affermazione è stato lungo e l'organizzazione degli Ordinamenti si è rivelata spesso 'respingente' verso questo mondo, senza rendersi conto che le problematiche bio-giuridiche avrebbero sempre più spesso conquistato un posto di primo piano nel dibattito politico oltre che nella quotidianità del sociale, come la storia ha più volte ormai dimostrato.

Un passaggio importante che ha contribuito ad aprire le porte a queste nuove realtà è stato il Decreto Ministeriale 27 aprile 1992 di recepimento della Direttiva CEE, recante norme in materia di buona pratica clinica. In questo provvedimento si subordina la sperimentazione ad una approvazione da parte di un Comitato di Bioetica.

In un quadro così frammentato e spontaneistico si è, però, inserito un medico italiano, impegnato anche a livello istituzionale, dotato di competenze e sensibilità tali da avere una visione anche degli scenari che si sarebbero prospettati nell'arco di pochi anni nel complesso rapporto tra vita e applicazioni tecnologiche.

Il prof. Adriano Bompiani⁴, sempre attento alla conciliazione tra istanze di rispetto dei diritti umani e progresso scientifico, studioso instancabile, osservatore attento delle dinamiche scientifiche internazionali, si è reso immediatamente conto che era ormai necessario istituire un organismo che potesse occuparsi di tale ambito di cui già intuiva le delicate complessità, analogamente a quanto stava accadendo negli USA e in varie altre Nazioni europee.

Le attribuzioni

Da questa intuizione nacque il Comitato Nazionale per la Bioetica italiano il quale svolge essenzialmente compiti di consulenza presso il Governo, il Parlamento, le

⁴ Nato il 19 febbraio 1923 e scomparso il 18 giugno 2013, dal 1964 docente di fisiopatologia e patologia della riproduzione umana presso l'Università Cattolica di Milano. Dal 1969 al 1996 ha diretto l'Istituto di clinica ostetrica e ginecologica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma, fondando una scuola. Eletto Senatore della Repubblica nel 1976, è stato Presidente della Commissione Sanità dal 1983 al 1987 e Presidente della Commissione per la pubblica istruzione dal 1987 al 1990. Con il Governo presieduto da Giuliano Amato (28 giugno 1992 - 28 aprile 1993) è stato Ministro della solidarietà sociale. Esponente del partito della Democrazia cristiana è stato componente del Parlamento italiano per 5 legislature (VII-XI). Primo Presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica, ha coordinato i lavori del Gruppo misto istituito tra CNB e CNBBSV (Comitato Nazionale per la Biosicurezza, le Biotecnologie e le Scienze della Vita), altro organismo di supporto scientifico istituito nell'ambito della Presidenza del Consiglio dei Ministri al fine di supportare il Presidente del Consiglio.

Istituzioni competenti per materia nonché di informazione nei confronti dell'opinione pubblica sui problemi etici scaturenti dal progresso della ricerca scientifica e tecnologica nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute.

I compiti del Comitato sono stati delineati nel citato decreto istitutivo.

Sinteticamente:

1. supporta il Presidente del Consiglio dei Ministri per le materie di competenza;
2. elabora, anche avvalendosi della facoltà di accedere alle necessarie informazioni presso i centri operativi esistenti in sede nazionale, e in collegamento con gli analoghi comitati istituiti presso altri Paesi nonché le altre organizzazioni internazionali operanti nel settore, un quadro riassuntivo dei programmi, degli obiettivi e dei risultati della ricerca e della sperimentazione nel campo delle scienze della vita e della salute dell'uomo;
3. formula pareri e indicare soluzioni, anche ai fini della predisposizione di atti legislativi, per affrontare i problemi di natura etica e giuridica che possono emergere con il progredire delle ricerche e con la comparsa di nuove possibili applicazioni di interesse clinico avuto riguardo alla salvaguardia dei diritti fondamentali e della dignità dell'uomo e degli altri valori così come sono espressi dalla Carta costituzionale e dagli strumenti internazionali ai quali l'Italia aderisce;
4. prospetta soluzioni per le funzioni di controllo rivolte sia alla tutela della sicurezza dell'uomo e dell'ambiente nella produzione di materiale biologico sia alla protezione da eventuali rischi dei pazienti trattati con prodotti dell'ingegneria genetica o sottoposti a terapia genetica;
5. promuove la redazione di codici di comportamento per gli operatori dei vari settori interessati e favorire una corretta informazione dell'opinione pubblica.

Oltre a tali competenze inizialmente previste, nel tempo sono subentrate altre funzioni.

Ai sensi dell'2 della Legge 11 gennaio 2018, n. 3, recante norme in materia di *Delega al Governo in materia di sperimentazione clinica di medicinali nonché disposizioni per il riordino delle professioni sanitarie e per la dirigenza sanitaria del Ministero della salute*, il Presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica è componente di diritto del Centro di coordinamento nazionale dei comitati etici territoriali per le sperimentazioni cliniche sui medicinali per uso umano e sui dispositivi medici.

È in corso, infatti una complessa riforma che si muove in attuazione di quanto disposto dal Regolamento europeo 536/2014, entrato in vigore in Italia il 31 gen-

naio 2022. L'applicazione di tale Regolamento nonché della legge c.d. «Lorenzin» (dal Ministro della Salute che la ha varata) ha ridotto i comitati etici territoriali al numero di 40⁵.

Allo stato mancano, tuttavia, ancora una serie di provvedimenti di attuazione della normativa europea.

Non c'è dubbio che allineare un Ordinamento verso percorsi innovativi può comportare iniziali ritardi organizzativi.

La storia ha insegnato che le problematiche che animano il dibattito bioetico, proprio perché intrinseche all'evolversi del mondo vivente, hanno – troppo spesso – travolto le normative esistenti e sopravanzato la lentezza dei processi di riforma.

La legge n. 40 del 2004, per citare un esempio tra gli altri, ha tracciato un percorso esemplare da questo punto di vista.

La norma è intervenuta a regolare un ambito di materia in cui la prassi si era consolidata in una continua ed immediata evoluzione direttamente conseguente alle nuove scoperte scientifiche. Se certamente la legge ha contribuito a regolare alcuni profili, è – tuttavia – vero che, per altri profili, le norme varate dai dibattutissimi lavori parlamentari si sono infrante dinanzi ai ricorsi di costituzionalità che hanno ampiamente mutilato e riformato l'impianto iniziale.

Per giungere all'attualità, non c'è dubbio che l'Ordinamento dovrà, a brevissimo, adeguarsi alle istanze regolatorie necessarie per l'attuazione di quanto disposto dalla Sentenza della Corte Costituzionale n. 242 del 2019, con quanto ne consegue in termini di accelerazione di organizzazione ordinamentale. Quanto sopra non tanto poiché previsto in una sentenza della Corte, quanto – piuttosto – perché comune quanto ivi stigmatizzato è ormai un 'sentito' diffuso.

Le difficoltà che si intravedono nel riconoscimento delle funzioni svolte dai Comitati etici a livello di formulazione e applicazione normativa, si sono, talvolta, riscontrati nel percorso 'interno' del Comitato Nazionale per la Bioetica.

Al momento in cui si sono varate norme in materia di riordino degli organismi collegiali⁶, si dette avvio ad un processo che appariva essere finalizzato ad una

⁵ Il decreto ministeriale 8 febbraio 2013 recante «Criteri per la composizione e il funzionamento dei Comitati etici» prevede 91 Comitati etici territoriali. L'applicazione di tale Regolamento nonché della legge c.d. «Lorenzin» (dal Ministro della Salute che la ha varata) ha ridotto i comitati etici territoriali a 40.

⁶ Si veda il decreto legge 4 luglio 2006, n. 223 convertito, con modificazioni, dalla legge 4 agosto 2006, n. 248 e dall'art. 68 del decreto legge del 25 giugno 2008, n. 112, convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, n. 133.

riduzione drastica degli organismi collegiali, non considerando, almeno in prima battuta applicativa, le peculiarità di funzioni di alcuni di questi.

Sembrava, infatti, in quel momento aver acquisita prevalenza la volontà di sfoltire significativamente gli organismi collegiali (talvolta indubbiamente pleotorici e/o di evidente finalizzazione temporanea), senza distinguere troppo tra ben diversificati fondamenti giuridici istitutivi e altrettanto fondamentali finalizzazioni ordinamentali di livello tanto nazionale che sovranazionale ed internazionale.

Solo la caparbieta di qualche funzionario ben al dentro delle funzioni effettivamente svolte, ha consentito di evitare gli effetti della disciplina soppressiva che sarebbe subentrata in esito alla ulteriore proroga biennale di cui all'art. 68 del citato decreto legge n. 112 del 2008⁷.

Ubicazione istituzionale, i lavori di livello nazionale e la composizione

A livello istituzionale il CNB è inserito all'interno dell'Ufficio del Segretario generale della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Il citato decreto istitutivo prevedeva una scadenza dopo due anni di lavori ma non stabiliva un periodo di durata quantitativamente prefissato per i successivi mandati.

Nel tempo la prassi ha determinato un mandato quadriennale, tempo ritenuto utile per poter intavolare dibattiti e approfondimenti adeguati alla delicatezza e complessità delle tematiche trattate.

Si è contraddistinto per la grande produttività sia dal punto di vista qualitativo sia quantitativo. I pareri, le mozioni, le risposte approvate, hanno toccato molteplici punti della variegata realtà bioetica.

Il Comitato lavora riunendosi con due riunioni Plenarie mensili in cui vengono discussi e perfezionati i testi delle proposte di parere già elaborati nei Gruppi

⁷ Con parere del Consiglio di Stato del 27 maggio 2010, n. 2408/10 il Comitato Nazionale per la Bioetica è stato – ci si consenta, ben a ragione – ritenuto estraneo all'applicazione del citato disposto di cui all'art. 68, commi 1 e 2 del decreto legge n. 112 del 2008. Tale norma, peraltro, prevedeva – in caso di soppressione – «il trasferimento delle attività ad essi demandate nell'ambito di quelle istituzionali delle Amministrazioni» (art. 68, comma 1). Considerato l'alto profilo specialistico necessario per poter apportare un effettivo contributo ai lavori del Comitato, ben si comprende, tra l'altro, come le funzioni sarebbero state certamente non trasferibili e l'Italia si sarebbe dovuta affrettare e ricostituire un organismo in tutto e per tutto analogo al fine di poterne svolgere le funzioni.

di lavoro dedicati. Vengono convocate Plenarie straordinarie nel momento in cui ci siano risposte da fornire con particolare urgenza.

Le riunioni sono delle vere e proprie arene di dibattiti e confronti intensi e spesso sono caratterizzate da guizzi di simpatica ironia. Il Presidente Francesco Paolo Casavola era noto per recapitare bigliettini scherzosi che fotografavano attimi significativi dei lavori⁸.

I pareri non hanno carattere vincolante ma, nel corso degli anni, sono diventati un riferimento costante per gli operatori di settore.

A tale riguardo va sottolineato che i pronunciamenti del CNB sono di più rapida elaborazione e pubblicazione rispetto ai testi normativi che debbono seguire l'iter parlamentare bicamerale italiano.

Per tale motivo sono diventati dei costanti punti di riferimento per gli operatori di settore, soprattutto in un ambito di materia che subisce evoluzioni tanto rapide quanto profonde.

Nel 2010 è stato avviato un imponente lavoro di traduzione dei pareri ed oggi il sito è pubblicato sia in lingua italiana sia inglese. Ciò ha determinato una leggibilità di livello internazionale che è stata fondamentale per la conoscenza e la diffusione dei pareri.

Il decreto istitutivo non stabilisce un numero determinato di componenti ma prevede che siano componenti di diritto i presidenti: del Consiglio Superiore di Sanità, dell'Istituto Superiore di Sanità, dell'Ordine dei Medici, dell'Ordine dei Veterinari, del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Sicuramente è organismo pluridisciplinare dove è indispensabile siano presenti specialisti che si occupano di settori connessi alle scienze della vita, bio-giuristi e filosofi, economisti sanitari ecc.⁹

Il Comitato è scientificamente autonomo nell'esprimere i propri pareri.

⁸ Il prof. Francesco Paolo Casavola, Presidente emerito della Corte Costituzionale, è stato Presidente del Comitato dal 2006 al 31 ottobre 2015, data in cui si è dimesso.

⁹ Nell'ambito della riforma cui si è sopra fatto riferimento, la composizione dei comitati etici prevede la presenza di: 3 clinici, un medico di medicina generale, un pediatra, un biostatistico, un farmacologo, un farmacista del servizio sanitario regionale, il Direttore sanitario o un suo sostituto, un esperto in materie giuridiche e assicurative o un medico legale, un esperto di bioetica, un rappresentante delle professioni sanitarie interessate alla sperimentazione, uno psicologo, un rappresentante del volontariato e dell'associazionismo a tutela dei pazienti, un esperto in dispositivi medici, un ingegnere clinico o altra figura professionale qualificata (esoscheletri, pompe cardiologiche, ecc.), un esperto di nutrizione, un esperto clinico di settore per le nuove procedure tecniche, diagnostiche e terapeutiche, invasive e semi-invasive, un esperto di genetica.

Il rapporto con la Presidenza del Consiglio si muove esclusivamente sul piano amministrativo.

I componenti collaborano a titolo gratuito, la Presidenza del Consiglio sostiene esclusivamente le spese connesse al funzionamento del Comitato.

I rapporti internazionali

Intenso il lavoro svolto a livello internazionale dai vari organismi che si occupano di bioetica.

Presso il Consiglio d'Europa opera il CDBIO mentre presso la Commissione Europea è stato appena rinnovato l'European Group on Ethics. Presso l'UNESCO opera il Comitato Internazionale di Bioetica, istituito nel 1992 e composto da 36 membri indipendenti.

In ambito europeo vi è poi il NEC Forum, che è il Forum dei Comitati etici europei.

Tutti questi organismi cooperano al fine di promuovere una comune riflessione sulle questioni etiche, scientifiche e giuridiche derivanti dalla applicazione della biomedicina e delle scienze della vita.

In tal senso è fondamentale il rapporto tra pluralismo bioetico e pluralismo culturale.

Non vi è dubbio che nel confronto tra varie popolazioni e, dunque, sensibilità e culture, non si può non ravvisare l'esistenza di una etno-bioetica.

Importante, dunque, l'interazione al fine di potersi scambiare *best practices* e *know how* al fine di formare e incoraggiare l'opinione pubblica ad interessarsi e a condividere esperienze e competenze onde poter compiere delle scelte consapevoli, alla luce delle conoscenze maturate nonché sensibilità comuni in vista di un progresso omogeneo nel rispetto dei diritti umani.

L'esplosione della pandemia Covid-19 ha impegnato intensamente i Comitati di Bioetica nazionali su vari fronti comuni, primo tra tutti il problema del *triage* in condizioni di scarsità di risorse, problema proprio della medicina d'urgenza e particolarmente complesso in questi frangenti.

Lo scorso secolo ha avviato questa nuova disciplina che, per certi versi ed in alcune latitudini, si sta ancora muovendo con qualche incertezza.

Non vi è dubbio, tuttavia, che i progressi della scienza da un lato e il rispetto dei diritti umani dall'altro, non faranno altro che incrementare l'indispensabilità degli studi bio-giuridici, in un perenne *ius condendum*, per qualsiasi Stato si voglia annoverare tra gli Ordinamenti rispettosi dei diritti umani e i Comitati Nazionali di Bioetica saranno organismi di riferimento indispensabile a supporto delle politiche mirate alla tutela della vita.

I dilemmi dell'assistenza medica a morire nella prospettiva di un diritto liberale e solidale

*Stefano Canestrari**

In difesa della legge n. 219 del 2017

Con l'entrata in vigore della legge n. 219 del 2017 – «Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento» – la legislazione del nostro Paese si allinea alle scelte dei principali ordinamenti degli Stati costituzionali di derivazione liberale. La normativa citata sancisce con chiarezza il diritto inviolabile di vivere tutte le fasi della propria esistenza senza subire trattamenti sanitari contro la propria volontà – derivazione logica del diritto all'intangibilità della sfera corporea di ogni essere umano – e contiene disposizioni di fondamentale importanza.

Occorre avere piena consapevolezza del fatto che, oggi, nel nostro ordinamento giuridico abbiamo una disciplina organica – attesa da decenni – del consenso informato, del rifiuto e della rinuncia al proseguimento di trattamenti sanitari. Il richiamo esplicito dell'art. 1, comma 1, della legge 219/2017 ai principi costituzionali e a quelli convenzionali di riferimento individua una pluralità di diritti fondamentali che riconoscono la massima ampiezza dell'autodeterminazione terapeutica (in armonia con le note prese di posizione giurisprudenziali relative ai casi Welby ed Englaro).

In particolare, come ho da tempo sottolineato, era auspicabile che il legislatore sancisse in modo inequivoco la liceità e la legittimità della condotta attiva del medico (art. 1, comma 6) – necessaria per dare attuazione al diritto del paziente di rinunciare al proseguimento di un trattamento sanitario anche salvavita – soprattutto al fine di garantire un definitivo consolidamento delle radici costituzionali del principio del consenso/rifiuto informato nella relazione medico-paziente.

* Università degli Studi di Bologna. Comitato Nazionale per la Bioetica.

In assenza di una disposizione normativa così netta, la paura del malato di poter essere irrevocabilmente vincolato alla prosecuzione delle terapie provoca gravi distorsioni nella relazione di cura, accentuate nel contesto attuale dove sono diffusi atteggiamenti di medicina difensiva, che conducono il medico a non rispettare la volontà del paziente per evitare il rischio di contenziosi giudiziari. Mi limito a segnalare l'effetto tremendo e perverso – che ho posto più volte in evidenza nell'ambito del Comitato Nazionale per la Bioetica – di finire per dissuadere il paziente a intraprendere un trattamento sanitario salvavita per il timore di rimanere in una 'condizione di schiavitù' in cui viene negato valore ad una revocabilità o ritrattabilità del consenso a proseguirlo.

Alle cure palliative e alla terapia del dolore la legge 219 del 2017 dedica il successivo art. 2 («Terapia del dolore, divieto di ostinazione irragionevole delle cure e dignità nelle fase finale della vita»).

In particolare, questa disposizione afferma, al comma 2, che: «Nei casi di persona malata con prognosi infausta a breve termine o di imminenza di morte, il medico deve astenersi da ogni ostinazione irragionevole nella somministrazione delle cure e dal ricorso a trattamenti inutili o sproporzionati. In presenza di sofferenze refrattarie ai trattamenti sanitari, il medico può ricorrere alla sedazione palliativa profonda continua in associazione con la terapia del dolore, con il consenso del paziente».

Come appare evidente, anche la persona malata che s'inserisce in un processo di fine vita a seguito del rifiuto o della rinuncia al proseguimento di trattamenti sanitari necessari alla propria sopravvivenza ha diritto di beneficiare di tutte le cure palliative praticabili e della terapia del dolore nonché, in caso di sofferenze refrattarie, della sedazione profonda e continua.

Mi limito poi a menzionare gli articoli 4 e 5 della legge n. 219/2017, i quali disciplinano le disposizioni anticipate di trattamento e la pianificazione condivisa delle cure. Quest'ultima costituisce un significativo rafforzamento dell'alleanza terapeutica tra medico e paziente, in quanto disciplina la possibilità di definire, in relazione all'evoluzione delle conseguenze di una patologia cronica ed invalidante o caratterizzata da inarrestabile evoluzione con prognosi infausta, un piano di cura condiviso tra il paziente e il medico, al quale il medico è tenuto ad attenersi in tutte le ipotesi nelle quali il paziente venga a trovarsi nella condizione di non poter esprimere il proprio consenso o in una condizione di incapacità.

Per ciò che riguarda l'assenza di un'apposita norma che regolamenti l'obiezione di coscienza del medico (e degli operatori sanitari) la scelta del legislatore appare assolutamente condivisibile. La previsione di un diritto all'obiezione di coscienza non sarebbe stata coerente con i presupposti di una disciplina che intende

promuovere e valorizzare la relazione di cura e di fiducia tra paziente e medico basata sul consenso informato, senza richiedere contemperamenti tra valori confliggenti. Diversamente rispetto alla legge sulla interruzione di gravidanza, nella legge n. 219 del 2017 non è necessario alcun bilanciamento tra beni meritevoli di tutela da parte dello Stato e in collisione tra loro.

Dunque, a mio avviso, la legge n. 219 del 2017 non deve essere modificata, bensì applicata in tutte le sue previsioni normative. E va difesa con convinzione ed energia dai ricorrenti attacchi provenienti da correnti di pensiero di frequente contrapposte.

Alcuni settori della letteratura bioetica e giuridica invocano una duplice modifica della legge n. 219 del 2017: (a) eliminare la chiara presa di posizione sulla qualificazione normativa della nutrizione artificiale e della idratazione artificiale come trattamenti sanitari (art. 5, comma 1); (b) introdurre l'istituto dell'obiezione di coscienza per i professionisti della salute.

Sul versante opposto, vi sono orientamenti che auspicano una «riscrittura» della legge n. 219/2017 volta a riconoscere una assimilazione del rifiuto/rinuncia ai trattamenti sanitari alle fattispecie eutanasiche. Anche tale proposta non può essere condivisa.

In proposito, val la pena ribadire che una simile equiparazione 'non rispetta' e 'non rispecchia' l'ampia varietà di motivazioni dei pazienti che rifiutano o rinunciano a trattamenti sanitari anche salvavita, le quali non sono sempre riconducibili ad una volontà di morire. Non intendo fare riferimento soltanto al rifiuto di sottoporsi alle trasfusioni ematiche per convinzioni religiose; penso alle vicende di tante persone malate che rifiutano trattamenti sanitari *life saving* (ad esempio, l'amputazione dell'arto o altri interventi chirurgici demolitori) o rinunciano al loro proseguimento (come un ulteriore ciclo di chemioterapia) con l'intenzione di garantirsi un percorso di vita, talvolta anche breve, in armonia con la propria sensibilità e con la propria identità personale.

A prescindere dalle motivazioni, occorre essere pienamente consapevoli che, nelle ipotesi in cui il paziente rifiuti o rinunci al proseguimento di trattamenti sanitari anche necessari alla propria sopravvivenza, il diritto della persona malata assume la consistenza dei diritti dell'*habeas corpus* e trova la sua necessaria e sufficiente giustificazione nel diritto all'intangibilità della propria sfera corporea in tutte le fasi dell'esistenza. L'equiparazione di tale diritto al c.d. diritto di morire (comprensivo di suicidio assistito e eutanasia) ne determinerebbe un inevitabile ed intollerabile 'affievolimento'.

Come appare evidente dal fatto che i fautori dei due indirizzi, che propongo modifiche contrapposte di 'amputazione' o di dilatazione della legge n. 219

del 2017, finiscono tuttavia per convergere sulla necessità di introdurre l'istituto dell'obiezione di coscienza (anziché limitarsi a prendere atto della facoltà del medico di astenersi prevista nell'ambito della normativa citata, seconda parte dell'art. 6).

Come ho avuto più volte occasione di ribadire, una simile modifica sarebbe in contrasto con l'idea ispiratrice e l'impianto complessivo di una legge che intende promuovere e valorizzare una relazione di cura e di fiducia tra paziente e medico fondata sul consenso informato.

La celebre sentenza n. 242 del 2019 della Corte costituzionale non ripropone l'idea – prefigurata nella precedente ordinanza n. 207 del 2018 – di introdurre il diritto della persona malata a richiedere l'assistenza al suicidio tramite una modifica della legge n. 219 del 2017: un 'innesto' di difficile attuazione in un tessuto normativo che si è posto l'obiettivo di valorizzare l'incontro tra l'autonomia decisionale del paziente e l'autonomia professionale del medico, con la finalità di superare una pervicace visione paternalistica senza mettere in discussione l'immagine tradizionale del medico costitutiva dello sfondo archetipico della sua professione.

La relazione medico-paziente delineata nella sentenza n. 242 del 2019 non presuppone l'equivalenza tra la situazione in cui la morte sopravvenga per il decorso della malattia, in seguito all'interruzione di trattamenti di sostegno vitale, e l'assistenza al suicidio dove il decesso viene deliberatamente provocato.

La sentenza della Consulta ribadisce che la legge n. 219 del 2017 riconosce «il diritto di rifiutare o interrompere qualsiasi trattamento sanitario, ancorché necessario alla propria sopravvivenza» e, pertanto, «il medico è tenuto a rispettare la volontà espressa dal paziente» (ricordo che tale affermazione è 'rafforzata' dal comma 9 dell'art. 1 laddove prevede che: «Ogni struttura sanitaria pubblica o privata garantisce con proprie modalità organizzative la piena e corretta attuazione dei principi di cui alla presente legge»). Viceversa, introducendo il tema dell'obiezione di coscienza, la sentenza 242/2019 afferma che «la presente declaratoria di illegittimità costituzionale si limita ad escludere la punibilità dell'aiuto al suicidio nei casi considerati, senza creare alcun obbligo di procedere a tale aiuto in capo ai medici. Resta affidato, pertanto, alla coscienza del singolo medico scegliere se prestarsi, o no, a esaudire la richiesta del malato» (§ 2.3. Considerato in diritto).

Dunque, il legislatore del 2017 non ha contemplato un'apposita norma che regoli l'obiezione di coscienza da parte del personale sanitario perché tale opzione avrebbe in parte vanificato l'applicazione della disciplina normativa. Al contrario, la sentenza n. 242 del 2019 non ritiene necessaria l'introduzione dell'istituto dell'obiezione di coscienza perché non prevede alcun obbligo da parte del medico

(e della struttura sanitaria) di utilizzare le proprie competenze per aiutare la persona malata a morire.

La sentenza n. 242/2019 della Corte costituzionale rappresenta comunque una tipologia inedita di decisione calibrata sulle peculiarità del caso concreto e, proprio in virtù della specificità della vicenda giudiziaria, rischia di generare ulteriore disorientamento nel dibattito etico e giuridico sulle questioni di fine vita.

Innanzitutto, non è agevole ricondurre la condizione esistenziale di Fabiano Antoniani (detto Dj Fabo), nel momento della richiesta di assistenza a morire, alla categoria del suicidio: siamo di fronte ad una persona malata che si è sottoposta per anni a trattamenti sanitari e a terapie sperimentali motivata da un tenace impulso 'a vivere' anziché 'a morire'. In queste ipotesi si dovrebbe pertanto riflettere sull'opportunità di superare «le trappole semantiche e concettuali legate alla pigra ripetizione del termine suicidio»¹.

Di fronte all'impossibilità di procedere ad una differenziazione sul piano della tipicità, il malessere 'è raddoppiato' dal fatto che l'art. 580 c.p. (istigazione o aiuto al suicidio) è stato formulato in un'epoca in cui era ancora lontana l'irruzione della tecnica in tutte le stagioni della nostra esistenza.

Non soltanto un suicidio 'atipico' e inimmaginabile nel 1930, ma anche 'non paradigmatico' rispetto al dibattito mondiale sulla legalizzazione o sulla depenalizzazione del suicidio medicalmente assistito: le ipotesi principali che vengono in rilievo non riguardano richieste di assistenza al suicidio di persone malate che rinunciano al proseguimento di un trattamento di sostegno vitale e, al contempo, rifiutano la sedazione palliativa profonda continua nell'imminenza della morte.

In proposito, occorre rimarcare il fatto che la sedazione palliativa profonda continua è un trattamento sanitario che avvia la persona malata ad una morte naturale e ha come effetto l'annullamento totale della coscienza e un «sonno senza dolore» fino al momento del decesso. La sedazione profonda continua può essere percepita come un'angosciosa conclusione – secondo le parole della sentenza 242/2019: «[...] vissuta da taluni come una soluzione non accettabile» (§ 2.3. Considerato in diritto) – ma non può certo essere ritenuta una modalità 'non decorosa' per accompagnare il paziente nella fase finale della sua esistenza.

Anche su questo punto è necessario avere piena consapevolezza, per evitare che la sentenza 242/2019 generi equivoci. Il diritto di beneficiare in caso di sofferenze refrattarie della sedazione palliativa profonda non viene garantito in modo

¹ S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 255, nell'ambito di una riflessione generale sulle questioni di fine vita.

omogeneo ed efficace nelle diverse realtà sanitarie del nostro Paese, dove accade di frequente di morire senza un adeguato controllo delle sofferenze. Qui ribadisco con forza che il «diritto di dormire per non soffrire prima di morire» (secondo la formula della legge francese Leonetti-Claeys del 2 febbraio 2016) – sancito dall'art. 2, comma 2, della l. 219/2017 – deve ricevere una piena attuazione.

Prospettive e riflessioni (dilemmatiche) *de jure condendo*

Sebbene la legge n. 219 del 2017 sia diventata nota – soprattutto nel dibattito pubblico – come la «legge sul testamento biologico», in realtà la sua portata va ben oltre la previsione della disciplina delle disposizioni anticipate di trattamento (DAT), poiché coinvolge l'intera materia del consenso informato, andando a recepire i principi di matrice costituzionale – ribaditi, nel corso degli anni, dalla giurisprudenza –, che concernono l'alleanza terapeutica, da intendersi come il rapporto di fiducia 'medico-paziente'.

A partire da questa premessa necessaria, si evidenzia che l'introduzione di una disciplina dell'assistenza medica a morire esige una decisione da parte del legislatore. Si tratta di effettuare un'autentica opera di bilanciamento, di fronte alla richiesta di essere aiutato a morire indotta da situazioni drammatiche, tra il diritto all'autodeterminazione del paziente e il diritto ad una tutela effettiva delle persone malate in condizioni di sofferenza: una richiesta consapevole di assistenza medica a morire è presente solamente in un contesto concreto in cui le persone malate godano di un'effettiva e adeguata assistenza sanitaria.

Accesso alle cure, strutture adeguate e risorse appropriate devono essere garantite a prescindere da quella che sarà la decisione legislativa in materia. Un'«onesta» opzione riformatrice presuppone allora una valutazione concreta ed approfondita della realtà sanitaria del nostro Paese da parte del Parlamento.

Ciò detto, sottolineo con chiarezza che la discussione pubblica su un eventuale intervento del legislatore sull'assistenza medica a morire deve ruotare intorno ad una questione ed apprezzarne appieno la complessità: in quali costellazioni di casi il paziente può essere considerato realmente autonomo e dunque la sua richiesta libera e responsabile?

In altri scritti ho affrontato *funditus* la questione e ripropongo in questa sede le conclusioni (parziali e provvisorie) cui sono pervenuto². Nei casi 'tradizionali'

² Sia consentito il rinvio a S. Canestrari, *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diritto liberale e solidale*, Bologna University Press, Bologna, 2021).

di suicidio caratterizzati dalle indecifrabili 'ferite dell'anima' ho sostenuto che non sia possibile stabilire o tipizzare criteri sicuri, né identificare soggetti in grado di accertare la 'autenticità' e la 'stabilità' di una richiesta di agevolazione al suicidio. A mio avviso, dunque, è giustificato il divieto di aiuto al suicidio nei confronti di una richiesta avanzata per ragioni di sofferenza di matrice psicologica o esistenziale di una persona non afflitta da gravi condizioni patologiche (in una diversa prospettiva si colloca la sentenza del 26 febbraio 2020 della Corte costituzionale tedesca, che ho analizzato approfonditamente nello scritto appena sopra citato).

Nei casi delineati dalla Corte costituzionale italiana (modellati sulla vicenda Antoniani/Cappato) il corpo assume invece il ruolo di protagonista con i suoi diritti – il principio di intangibilità della sfera corporea ed il diritto a vivere tutte le fasi della propria esistenza senza subire trattamenti sanitari contro la propria volontà – e i suoi tormenti.

Tale centralità delle sofferenze e della condizione del corpo del malato mi hanno condotto ad effettuare considerazioni diverse rispetto a quelle relative alle 'tradizionali' tipologie di suicidio indotto dal 'male dell'anima'. La sussistenza di presupposti 'oggettivi' – l'esistenza di una patologia irreversibile fonte di sofferenze fisiche o psichiche intollerabili al paziente tenuto in vita a mezzo di trattamenti di sostegno vitale – depone per la possibilità di verificare la libertà di autodeterminazione di una richiesta di assistenza a morire. Siamo in presenza di criteri di accertamento e di una figura in grado di svolgere il procedimento di verifica, che non può che essere il medico, magari con l'ausilio di uno psicologo clinico nel caso vi siano dubbi sul pieno possesso delle facoltà mentali della persona malata.

Nella vasta gamma di ipotesi nelle quali, invece, la richiesta di assistenza al suicidio proviene da un malato gravemente sofferente per via di patologie che non richiedono trattamenti sanitari di sostegno vitale suscettibili di essere interrotti – e dunque da un paziente anche non morente, né nella fase finale della sua esistenza – la questione si presenta estremamente complessa. Nelle variegate costellazioni di pazienti con una malattia grave e irreversibile ma in grado di far cessare da soli la propria esistenza mi sono limitato a porre in evidenza le difficoltà inerenti ad un processo di tipizzazione di una decisione libera e consapevole di richiedere un aiuto al suicidio. La verifica di una 'lucida' e 'stabile' richiesta di avvalersi dell'aiuto al suicidio non può certo dirsi del tutto preclusa, ma appare altamente problematica.

L'analisi di questa tematica richiede considerazioni approfondite: nessuno spazio dovrebbe essere concesso a 'banalizzazioni' o ad asserzioni apodittiche. Dunque:

- a. Nel dibattito tra discipline scientifiche, nel discorso pubblico, nel confronto (interno alle e) tra le forze politiche, nella discussione parlamentare devono essere valorizzate le competenze specialistiche. Su queste tematiche delicate e tragiche non devono essere tollerate 'dettature' o 'dittature' di incompetenti;
- b. I diversi orientamenti dovrebbero convergere su un aspetto di fondamentale importanza scolpito dai principi costituzionali di libertà e di solidarietà posti a presidio delle prerogative di tutti i consociati: un'autentica libertà di scelta nelle decisioni di fine vita è presente solamente in un contesto concreto in cui le persone malate possano accedere a tutte le cure palliative praticabili – compresa la sedazione profonda continua – e nel quale siano supportati da una consona terapia medica, psicologica e psichiatrica.

In particolare, è mia profonda e radicata convinzione che l'indispensabile applicazione, valorizzazione e diffusione dei contenuti e degli istituti previsti dalla legge n. 219 del 2017 possa avere un potente effetto preventivo e dissuasivo nei confronti, in generale, delle condotte suicidarie dei pazienti e, in particolare, di moltissime anche se non di tutte le richieste di assistenza medica a morire.

La mia conclusione è sofferta e necessariamente problematica. Se nel nostro Paese non verrà approvata una disciplina sull'assistenza medica a morire di pazienti gravemente malati e sofferenti il legislatore continuerà a 'non vedere' i casi di persone malate che maturano e perseguono la loro volontà suicidaria, trovandosi a concludere la propria esistenza in una tragica condizione di solitudine. Se, viceversa, verrà approvata una normativa sulla falsariga di quelle vigenti in alcuni Stati europei (Olanda, Belgio, Lussemburgo, Svizzera) i pericoli di una 'china scivolosa' sarebbero accentuati: nella realtà sanitaria del nostro Paese per molte persone malate la richiesta di assistenza medica a morire potrebbe essere una 'scelta obbligata' laddove uno stato di sofferenza, che oggettivamente sarebbe mutabile e riducibile, fosse reso difficilmente superabile dalla mancanza di supporto e assistenza adeguati.

Di fronte a questo drammatico dilemma il mio contributo – di un giurista penalista che ha collaborato alla stesura della legge n. 219 del 2017 e ne ha festeggiato l'approvazione – si limita ad una riflessione articolata ma umile, che sia altresì consapevole dell'importanza delle competenze specialistiche di chi giurista non è.

L'alleanza terapeutica: il patto di cura

*Ivana Carpanelli**

La realtà sanitaria 'si muove' ed è molto sensibile alle condizioni di contesto. Questo produce inevitabilmente agli attori del sistema difficoltà di adattamento ed esigenze di cambiamento.

La fisionomia attuale dei problemi di salute vede uno spostamento dall'ospedale al territorio, che può essere attribuito alle mutate condizioni demografiche: aumento della cronicità, aumento della richiesta di assistenza socio sanitaria integrata, derivante dall'invecchiamento della popolazione da una parte e dalla forte immigrazione di persone provenienti da culture diverse, dall'altra.

La tecnologia incide sulle modalità di fare diagnosi e di fare cura, ne sono esempi la telemedicina, che consente interventi diagnostici e terapeutici 'a distanza', e le terapie geniche che consentono un intervento terapeutico mirato alla correzione della mutazione genetica in atto.

La tecnologia informatica applicata alla medicina ha vantaggi sul piano clinico poiché consente maggiori e migliori possibilità di diagnosi e di cura, ma contiene implicazioni economiche, legate soprattutto agli alti costi della ricerca che l'introduzione sul mercato di questi strumenti o farmaci comportano.

Da questo derivano, per i professionisti e per la società, dilemmi etici riguardanti le scelte sull'allocazione delle risorse destinate alla salute.

Le nuove terapie orali si sostituiscono a trattamenti terapeutici complessi e consentono al paziente di assumere la terapia a casa propria, tuttavia, per garantire un buon risultato terapeutico, la posologia e le modalità di somministrazione devono essere rispettati dal paziente.

* Dottoressa in Scienze infermieristiche e *counselor*. Istituto Italiano di Bioetica.

Gli eventuali sintomi che queste terapie possono comportare non garantiscono a priori una corretta assunzione da parte del paziente, che può arbitrariamente modificare il dosaggio se non correttamente e preventivamente informato.

Questo richiede maggiore tempo in educazione terapeutica, un conseguente ampliamento dell'impegno e del ruolo infermieristico in questo contesto ed una riflessione sulla opportunità di rivedere l'organizzazione del lavoro e le relazioni formali tra ospedale e territorio e tra le diverse *équipe* di cura.

Anche nell'ambito dello stesso gruppo di lavoro, la complessità dei rapporti rende difficile una comunicazione chiara e 'buona' con il paziente e tra gli operatori.

Su questo aspetto in particolare: una comunicazione tra gli operatori che sia orientata al prendersi cura del paziente nella sua dimensione bio-psicosociale, utilizzando le strategie più opportune per affrontare le criticità interne ed esterne al gruppo di cura, è focalizzata questa sezione del libro.

Una prima riflessione riguarda la cura come supporto all'uomo in un momento di sua fragilità, che può e deve avvalersi di tutti gli strumenti e di tutti i metodi che possono contribuire al ripristino di una buona vita.

E ancora, la cura come progetto relazionale, che richiede ai medici e agli infermieri – e più in generale a tutti i professionisti sanitari – la necessità di co-evolvere verso una 'autonomia interdipendente' per garantire la continuità di una 'relazione sintonica' tra tutti: attori e *stakeholder*.

Nonostante i disegni e i piani operativi che i professionisti, singolarmente o in gruppo, mettono in atto per rispondere alle esigenze di salute del paziente, e nonostante le risorse messe in gioco, ci sono e permangono difficoltà intrinseche nell'organizzazione sanitaria, soprattutto dovute alla sua complessità e ai vincoli economici e sociali ai quali si è già accennato.

Gli attuali modelli organizzativi a volte sono 'gabbie' che frantumano la presa in carico, rendono insoddisfatti sia i pazienti sia gli operatori.

Il curare si manifesta in ambito strettamente sanitario, riguarda la diagnosi di malattia e la terapia, ed è finalizzato alla guarigione o, almeno, alla limitazione dei danni provocati dalla malattia.

Il prendersi cura investe ambiti sanitari e sociali, comporta farsi carico, conoscere sé e le proprie strategie interne, riconoscere e saper esprimere i propri sentimenti, accogliere e saper contenere le proprie emozioni, essere autentici e flessibili, saper 'stare con' se stessi e l'altro.

Utilizzando i termini messi a punto dalla Programmazione Neurolinguistica, possiamo descrivere il prendersi cura come le capacità di 'leggere e rispecchiare' il malato, contenerlo, comprenderlo, accoglierlo e riconoscerlo con la sua condizio-

ne di dolore e/o sofferenza, ascoltarlo in modo partecipe e non giudicante; saper 'guidare' se stessi e l'altro.

In sintesi prendersi cura richiede la capacità di prestare attenzione, gestire l'imprevisto, promuovere e garantire dignità e integrità (temporaneamente o permanentemente lesa) della persona malata.

Queste competenze sono specifiche del processo di *counseling* e si differenziano dal *coaching* perché sollecitano l'utilizzo delle risorse resilienti oltre che lo sviluppo di quelle potenziali.

Il counseling in ambito sanitario (*counseling* sanitario) si applica nelle azioni di promozione della salute e come processo volto al miglioramento delle abilità di *coping* del paziente, per far fronte al disagio causato dallo stato di malattia.

Oltre alla sua importante funzione terapeutica nei confronti del paziente, l'attività di *counseling* può consentire un costante mutuo aiuto del gruppo terapeutico nei confronti del gruppo stesso. La consapevolezza di avere uno spazio nel quale condividere la fatica emotiva del prendersi cura permette di accedere con maggiore fiducia alle proprie risorse personali e allena al chiedere aiuto al gruppo dei colleghi quando se ne sente il bisogno.

Noi siamo così per gli altri lo specchio della vulnerabilità, non più intesa con una connotazione negativa, ma come condizione intrinseca dell'uomo, sano e malato.

Oggi curare e prendersi cura richiedono ai curanti una conoscenza multidimensionale dell'ambiente del malato, questo propone la necessità di una circolarità di relazione tra professioni diverse, professionisti diversi e soggetti non professionali, che tuttavia hanno un ruolo importante per una buona vita del paziente.

Prendersi cura e curare, insieme costituiscono un processo dinamico e sono supporto alla lesa integrità dell'uomo malato (vulnerato) per garantire comunque la sua autonomia.

Poiché curare e prendersi cura sono processi complementari, dalla crisi organizzativa ed economica che la sanità vive, può scaturire, proprio ad opera dei professionisti, che sono più direttamente coinvolti in questi processi, una nuova cultura clinico assistenziale.

Un patto di cura dell'*équipe* terapeutica richiede l'integrazione tra il modello di medicina basata sulle prove di efficacia e la possibilità di dare risposte quotidiane a bisogni che rispecchiano l'unicità e l'imprevedibilità dell'uomo.

Per questo l'aspetto comunicativo e relazionale dei professionisti della salute è nodale nell'organizzazione sanitaria moderna.

Un'autonomia interdipendente e relazionale tra i professionisti consente la 'contaminazione' e l'arricchimento dei punti di vista, l'esplicitazione delle illusioni che sono sottese a certi punti di vista, la possibilità di riflettere sui propri

bisogni in relazione all'altro e, in ultima analisi, l'esperienza del prendersi cura e di essere oggetto di cura da parte di altri, consente di sperimentare la propria vulnerabilità.

La consapevolezza di essere soggetti vulnerabili è prerequisito fondamentale per lo sviluppo della capacità di empatia e del sentimento di compassione.

Empatia e compassione sono concetti simili ma non sono sinonimi.

L'empatia è la capacità di comprendere appieno lo stato d'animo dell'altro, significa 'sentire dentro' e mettersi nei panni dell'altro; è una capacità che fa parte dell'esperienza umana.

La compassione richiama l'empatia ma contiene anche il concetto di partecipazione affettiva, è un sentimento per il quale un individuo percepisce la sofferenza altrui provandone pena e desiderando alleviarla.

L'empatia è una capacità emozionale che prevede la ricostruzione dell'esperienza dell'altra persona nell'immaginazione di chi la prova, senza una particolare valutazione di quell'esperienza, la compassione è un sentimento che propone una reazione valutabile in termini di responsabilizzazione nella persona che la prova.

Le fasi dell'empatia sono:

1. Considero il tuo dolore.
2. 'Entro nel tuo dolore' per il tempo necessario a capirlo.
3. 'Rispecchio' il tuo dolore e mi adopero 'da fuori' per aiutarti.

La compassione invece presuppone le seguenti condizioni in sequenza:

1. Considero il tuo dolore.
2. Valuto che non meriti quel dolore / considero il tuo valore.
3. Sono convinto che le tue possibilità siano come le mie.
4. Mi adopero per il tuo bene investendo le mie emozioni in modo consapevole.

Per rispondere contemporaneamente all'istinto di sopravvivenza e al sentimento di compassione in una 'relazione corretta sul piano etico' è necessario essere disposti al dialogo. Questi aspetti sono fondamentali nella relazione con il paziente ma lo sono egualmente nelle relazioni che avvengono nel gruppo dei curanti.

Per esercitare un dialogo finalizzato al raggiungimento di un'intesa occorrono capacità e disponibilità personali all'ascolto e al riconoscimento e rispetto della visione del mondo dell'altro. Occorre saper esprimere i propri sentimenti/risposte interne legandoli ai fatti e non alla persona ed essere in grado di assumere la responsabilità dei propri sentimenti.

Occorrono capacità relazionali per saper raccogliere ed utilizzare informazioni sul 'mondo' dell'altro.

È necessario saper utilizzare modalità di ascolto attivo. Tuttavia le competenze relazionali non sono sufficienti a garantire buoni risultati in assenza di spazi e tempi organizzativi.

Senza un dialogo tra i curanti il malato rischia l'abbandono e le persone che lo assistono rischiano di dover affrontare decisioni che non garantiscono il rispetto e lo sviluppo dell'autodeterminazione del paziente sulle scelte che lo riguardano.

Partendo da questi presupposti, è possibile applicare correttamente, nella pratica quotidiana della cura, la funzione di educazione terapeutica del paziente, come elemento di sviluppo delle competenze necessarie a scelte condivise che garantiscano l'autonomia del paziente e una sua buona vita.

Questo ruolo educativo, finalizzato all'adozione da parte del paziente di comportamenti complianti rispetto al piano di cura, può essere esercitato da tutti i professionisti dell'*équipe* di cura se sottende un dialogo che risponda ai requisiti prima descritti.

La definizione di modelli organizzativi che ricomprendano queste esigenze investe la responsabilità di tutti gli attori del sistema sociosanitario: i professionisti, le associazioni di tutela dei pazienti, la politica, le Istituzioni.

In particolare ai professionisti competono la responsabilità ed il compito di definire protocolli operativi integrati di *management* delle cure.

Ogni professione è definita da un percorso formativo e di esperienza, un codice deontologico ed un profilo professionale; questi elementi sono garanzia di competenza per il cliente e riconoscimento sociale del professionista. Il codice deontologico è una guida per la comunità professionale e, nel contempo, una garanzia per l'utente, mentre il codice di comportamento etico è una guida alla 'costruzione soggettiva' di ogni singolo professionista.

La competenza, per le professioni d'aiuto, è costituita da: competenza scientifica e tecnica, competenza relazionale e competenza etica. Il riconoscimento sociale della competenza costituisce un indubbio potere sul cliente (il potere della conoscenza sull'ignoranza); anche per questo la pregnanza della professionalità nei professionisti della salute è fortemente determinata dalla competenza etica e da una relazione affettiva, oltre che dalle specifiche competenze professionali.

Ciascuno di noi può verificare nella propria esperienza personale che la gestione della salute passa attraverso l'attivazione degli affetti; ci sono altresì in letteratura numerose evidenze che dimostrano come gli effetti terapeutici dell'incremento di emozioni e affetti positivi contrastano emozioni e affetti negativi che la malattia attiva. È noto che la malattia organica è collegata agli

eventi relazionali che hanno un effetto stressante sulla psiche e debilitante dal punto di vista immunologico.

Tuttavia per noi è molto più importante focalizzare l'attenzione sulla percentuale di persone coinvolte nello studio che, pur con il massimo punteggio delle calamità affettive analizzate dalla ricerca citata, non si sono ammalate.

Se fatti di rilevanza affettivo-emotiva possono risultare patogeni, possiamo immaginare di dar valore terapeutico al 'rifornimento affettivo' che equilibri le perdite subite in questo campo.

A questo proposito Fornari parla della 'terapia degli affetti' come necessità della cura, indicando con questo termine ogni comportamento che si proponga di attivare gli aspetti affettivi che sono stati nell'infanzia la mediazione tra la vita vegetativa intrauterina e la vita di relazione. Il 'paterno' è rappresentato dal sistema medico-scientifico teso a combattere la malattia (la cura), il 'materno' è rappresentato dalla cura degli affetti e dal ripristino delle funzioni emotive (il prendersi cura).

Le funzioni emotive possono essere elencate in coppie opposte:

1. generare amore e suscitare odio
2. infondere speranza e seminare disperazione
3. contenere la sofferenza depressiva e trasmettere l'ansia persecutoria
4. pensare e creare confusione

Nelle persone malate sono probabilmente più attive quelle negative.

Le funzioni emotive sono distribuite nelle famiglie secondo i ruoli, ma possono essere svolte da qualunque membro della famiglia o del gruppo. Ciascun curante può avere, per il paziente, il ruolo di guida delle funzioni emotive dal polo negativo a quello positivo, e, rievocando la relazione madre-nutrito-bambino, promuove lo sviluppo di endorfine.

La relazione è esperienza e l'esperienza ci cambia, per questo è necessario che i professionisti della sanità praticino una costante rimodulazione dell'esercizio etico, finalizzato a conservare l'equilibrio emotivo, affettivo, relazionale; una riflessione costante sui valori e sulla propria identità e un mantenimento di fiducia finalizzato alla cura (dell'altro e di sé), può favorire un equilibrio tra l'esercizio del potere personale e il rispetto dei valori dell'altro e della propria integrità identitaria.

Se così non sarà in maniera forte, le riflessioni in ambiente accademico produrranno soltanto frustrazioni, prima di tutto ai pazienti e ai professionisti e più in generale un decadimento dell'intero sistema.

Bibliografia

- R. Bandler, *Usare il cervello per cambiare*, Astrolabio, Roma, 1986.
- R. Bandler, J. Grinder, *La struttura della magia*, Astrolabio, Roma, 1981.
- R. Bandler, J. Grinder, *La metamorfosi terapeutica*, Astrolabio, Roma, 1986.
- D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano, 1999.
- A. Robbins, F. Saba Sardi, *Come ottenere il meglio da sé e dagli altri*, Bompiani, Milano, 1987.

Intelligenza artificiale e medicina: l'impatto sulla relazione di cura. Cenni

Carlo Casonato*

Scopo e ambito dello scritto

In questo breve scritto, vorrei affrontare alcune delle molte questioni legate all'impiego dell'intelligenza artificiale (d'ora in poi AI) in medicina. In particolare, prenderò in esame alcune applicazioni di natura diagnostica e prognostica che, incidendo sulla relazione di cura, toccano da vicino tanto i diritti delle persone malate, quanto le responsabilità dei professionisti coinvolti, e testimoniano le prospettive di miglioramento e di rischio prodotte sulla medicina nel suo complesso. A questo scopo, farò uso di un *case study* riferibile ad un'applicazione già in uso in alcuni sistemi sanitari (*GP at Hand*).

GP at Hand

L'esperienza del Covid e i conseguenti processi di allontanamento e spersonalizzazione di molte relazioni hanno messo in luce tutti i punti di forza e di debolezza che un'assistenza sanitaria svolta da remoto può presentare. Un caso particolarmente emblematico dei vantaggi e dei pericoli dell'impiego della AI nell'ambito della relazione di cura è rappresentato da *GP at Hand* di Babylon, un sistema di 'assistenza medica intelligente' già implementato in alcune zone del Regno Unito, degli Stati Uniti e in Africa che permette ai medici di medicina generale aderenti al progetto (i *General Practitioners*: GP) di elaborare in tempi rapidi e con buone dosi di accuratezza diagnosi, prognosi e percorsi di cura per i malati che hanno deciso di avvalersene.

*Università degli Studi di Trento. Comitato Nazionale per la Bioetica.

Per valutare le potenzialità e le incognite di tale servizio proporrò un percorso di analisi che, partendo da una sintetica illustrazione della applicazione proposta (*GP at Hand*), ne ricostruisce il possibile impatto sui malati, sui medici aderenti e sulla medicina intesa in termini complessivi.

GP at Hand fa parte di una strategia adottata dal governo britannico, fra gli altri, tesa a favorire il più ampio accesso possibile a cure primarie di alta qualità attraverso l'impiego di tecnologie digitali. In particolare, si fornisce l'accesso gratuito a un servizio di videoconsulenza online, attivabile attraverso una App fornita da Babylon Health, una compagnia privata¹. Le persone che decidono di registrarsi a questo servizio, procedono attraverso una prima fase di *triage* automatizzato, a seguito della quale possono decidere se attivare una videoconsulenza con un medico. La App è accessibile 24 ore su 24 ed è possibile ottenere una consulenza via remoto con un dottore ad ogni ora del giorno e della notte. Nel caso in cui non fossero soddisfatti di tale modalità di consulto, i malati hanno la possibilità di prenotare una visita ordinaria e di recarsi fisicamente da un medico aderente al servizio seguendo le normali modalità e procedure².

Fra le caratteristiche principali del servizio fornito da Babylon figura quella secondo cui il medico che esamina il paziente da remoto è assistito da un meccanismo di AI che gli permette di visualizzare la storia clinica del malato e un suo *digital twin*. Sulla base di tali dati e dell'andamento del dialogo, il dispositivo suggerisce in tempo reale le domande da rivolgere al paziente, in modo da precisare nel corso della 'visita' le possibili cause del malessere riportato, la diagnosi, la prognosi e una proposta di trattamento. Un sistema di riconoscimento facciale, inoltre, dovrebbe rilevare gli stati d'animo del malato (confusione, apprensione, noia, preoccupazione) suggerendo al medico le strategie comunicative più opportune per condurre una intervista accurata ed efficace. Il dialogo è trascritto e registrato in automatico, e rimane nell'archivio di Babylon e a disposizione del malato.

Tale modello presenta sia potenzialità sia incognite, le quali, come anticipato, possono essere esaminate dal punto di vista dell'impatto sul malato, sul medico e sulla medicina in sé considerata.

¹ Cfr. <https://www.england.nhs.uk/london/our-work/gp-at-hand-fact-sheet/#:-:text=Babylon%20GP%20at%20Hand%20is,point%20of%20use%20for%20patients.>

² Cfr. T. Burki, *GP at hand: a digital revolution for health care provision?*, in *The Lancet*, 394, 2019, p. 457.

Il malato

Evidenti, innanzitutto, sono i vantaggi che una persona che avverta uno stato di malessere può ottenere in termini di celerità del consulto, visto la modalità operativa H24 del servizio offerto e la possibilità di ottenere la disponibilità per una videoconsulenza nell'arco di poche ore. La capacità da parte del sistema di AI di abbinare la storia clinica del malato e le indicazioni assunte durante la consulenza con gli esiti statisticamente più probabili desunti da ampie banche dati, in secondo luogo, permette di elaborare e di suggerire al medico diagnosi, prognosi e proposte di cura dotate di un alto livello di accuratezza. In termini di relazione di cura, in terzo luogo, il riconoscimento facciale ha il vantaggio di aiutare il medico a capire le reazioni del malato, favorendo l'aggiustamento delle modalità comunicative da parte del professionista e la comprensibilità complessiva della comunicazione.

D'altro canto, tale sistema nasconde anche una serie di rischi.

È noto, ad esempio, come i sistemi di AI presentino, in realtà, errori e *bias* non trascurabili, generati tanto dal fattore umano alla base della costruzione del dispositivo, quanto dal funzionamento dell'algoritmo³.

Un secondo ordine di criticità si collega ad un interrogativo relativo alla reale corrispondenza di un collegamento audio-video con una visita medica. In questo senso, la App potrebbe contribuire a una disumanizzazione del rapporto medico-paziente, in cui entrambe le figure si accontentano di rapportarsi con una parte, per di più virtuale, del tutto.

Un terzo ordine di criticità è legato alla necessità che i malati che accedono a *GP at Hand* possiedano buone competenze digitali. Tale elemento produce un effetto di selezione delle persone che si rivolgono al sistema che trascende il *digital divide* e si riverbera sull'età, e quindi sulle condizioni generali di salute dei malati, oltre che sulla provenienza sociale e il relativo reddito⁴. Tale condizione rischia quindi di produrre un effetto potenzialmente discriminatorio su basi collegate sia alla età che allo stato sociale degli utenti coinvolti.

³ Cfr. M. Burges, N. Kobie, *The messy, cautionary tale of how Babylon disrupted the NHS*, in *Wired*, 18 marzo 2019 (<https://www.wired.co.uk/article/babylon-health-nhs>).

⁴ Il 94% di persone che si rivolgono a *GP at Hand* ha meno di 45 anni e due terzi di esse provengono da aree residenziali benestanti (Cfr. T. Burki, *GP at hand: a digital revolution for health care provision?*, cit., p. 458; M. Burges, N. Kobie, *The messy, cautionary tale of how Babylon disrupted the NHS*, cit.).

Il medico

I vantaggi e le criticità dell'applicazione qui in esame possono essere valutate anche in riferimento al medico che la utilizza. In termini positivi, il professionista è messo nelle condizioni di scegliere la fascia oraria in cui dare la propria disponibilità. La modalità H24, infatti, può permettere grande flessibilità nell'individuare il proprio orario di lavoro, senza doversi impegnare su tabelle orarie standard. D'altro canto, si può rilevare come tale aspetto sia retto dalla logica che lega la domanda all'offerta. In questo senso, alcuni medici potrebbero essere in realtà costretti a orari scomodi.

In termini positivi, ancora, *GP at Hand* offre la possibilità di svolgere le proprie mansioni ovunque esista una rete sufficientemente potente, consentendo ai professionisti di evitare inutili spostamenti e di approntare il proprio 'studio' in ogni luogo.

D'altro canto, tenendo conto delle menzionate caratteristiche della fascia di popolazione che tipicamente si rivolge al modello di assistenza qui in esame (giovani con buon reddito), *GP at Hand* potrebbe avere un impatto discriminatorio anche in riferimento alla classe medica. I professionisti aderenti all'iniziativa, infatti, si troverebbero a trattare le persone più facoltose e più giovani (statisticamente con condizioni di salute migliori), lasciando ai colleghi i malati la cui presa in carico risulta più complessa e impegnativa. Tale tendenza potrebbe risultare controproducente per gli stessi medici aderenti al servizio: abituati a trattare la fascia di popolazione più 'facile', rischierebbero di perdere via via la capacità di affrontare problematiche più serie e complesse, affrontando un percorso di complessivo *de-skilling*.

In una prospettiva simile, emerge il rischio che il medico assistito nella propria attività dal dispositivo, entri in una routine in cui le decisioni cliniche sono, di fatto, delegate alla macchina. In una epoca di diffusa de-responsabilizzazione, aggravata dalle derive della medicina difensiva, emerge il rischio che il ruolo del medico diventi una semplice formalità, meramente confermativa di quanto assunto dalla macchina. Di fronte ad una tecnologia percepita diffusamente, anche se erroneamente, come neutrale, oggettiva e sempre esatta è probabile che il professionista incaricato di svolgere la 'visita' consideri più comodo e prudente non opporsi al risultato algoritmico, evitando di assumersi una rischiosa responsabilità personale⁵.

⁵ «The collective medical mind is becoming the combination of published literature and the data captured in health care systems, as opposed to individual clinical experience» (Cfr. D.S. Char, N.H. Shah, D. Magnus, *Implementing Machine Learning in Health Care - Addressing Ethical Challenges*, in *The New England Journal of Medicine*, 378(11), 2018, p. 981).

Il rischio, insomma, è che la decisione clinica sia di fatto sostanzialmente catturata dalla AI⁶.

In termini generali, d'altro canto, alcuni osservatori ritengono che l'impiego della AI in medicina spinga il medico a recuperare una funzione centrale nella relazione medico-paziente, permettendo di delegare alla macchina tutte le attività meno rilevanti e di recuperare quelle in cui è necessaria una componente umana⁷. In questi termini, la App di Babylon libererebbe i professionisti dalla conduzione routinaria delle visite e permetterebbe loro di dedicare più tempo ai casi più complessi e di recuperare la dimensione relazionale della propria professione. Viceversa, altri commentatori hanno analizzato le tendenze storicamente affermatesi riguardo ai carichi di lavoro in medicina, individuando come alle riduzioni delle mansioni non sia corrisposto un aumento del tempo dedicato a quelle rimaste, ma se ne siano aggiunte di nuove⁸.

La medicina

Le considerazioni fin qui svolte introducono i mutamenti che l'utilizzo della AI, come esemplificato da *GP at Hand*, potrebbe provocare sulla pratica medica. Fra i molti vantaggi, possono richiamarsi: la possibilità di riorganizzare in termini più flessibili ed efficaci il servizio sanitario, rispondendo in termini tempestivi e competenti alla crescente domanda di salute; l'assistenza ai medici di medicina generale (ma non solo) nel giungere a diagnosi e percorsi di cura rapidi e accurati; l'occasione di ridare al medico una posizione centrale nella relazione di cura; la capacità di strutturare una medicina sostenibile e orientata ai bisogni del paziente.

A livello globale, inoltre, l'impiego della AI e di App simili a quella qui esaminata può considerarsi molto efficace, soprattutto in riferimento ai Paesi a reddito medio-basso⁹.

⁶ Cfr. A. Simoncini, *L'algoritmo incostituzionale: intelligenza artificiale e il futuro delle libertà*, in *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, 1, 2019, p. 69.

⁷ Cfr. E. Topol, *Deep Medicine: How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again*, Basic Books, New York, 2019.

⁸ Cfr. R. Sparrow, J. Hatherley, *High Hopes for "Deep Medicine"? AI, Economics, and the Future of Care*, in *The Hastings Center Reports*, 50(1), 2020, pp. 14-17.

⁹ Babylon ha annunciato la volontà di estendere l'operatività della App, oltre che agli Stati Uniti, in undici paesi asiatici. In Ruanda, anche grazie ad un finanziamento da parte della Bill & Melinda Gates Foundation, il sistema è utilizzato da circa due milioni di persone, al prezzo una tantum di 20 centesimi di dollaro. Cfr. T. Burki, *GP at hand: a*

A fianco di queste opportunità, l'impiego della AI in medicina solleva però anche una serie di interrogativi e di dubbi.

In primo luogo, è emerso il rischio legato alla possibile desuetudine nei confronti delle visite in presenza, con un pericolo di complessiva disumanizzazione della medicina che si trasformerebbe in una sorta di sofisticato *call center*. La fornitura della App da parte di compagnie private, inoltre, può spingere verso la marginalizzazione della dimensione pubblica, in un settore in cui non si può escludere che interessi di natura economico-finanziaria prevalgano su quelli legati alla salute collettiva. Potrebbe presentarsi il rischio, ad esempio, che algoritmi programmati secondo criteri orientati alla speculazione commerciale più che all'innalzamento della salute collettiva favoriscano l'aumento del consumo di farmaci, e quindi della spesa sanitaria, piuttosto che promuovere logiche legate al miglioramento degli stili di vita. In termini di complessiva sostenibilità economica di *GP at Hand*, inoltre, si è evidenziato come la facilità nell'accedere alla videoconsulenza favorisca l'aumento della richiesta (*supply-induced demand*)¹⁰.

Inoltre, quando ci si riferisce alle tecniche più sofisticate di AI (*machine learning*) risulta praticamente impossibile tracciare la logica di fondo adottata dalla macchina per giungere alla propria conclusione. Se l'*output* finale del procedimento è noto, non lo è l'*iter* che lo ha generato, a motivo della sostanziale opacità delle dinamiche interne al sistema. Tale fenomeno (*black box*)¹¹, è particolarmente rilevante anche in ambito medico, impedendo la verifica sulle singole fasi interne al procedimento e pregiudicando la possibilità di un controllo sulla congruità delle motivazioni alla base della decisione. In assenza del requisito della trasparenza, così, è forte il dubbio che le decisioni cliniche possano godere di una piena legittimazione e di un complessivo riconoscimento.

Un ultimo impatto potenzialmente critico dell'impiego della App di Babylon sulla medicina riguarda la sua validazione. In quanto dispositivi medici, tali App potrebbero seguire i ben delineati percorsi della sperimentazione clinica (*clinical trials*). Tuttavia, alcune caratteristiche specifiche di tali macchinari suggeriscono una particolare attenzione. In termini specifici, ad esempio, meccanismi che si basino sul *machine learning* hanno la capacità di modificare il proprio funzionamento in base alla espe-

digital revolution for health care provision?, cit., p. 460.

¹⁰ Cfr. T. Burki, *GP at hand: a digital revolution for health care provision?*, cit., pp. 459-460.

¹¹ Cfr., per tutti, F. Pasquale, *The Black Box Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2016.

rienza. Anche se un dispositivo avesse ottenuto, in origine, l'autorizzazione ad essere utilizzato, quindi, ci si deve chiedere per quanto tempo tale approvazione possa valere nel momento in cui il dispositivo stesso si sia autonomamente modificato¹².

In termini generali, inoltre, ci si è chiesti se i dispositivi di AI impiegati in ambito medico non debbano essere valutati alla luce di uno spettro di interessi ben più ampio rispetto alla loro mera efficacia tecnica. Come testimoniato proprio da *GP at Hand*, l'utilizzo di tali dispositivi produce un impatto non certo limitato al beneficio terapeutico della singola prestazione sul singolo malato, ma coinvolge una molteplicità di dimensioni collettive e di variabili di natura sociale, giuridica, professionale ed economica. Ciò di cui doversi preoccupare, quindi, non è solo il possibile danno al singolo utente, ma i modelli complessivi di medicina e di società che la diffusione di tali strumenti necessariamente veicola¹³.

Spunti conclusivi

Quanto fin qui sostenuto non conduce certo a rifiutare le nuove tecnologie di AI in ambito medico. Induce piuttosto a riflettere sulle attenzioni necessarie a scongiurarne i rischi e sfruttare i vantaggi.

È anzitutto necessario impedire che una medicina assistita dagli algoritmi acquisisca, invece, che combattere, le vulnerabilità sociali ed economiche già presenti. Sarà inoltre necessario approntare strumenti efficaci per evitare che i professionisti che lavorano con la AI perdano familiarità con i principi che reggono la relazione umana, combattendo una deriva di *de-skilling* che si è già presentata nell'esercizio di altre mansioni. Anche l'assetto degli aspetti economici e finanziari coinvolti dovrà essere attentamente valutato allo scopo di mantenere un sistema equilibrato, fra dimensione pubblica e privata.

È inoltre cruciale investire in attività formative e di sensibilizzazione, rivolte sia alla popolazione sia ai professionisti della salute. Sul versante sociale, in questo modo, crescerà la consapevolezza delle potenzialità, ma anche delle criticità della AI e sarà possibile evitare, ad esempio, che si generino illusioni di infallibilità della medicina algoritmica. Sul versante professionale, sarà importante rafforzare

¹² La proposta di regolamento europeo (AI act) propone al riguardo un monitoraggio lungo tutto il ciclo di vita del sistema. In generale, C. Casonato, B. Marchetti, *Prime osservazioni sulla proposta di regolamento dell'Unione europea in materia di intelligenza artificiale*, in *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, 3, 2021, pp. 415-437.

¹³ Cfr. M. Smallman, *Policies designed for drugs won't work for AI*, in *Nature*, 567, 2019, p. 7.

percorsi formativi di carattere interdisciplinare, in modo da evitare che i medici siano tentati di delegare il proprio ruolo alle macchine¹⁴. Per dare un contenuto concretamente garantista al principio dello *Human in the Loop*, infatti, non basta prevedere genericamente la presenza dell'umano all'interno del processo di formazione della decisione medica, ma è necessario che tale figura abbia, da un lato, le competenze informatiche di base per interpretare la decisione algoritmica e, dall'altro, la volontà di svolgere un ruolo di sostanza nel percorso di diagnosi e cura. Altrimenti, emerge il rischio che una medicina collegata alla AI, anche nel solco delle attuali derive di medicina difensiva, rinforzi un pericoloso processo di deresponsabilizzazione del medico.

¹⁴ Cfr. A. Puccio et al., *Medical students need artificial intelligence and machine learning training*, in *Nature Biotechnology*, 39, 2021, pp. 388-389.

Un umanesimo planetario nel tempo della complessità

*Mauro Ceruti**

La sfida della complessità

Nel 1927, Marcel Proust scriveva: «La vita, e le circostanze stesse, sono un po' più complesse di quanto non si dica. C'è una pressante necessità di mostrare questa complessità». Oggi, di questa complessità, siamo, e ci sentiamo, addirittura circondati, senza avere ancora pienamente preso coscienza della necessità di apprendere ad abitarla.

La complessità è stata per lungo tempo percepita come apparenza superficiale del reale, non ancora compreso nelle sue leggi profonde e 'semplici'. L'universo è stato visto come un assemblaggio di oggetti identificabili ed elementari, che interagiscono attraverso leggi deterministiche, intelligibili al calcolo. E anche le parti dell'universo sono state concepite come macchine deterministiche, orologi, di cui si trattava di scoprire le leggi semplici nascoste dietro la complessità apparente. Così la scienza moderna si è originata e sviluppata attorno a un'idea (un monismo ad un tempo epistemologico e ontologico): uno stesso metodo può dare la conoscenza complessiva degli infiniti tasselli del mosaico del mondo.

Questa visione ha orientato la 'scienza classica' e il sistema dei valori prevalente della modernità. E la semplificazione è stata la via regia di questa visione, nella prospettiva di rendere il mondo sempre più sicuro, dominabile, prevedibile.

Questa visione ha garantito gli straordinari successi della scienza del Settecento e dell'Ottocento. Al ricercatore, interprete di questo ideale, è spettato il compito di discriminare tra rilevante e accessorio, fra permanente e transitorio, fra essenziale e superfluo. Teatro e paradigma del suo operare è diventato il labo-

* Università IULM – Milano.

ratorio: una scena purificata da ogni interferenza esterna, nella quale i fatti sarebbero tali soltanto in quanto ottenuti in condizioni sperimentali completamente controllabili. Di più: la possibilità di separare nettamente i fatti dal groviglio delle interferenze ha alimentato l'idea che innumerevoli effetti frutto di interferenze incontrollabili fossero da trascurare, perché inevitabilmente destinati a essere smorzati dalla traiettoria normale (definita dalle poche cause pertinenti e controllabili in linea di principio). Un demone onnisciente, come quello immaginato alla fine del Settecento da Pierre Simon de Laplace, avrebbe potuto dedurre ogni stato presente o futuro di questo universo e di ogni sua singola parte.

Ma, negli stessi anni in cui Proust svolgeva le sue riflessioni, sono stati proprio gli sviluppi della scienza orientata da questi presupposti a portare alla scoperta di livelli di realtà non facilmente inquadrabili nella visione definita da questi stessi presupposti. Il principio di semplificazione che, da Cartesio e Galilei in poi, aveva guidato i grandi successi delle scienze, ha condotto a scoperte che richiedevano un principio di spiegazione nuovo e una struttura di pensiero diversa. In altre parole, si 'scopre' la complessità, e che ciò che è complesso non è semplificabile.

E Italo Calvino, attraverso la sua passione per la scienza ha così, a sua volta, potuto collocare l'idea di complessità nel cuore stesso della sua teoria del romanzo, volto a dire la condizione umana del nuovo secolo. In un mirabile testo che avrebbe dovuto essere una lezione da tenere all'Università di Harvard, nel 1985 scrisse, ispirandosi a un altro grande scrittore del novecento, Carlo Emilio Gadda, che la sfida era quella di «rappresentare il mondo come un garbuglio, o groviglio, o gomito, di rappresentarlo senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinarlo».

Non tutti i sistemi naturali sono di un unico tipo: semplici, lineari, prevedibili e descrivibili sulla base di leggi storiche e deterministiche. I sistemi semplici sono importanti, ma, già a livello fisico-chimico, sono soltanto una parte, e nemmeno maggioritaria, dell'architettura della natura.

Il caso, la singolarità, il disordine, l'imprevedibilità non sono solo indicatori del carattere provvisorio e limitato delle nostre teorie, ma rivelano in modo quasi shakespeariano l'inesauribilità e la molteplicità delle architetture del cosmo. Insieme a innumerevoli fluttuazioni destinate a essere smorzate nello stato di equilibrio del momento presente, nel micromondo molecolare della materia si producono anche fluttuazioni che si amplificano, che generano nuovi stati stabili e nuove tendenze evolutive, che consentono l'emergenza di nuove forme.

In tale contesto, le leggi non sono più interpretabili come prescrittive, ma come proscrittive. Di per sé, le leggi non impongono un unico stato di cose, ma

in primo luogo ne negano infiniti. In altri termini: entro lo smisurato insieme delle possibilità astratte, le leggi selezionano un sottoinsieme più ristretto che comprende le traiettorie di sviluppo del sistema che possono avere luogo. Ma quale di queste traiettorie abbia poi effettivamente luogo, dipende anche da un contingente intreccio storico di eventi e di singolarità. Le leggi non impongono unici stati di cose futuri, bensì sono vincoli che canalizzano gli stati di cose futuri in maniera più o meno rigida, più o meno flessibile. Sono ad un tempo limiti del possibile e condizioni di possibilità.

Il termine 'complessità' deriva dal latino *cum e plectere*, intrecciare insieme più parti in una unità. Le proprietà dei sistemi complessi non sono direttamente deducibili o spiegabili sulla base delle proprietà delle singole parti che li compongono. Questa caratteristica è abitualmente definita emergenza. Si riferisce a modelli di comportamento nuovi che si producono sulla base della quantità e della qualità delle interazioni fra le componenti.

A differenza delle proprietà di un sistema complesso (per esempio un organismo), le proprietà di un sistema complicato (per esempio un aereo) sono riconducibili, con maggiore o minore difficoltà, alla combinazione additiva delle proprietà delle singole parti. Nei sistemi complessi tutto è in relazione. Ciò significa che bisogna liberarsi dell'idea semplice e meccanica di causa-effetto lineare. La visione tradizionale della causalità ipotizza catene causali lineari. Da un effetto si risale a una causa. E la conoscenza della causa viene considerata la spiegazione dell'effetto.

In una visione sistemica, complessa, invece, si riconoscono due cose collegate fra loro: la prima è che le catene causali interagiscono le une con le altre; la seconda è che gli effetti retroagiscono anche sulle cause. Cioè, c'è una circolarità continua, non una semplice linearità, fra cause ed effetti. I sistemi complessi sono estremamente sensibili alle perturbazioni grandi e piccole che incontrano nelle varie fasi del loro sviluppo. Reagiscono alle perturbazioni, in maniera che non è correlata alle intensità delle perturbazioni: una causa microscopica e locale (un piccolo e invisibile virus...) può innescare rapidi processi di amplificazione fino a produrre effetti macroscopici e globali, e fino a trasformare radicalmente il comportamento di tutto quanto il sistema. Perciò, i sistemi complessi possono cambiare in modi improvvisi, imprevedibili.

Tutti i sistemi complessi hanno una storia in senso proprio. La loro estrema sensibilità alle perturbazioni fa sì che spesso un singolo evento, o una singola catena di eventi, intervengano bruscamente sulla traiettoria antecedente del sistema, attuando talune possibilità ed eliminandone altre. Così, molte proprietà esibite dai sistemi complessi non dipendono, appunto, da una conformità a leggi necessitanti

e inflessibili, ma non sarebbero altro che 'incidenti congelati' (*frozen accidents*), acquisizioni storiche contingenti, conseguenti alla casualità di singoli eventi.

In definitiva, le proprietà dei sistemi complessi sono sempre un intreccio, spesso difficile da decifrare, di leggi e di storia, di principi generali e di singolarità uniche e irripetibili. Questa caratteristica è definita 'contingenza'.

Una crisi cognitiva

La crisi della pandemia ha rivelato nell'esperienza quotidiana di miliardi di persone la complessità del nostro tempo e della condizione umana globale. Si è rivelata da subito un fenomeno complesso. Fatto di tante dimensioni intrecciate, che non possono essere separate (biologica, sanitaria, scientifica, economica, politica, antropologica, psicologico-esistenziale...). Anche in questo caso, la sfida della complessità si è imposta, innanzitutto, come impossibilità: impossibilità di semplificare un tessuto inestricabile di cause e di interdipendenze.

Nel mondo globale, tutto è connesso. Viviamo in un'ecumene completamente umanizzata, dove ogni evento locale può comportare conseguenze che si amplificano su scala globale.

Avvertiamo sempre più l'accentuata interferenza tra le dimensioni tecnica, scientifica, demografica, economica, psicologica, religiosa. E avvertiamo le conseguenze delle accresciute interdipendenze a livello mondiale. E comprendiamo che i problemi non possono essere analizzati come se si manifestassero isolatamente e come se reclamassero soluzioni semplici, univoche.

Un mondo complesso è un mondo incerto, ovvero un mondo in cui non possiamo prevedere tutto, non sappiamo tutto ciò che sta per succedere. È un mondo contraddittorio, ovvero un mondo dove ci sono flussi continui di informazioni, a una velocità gigantesca, in un modo così vario da contraddirsi. Cioè la contraddizione è inerente alla complessità. È un mondo emergente. Questa, come ho detto, è la caratteristica più peculiare dei sistemi complessi. Si riferisce alle nuove proprietà del sistema che si producono sulla base della quantità e della qualità delle relazioni o interazioni fra le parti componenti. Perciò, le proprietà dei sistemi complessi non sono direttamente deducibili o spiegabili dalle proprietà delle singole parti che li compongono.

Perciò, come ho detto, le interazioni fra le componenti dei sistemi complessi sono appunto 'non lineari'.

Una metafora efficace del tempo della complessità continua a essere quella che nel 1972 propose il matematico e meteorologo Edward Lorenz: l'effetto farfalla. La possiamo rideclinare così: il battito d'ali di una farfalla nella regione del

Wuhan, in Cina, può avere effetti importanti sul tempo che farà a Bergamo, e nel mondo intero, qualche settimana dopo...

È inquietante il salto fra l'intento apparentemente limitato degli interventi tecnologici e le conseguenze imprevedibili che questi interventi possono determinare.

Questo fatto dilata, all'estremo, l'orizzonte delle responsabilità, individuali e collettive.

L'evoluzione della potenza tecnologica e l'intensificazione dell'interdipendenza hanno esteso la sfera della responsabilità umana verso nuovi ambiti: verso le specie viventi, verso gli ecosistemi, verso il pianeta nella sua interezza, verso la possibilità stessa della sopravvivenza della nostra specie. I possibili interventi tecnologici sul genoma umano e sul genoma di altre specie animali e vegetali modificano la nostra concezione dell'identità del vivente e trasformano le traiettorie evolutive verso direzioni imprevedibili.

Questa inedita estensione della responsabilità, per usare la pregnante espressione di Hans Jonas, «ha trasformato la natura dell'agire umano». E questa estensione della responsabilità ha messo in crisi i presupposti dell'etica moderna. L'etica moderna era centrata su due idee: la prima, che la condizione umana fosse stabile; la seconda, che i fini e le conseguenze dell'agire etico fossero 'prossimi', nello spazio e nel tempo, all'atto stesso e quindi prevedibili e controllabili.

Questi presupposti sono stati messi in crisi dalle conseguenze delle nuove tecnologie, e, vedremo, da una più complessa interdipendenza fra uomo e ambiente.

La tecnica non è più considerabile eticamente neutrale né verso l'ambiente esterno, cioè verso il pianeta, né verso l'ambiente interno, cioè verso la natura umana. La ricerca del bene non può più essere ristretta alla sfera delle relazioni fra persone. Il «fine in sé» kantiano viene esteso a tutti gli esseri viventi e alla natura nel suo complesso. L'intervento tecnologico, sempre più estesamente bio-tecnologico, viene non solo a toccare l'identità umana, ma viene anche a metterne in discussione la stabilità evolutiva. Le conseguenze delle azioni umane si dilatano nello spazio: eventi di portata apparentemente locale raggiungono sempre più spesso dimensioni globali. E si dilatano nel tempo: la responsabilità della specie umana coinvolge il suo stesso futuro.

Insomma, la pandemia rivela che la sfida della complessità rappresenta il senso profondo del nostro tempo. Viviamo il passaggio a un'epoca storica in cui gli sviluppi scientifici, tecnologici, economici, sociali sono sempre più entrati in molteplici interazioni e retroazioni, e in cui la mondializzazione ha aperto lo scenario propizio di eventi complessi e aleatori. Tuttavia, viviamo un paradosso. Più aumenta la complessità del nostro mondo, più si rafforza la tentazione della semplificazione. E così, la crisi ha rivelato una più profonda crisi cognitiva. Che

è la più profonda crisi del nostro tempo. La difficoltà, cioè, di concepire e abitare la complessità. L'ostacolo alla formulazione stessa dei problemi del nostro tempo non sta più solo nella nostra ignoranza: si annida, anche e soprattutto, nella nostra conoscenza. Nel modo in cui è prodotta e organizzata.

La specializzazione disciplinare ha certo apportato molte conoscenze. Ma queste conoscenze sono tuttavia incapaci di cogliere i problemi multidimensionali. L'università e la scuola ci insegnano a separare (gli oggetti dal loro ambiente, le discipline le une dalle altre), ma continuano a disgiungere conoscenze che dovrebbero essere interconnesse.

I modi di pensare che utilizziamo per trovare soluzioni ai problemi complessi costituiscono essi stessi uno dei problemi più gravi che dobbiamo affrontare. Ci siamo così trovati sprovvisti dell'intelligenza della complessità, necessaria per affrontare le crisi della nuova condizione umana globale. E l'idolo della semplificazione ha ribadito la sua anacronistica 'egemonia', diventando foriero di cecità nella conoscenza, nella coscienza e nell'azione.

Un nuovo paradigma

L'attuale inedita potenza e interdipendenza della condizione umana rende evidente l'inadeguatezza del paradigma che continua a orientare le relazioni fra i popoli della Terra, nonché le relazioni dell'umanità intera con la Terra.

L'umanità dell'ultimo secolo, in particolare, è stata prigioniera del paradigma che più di ogni altro ha alimentato l'intera sua storia: il paradigma dei 'giochi a somma zero': 'vinco io, perdi tu'. Ciò è accaduto sia nel rapporto fra i popoli, sia nella vita delle singole società nazionali, sia nel rapporto fra uomo e ambiente. Si tratta di "giochi" in cui una parte vince a spese delle altre, che perdono.

Ma oggi, nell'età dell'interdipendenza planetaria, continuare questi 'giochi' è disastroso. Gli attori dei 'giochi a somma zero', in realtà, oggi possono perdere tutti. L'arma nucleare e l'impatto umano sulla biosfera rendono possibile l'auto-soppressione dell'umanità. E questo è un fatto inedito. Sconvolgente. Il vero rischio è che non ci possano più essere vincitori e vinti, ma solo vinti. L'umanità oggi, per la prima volta nella sua storia, si trova in certo senso 'obbligata' a uscire dall'età della guerra e dello sfruttamento incondizionato dell'ambiente. Si trova in certo senso obbligata a uscire dal paradigma dei 'giochi a somma zero' per generare un paradigma dei 'giochi a somma positiva'.

Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione della condizione umana.

Oggi, per la prima volta, l'umanità è divenuta realtà concreta, non più un'idea astratta. Siamo tutti accomunati da uno stesso destino, dagli stessi pericoli, dagli

stessi problemi di vita e di morte. È un destino che accomuna fra loro tutti i popoli della Terra, e l'umanità intera con la Terra.

Ma ci si potrà salvare insieme, non solo perché ci sentiremo minacciati tutti allo stesso modo e nello stesso momento da pericoli incombenti o imprevedibili, ma anche perché capiremo che il nostro 'singolare' è valorizzato dal 'plurale'. Abbiamo bisogno di comprendere l'indivisibilità e nello stesso tempo la pluralità dell'umanità, e poi anche l'idea della indivisibilità della vita umana, da intendersi, allo stesso tempo, terrestre, biologica, psichica, sociale, culturale. La ricerca di un rapporto positivo e coevolutivo degli umani con tutti gli attori del mondo, viventi e non viventi, è la preconditione per la nostra stessa sopravvivenza. E questo è l'orizzonte ineludibile di un nuovo umanesimo planetario, capace di raccogliere la sfida di abitare la complessità, che è la sfida di un destino comune.

Le crisi globali rivelano che la complessità si può affrontare solo con lo spirito di solidarietà. E la solidarietà non è più solo un'aspirazione etica. È ormai una necessità inscritta nella nuova condizione umana globale. Siamo accomunati da uno stesso destino, dagli stessi pericoli, dagli stessi problemi di vita e di morte. È un destino che accomuna fra loro tutti i popoli della Terra, e l'umanità intera con Terra. Nessuno si può salvare da solo.

Bibliografia

- M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.
- M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma, 2014.
- M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano, 2018.
- M. Ceruti, *Evoluzione senza fondamenti. Soglie di un'età nuova*, Meltemi, Milano, 2019.
- M. Ceruti, *Sulla stessa barca*, Qiqajon, Magnano, 2020.
- M. Ceruti, F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano, 2020.
- M. Ceruti, F. Bellusci, *Il secolo della fraternità. Una scommessa per la cosmopoli*, Castelvecchi, Roma, 2021.
- M. Ceruti, E. Morin, *La nostra Europa*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

L'allocazione etica delle risorse tra vulnerabilità ed emergenza

*Rosagemma Ciliberti**, *Linda Alfano***

Un maestro tibetano disegnò un giorno sul bianco di una lavagna il segno stilizzato di un piccolo uccello e chiese ai suoi studenti: che cos'è? In molti dissero: un uccello. E il maestro, scuotendo la testa: è un cielo vasto e in questo momento sta passando un uccello.

C.L. Candiani. *L'Officina dei Sentimenti*

La vulnerabilità come premessa

Nuove espressioni e articolazioni di fragilità, sono prepotentemente emerse con la pandemia da Covid-19 che ha evidenziato oltre alla interdipendenza degli eventi, l'interdipendenza degli esseri umani, tutti parimenti esposti al rischio, alla sofferenza, alla malattia, all'imprevedibile.

La pandemia ha inoltre dilatato le diseguaglianze a danno dei gruppi più vulnerabili della popolazione e rivelato, indipendentemente dalle differenze di classe, l'inadeguatezza di tutti i sistemi di protezione sociali e sanitari. Dallo studio su disabilità e diritti a cura di una delle più note organizzazioni internazionali (2020), basato su 134 Paesi, soprattutto europei, ma anche del nord America e dell'Africa si rileva che nessuno dei sistemi di protezione sociale, indipendentemente dal livello di sviluppo economico del Paese, sia stato in grado di proteggere i suoi cittadini in specie quando appartenenti alle categorie più deboli, tra cui soprattutto le persone disabili, anziane e minorenni¹.

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

** Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ C.S. Brennan, *Disability rights during the pandemic. A global report on findings of the*

Come tutelare i più fragili è una domanda centrale della bioetica, che pone proprio nel principio della vulnerabilità, già enunciato nella Dichiarazione di Barcellona del 1998, il fondamento di un'etica pubblica della cura, che deve tenere conto soprattutto del fatto che la vulnerabilità è comune a tutti gli esseri viventi ma che è anche strettamente connessa alla specificità del contesto².

La domanda di come rispondere al meglio alla richiesta di assistenza nel contesto pandemico riguarda prioritariamente i criteri di scelta per la distribuzione di risorse, sempre e comunque limitate, che rendono ineludibile la riflessione etica, giacché non esistono scelte mediche allocative puramente tecniche, prive di risvolti morali³.

L'equità, come espressione del principio di giustizia, richiede che le decisioni relative all'allocazione delle risorse non siano assunte in modo arbitrario, ma secondo criteri che offrano, tendenzialmente, a tutti le stesse possibilità di riceverle, secondo i propri bisogni, ma anche nel rispetto della volontà della singola persona.

Certo il problema etico della appropriatezza clinica in relazione con quella della disponibilità di risorse (umane ed economiche) è questione che si propone costantemente, anche al di fuori del contesto pandemico, basti pensare al *triage* nel Pronto Soccorso o all'assegnazione degli organi per i trapianti, ma nel contesto eccezionale di una pandemia, il bisogno di principi e regole chiare, trasparenti e condivise è particolarmente cruciale per non lasciare il gravoso onere della scelta alla sola sensibilità e soggettività del professionista, con conseguente inaccettabile variabilità di giudizi a parità di condizioni cliniche ed extracliniche.

Lo squilibrio tra esigenze di cura e risorse disponibili: proposte operative

In risposta ad alcuni pressanti problemi etici creati dalla pandemia la SIAARTI (*Società Italiana Anestesia Analgesia Rianimazione e Terapia Intensiva*) il 6 marzo 2020 ha pubblicato un documento tecnico *Raccomandazioni di etica clinica per*

COVID-19 Disability Rights Monitor. 2020. Disponibile in: https://www.international-disabilityalliance.org/sites/default/files/disability_rights_during_the_pandemic_report_web_pdf_1.pdf

² Cfr. P. Kemp, J.D. Rendtorff, *The Barcelona Declaration. Towards an integrated approach to basic ethical principles*, in *Synthesis Philosophica*, 23(2), 2008, pp. 239-251.

³ Cfr. L. Palazzani, *Giustizia distributiva, scarsità di risorse e Covid-19: sfide etiche e giuridiche*, in *L'Ircocervo*, 2021, 20(1). Disponibile in: <https://lircocervo.it/wp-content/uploads/2021/06/10.-Palazzani-Giustizia-distributiva-scarsita-di-risorse-e-Covid-19.pdf>

l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili che ha proposto, agli anestesisti-ri-animatori impegnati a gestire in prima linea gli squilibri tra esigenze di salute e risorse, alcuni principi generali e criteri decisionali di cura. Tale documento che privilegia la «maggior speranza di vita del paziente», ha suscitato molte reazioni, sia all'interno della comunità medico-scientifica, sia nel mondo accademico (oltre che in ambito mediatico)⁴.

Dopo circa un mese il Comitato Nazionale di Bioetica (CNB- 8 aprile 2020) ha pubblicato un documento in cui si rifiutano le posizioni SIAARTI, in particolar modo quelle relative al criterio della considerazione dell'età del paziente (che invero nel documento costituiva non un 'criterio', ma un elemento nel contesto di una valutazione clinica globale della persona), enfatizzando la personalizzazione delle cure e l'appropriatezza clinica come principi da adottare⁵.

Tale documento ha lasciato molti nodi critici aperti nella risoluzione pratica del dilemma della scelta fra due o più pazienti che, a parità di appropriatezza clinica, 'competevano' per risorse sanitarie non sufficienti ed indivisibili (es: respiratore).

Anche il documento congiunto redatto da SIAARTI-FNOMCeO il 22 ottobre 2020, in una prospettiva deontologica, ha enunciato una serie di principi condivisibili, senza tuttavia offrire risposte precise su come razionare interventi salvavita non in caso di inappropriata clinica (che è stato il vero focus di riflessione del documento del CNB), ma nei casi in cui quei criteri di appropriatezza sussistano in egual misura⁶.

⁴ Cfr. SIAARTI, *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili*, 6 marzo 2020. Disponibile in: <https://www.quotidianosanita.it/allegati/allegato2675063.pdf>

⁵ Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Covid 19: la decisione clinica in condizioni di carenza di risorse e il criterio del "triage in emergenza pandemica"*, 8 aprile 2020. Disponibile in: <https://bioetica.governo.it/it/>. Sul punto si rinvia anche a precedenti documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica: *Etica, sistema sanitario e risorse* (1998) e *Orientamenti bioetici per l'equità nella salute* (2001), in <http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/>

⁶ Cfr. Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e Odontoiatri (FNOMCeO), Società Italiana di Anestesia, Analgesia, Rianimazione e Terapia Intensiva (SIAARTI). Documento FNOMCeO-SIAARTI. Disponibile in: https://portale.fnomceo.it/wp-content/uploads/2020/10/DOCUMENTO-FINALE-FNOMCEO_SIAARTI_22-OTTOBRE-2020_x.pdf

In tale contesto i Comitati Etici italiani non sono stati interpellati, né hanno autonomamente espresso, una loro posizione condivisa e univoca.

Questa perdurante difficoltà di scelta in un tema così sensibile e attuale, ha fatto molto discutere e molto soffrire ed ha costretto gli operatori della prima linea ad assumere in emergenza criteri di allocazione delle risorse amari e a volte arbitrari⁷.

In realtà nel contesto di queste scelte 'tragiche' non esistono, invero, risposte fondate su argomentazioni moralmente non controverse.

Né si può trascurare che il tema dell'allocazione delle risorse sanitarie si misura sempre con aspetti carichi di contraddizioni: da un lato, la questione della specifica configurazione del diritto alla salute, consacrato nella nostra Costituzione quale diritto fondamentale; dall'altro, gli elevati costi che derivano dalla garanzia del diritto individuale di accesso alle prestazioni sanitarie e sulla limitatezza delle risorse pubbliche.

La logica dell'Oltre

Pur in assenza di risposte, alcune considerazioni comunque possono essere espresse.

In primo luogo, occorre riconoscere che la riflessione della SIAARTI abbia avuto il coraggio di mostrare i limiti di una mera proclamazione di nobili principi che di fatto non risulta capace di offrire concrete risposte alla pratica clinica in emergenza pandemica⁸.

L'impatto della pandemia obbliga peraltro a considerazioni più ampie sul modo in cui la società deve affrontare i problemi della salute in situazioni di emergenza, peraltro già parzialmente identificate nelle passate epidemie, grazie all'avanzamento scientifico e ad una parziale maggior efficienza dei nostri sistemi sanitari, ma sempre troppo limitati ed a volte connotati da un insufficiente grado di umiltà e prudenza.

Un'altra riflessione attiene agli attuali sistemi di misurazione del benessere, prettamente ancorati a indicatori di produttività e di sviluppo economico, ma

⁷ Cfr. G.R. Gristina, M. Piccinn, *Il Sistema Sanitario Nazionale e la pandemia da SARS-CoV-2: un disastro annunciato? Riflessioni per un cambiamento*, in *Recenti Progressi in Medicina*, 113(1), 2022, pp. 41-53.

⁸ Cfr. M. Mori, *Aspettiamo che i tempi maturino! Su Fnomceo-Siaarti circa il triage Covid e sull'analogia con "la tranquillità regna a Varsavia"*, in *Notizie di Politeia*, XXXVI, 140, 2020, pp. 25-33.

grandemente carenti relativamente ad altri componenti fondamentali, quali quello della qualità degli affetti e delle nostre relazioni, della disponibilità di tempo e di risorse naturali, della qualità delle reti sociali informali di aiuto, della qualità del vivere. Elementi che la pandemia ha messo in evidenza come fattori protettivi, di supporto e di protezione/resilienza particolarmente significativi nei momenti di grave crisi, ma il cui impatto non è stato ancora adeguatamente valutato⁹.

Altra considerazione attiene al ruolo dell'informazione nelle crisi emergenziali.

Si è assistito a professionisti della salute che, invece di proporre una visione omogenea della situazione, hanno dato vita a schermaglie in diretta tv o sui social, sostenendo tesi contrastanti. Si è assistito ad una curiosa inversione di ruoli, i giornalisti si sono messi a recitare la parte dei medici e i medici quella dei giornalisti¹⁰.

Invero i medici avrebbero dovuto rappresentare la principale fonte di informazione, l'ancora resiliente, quella che permette alla popolazione di orientarsi di fronte a una situazione temibile e sconosciuta e che stimola strategie di risposta e strategie preventive. In questo tipo di emergenze il Governo centrale avrebbe dovuto prendere subito il controllo della situazione anche sul fronte della comunicazione, con un solo coordinamento. Il ritardo nella comunicazione istituzionale, particolarmente, in un contesto emergenziale, favorisce il proliferare di voci e notizie false che ostacolano la comprensione dei rischi e dei comportamenti sicuri da adottare, con ulteriore dispersione delle risorse.

La pandemia ha reso evidente, in modo drammatico e urgente, la necessità di investire sull'organizzazione sanitaria, sulla medicina preventiva e sulla medicina del territorio per potenziare le risorse, per fronteggiare le emergenze e per impedire la necessità di dover effettuare scelte "tragiche", senza alcuna giustificazione morale e deontologica. La pandemia rende anche evidente l'importanza della formazione da parte degli ordini professionali della sanità, anche al fine di evitare che medici e infermieri, direttamente impegnati nella gestione della pandemia, da figure salvifiche possano divenire facili bersagli della malgestione dell'organizzazione sanitaria.

'Cambiamo strada' è l'invito dell'intellettuale francese Morin ad essere propensi a fermarsi, a interrogarsi e ad accedere a una diversa prospettiva di valori, capace di riscoprire la solidarietà, la necessità di una visione di più lungo termine,

⁹ Cfr. J.E. Stiglitz, J.-P. Fitoussi, M. Durand, *Misurare ciò che conta*, tr. it., Einaudi, Torino, 2021.

¹⁰ Cfr. D. Bonaventura, F. Di Costanzo, *Digitale. La nuova era della comunicazione informazione pubblica. Storia e Prospettive del modello italiano*, Giunti Editore, Firenze, 2021.

fondata sulla responsabilità delle nostre azioni, sul senso del limite e, insieme, sulla nostra precarietà¹¹.

Ciò implica che più che pensare ad un 'post' pandemia, si deve pensare ad un 'oltre' in cui la vulnerabilità sia assunta come direttiva dell'azione pubblica volta, in primo luogo a favorire la prevenzione mediante un forte sistema territoriale, giacché lo sviluppo di percorsi di collaborazione tra supporto sociale informale e formale resta una delle strategie più importanti per rafforzare il sostegno; in secondo luogo volto a costruire un tessuto organizzativo diretto ad aumentare la disponibilità di risorse erogabili e favorire l'equità di accesso a servizi e risorse, con l'effetto di aumentare il grado generale di resilienza della popolazione; ed in terzo luogo a caldeggiare un accesso per tutti all'informazione puntuale, chiaro, trasparente, indipendentemente dall'età, dalle condizioni di vita e di istruzione, e al di là dell'uso strumentale e di propaganda politica della comunicazione.

Questo comporta anche una visione capace di guardare ad un bene e a una salute comune che non siano meramente confinati al 'nostro' nella consapevolezza che la salute è globale e che la salute di tutti gli elementi che compongono l'ecosistema è strettamente interdipendente da quella degli altri¹².

Dal punto di vista etico la definizione delle priorità dovrebbe essere effettuata secondo criteri e procedure chiaramente definiti, rilevati in modo strutturato e consapevole anche da parte dei pazienti/cittadini. Alla popolazione vanno offerte adeguate possibilità di partecipazione al discorso sull'allocazione e sulla definizione delle priorità in sanità, anche per rinforzare quel rapporto di fiducia tra la popolazione e istituzioni sanitarie, senza il quale risulta impossibile fronteggiare qualsiasi stato di emergenza¹³.

Considerazioni conclusive

In Italia il tema delle priorità nell'assistenza sanitaria non è stato particolarmente discusso, perché spesso queste priorità sono emerse piuttosto casualmente, da questioni economiche, da decisioni politiche o dal ruolo frenante di strutture

¹¹ Cfr. E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Raffaello Cortina, Milano, 2020.

¹² Cfr. L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma, 2011.

¹³ Cfr. F. Manti, *Vulnerabilidad y riesgo. Repensar la bioética tras la pandemia*, in *Jurisprudencia Argentina*, IV, fasc. 12(27), 2021, pp. 86-96.

storiche, già esistenti, senza alcuna considerazione degli aspetti etico-morali legati a queste scelte.

Certamente è giunto il momento di cambiare, rimettendo al centro dell'attenzione, in modo bilanciato, il bene dell'assistito, un valore proprio dell'etica medica tradizionale, il consenso dell'assistito ed il rispetto della sua libertà e della sua autodeterminazione, l'appropriatezza sociale degli interventi sanitari, in una prospettiva di uso ottimale di risorse limitate e di giustizia sociale, come indicato dai più recenti assunti dell'etica medica.

Un approccio, pertanto, che non dimentichi mai che una pratica medica adeguata non deve e non può prescindere da un'interazione e mediazione continua tra 'l'indicazione clinica' (il bene del malato), le preferenze e i valori soggettivi della persona assistita (il consenso informato) e infine l'appropriatezza sociale delle strutture sanitarie.

In questa prospettiva rivolta a sollecitare una maggiore attenzione alla vulnerabilità e un approccio multidimensionale alla cura della salute, merita particolare attenzione la proposta avanzata dal Comitato Nazionale di Bioetica di implementare anche in Italia il cosiddetto 'Spazio etico' quale luogo di incontro e di ascolto della voce dei soggetti più deboli e delle associazioni che li rappresentano¹⁴. Questo 'luogo' potrebbe rappresentare uno strumento di cittadinanza attiva, un'occasione per dare visibilità agli uomini, ai cittadini più vulnerabili, per raccogliere le loro testimonianze anche in sedute pubbliche, alle quali tutta la collettività possa partecipare. Un'occasione unica per offrire un riconoscimento collettivo al dolore, per rielaborare gli accadimenti e ottenere un risarcimento non solo economico, per riappropriarsi della libertà di progettare il proprio destino, affrancati da decenni di umiliazioni, sopraffazioni, sentimenti di inadeguatezza, colpa, incapacità.

Un'occasione per superare la distanza tra posizioni apparentemente inconciliabili, tra le classi professionali tradizionalmente più egemoni e i 'malati' e per trasformare il destino preannunciato di isolamento e solitudine in uno spazio di ascolto che restituisca dignità, credibilità a tutte le vittime silenziose delle istituzioni.

Sostenere lo sviluppo di questo strumento di intervento applicabile oltre alla dimensione sanitaria a diverse dimensioni della vita sociale in cui emergono peculiari situazioni di vulnerabilità (strutture sanitarie, scuole, carceri, tribunali) co-

¹⁴ Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB). Parere "Vulnerabilità e cura nel welfare di comunità. Il ruolo dello Spazio etico per un dibattito pubblico", 2021. Disponibile in: <https://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-e-risposte/vulnerabilita-e-cura-nel-welfare-di-comunita-il-ruolo-dello-spazio-etico-per-un-dibattito-pubblico/>

stituisce un impegno dell'Istituto Nazionale di Bioetica che dalla sua costituzione nel 1992 ha promosso, anche in sinergia con il Comitato Nazionale di Bioetica, varie iniziative rivolte a promuovere dibattiti forieri di più attente forme di assistenza e tutela dei soggetti fragili¹⁵.

¹⁵ Istituto Italiano di Bioetica, Consultabile in: <https://istitutobioetica.it>

La vulnerabilità dell'assistente familiare immigrato: prendersi cura di chi cura

Natasha Cola*

Ci sono quattro tipologie di persone in questo mondo:
quelli che sono stati Caregiver, quelli che attualmente sono Caregiver,
quelli che lo saranno e infine quelli che ne avranno bisogno.

Rosalynn Carter

Introduzione: prendersi cura di chi cura in un'ottica interculturale

Il mito latino di Cura¹ può essere interpretato come narrazione del destino umano che è rivolto sempre alla cura nel suo duplice significato di preoccupazione, sollecitudine e di appello a prendersi cura delle cose e ad avere cura di se stessi e degli altri: l'etica della cura, considerando l'individuo in una costante relazione di interdipendenza con il mondo e le persone, consolida questa visione archetipica e pone in evidenza la necessità di un ripensamento della figura del caregiver. «[...] Il lavoro di cura quando rivolto a persone che non sono in grado di provvedere a se stesse autonomamente produce infatti una forma di dipendenza riflessa dal caregiver che è stata, e spesso è ancora, ignorata e misconosciuta dalla società»².

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Il personaggio Cura è una figura legata a un logos mitico cosmo-antropogonico tramandato da Igino nel suo manuale mitografico, *Fabulae*; il mito deve buona parte della sua fama alla ricezione operata da Goethe nel Faust e alla conseguente ripresa filosofica fattane da Martin Heidegger in *Essere e tempo, Sein und Zeit* (1972), tr. it. P. Chiodi, rivista diretta da F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, n. 41, 2019, p. 233.

² B. Casalini, L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia, in T. Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del Giusfemminismo*, Giappichelli Editore, Torino, 2015, p. 187.

La valorizzazione della figura rappresenta un investimento strategico per il riconoscimento sostanziale del ruolo e il miglioramento complessivo delle molteplici relazioni di cura esistenti nei nostri ambiti familiari e, più in generale, nell'ambito della nostra società.

Il consolidato modello di matrice liberale che esclude la cura dalla costruzione teorica della cittadinanza politica risulta sempre più inadeguato alle esigenze dell'odierna realtà biopolitica globalizzata e sempre più contraddistinta da una vigorosa e costante crescita dei processi di invecchiamento della popolazione e della conseguente cronicizzazione che costituisce la risposta gestionale della medicina di fronte alle patologie inguaribili.

Obiettivo della mia trattazione è quello di evidenziare la centralità della cura come pratica universale che investe una molteplicità di dimensioni del nostro vivere quotidiano (ambito familiare, sfera pubblica, sfera politica...) e dimostrare la necessità della programmazione e predisposizione di interventi di sostegno e di protezione sociale unitamente a contributi formativi, anche in un'ottica interculturale, volti allo sviluppo e all'implementazione delle competenze per gli operatori della cura e per gli assistenti familiari in particolare.

L'aspetto formativo, in particolare, rappresenta una sfida particolarmente importante in un settore caratterizzato da un basso *turn over* e contraddistinto da un generale invecchiamento delle assistenti familiari (oggi ad avere 50 o più anni sono il 54% delle badanti e tra queste una su tre ha più di 60 anni)³ che sempre più spesso manifestano problemi di salute direttamente correlati al lavoro logorante ed impegnativo svolto.

La cura si configura come relazione all'interno della quale scopriamo il valore della dipendenza e la realtà dell'interdipendenza e dove la vulnerabilità ci pone di fronte all'umano come fragilità, imperfezione, dipendenza⁴.

Questa prospettiva richiede di pensare alla vulnerabilità come ad una condizione di situazioni differenziate per grado e/o peso di condizioni fisiche, sociali, culturali e contestuali e di capacità di cura⁵; estendendo la prospettiva dalle

³ Cfr. S. Pasquinelli, F. Pozzoli, *Badanti dopo la pandemia*, Quaderno WP3 del progetto "Time to care", Milano, 2021, pp. 3-9.

⁴ Cfr. M. Andreani, *Questioni etiche nel caregiving*, Carocci Editore, Roma, 2016, p. 12.

⁵ Il termine vulnerabilità (dal lat. vulnerare, ferire) significa «susceptibile di essere ferito». In senso figurato essa rimanda alla precarietà di una condizione segnata dalla possibilità di violazione e del limite, spesso definita da gradi diversi di debolezza, dipendenza, man-

dimensioni individuali alle condizioni socio-politiche, si potrebbe utilizzare il concetto di vulnerabilità come strumento critico per individuare e analizzare le condizioni istituzionali che potrebbero essere all'origine della maggiore o minore vulnerabilità, più o meno temporanea, di persone o gruppi.

La riflessione consente di evidenziare come la nostra debolezza non sia unicamente imputabile alla nostra condizione mortale ma piuttosto naturalmente connessa all'ineludibile dimensione esistenziale della nostra costitutiva interdipendenza: i concetti di 'vulnerabilità' e 'autonomia' esplicitati in questi termini non sono condizioni tra loro in conflitto e l'autonomia di ciascuno è strettamente collegata, sia per agevolarne che inibirne lo sviluppo, al contesto di riferimento nelle sue diversificate dimensioni.

Un contributo importante sull'etica della cura e sul ruolo assunto dalla cura nelle nostre singole esistenze è quello elaborato da Joan Tronto che, tra gli altri aspetti, indaga l'importanza di assicurare la cura anche ai professionisti della cura e, più in generale, ai caregivers: diffondere capillarmente la consapevolezza dell'importanza del prendersi cura di chi cura rappresenta un prezioso strumento per contrastare le patologie psico-fisiche che colpiscono sempre più frequentemente i nostri assistenti familiari ed assicurare virtuosi e proficui processi di collaborazione, co-creazione e apprendimento di modalità operative finalizzate alla promozione di competenze orientate al ben-essere di tutti i soggetti coinvolti nel e dal processo di cura.

La pratica della cura con le assistenti familiari straniere richiede un'effettiva pratica della medicina interculturale e il confronto consapevole con il trauma dell'alterità e con l'urto ermeneutico che essa comporta: il rapporto tra il *care-giver*, il soggetto di cura e i suoi familiari è fiduciario e costituito da una vera e propria alleanza terapeutica che si sviluppa in un percorso comune di conoscenza e risulta particolarmente complesso sul piano interculturale.

Affinché il processo di cura possa essere esplicitato nella sua totalità è necessario prevedere, in un'ottica interculturale, un processo relazionale che implichi la traduzione e perfino l'ibridazione linguistica ma anche della logica interna ad un certo modo di pensare relativo ai significati di cura, prendersi cura, salute, malattia, dolore... vulnerabilità⁶.

La co-costruzione di significati condivisi del concetto di vulnerabilità è fondamentale e basilare per la costruzione e la condivisione delle pratiche di cura in un'ottica inclusiva e sistemica.

canza di protezione (Cfr. *Vulnerabilità*, in G. Russo (a cura di), *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, Elledici, Leumann, Torino, 2004, p. 1817).

⁶ F. Manti, *Bios e Polis*, Genova University Press, Genova, 2012, pp. 126-145.

La vulnerabilità nel pensiero di J. Tronto

Nell'elaborazione della sua teoria la studiosa pone in evidenza come la cura assuma una dimensione fondativa nella vita di ciascuno, ma come spesso i soggetti coinvolti nelle pratiche di cura siano ubiquamente accomunati dalla condizione di appartenere a fasce sociali deboli e maggiormente vulnerabili: in primo luogo le donne, ma anche le persone appartenenti ai ceti più modesti, ai gruppi o alle etnie maggiormente esclusi dalla sfera pubblica e politica⁷.

Le considerazioni sviluppate si inseriscono all'interno delle tematiche proprie della giustizia sociale e, a parere della studiosa, lo sviluppo e l'elaborazione di questa declinazione teorica può divenire una preziosa occasione di modifica degli equilibri sociali e di potere: secondo la filosofa considerare il lavoro di cura e l'attitudine ad esso un aspetto innato e specifico solo del genere femminile risulta non solo fuorviante, ma controproducente e determina l'esclusione delle relazioni e delle professioni di cura dalla dimensione politica.

Più in generale, Tronto sottolinea come gli esseri umani non possano essere concepiti come astrattamente autonomi ma siano interdipendenti e come la cura non debba sfociare in un rapporto asimmetrico di dipendenza.

Un altro passo fondamentale per l'affermazione e la condivisione sociale di un'etica della cura è quello di sostituire la nostra concezione di 'interessi' con una concezione significativamente più ampia che si avvicina all'idea di 'bisogni': se l'interesse è un aspetto prevalentemente individualistico, il concetto di bisogno racchiude in sé una visione intersoggettiva delle relazioni che le rende politicamente rilevanti.

Ciò comporta una revisione della divisione tra vita pubblica e vita privata: l'ideale politico della cura obbliga a superare questa articolazione della vita in sfera pubblica e privata che impedisce alla cura di emergere in tutta la sua rilevanza politica.

La sfida che ci si pone consiste, pertanto, in un mutamento di prospettiva che ponga al centro le disuguaglianze locali e globali e interpreta la cura come modalità effettiva di affermazione dei diritti oltre l'uguaglianza formale e la giustizia procedurale.

Si tratta di delineare una sorta di rifondazione della società in senso inclusivo. Non a caso Tronto parla di una vera e propria rivoluzione democratica della cura sostenendo non solo la valorizzazione delle professioni di cura e delle implicazioni

⁷ Cfr. J.C. Tronto, *Confini Morali: un argomento politico per l'Etica della Cura*, tr. it., Diabasis, Parma, 2006.

derivanti dalla loro pratica, ma anche dei 'recettori di cura'. I processi decisionali, a livello individuale, come sociale, non sono, pertanto, riducibili alle regole di coerenza interna della Teoria della Scelta Razionale poiché l'uguale cittadinanza democratica è data dalla comunanza e dal vissuto delle nostre relazionalità, vulnerabilità ed interdipendenza che ci rendono tutti, nessuno escluso, *care receivers*.

È la vulnerabilità condivisa a costituire la base dell'eguale diritto di ciascuno a vedere pubblicamente riconosciuti i propri bisogni: la legittimazione di ogni democrazia dipende, infatti, dalla capacità di garantire il diritto di partecipazione politica a ogni persona, ivi inclusi, ovviamente, i cittadini che si trovano in condizione di disabilità più o meno permanente, o comunque, di dipendenza da altri.

La cura si connota, così, come uno strumento concettuale fondamentale per l'elaborazione di una teoria politica.

La 'scommessa' di Tronto consiste nel considerare il lavoro di cura e le sue implicazioni come lo strumento di cui abbiamo bisogno per rifondare le nostre democrazie ponendo la cura al centro di un'etica pubblica liberale, pluralistica e democratica.

L'integrazione tra le fasi di cura del *caring with* («prendersi cura insieme») permette, pur nella suddivisione dei ruoli e nella differente condizione nella quale si trovano coloro che sono coinvolti in un processo di cura, che ne sono tutti soggetti attivi. La cura si sostanzia, pertanto, come un percorso di conoscenza e prassi comuni che si riverbera sui singoli arricchendo competenze e facendone emergere nuove all'interno di un processo virtuoso e democratico: l'assistenza democratica genera cure migliori e una cura migliore genera una democrazia migliore⁸.

La vulnerabilità dell'assistente familiare straniero: la Sindrome Italia

Un aspetto che intendo approfondire riguarda la dimensione dell'interdipendenza e dell'esposizione al bisogno nel rapporto di cura tra assistente familiare e soggetto in condizione di vulnerabilità più o meno temporanea: l'etica della cura va estesa anche ai *caregiver* in un'ottica dimensionale sistemica del processo di cura che rappresenta un investimento strategico per il riconoscimento sostanziale del ruolo e il miglioramento complessivo delle molteplici relazioni di cura esistenti nell'ambito della nostra società.

Alcuni fattori come la gravità della patologia, la menomazione riscontrata, la quantità di tempo dedicata all'accudimento dei soggetti in condizioni di vul-

⁸ Cfr. J.C. Tronto, *Caring Democracy*, NYU Press, New York, 2013, p. 155.

nerabilità possono influenzare negativamente il benessere del *Caregiver*: coloro che si trovano a gestire patologie per le quali si è poco o per nulla informati e formati unitamente alla fatica psico-fisica dell'esperienza, spesso accompagnata da sentimenti di incapacità della gestione del dolore e della frustrazione, possono portare allo sviluppo di sintomatologie ansioso-depressive; per le assistenti familiari di origine straniera (ucraine, romene, moldave, filippine e sudamericane) il fenomeno che si somma alle difficoltà proprie del processo migratorio, ha iniziato ad essere studiato per la prima volta da due psichiatri ucraini che, a partire dal 2005 hanno evidenziato, in ambito psichiatrico, come gli effetti di quella che è stata denominata 'Sindrome Italia' comportassero importanti ripercussioni negative sulla qualità di vita dei soggetti direttamente e indirettamente coinvolti sia durante lo svolgimento dell'attività lavorativa sia successivamente al rientro in Patria⁹.

La 'Sindrome Italia' è una psicosi depressiva che colpisce le donne che lavorano all'estero; è provocata da un insieme di cause e la sintomatologia è abbastanza precisa: inappetenza, insonnia, schizofrenia, ansia, allucinazioni, comportamenti ossessivo compulsivi e pensieri suicidi; tale fenomeno ha una prevalente componente medico-sociale e viene scatenato dalla difficoltà di adattamento alla nuova situazione territoriale, linguistica e culturale, dalla difficoltà di gestione di soggetti fragili spesso senza alcuna preparazione e dalla separazione dalla famiglia di origine che, a sua volta, nutre nei confronti della lavoratrice aspettative economiche che nella realtà non possono poi trovare un reale soddisfacimento.

La malattia colpisce molto spesso le donne anche al loro rientro definitivo in Patria: esse si sentono, dopo anni di assenza, estranee all'interno della propria casa, nei confronti dei propri familiari e della propria comunità di riferimento.

Alle considerazioni appena espresse va, inoltre, aggiunta la situazione di irregolarità totale o parziale in cui, attualmente, versa circa il 60% delle donne addette alla cura in ambito domestico¹⁰, con buona probabilità significativamente incidente sullo sviluppo ed incremento della 'Sindrome Italia', che rende ancora più difficile che questi soggetti risultino incisivi sulla politica, in quanto stranieri

⁹T.F. Vaccaro, E. Mistrello, *Sindrome Italia*, BeccoGiallo Editore, Padova, 2021.

¹⁰ Secondo i dati del Rapporto annuale sul lavoro domestico del 2020 dell'Osservatorio Nazionale Domina i lavoratori irregolari addetti alle collaborazioni domestiche sono 1.135.000 su 2 milioni complessivi di operatori, gli stranieri sono il 73,1% del totale, le donne l'88,3% e l'età media è di 47,6 anni <https://www.osservatoriolavorodomestico.it/rapporto-annuale-lavoro-domestico-2020>

(e quindi non aventi diritto di voto), e in quanto spesso irregolari (e quindi più facilmente ricattabili e invisibili agli occhi della società).

Le professioni di cura, infine, richiedono un impiego molto forte sul piano fisico ed emotivo che non viene adeguatamente retribuito, rinchiuso nelle case e nel privato, notevolmente svalutato rispetto ad altre tipologie di lavoro o agli impieghi produttivi: sebbene sia essenziale per la vita dei soggetti più vulnerabili e per garantire ai diversi operatori di mercato lo svolgimento e il mantenimento della propria professione gli individui su cui grava questo onere non hanno la forza organizzativa affinché le loro istanze siano prese in considerazione, per i motivi precedentemente enucleati e per la frammentazione dei luoghi e dei soggetti che sono tra loro socialmente differenziati.

Prendersi cura di chi cura, attraverso un approccio interculturale che partendo dalla promozione di reti sociali di sostegno, valorizzi e supporti coordinati processi inclusivi attraverso percorsi mirati e specifici, finalizzati a promuovere l'*Empowerment* e il *self empowerment* anche attraverso l'apprendimento e la formazione in collaborazione con le istituzioni, gli Enti territoriali e del terzo settore, appare oggi prioritario e funzionale per la promozione della rivoluzione democratica della cura propugnata da J. Tronto diventando una necessità imprescindibile per la tutela e la valorizzazione di tutte le parti interessate.

La complessità del benessere animale

*Annalisa Di Mauro**

È storia recente l'accettazione del fatto che l'impiego degli animali nelle attività umane, dall'allevamento agli spettacoli, possa essere oggetto di riflessione morale. Non che tale questione non fosse presente sin dall'antichità, ma essa è stata per lungo tempo relegata a semplice esercizio del pensiero, satellite che gira intorno ad un pianeta, quello della relazione uomo-animale, appannaggio solo degli 'addetti ai lavori' e centrato quasi esclusivamente su utilità, tradizione e una visione limitata di sviluppo.

È stato considerato come le teorie sullo status morale degli animali avrebbero non solo potuto, ma dovuto essere utilizzate come criterio per valutare sul piano morale le attività umane che li coinvolgono, ponendosi non solo come riflessione etica ma anche come strumento per un possibile, auspicabile, rimodellamento o vaglio delle stesse.

Del resto, l'immagine degli animali ci accompagna sin dai primi istanti di vita. Sono anatroccoli, quelli che troviamo ricamati sui lenzuolini dei neonati, accompagnati da coniglietti e uccellini festanti che guardano in alto, al carillon con la casina delle api. Ai bambini vengono regalati orsacchiotti e raccontate favole che vedono come protagonisti il coraggioso leone, il velenoso serpente, il cane fedele. Sono animali i personaggi dei fumetti, dei cartoni animati, delle canzoni per bambini.

Gli animali vengono stilizzati, 'cartoonizzati'; il mezzo attraverso il quale gli adulti avvicinano i piccoli agli animali è quello, spesso, di rivisitare l'immagine dalla loro reale natura, abbozzandone o, in altri casi, evidenziandone solo alcune caratteristiche.

La fase successiva della rappresentazione degli animali, che poi è quella che, nella maggior parte dei casi, resta definitiva per tutta la vita, è quella delle 'ca-

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

tegorie per funzione': gli animali possono essere da compagnia, da reddito, da laboratorio, da carne, da latte, da caccia, da pelliccia, a seconda del fine umano che verrà raggiunto attraverso di loro.

La letteratura scientifica, tuttavia, ha dimostrato che l'animale, individuo dotato di senienza, presenta caratteristiche molto diverse dagli esseri antropomorfizzati/reificati ai quali è stato fatto riferimento in precedenza. L'etologia cognitiva ha dimostrato, per esempio, la capacità animale di manifestare, attraverso la fuga o l'evitamento, stati emotivi come la paura e la sofferenza, così come ha provato la ricerca del piacere. Gli studi hanno evidenziato, inoltre, che le privazioni etologiche comportano un'alterazione dell'equilibrio emozionale, generando situazioni che inducono a loro volta a comportamenti che manifestano la sofferenza dell'animale¹. Il riconoscimento della dimensione cognitiva in diverse specie animali ha così portato a considerarne la soggettività.

Infatti, la capacità degli animali di essere consapevoli di ciò che li circonda e di condividere alcuni stati emotivi, quali ad esempio paura, dolore, piacere, in passato ritenuti esclusiva caratteristica degli umani, estende loro l'esperienza cosciente, perché sono in grado di compiere azioni in modo consapevole. Per alcune specie è possibile comprendere alcuni stati d'animo umani e inviare a loro volta, a loro modo, messaggi empatici.

Per comprendere la relazione uomo-animale sarà quindi necessario andare ben oltre la classica contrapposizione tra le singole attività mentali di specie, considerandole invece come un *unicum* che produce significati o rappresentazioni di sé per ogni corrispondenza tra gli individui.

Alla luce dei contributi forniti da discipline quali l'etologia, la psicologia animale, l'antozoologia e le neuroscienze, non si interpreta più la regolazione del rapporto uomo-animale attraverso la tesi della crudeltà, in base alla quale è da condannare *sic et simpliciter* la violenza nei confronti dell'animale se genera una sofferenza inutile e quindi ingiustificabile, bensì si dirige verso lo sviluppo di una riflessione morale che superi i confini della benevolenza e affermi diritti e limiti inviolabili che non possono essere oltrepassati.

Ciò significa che è necessaria una seria e approfondita riflessione sui settori nei quali gli animali vengono palesemente utilizzati (si pensi alla sperimentazione animale, all'allevamento finalizzato alla produzione di cibo o altro genere di

¹ Cfr. M. Panzera, *Dalle capacità alla dignità. Approccio etologico all'integrità animale*, in M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro (a cura di), *Emotività animali: ricerche e discipline a confronto*, Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2013, pp. 137-146.

prodotti), così come su quelli che possono sembrare zona franca dal trattamento irrispettoso della dignità degli animali, come ad esempio gli Interventi Assistiti con gli Animali, le attività assistenziali che si svolgono in canili, rifugi, o anche la semplice compagnia.

Quello che si vuole affermare in questa sede, quindi, è che l'attenzione alla soggettività animale e al ben-essere deve essere sempre oggetto d'attenzione, in qualsiasi genere di attività l'animale venga coinvolto dall'uomo, anche la semplice convivenza. Volendo portare un esempio concreto, anche la ricerca di un'esperienza positiva attraverso gli Interventi Assistiti con gli Animali², considerati la celebrazione dell'empatia e della relazione interspecifica, in cui gli animali possono essere elevati addirittura al ruolo di co-terapeuti, non può prescindere dal generare una esperienza positiva e motivante anche per l'animale stesso, sia per motivi etici che per l'utilità dell'intervento, che perderebbe di efficacia e di senso laddove la relazione si trasformasse in una esperienza spiacevole per il mediatore/co-terapeuta a quattro zampe.

L'interesse al benessere animale non nasce quando ci si preoccupa di tutelare l'ambiente, la produzione, il patrimonio genetico, il risultato o altro, ma quando si vuole preservare la qualità della sua vita non in quanto strumentale ai fini dell'uomo ma perché ha valore in sé, perché sono gli animali stessi ad avere un valore intrinseco e i loro interessi sono considerati legittimamente interessi morali³.

L'attenzione al benessere animale risulta invece spesso essere strumentale, in quanto l'alterazione dell'equilibrio psico-fisico può inficiare i risultati della produzione, della ricerca o dell'attività che l'animale svolge. Il suo valore viene sovente collegato, in altre parole, in primis all'utilità; se poi consente l'eliminazione o la riduzione del mal-essere si tratta di un ulteriore vantaggio aggiunto. Ad esempio,

² Gli Interventi Assistiti con gli Animali (IAA), in passato definiti con l'espressione Pet Therapy, si realizzano attraverso progetti che possono essere impiegati non solo per finalità ludico-ricreative, ma anche educative e come terapia che integra, rafforza e coadiuva le tradizionali terapie su pazienti affetti da differenti patologie. Grazie alla relazione che si instaura tra destinatari e animali, infatti, gli IAA possono aiutare a perseguire obiettivi di miglioramento comportamentale, fisico, cognitivo, psicosociale e psicologico-emotivo.

³ «In contrast, concerns over the welfare of animals arise when we consider that protecting the quality of life of animals is not only of instrumental value as means to some external goal, but of importance itself. In such cases we consider that the quality of life of animals has "inherent worth" in the sense of Taylor (1986), or that animals are 'intrinsically valuable' and their own interests are legitimate objects of moral concern (Rollin 1992). For brevity we will refer to these concerns simply as 'quality of life' concerns». D. Fraser, D.M. Weary, E.A. Pajor, B.N. Milligan, *A scientific conception of animal welfare that reflects ethical concerns*, in *Animal Welfare*, vol. 6(3), 1997, pp. 187-205.

nella sperimentazione con l'utilizzo di animali il miglioramento della qualità della vita e l'uso di metodi scientificamente avanzati migliora a sua volta la qualità del dato scientifico e la condivisibilità dei risultati, coniugando interessi scientifici ed economici (irrinunciabili) ad aspetti etici.

Come conseguenza di tale approccio, per la misurazione del benessere degli animali è stato ritenuto sufficiente per lungo tempo, in tutti i settori in utilizzo, considerare gli input derivanti dall'ambiente nel quale essi vivevano inteso come, ad esempio, spazio, qualità dell'aria, disponibilità di acqua e di cibo. Questo genere di indicatori è oggettivo, facilmente rilevabile, misurabile, ripetibile, è utile nell'identificare le condizioni migliori per raggiungimento degli obiettivi di produzione e per tale motivo è stato largamente considerato la strada maestra per poter descrivere le condizioni di vita degli animali e il loro benessere.

Tuttavia, affinché si possa parlare di valutazioni eticamente accettabili, appare condivisa la riflessione sulla necessità di rilevare altri parametri che illustrino la condizione di benessere/malessere dell'animale in modo più ampio, calandosi pienamente nel suo punto di vista. Si tratta di misure *animal-based* e non *resource-based*: parametri di output che misurano lo stato di benessere dell'animale attraverso l'osservazione del comportamento e degli elementi più correlati all'esperienza da lui vissuta. È un approccio che guarda all'animale nella sua interezza, ai dettagli e ai segnali lanciati dal suo comportamento ed usando descrittori qualitativi (ad esempio 'rilassato', 'ansioso' che riflettono il reale stato emozionale dell'animale⁴. Insomma, considerando la dimensione cognitiva della mente animale, risulta indispensabile dirigersi verso una concezione qualitativistica del ben-essere e la considerazione dinamica e sistemica di elementi quali l'ambiente.

Sostenere un approccio sistemico al benessere nella relazione tra uomo e animale significa riconoscere che esiste una interrelazione tra i diversi soggetti che la compongono, e tra di essi e l'ambiente (che non è soltanto lo sfondo) nel quale la relazione si sviluppa. Sia l'uomo sia l'animale dalla relazione vicendevolmente si arricchiscono e modificano, andando a loro volta, come parti del 'sistema'⁵, ad

⁴ Cfr. F. Wemelfelder, *The scientific validity of subjective concepts in models of animal welfare*, in *Applied Animal Behaviour Science*, 1997, ma anche *How animals communicate quality of life: the qualitative assessment of animal behavior* (in *Animal Welfare*, 2007) e di F. Wemelfelder, F. Millard, G. De Rosa, F. Napolitano, *Qualitative behavior assessment*, in B. Forkman, L. Keeling (a cura di), *Assessment of animal welfare measures for dairy cattle, beef bulls and veal calves*, Welfare Quality, 2019.

⁵ Per una puntuale riflessione in merito all'approccio sistemico si veda F. Manti, *Bios e polis. Etica, politica, responsabilità per la vita*, Genova University Press, Genova, 2013, pp.

influire sull'ambiente. Le caratteristiche costitutive di questo sistema sono difficilmente spiegabili a partire dalle caratteristiche isolate di ognuno, ma necessitano di una valutazione d'insieme in una visione ologrammatica, in cui ogni parte compone il tutto e il tutto è presente in ogni parte. In quest'ottica, le caratteristiche del 'tutto' andando oltre finanche ad una visione olistica, appaiono nuove e sono fatte di connessioni, interdipendenze, reciproci adattamenti, che creano un nuovo modo con il quale il sistema appare anche all'esterno.

Un sistema è tra i conspecifici in un gruppo (branco, stormo, gregge), un sistema è quello madre-cucciolata, così come lo è il rapporto con altre specie, tra le quali quella umana; è il muoversi in un ambiente antropizzato o naturale: la stessa varietà di 'sistemi' nei quali un animale si rapporta con l'esterno favorisce la varietà di esperienze acquisite.

Se andiamo a fondo nella ricerca di una definizione del benessere animale ci accorgeremo, quindi, che sarà necessario un approccio complesso che metta a fuoco la dinamica generale dell'individuo, prendendo in considerazione tutto ciò che lo compone: il suo vissuto, l'ambiente in cui vive, le sue relazioni. Solo conoscendolo e analizzando il 'tutto' che contiene (e che a sua volta lo contiene) sapremo come garantirgli una buona vita, andando incontro alle sue esigenze, migliorando le sue capacità di adattamento e il suo equilibrio a medio e lungo termine.

Quando l'osservazione dell'animale è pienamente calata nel suo ambiente inteso non solo come spazio fisico, ma anche relazioni intra e interspecifiche, è possibile considerare la sua condizione attraverso i suoi occhi, vedere come lui percepisce e adatta il mondo attorno a sé ai propri bisogni (o almeno ci prova).

Le modifiche fisiche che apporta, il rifiuto o la ricerca della relazione con i simili, con gli altri animali e con gli umani, la collaborazione e il contatto, la paura e la fiducia nell'altro, la possibilità di poter scegliere facendo esperienza, sviluppando le proprie abilità ed acquisendone di nuove, sono da un lato l'esperienza dell'animale, dall'altro l'output che ci invia affinché possiamo comprenderlo e promuoverne il *well-being* attraverso l'estensione delle sue capacità, compresa quella di percepire e di percepirsi all'interno dell'ambiente, nel senso ampio del termine, di modificarlo, di farlo proprio e sentirsene parte. È questo il passaggio obbligato che porta al rispetto del senso e della dignità dell'individuo, che deve

249-260. Inoltre, in merito alla relazione tra cura e *well-being*, è interessante il contributo dello stesso autore inserito negli atti del convegno del 2019 *La prevenzione una via per il nuovo sviluppo*, del Forum Internazionale del Gran Sasso, pp. 1345-1362.

poter pienamente esprimere la propria natura⁶ e fare le proprie scelte, anche perché non può comprendere la motivazione della privazione che gli viene imposta (al di là che sia o meno accettabile per l'essere umano).

In un approccio sistemico, il ben-essere si realizza quando gli animali hanno la possibilità di sviluppare capacità che diventano funzionamenti di valore all'interno dell'ambiente stesso in cui vivono⁷. Le competenze che l'animale sviluppa sono fortemente condizionate dal contesto in cui vengono generate, emergendo nella specifica situazione ed evolvendosi in base alla relazione tra il soggetto e il contesto nel quale si trova. A loro volta, le stesse relazioni e il contesto verranno modificati dall'agire del soggetto e dalla sua acquisizione di nuove competenze e dalla continua attivazione delle risorse disponibili che vengono combinate in modi originali ed efficaci.

D'altronde, considerando la senienza come la capacità di sperimentare emozioni associate al piacere e alla sofferenza, gli animali sono motivati a promuovere la propria vita non come parte di una strategia a lungo termine, ben pianificata per garantire il benessere delle generazioni future, ma attraverso il bisogno più semplice, e non per questo meno intenso, di stare bene con se stessi⁸.

In conclusione, la filosofia meccanicistica cartesiana ha a lungo condizionato una 'rappresentazione falsata' degli animali, descritti come esseri privi di coscienza.

⁶ A tal riguardo, ha fornito importanti riflessioni B.E. Rollin, considerato il padre della Bioetica veterinaria, docente della Colorado State University e scomparso di recente: «Just as our use of people is constrained by respect for the basic elements of human nature, people wish to see a similar notion applied to animals. Animals, too, have natures, what I call telos following Aristotle – the “pigness of the pig”, the “cowness of a cow”. Pigs are “designed” to move about on soft loam, not to be in gestation crates. If this no longer occurs naturally, as it did in husbandry, people wish to see it legislated. This is the mainstream sense of “animal rights”». *Animal Rights as a Mainstream Phenomenon*, in *Animals*, 2011, p. 114. Commenta B. de Mori, che ha curato l'edizione italiana del testo (*Il lamento inascoltato. La ricerca scientifica di fronte al dolore e alla coscienza animale*, Sonda, Milano, 2011): «[...] il riferimento alla nozione di telos degli animali permette di esprimere in maniera diretta e concisa il senso del rispetto per gli interessi, i bisogni, le aspettative e tutto ciò che renda una vita accettabile».

⁷ Cfr A. Sen, *Equality of What? The tanner lecture on human values*, in *The Tanner Lecture on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 197-220, 1979. Per Sen la capacità, che esprime una abilità o idoneità generale, può essere intesa anche come potenzialità e opportunità, nel senso di condizioni esterne al soggetto favorevoli al funzionamento nel modo che l'individuo ritiene più adeguato.

⁸ Cfr J. Webster, *Animal sentience and animal welfare: What is it to them and what is it to us?*, in *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 100, 2006.

za, memoria e soggettività e per questo esclusi dalla considerazione morale⁹. Un altro genere di approccio ha voluto, all'estremo opposto, antropomorfizzare gli animali fino a considerarli degli umani con diverse fattezze, arrivando a forme di maltrattamento subdole, che consistono nel forzarli a comportamenti e condizioni, se non incompatibili, almeno poco consoni alla loro natura: si pensi, ad esempio, ai cani di piccola taglia perfettamente abili alla deambulazione, impossibilitati a camminare per strada perché trasportati in passeggini o borsette, oppure ad animali alimentati in modo eccessivo (come avviene spesso anche con i bambini) per compensare le conseguenze di noia o solitudine.

Come affrontare eticamente, quindi, la questione del ben-essere animale? L'approccio sistemico, in questo senso, sembrerebbe quello più appropriato, poiché tiene in forte considerazione non solo l'alterità animale, riconoscendole importanza e dignità, ma anche le relazioni e l'ambiente, che l'individuo compone e di cui è composto.

⁹ Cfr. L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma, 2011, pp. 170-175.

Riconoscere e prendersi cura della vulnerabilità. Il primo grande passo verso la inclusione

*Alessandra Fabbri**

La disabilità è un argomento complesso: ci sono infatti molteplici forme di disabilità, fisica, sensoriale, mentale, intellettiva, comportamentale, ognuna con innumerevoli implicazioni, che rendono estremamente ardua una trattazione sistematica e organica dell'argomento.

La mancanza di una unanime e condivisa definizione di disabilità ha reso difficile identificare l'oggetto stesso su cui elaborare una considerazione bioetica. Questi elementi hanno determinato una scarsa considerazione delle disabilità. Un cambiamento c'è stato grazie alla Convenzione ONU per i diritti delle persone con disabilità¹, approvata dall'ONU nel 2006. Questa convenzione è molto importante perché colloca il tema della disabilità sul piano politico della cittadinanza e dell'uguaglianza, facendo riferimento alla dignità umana, riconosciuta a ogni essere umano indipendentemente dalle proprie condizioni sociali economiche, fisiche e psicologiche. In questo documento internazionale si legge la necessità di garantire la libertà di scelta, fornendo mezzi per vivere un'esistenza piena di possibilità di azione, nonostante la disabilità. Questo è un importante obiettivo che deve essere messo effettivamente in pratica in una società pronta a dare voce anche alle persone con disabilità. «Un passaggio fondamentale per l'introduzione

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ La Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità ed il Protocollo Opzionale, è stata elaborata tra il 2003 e il 2006 ed aperta alla firma degli Stati il 30 marzo 2007. Con i suoi 50 articoli, la Convenzione indica gli elementi essenziali che gli Stati del mondo devono percorrere per garantire i diritti di uguaglianza e di inclusione sociale di tutti i cittadini con disabilità. Nel febbraio 2009 il Parlamento italiano ratifica la Convenzione, che diventa legge dello Stato. Il 23 dicembre 2010: l'Unione europea ratifica la Convenzione.

di diritti che altrimenti non sarebbero arrivati a livello istituzionale degli Stati aderenti», ha affermato Haydèe Longo².

In particolare, nella Convenzione è stato introdotto il concetto di inclusione, in contrapposizione a quello d'integrazione, ovvero progettare pensando alle persone con disabilità, non facendo in modo che queste vi si debbano adattare a posteriori, ed è stato introdotto il cosiddetto modello bio-psico-sociale delle condizioni delle persone con disabilità, non più legate solo al loro stato fisico, ma anche all'ambiente circostante.

La Convenzione ha lo scopo di promuovere, proteggere e assicurare alle persone con disabilità la pieno ed eguale fruizione di diversi diritti tra i quali: il diritto alla vita, alla salute, all'istruzione, al lavoro, alla cultura, ad una vita indipendente, alla mobilità, alla libertà di espressione e, in generale, alla partecipazione alla vita politica e sociale.

La Convenzione introduce anche il concetto di progettazione universale definita come

la progettazione di prodotti, strutture, programmi e servizi utilizzabili da tutte le persone, nella misura più estesa possibile, senza il bisogno di adattamenti o di progettazioni specializzate. «Viene altresì esplicitato il principio dell'accomodamento ragionevole inteso come le modifiche e gli adattamenti necessari ed appropriati che non impongano un onere sproporzionato o eccessivo adottati, ove ve ne sia necessità in casi particolari, per garantire alle persone con disabilità il godimento e l'esercizio, su base di uguaglianza con gli altri, di tutti i diritti umani e delle libertà fondamentali³.

In tale prospettiva le disabilità sono una questione bioetica: il grado di disabilità dipende dall'interazione tra la gravità della menomazione, la reazione psicologica del soggetto ai limiti imposti dalla menomazione e le barriere architettoniche

² Avvocata, promotrice del progetto Lex4All.com (Assistenza legale e consulenza - Diversity & Disability).

³ F. Lepore, *Quindici anni di Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità*, in *Le lenti del pregiudizio*, 2 dic. 2021: «Ad oggi sono ben 186 i Paesi che hanno ratificato la Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità, oltre all'Unione Europea. L'Italia ha ratificato la Convenzione con la legge 3 marzo 2009 n. 18. Questo mutamento di prospettiva consente di considerare le persone con disabilità come parte integrante della società umana, pertanto la Repubblica deve garantire a costoro il godimento di tutti i diritti contenuti nella Convenzione per sostenere la loro "piena ed effettiva partecipazione alla società su base di uguaglianza con gli altri"».

sociali e culturali presenti nell'ambiente in cui vive la persona con disabilità. L'obiettivo è permettere il ben-essere, e conseguentemente il ben-vivere, delle persone con disabilità, che si può ottenere grazie alla loro inclusione nella società.

L'inclusione deve cominciare dal riconoscimento dei bisogni di ogni persona, della sua specifica condizione e dei limiti che questa comporta. Pensando alle condizioni di disabilità credo che una realistica considerazione dei limiti che la menomazione comporta sia necessaria per permettere l'inclusione. La mia riflessione si incentra proprio sul limite; un limite pratico evidente che, al di là di ogni buonismo, impedisce o rende difficoltose e faticose attività che per le persone normodotate risultano semplici o semplicissime. Penso alla mia esperienza, alla difficoltà di movimento che ovviamente mi rallenta. In questa condizione si evidenzia una vulnerabilità, una suscettibilità ad essere feriti che fa paura perché è la concretizzazione del limite.

Le disabilità sono allontanate, nascoste, misconosciute proprio perché sono l'evidenza della nostra vulnerabilità.

Cerchiamo di conoscere e riconoscere la vulnerabilità.

La vulnerabilità, in senso specifico, si riferisce alle situazioni di particolare fragilità di quei soggetti che, per età o condizione, richiedono una protezione extra-ordinaria. In senso generale, riguarda l'umanità o meglio la condizione di tutti gli esseri viventi che sono esposti, nell'arco della loro vita, al rischio di essere feriti.

Il 'significato generale' di vulnerabilità ha una forte valenza etica e antropologica.

Paul Ricoeur ha sviluppato un'antropologia filosofica in cui l'esistenza umana viene definita una 'fragile sintesi' tra la finitudine del corpo e il desiderio dello spirito. La fragilità si manifesta nella finitudine della nostra corporeità e della nostra temporalità; l'umana vulnerabilità presuppone che dobbiamo convivere con la mortalità e prenderci cura dell'altro come un soggetto fragile. Una convivenza che ha un aspetto positivo: «Tutte le virtù, coraggio, perseveranza, magnanimità, devozione della giustizia, ecc., non sono possibili senza vulnerabilità e mortalità»⁴.

Il riconoscimento della tanto temuta vulnerabilità è significativo per scoprire la sua dimensione euristica e costruttiva che ci consente di guardare direttamente in faccia tutte le forme di vulnerabilità umana e non umana. Infatti proprio la nozione di vulnerabilità è servita a mediare quelle dimensioni dell'esperienza umana che fanno parte integrante di una visione completa dell'etica. Il fatto stesso che

⁴ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, in *Les Etudes Philosophiques*, 16 (2), 1961. Cfr. anche W.T. Reich, *Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, in *Annali di Studi religiosi*, vol. 3, 2002, p. 82.

si rivendichi l'esistenza di un principio di vulnerabilità apre il discorso morale ad una sensibilità rinnovata nei confronti di varie forme di vulnerabilità⁵ o meglio nei confronti di tutti gli esseri viventi in una condizione di particolare vulnerabilità che richiede responsabilità e cura.

A tal proposito Joan Tronto sottolinea come la vulnerabilità abbia delle serie conseguenze morali. Essa smentisce il mito che ci vuole cittadini autonomi e potenzialmente uguali⁶.

Da questa considerazione della vulnerabilità deriva una rivalutazione della *care*, «il prendersi cura» delle persone con disabilità.

A questo punto si pone un quesito: com'è possibile integrare i bisogni di cura nella nostra visione politica?

È necessario riflettere su due concetti: dipendenza e autonomia.

Come sostiene Joan Tronto considerare la cura come aspetto fondamentale della vita umana ha profonde implicazioni: in primo luogo significa non guardare alle persone come esseri pienamente autonomi, ma vederli in una condizione d'«interdipendenza».

«È parte della nostra vulnerabile natura umana, scrive la Tronto, che la nostra autonomia emerga dopo un lungo periodo di dipendenza e che, sotto molti aspetti, restiamo dipendenti dagli altri per tutta la vita. Allo stesso modo siamo chiamati a prenderci cura degli altri. Dal momento che siamo talora autonomi, talora dipendenti, talora accidentati, possiamo essere descritti come individui inter-dipendenti»⁷.

È indispensabile, allora, ripensare le due nozioni di dipendenza e autonomia, nel contesto di un'etica della cura, per pervenire a un concetto più complesso di autonomia, non facendo della dipendenza uno stato permanente, ma piuttosto una condizione da superare.

Tronto sottolinea come le qualità dell'attenzione, della responsabilità, della competenza e della capacità di rispondere non devono essere ristrette agli

⁵ Cfr., *ivi*, p. 83.

⁶ J.C. Tronto, *Moral Boundaries. A political argument for an Ethic of Care*, Routledge, London, 1993; tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, pp. 153-154.

⁷ J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 182. Tronto parla di *caring democracy*, espressione che si potrebbe tradurre con «democrazia secondo la cura»: innanzitutto, per sottolineare la cura come pratica, rispetto all'idea che sarebbe stata evocata dall'espressione «democrazia della cura». Cfr. J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York and London, 2013, pp. 152-200.

oggetti immediati della nostra cura, ma possano, anche, modellare le nostre pratiche come cittadini. Questo favorisce una politica al cui centro vi sia la discussione pubblica sui bisogni e una valutazione equa dell'intersezione tra bisogni e interessi⁸.

Per inserire effettivamente il valore della cura in una teoria della giustizia è, in sintesi, necessario riflettere sul concetto di 'bisogni' e, in particolare, sull'origine e sulla natura dei bisogni emergenti all'interno di contesti, che variano non solo da una persona all'altra, ma nel corso della vita personale: io bambino e io anziano avrò esigenze differenti⁹. Sembra un'osservazione banale, invece è fondamentale perché solo riconoscendo ogni individuo come portatore di bisogni potremo affrontare con maggiore consapevolezza il problema dell'allocazione di risorse, attribuendo valore anche a coloro che hanno bisogni 'straordinari', rendendo finalmente visibili le persone che vivono in situazioni di svantaggio.

Come riconoscere 'praticamente' la dignità di coloro che non sono considerati 'normali' dalla società perché non sono 'indipendenti' e pienamente cooperativi? Quali azioni promuovere affinché anche le persone con disabilità e coloro che vivono in una situazione di svantaggio possano sviluppare l'intera gamma delle loro capacità a qualunque livello ciò sia possibile date le condizioni in cui si trovano, godendo della libertà e dell'indipendenza consentite da tali condizioni?

L'Organizzazione Mondiale della Sanità ha definito la salute come «stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia»¹⁰, ne consegue che assumono un'importanza centrale le condizioni e il *well-being* («stare bene») e non la patologia. È sulla base di questa definizione che trova fondamento un modello di classificazione come l'ICF (International Classification of Functioning, Disability and Health, OMS, 2001) che non si riferisce più a un disturbo, strutturale o funzionale, senza prima rapportarlo a uno stato considerato 'di salute'. È significativo che la classificazione elenchi anche i fattori ambientali che interagiscono a determinare una situazione di disabilità, che viene definita, infatti, come la conseguenza o il risultato di una complessa relazione tra la condizione di salute di un individuo, i fattori personali e i fattori ambientali incidenti sul contesto di cui è parte. In sintesi, porre al centro

⁸ Cfr. *ibidem*. La distinzione tra bisogni e interesse risiede nel fatto che i bisogni hanno carattere sociale, mentre gli interessi hanno caratteristiche individuali.

⁹ Cfr. L. Battaglia, *La bioetica, le donne, la cura*, in R.B. Oliva (a cura di), *La cura delle donne*, Meltemi, Roma 2006, p. 41.

¹⁰ *World Health Organization. Constitution*. WHO, 1948.

il ben-essere comporta il passaggio da un modello welfarista, basato su un calcolo costi-benefici per il quale efficienza ed efficacia sono misurate in termini quantitativi, a uno fondato sul *well-being* quale esito di scelte ragionevoli tali da privilegiare la dimensione qualitativa del ben-essere.

La situazione di disabilità, inoltre, non riguarda solo la persona con disabilità e i suoi familiari; le risposte atte a consentire un adeguato sviluppo delle proprie capacità devono venire, anche, da un ambito pubblico, dalle strutture che, a vario titolo, operano con persone in situazione di svantaggio. In breve, compito delle istituzioni è quello di generare un contesto che consenta l'effettiva possibilità di *functioning*, ossia stati di essere e di fare scelte alla luce di buone ragioni qualificanti il *well-being*.

L'inclusione sarà allora possibile quando ci saranno effettivamente le condizioni per rendere effettiva una partecipazione attiva delle persone con disabilità.

La percezione della propria disabilità è dipendente anche dalle circostanze storiche: l'esperienza di vivere un'emergenza come quella del Covid-19 può amplificare la solitudine, la paura, la percezione del proprio *handicap*. Mi riferisco, ancora una volta, alla mia personale esperienza. Essere costretti in casa obbliga a confrontarci direttamente con le attività quotidiane che non si possono praticamente svolgere e la conseguente sensazione di impotenza può schiacciarci. Avere l'incertezza del futuro, qui parlo non tanto e non solo della possibilità di scelta di un percorso di vita ma della paura di non sapere come muoversi praticamente, è un'emozione molto difficile da gestire. In un mondo ferito dalla pandemia, con nuove regole, 'funzionare' bene, stare al passo, essere veloci è indispensabile.

So quanto sia difficile superare quella barriera del tempo¹¹, che impone velocità, quella paura della lentezza, che rende visibilmente opprimente il 'non potere'. Per quanto riguarda la mia esperienza personale, la paura della lentezza, è un sentimento di disagio che deriva dello scontro tra un'energia, che mi spinge ad agire, e il funzionamento, rallentato dalla menomazione: un disagio che porta rabbia; una rabbia verso se stessi, derivante dall'impossibilità di modificare la situazione, unita al timore di non essere adeguata, di non essere considerata adeguata dagli altri.

Questi sentimenti contrastanti possono portare a nascondersi, a nascondere i propri bisogni. Soprattutto se chi ha una disabilità è donna perché, meglio ripeterlo, le discriminazioni di genere non si sostituiscono a quelle determinate dalla

¹¹ Cfr. M. Gensabella Furnari, *Le barriere trasparenti*, in *Anthropos e Iatria*, IX, n. 1, 2005 (numero speciale sulla disabilità), pp. 36-43.

disabilità, ma si sommano ad esse producendo un pesantissimo effetto moltiplicatore. Questo deriva dal fatto che le donne con disabilità quasi si vergognano della loro condizione. Non hanno potere; non hanno voce.

Com'è possibile rendere le donne, in particolare le donne con disabilità consapevoli dei loro diritti? Secondo me è fondamentale, puntare sulla formazione, che offre istruzione, ma non solo, concede opportunità di conoscere, esperire, socializzare, mettersi alla prova.

È indispensabile fornire una formazione a partire dalla scuola dell'infanzia, che permetta, un'effettiva inclusione.

Per questo è necessario riconoscere un'adeguata importanza alla didattica per le bambine e i bambini con disabilità, garantire loro la continuità del percorso educativo, messo in atto dall'insegnante di sostegno e prevedere dei corsi di formazione specifici.

È urgente, proseguendo nell'età adulta, ripensare il mercato del lavoro in chiave inclusiva, sia in termini di spazi che di tempi e modalità. Bisogna mettere in atto le politiche nazionali e regionali in tema di accesso e mantenimento al lavoro per le persone con disabilità, includendo il tema nel più ampio ripensamento dei modelli organizzativi e gestionali del lavoro post-emergenziale.

In quest'ottica è importante la recente istituzionalizzazione, avvenuta nella regione Lazio, del *disability manager*¹², figura ponte tra il mercato del lavoro e la persona con disabilità che ha il compito di fare da mediatore tra l'impresa e il lavoratore con disabilità, incentivando e curando i rapporti tra il dipendente con disabilità e gli altri lavoratori e rendere così davvero accessibile ogni luogo di lavoro. In questi processi di trasformazione e riprogettazione dei servizi e attività, è imprescindibile il coinvolgimento delle imprese sociali e degli enti del terzo settore impegnati nei percorsi di inserimento lavorativo, promozione, tutela delle persone con disabilità, sotto i diversi profili, incluso quello economico e finanziario¹³.

In generale è urgente un cambiamento nell'assetto sociale e politico per dare spazio alla cura delle persone, soprattutto di quelle maggiormente vulnerabili. Un

¹² La Regione Lazio si impegna a sostenere le politiche «per la diffusione di una nuova percezione della disabilità nelle leggi, nei regolamenti e negli atti amministrativi», a partire dall'utilizzo dei termini «disabilità» e «persona con disabilità» come previsto dalla Convenzione dei diritti delle persone con disabilità delle Nazioni Unite. Lo prevede l'art. 21, comma 67 del Collegato Fiscale (legge regionale 1/2020) che prevede anche la promozione della figura del *Disability manager*.

¹³ Cfr. E Mattia, *Donne e disabilità: il Covid-19 moltiplica le discriminazioni*, articolo pubblicato su huffingtonpost.it il 9 maggio 2020.

prendersi cura del benessere delle persone, anche di quelle con bisogni straordinari, in tutti gli aspetti, che implica anche dare loro la possibilità di 'funzionare' nel modo migliore possibile. Questo è possibile mettendo in pratica attività di *care*, anche in ambito pubblico. Questa prospettiva mi conduce nuovamente alla riflessione di Joan Tronto sulla cura.

Al fine di realizzare il necessario e grande cambiamento nei termini e negli schemi dell'attuale assetto politico, Tronto propone di utilizzare gli strumenti propri dell'etica della cura, che favoriscono una distribuzione delle risorse più equa e soprattutto l'inclusione di tutti gli attori sociali, comprese le categorie tradizionalmente escluse, come le persone con disabilità, in particolare le donne con disabilità, questo perché la *care* può essere considerata una dimensione costitutiva della nostra vita morale: l'esercizio del *caring*, ossia della pratica del prendersi cura nella sua transitività, costituisce un elemento fondamentale di una teoria politica della giustizia e non può essere lasciata esclusivamente all'ambito privato¹⁴.

Affinché la cura scavalchi il confine tra pubblico e privato ed entri in politica, cercando di realizzare nel mondo della *polis* le migliori condizioni possibili perché i diritti delle persone più vulnerabili non siano solo riconosciuti da buone leggi, come avviene nel nostro paese, ma realizzati attraverso scelte politiche adeguate, è necessario riprendere l'ultimo elemento dell'etica della cura che Joan Tronto definisce reattività, ovvero la capacità di accogliere la reazione dell'altro alla cura ricevuta. Un'attenzione alla reazione – di soddisfazione o insoddisfazione – alla cura che è stata data a quello specifico bisogno, a quella sofferenza che appartiene a quella singola persona.

È una sfida che vede protagoniste anche e soprattutto le persone con disabilità che devono smettere di nascondersi. Devono essere educate ad affrontare le realtà, a guardare in faccia le loro disabilità a scontrarsi con il limite, l'insuccesso. A volte è comodo rimanere protetti dietro la 'scusa' della disabilità.

Io sostengo che bisogna avere il coraggio di rischiare, rispondere, essere reattivi. Una reattività che deve tradursi in 'parola', che denuncia, reclama e, al tempo stesso, propone e progetta.¹⁵ Bisogna uscire dal silenzio, perché la disabilità non è una colpa, e pretendere di essere ascoltati. Solo così sarà possibile essere protagonisti e costruire il proprio percorso di vita.

¹⁴ J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 182.

¹⁵ Cfr. M. Gensabella Furnari, *Etica della cura e dolore della differenza*, in *Segni e Comprensione*, a. XXVIII n.s., n. 82, 2014, pp. 73-94.

L'Arte al Festival di Bioetica

*Maria Galasso**

L'Arte ha portato il suo contributo al Festival di Bioetica, trovandovi il suo habitat essenziale. Liberamente si è espressa, superando omologazioni, per divenire Arte dei Diritti ed, in tal senso, si è presentata come inclusiva. L'Arte del Pensare e del Fare ha desiderato attivare lo sguardo della riflessione, per osare e diventare qualcosa d'Altro, mettendo in movimento il sé di ogni artista, proiettato verso un futuro giusto, pieno di Vita.

Molti artisti noti e meno noti hanno parlato con le loro opere. Ornella Gario, silenziosamente, si è impegnata a modificare, cromaticamente, gli strati del pensiero, mentre gli studi espressivi dei giovani studenti del prof. Mimmo Padovano hanno tentato di superare le analogie del reale, per attivare quella ricerca delle corrispondenze, attratte da nuovi sbocchi, fuori perimetro.

In tale ottica, l'Arte proposta al Festival di Bioetica dal 2017 in poi ha attraversato lo Spazio Etico, orgogliosa di esserci, senza richiedere valutazioni estetiche, appartenenti al passato e alla sua settorializzazione.

* Critica d'arte. Unicef Liguria. Istituto Italiano di Bioetica.

La gentilezza come respiro delle relazioni umane

Marianna Gensabella Furnari*

Possiamo pensare alla gentilezza come ad una virtù minore, una virtù della vita quotidiana, che non ha carattere eroico e che spesso passa inosservata. Forse anche come una virtù che sa di ‘antico’, che ricorda le buone maniere, le forme e formule di cortesia che si apprendono in determinati ambienti e fanno, o facevano, la differenza nel nostro vivere sociale.

Ma cos'è in effetti la gentilezza? Prima della definizione vengono in mente esperienze, gesti, parole. Un ragazzo che cede il posto ad un anziano, un sorriso che ti accoglie quando entri in ospedale, un ‘grazie’ o un ‘mi scusi’ che non attendevamo. Tutto questo è per noi gentilezza. Ma se andiamo alla definizione incontriamo delle difficoltà: della gentilezza potremmo dire ciò che Agostino dice del tempo: «se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»¹. Sì, perché la gentilezza appartiene ai nostri vissuti, non è *distentio animi*, come il tempo, ma è ‘una disposizione dell’anima’ e, proprio per questo, se cerchiamo di ricondurla ad un concetto, sfugge da ogni parte. E tuttavia un tentativo occorre farlo, per intenderci.

L’etimologia aiuta: gentilezza viene da *gens* (che indica famiglia, clan, specie), così come la parola inglese *kindness* viene da *kinship* (parentela, consanguineità) o da *kind* (specie, genere, razza)². L’etimologia collega la gentilezza con il senso

* Università degli Studi di Messina. Comitato Nazionale per la Bioetica. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ *Confessiones*, XI, 14; cito dalla traduzione italiana di C. Vitali, BUR, Milano, 1994, p. 559.

² Cfr. L. Cameron-Curry, R. Lavarini, *Dizionario della gentilezza*, in collaborazione con Società Filosofica Italiana-Sezione Torino-Vercelli, Gruppo del Cerchio - Per Sentieri e Remiganti - il festival dei viaggiatori straordinari, <https://fdocumenti.com/download/dizionario-della-gentilezza-della-gentilezza-leslie-cameron-curry-renato-lavarini>;

di appartenenza a una comunità, in cui ci si sente 'accolti'. La gentilezza indicherebbe il tono delle 'buone relazioni', che si sviluppano di solito tra persone di una stessa famiglia o, per estensione, di uno stesso clan o popolo, insomma tra 'altri' che si riconoscono e accolgono a vicenda come 'simili', persone legate da una comune appartenenza. Ma la gentilezza riguarda anche la disposizione d'animo e gli atteggiamenti nei riguardi degli estranei, quando li riconosciamo e accogliamo come 'amici' e non come potenziali nemici. L'appartenenza comune in questi casi è da intendere come l'appartenere all'unica 'umana famiglia', e i gesti gentili appaiono ancora più preziosi.

La gentilezza riguarda, quindi, il cuore dell'etica: le nostre relazioni con gli altri. Intendiamo queste relazioni come centrate sul riconoscimento della dignità dell'altro, che impone di non trattarlo mai 'come un semplice mezzo', ma sempre 'nello stesso tempo come fine', secondo l'etica kantiana³. O ancora, come vuole Lévinas, come centrate sulla 'prossimità'⁴, sulla responsabilità infinita⁵, non reciproca, a cui chiama la vulnerabilità, il volto nudo dell'altro.

In quale gradino dell'etica si colloca la gentilezza? La radice etimologica indica un campo molto vasto, in cui le relazioni con gli altri possono darsi in modalità, gradi diversi di intensità: la gentilezza può quindi confondersi con altri atteggiamenti, affini. Non a caso nel testo di Adam Philips e Barbara Taylor, *Elogio della gentilezza*, si nota come dal significato originario, collegato all'etimologia, si passi nel tempo a

una gamma di sentimenti cui oggi corrisponde un'ampia varietà di termini – simpatia, magnanimità, altruismo, benevolenza, umanità, compassione, pietà, empatia – e che in passato erano riconosciuti per mezzo di altri nomi, segnatamente *philantropia* (amore dell'umanità) e *caritas* (amore del prossimo). I significati esatti di questi termini sono variabili ma, fondamentalmente, denotano tutto ciò che i vittoriani definivano un 'cuore aperto', l'espansività simpatetica che unisce sé all'altro⁶.

A. Philips, B. Taylor, *Elogio della gentilezza*, tr. it. M. Monaldi, Ponte alle Grazie, Milano, 2009, p. 8.

³ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. G. Vidari, rev. N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1991, II, par. 38, pp. 333-334.

⁴ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1980, p. 205.

⁵ Cfr. E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. A. Moscato, Il melangolo, Genova, 1982, pp. 72-75.

⁶ A. Philips, B. Taylor, *Elogio della gentilezza*, cit., p. 8.

Possiamo quindi dire che la gentilezza si distingue da ciò con cui è spesso confusa, il rispetto delle buone maniere, le regole di galateo che variano da paese a paese, da un ambiente sociale all'altro, così come da una cortesia formale, messa in moto dall'intento di mascherare, come scrive Schopenhauer, il nostro egoismo⁷, spesso dal desiderio di manipolare l'altro. La gentilezza è piuttosto una disposizione dell'anima: l'«accoglienza dell'altro» (il «cuore aperto»). Il senso primo della gentilezza è molto più alto del rispetto di regole formali, ricalca le orme dell'*humanitas* di Terenzio, ossia la volontà di comprendere le ragioni dell'altro, a prescindere dalle differenze che ci separano, di sentirne la pena come pena di tutti. Ricordiamo la nota frase famosa di Terenzio: «Homo sum, humanum a me nihil alienum puto»⁸.

Ma a quale livello di apertura/accoglienza si colloca la gentilezza? Il traduttore del testo *L'elogio della gentilezza* non traduce il termine *kindness* in maniera univoca, ma a seconda dei contesti lo traduce con gentilezza, generosità, amorevolezza, benevolenza, solidarietà. Si tratta di concetti simili, ma al tempo stesso differenti: all'interno dell'apertura del cuore altro è essere gentili, altro essere generosi, ossia disponibili non solo a riconoscere, accogliere, ma anche a «dare» qualcosa che si ha, o qualcosa che si è: pensiamo alla donazione di beni, o a quella del sangue, degli organi, o ancora del proprio tempo. Ci sono persone gentili che non sono tanto generose. È però difficile che accada l'inverso: le persone generose possono non essere cortesi formalmente, ma certo hanno il cuore aperto all'altro che caratterizza chi è gentile. Ancora distinte dalla gentilezza appaiono l'amorevolezza, che indica un'intensità in più di relazione, la benevolenza, che indica una forte inclinazione a fare il bene dell'altro, la solidarietà che indica un modo operativo di sentire il nesso di coappartenenza.

Pensiamo alla gentilezza come ad un primo gradino dell'apertura del cuore: una disposizione dell'anima che prende avvio dal rispetto dell'altro, ma va al di là, poiché supera la distanza che è per Kant cifra del rispetto⁹, dal momento che indica una prima forma di vicinanza.

⁷ Secondo Schopenhauer mentre il genuino amore del prossimo vince realmente l'egoismo, la cortesia lo vince solo in apparenza: «La cortesia [...] è la sostanziale e sistematica negazione dell'egoismo nella piccolezza dei contatti quotidiani ed è anche un'ipocrisia riconosciuta: ciononostante la si esige e la si loda, poiché ciò che essa nasconde, vale a dire l'egoismo, è così brutto che non lo si vuole vedere, benché si sappia che c'è» (*Il fondamento della morale*, tr.it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari, 2005, cap. III, Fondazione dell'etica, p. 202).

⁸ Terenzio Afro, *Heautontimorumenos* I, 1, 25.

⁹ Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., II, par. 24, p. 316.

Per Piero Ferrucci la gentilezza è ciò che tutti vorremmo trovare: «una parola di comprensione, un sorriso di incoraggiamento, qualcuno che ci ascolta e che ci sta vicino in un periodo difficile, oppure [...] indovina ciò di cui abbiamo bisogno in quel momento»¹⁰. La gentilezza ha mille forme, quotidiane, discrete, destinate spesso a passare inosservate: tutte ruotano intorno al calore e al contatto umano ed esprimono una forza che si trova «al cuore ciò che noi siamo», e «ci rivela ciò che più di tutto speriamo (essere amati) e ciò che più di tutto temiamo (rimanere soli)»¹¹.

Si tratta, quindi, sì di un primo passo nell'ambito delle nostre relazioni con gli altri, ma di un buon inizio, che indica la direzione giusta, che dà alle relazioni quel respiro che l'aggressività toglie, compiendo una scelta fondamentale tra due possibili modi di intendere l'essere umano come *zoòn politikòn*, per dirla con Aristotele, o per dirla con Heidegger come *Mitsein*, essere con gli altri. Possiamo intendere questo «essere con», come segnato da un patto, un contratto che seda l'aggressività originaria, un passare, come nel contrattualismo di Hobbes, dallo stato originario della «guerra di tutti contro tutti»¹², alle norme da rispettare per vivere insieme senza paura. Se seguiamo questa narrazione delle nostre origini, scegliamo una certa visione dei rapporti con gli altri, una certa concezione dell'essere umano come *homo homini lupus*.

Non c'è spazio a partire da questa visione per la gentilezza. Può esserci rispetto di buone maniere, cortesia formale, ma siamo lontani da un'autentica apertura del cuore. Se lo apriamo, infatti, ci esponiamo all'altro e se pensiamo che l'altro è un potenziale nemico, da tenere a bada con contratti e norme, esporci è da ingenui, incoscienti.

Questo mito che domina la modernità non ci è estraneo: è al fondo dell'individualismo, dell'ognuno per sé, separato, indipendente, alla ricerca del proprio interesse. È la visione che domina le relazioni economiche nel libero mercato. La ritroviamo nella celebre frase di Adam Smith nel testo *La ricchezza delle nazioni*: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione che questi hanno per il loro interesse personale»¹³.

¹⁰ P. Ferrucci, *La forza della gentilezza*, Mondadori, Milano 2018, p. 5.

¹¹ Ivi, p. 6.

¹² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari, 2008, cap. 13, pp. 99-104.

¹³ A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, tr. it. a cura di A. e T. Bagiotti, con una nota biografica a cura di A. Pellanda, UTET, Torino 1975. Come scrive Amartya Sen, qui Smith

Questa visione, ancora dominante, porta con sé un profondo malessere, una freddezza nei rapporti umani: asettici, funzionali, dominati dalla fretta e dal bilanciamento dei reciproci interessi, asfittici, o inquinati come l'aria che respiriamo, pronti a passare da rapporti interpersonali a contenziosi giudiziari. Relazioni in cui la gentilezza, quella autentica, è dimenticata, e, se per caso la incontriamo, non la riconosciamo, ma la interpretiamo come debolezza, ingenuità, o peggio, la guardiamo con sospetto. Cosa vuole chi mi sorride? È forse il suo un sorriso ipocrita, che vuole sedare la mia aggressività, manipolare la mia volontà?

È questo il destino delle nostre relazioni? Siamo proprio sicuri che *homo homini lupus*? E poi il lupo è sempre cattivo? San Francesco riesce a parlargli gentilmente e a convincerlo a non uccidere. La gentilezza, quella autentica, può tornare a dare respiro alle nostre relazioni? C'è in effetti oggi un ritorno alla gentilezza, testi, iniziative culturali, come la Giornata mondiale della Gentilezza¹⁴, movimenti (*World Kindness Movement*¹⁵), organizzazioni, iniziative sul web. Tutto questo narra di un ritorno di questa virtù minore, o meglio di un suo riemergere, poiché, in realtà, la gentilezza non è mai scomparsa, ha continuato ad agire in silenzio.

Come avviene per le buone azioni, anche la gentilezza non fa notizia. Sommersa dal clamore dell'odio, rimane nascosta, intimidita da una visione delle relazioni dominata da un individualismo cieco, in cui ciò che importa è far prevalere le ragioni, gli interessi del proprio io, su quelli degli altri.

E tuttavia c'è un'altra visione dello stare insieme come esseri umani che trova radice in un'altra narrazione delle nostre origini: il *Mito di Cura* del *Liber Fabularum* di Iginio¹⁶, che Heidegger interpreta in *Essere e tempo* come dire originario,

parla del modo in cui si svolgono le transazioni nel mercato, ma ciò non significa affatto che pensasse «che il solo amore per se stessi, o anche la prudenza in senso lato, potessero essere adeguati per una buona società» (*Etica ed economia*, tr. it. di S. Maddaloni, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 32). In senso opposto va la concezione dell'uomo non come qualcosa di separato e staccato, ma come cittadino del mondo, membro della vasta comunità della natura, che ritroviamo sempre in Smith, nella *Teoria dei sentimenti morali*.

¹⁴ Il 13 novembre è la Giornata Mondiale della gentilezza, nata in Giappone nel 1988 per iniziativa del *Japan Small Kindness Movement*, e diffusasi poi in molti altri Paesi a partire dal 1997 grazie al movimento globale *World Kindness Movement*.

¹⁵ Il *World Kindness Movement* è un'organizzazione no-profit senza affiliazioni politiche, commerciali o religiose, di cui sono membri rappresentanti di ventisette nazioni (cfr. <https://www.theworldkindnessmovement.org/>).

¹⁶ Cfr. Iginio, *Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano, 2005, p. 136. Si tratta di un mito latino, come appare dall'etimologia (*homo da humus*), narrato per esteso dal solo

sulla verità del nostro Esserci come essere al mondo ed essere con gli altri¹⁷. Per questo mito alle origini del nostro stare assieme c'è la comune vulnerabilità: l'essere stati forgiati dalla Dea Cura col fango, ed animati poi da Zeus, composti quindi di corpo e spirito, e proprio per questo esposti a scomporsi, ad essere danneggiati, feriti, a morire. Una vulnerabilità che ci consegna per tutto il tempo della vita alla Dea Cura, ai suoi due volti, la preoccupazione e la sollecitudine, destinandoci a 'prenderci cura' delle cose del mondo e ad 'aver cura' gli uni degli altri.

C'entra la gentilezza con il nostro essere destinati alla Cura? Sì, molto. Come scrive Warren Reich, contrapponendo il mito di Cura a quello che fa da sfondo al contrattualismo di Hobbes, in questa narrazione siamo tutti insieme, sin dall'origine, «tutti figli di Cura», stretti non da un patto che seda un'originaria aggressività, ma da una comune condizione di vulnerabilità, da cui deriva la solidarietà nella cura¹⁸. La gentilezza sarebbe qui il primo gradino di apertura all'altro come colui/colei di cui aver cura. E c'entra anche il suo riemergere oggi, perché, a partire dalla prima decade del XXI secolo, diverse crisi, economia, ambientale e pandemica, hanno smascherato il mito dell'individualismo, della forza dell'ognuno per sé, e hanno reso evidente, esperienza vissuta, la vulnerabilità che tutti ci segna e ci lega, rendendoci dipendenti gli uni dagli altri, responsabili gli uni degli altri.

Forse ancor più delle altre crisi, il Covid-19 ha evidenziato vulnerabilità e interdipendenza, richiamandoci alla cura e alla responsabilità reciproca, ossia alla solidarietà. Ci ha richiamati anche a tornare alla gentilezza? Il riemergere del tema, evidente soprattutto nella prima fase della pandemia, parla da sé. In ogni caso, la gentilezza è un primo momento necessario per passare dalla consapevolezza dell'interdipendenza al valore della solidarietà¹⁹. Un passaggio non facile: la crisi pandemi-

Hyginus, in cui però non sono assenti echi di miti greci (cfr. *ivi*, nota di commento di Guidorizzi, p. 488).

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2019, par. 42, pp. 239-242.

¹⁸ Cfr. W.T. Reich, *Alle origini dell'etica medica: mito del contratto o mito di cura?*, in P. Cattorini, R. Mordacci (a cura di), *Modelli di Medicina*, Europa Scienze Umane Editrice, Milano, 1993, pp. 42-45.

¹⁹ Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* sottolinea come l'interdipendenza debba «trasformarsi in *solidarietà*», definendo quest'ultima come la «ferma e perseverante determinazione di lavorare in vista del *bene comune*; ovvero in vista del bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* noi siamo davvero responsabili di tutti» (*Sollicitudo Rei Socialis* (1987), par. 38).

ca ha evidenziato nell'interdipendenza pesi diversi di vulnerabilità e le diverse possibilità di cura: diseguaglianze di sempre accresciute dalla crisi, diseguaglianze nuove che la crisi ha suscitato²⁰. Da qui il rischio del diffondersi di una rabbia sociale, di un linguaggio dell'odio, a cui la gentilezza è chiamata a dare rimedio. Può farlo?

In ogni caso, occorre tentare. Se prendiamo consapevolezza della nostra interdipendenza, l'apertura del cuore, di cui la gentilezza è il primo passo, smette di essere un atteggiamento retorico, ingenuo, diventa un'esigenza concreta. Smette anche di essere un segno di debolezza, diventa un segno di forza.

Si parla da più parti del potere della gentilezza. Ne parla anche Gianrico Carofiglio nel testo *Della gentilezza e del coraggio*. Ma il potere della gentilezza è pensato da Carofiglio in un'ottica di lotta: è la forza dei maestri delle arti marziali che scoprono il potere della resistenza²¹, la forza di chi in un dibattito, non risponde con aggressività all'aggressività, ma con gentilezza smonta l'avversario, resiste, vince. È ancora il mito della guerra di tutti contro tutti ad essere sullo sfondo.

Penso ad un altro potere della gentilezza, che si ritaglia nel primo passo dell'apertura del cuore e va nella direzione dei passi successivi, che apre le vie alla cura, alla solidarietà e lo fa combattendo contro l'aggressività e la rabbia, portando avanti un'altra visione dello stare insieme.

In tutto questo la gentilezza non ha vita facile, poiché costantemente siamo divisi tra due visioni antitetiche del nostro essere e dell'essere con gli altri'. Ha quindi i suoi nemici: l'insicurezza, che porta ad indossare corazze di aggressività, l'impazienza, che vuole tutto e subito, la mancanza di attenzione per l'altro, che spesso si traveste da mancanza di tempo, la rigidità, che impedisce l'ascolto dell'altro. Ma ha anche i suoi amici, che le consentono di andare avanti a partire da gesti semplici come il sorriso, il cedere il passo, o il posto. Amiche preziose sono altre virtù minori, da sempre alleate della gentilezza: la 'fiducia' nell'altro e la 'fedeltà alla fiducia' che l'altro ripone in noi, che consente di aprire il cuore, l'attenzione ai bisogni, ai desideri dell'altro, la 'pazienza', che impiega tempo per l'altro, l'umiltà, ossia il non sentirsi mai superiori a nessuno²².

²⁰ Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Covid-19: salute pubblica, libertà individuale, solidarietà sociale*, 28 maggio 2020, <https://bioetica.governo.it/pareri/pareri-e-risposte/covid-19-salute-pubblica-liberta-individuale-solidarieta-sociale/>

²¹ G. Carofiglio, *Della gentilezza e del coraggio. Breviario di politica e altre cose*, Feltrinelli, Milano, 2020.

²² Cfr. M. Grigoletto, *La gentilezza aiuta a costruire relazioni*, Tesi di laurea Magistrale in strategie di Comunicazione, Università degli studi di Padova, <https://thesis.unipd.it/>

Tutto questo è possibile oggi? Non ci esponiamo con la nostra gentilezza, aprendo il cuore agli altri? La risposta è sì, ci esponiamo, la nostra vulnerabilità costitutiva in certo senso raddoppia, come avviene quando abbiamo fiducia²³: diventa anche vulnerabilità all'agire dell'altro, al suo benvolere o malvolere. Abbiamo scoperto però che quella doppia vulnerabilità è iscritta nel nostro essere umani, anzi nel nostro essere viventi, come la prima: non siamo solo vulnerabili ma anche dipendenti gli uni dagli altri. L'apertura del cuore, di cui la gentilezza è il primo passo, va nella direzione di un'interdipendenza che si fa solidarietà: quella solidarietà che è, come scrive Rodotà, un'utopia necessaria²⁴.

Una necessità che ripensiamo oggi estendendo la solidarietà tra gli umani a quella tra tutti i viventi. Ed ecco che anche la gentilezza diventa 'gentilezza globale'²⁵, come la cura verso cui muove²⁶: atteggiamento non del padrone/predatore che pensa al suo interesse individuale, ma del custode che opera in una terra che è luogo dell'abitare comune, patrimonio di tutti, da passare di generazione in generazione.

Per far questo dobbiamo riscoprire la gentilezza, imparare a riconoscerla là dove opera da sempre, nel quotidiano, silente, come chi opera per il bene. Trarla fuori dai vecchi stereotipi che la considerano una virtù dei deboli, per i deboli, una virtù per molto tempo attribuita alle donne, sia perché sesso debole, sia perché, in quanto madri, destinate alla cura. Come la cura, che è già un passo oltre, la gentilezza è una virtù da coltivare insieme, uomini e donne, da riscoprire in ognuno di noi, insieme alle debolezze, ma anche alla dignità della condizione umana.

Disposizione dell'anima, la gentilezza ha bisogno di essere riscoperta senza timori, rafforzata da buone pratiche educative, perché diventi *habitus*, virtù quotidiana: minore forse, ma essenziale per la vita buona. Ad ognuno di noi spetta metterla in moto: la gentilezza continuerà poi per la sua via, suscitando a sua volta gentilezza, contagiosa come il virus, ma a differenza del virus capace di ridare respiro alle nostre relazioni e alla nostra vita.

handle/20.500.12608/21254?1/Marta_Grigoletto_2020.pdf; C. Milani, *La forza nascosta della gentilezza*, Sperling & Kupfer, Milano 2017, p. 52.

²³ Cfr. A. Baier, *Trust and Antitrust*, in Id., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1995, pp. 95-129.

²⁴ Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Editori Laterza-La Repubblica, Roma, 2017.

²⁵ Cfr. C. Milani, *La forza nascosta della gentilezza*, cit., p. 6.

²⁶ Cfr. L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011.

Cura e amore allungano la vita. Riflessioni bioetiche in margine all'enciclica *Fratelli tutti*

Pasquale Giustiniani*

Prendiamoci cura della fragilità di ogni uomo, di ogni donna, di ogni bambino
e di ogni anziano, con quell'atteggiamento solidale e attento,
l'atteggiamento di prossimità del buon samaritano (*Fratelli tutti*, n. 79).

To care, cioè prendersi cura perché mi sta a cuore

La transizione dal 'curare' al 'prendersi cura' caratterizza da alcuni decenni la discussione bioetica¹. Ogni operatore della sanità, in particolare, ormai conosce che il curare può essere anche un'azione, per così dire, senz'anima, svolta nei confronti del corpo di un proprio simile, erogandogli le terapie più appropriate, ma senza entrare mai nel suo mondo, nel suo vissuto personale, cioè senza entrare in una vera e propria 'alleanza terapeutica' con lui, soprattutto se in preda al dolore, oppure in condizione di vita terminale².

* Pontificia Facoltà di Teologia per l'Italia meridionale. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Cfr. G. Faggini, *Bioetica ecumenica. Dal "to cure" al "to care" ovvero dal "curare" al "prendersi cura di"*, Panda Edizioni, Treviso, 2017. Tra i titoli più recenti, cfr. anche J. Stegenga, *Curare e prendersi cura: introduzione alla filosofia della medicina*, tr. it. di Melinda Mele, Aboca, Sansepolcro, 2021; A. Pinna, *La cura ai tempi del Covid-19. Prendersi cura dei più fragili: anziani, disabili e caregiver familiari nella pandemia*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2020.

² Il Rapporto ministeriale sullo stato di attuazione della legge n. 38 del 15 marzo 2010 "Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore" – 2015-2017, redatto a otto anni dalla pubblicazione della legge 38/2010, descrive lo stato di attuazione della legge, i traguardi raggiunti e le criticità ancora presenti. Le criticità evidenziate nel Rapporto riguardano lo sviluppo ancora molto disomogeneo delle reti locali

Se questo è, in inglese, il *to cure*, ben più ampio è il *to care*. Esso implica il prendersi cura e l'amare il soggetto che non sta in benessere, non limitandosi ad erogare prestazioni appropriate, ma prendendosi in carico il soggetto-paziente e, con lui, tutto l'orizzonte che lo circonda (compresi animali non umani che, spesso, coadiuvano le stesse terapie mediche e compreso l'ambiente, che è l'habitat nel quale il biosistema vivente umano esiste, vive, opera, agisce, patisce/subisce...).

Nella società ultramoderna, poi, sempre più generalizzata è la condizione di malessere, non necessariamente correlata alla componente somatica. Ne sono sintomi il disorientamento, il ripiegamento su se stessi e il narcisismo, il desiderio insaziabile di possesso e di consumo, la ricerca del sesso slegato dall'affettività e dall'impegno di vita, l'ansia e la paura, l'incapacità di sperare, il diffondersi dell'infelicità e della depressione, la tendenza alla distanziamento e all'isolamento. Di qui la necessità di un ampliamento del significato del *caring* e della tastiera etica, da esercitare a fronte del soggetto portatore di malessere, che richiede una nuova attenzione alle sue componenti psico-relazionali, che tanto peso hanno nella strutturazione della sua personalità e tanti riverberi implicano sulla stessa componente somatica, che è influenzata dalle connessioni mente-corpo, oppure cuore-corpo³.

Di fronte alla disumanizzazione nei rapporti tra le generazioni

Nel 'prendersi cura' di ogni esponente dell'umanità, allo scopo di assecondarne la crescita equilibrata ed armoniosa e la conquista del benessere, assumono un grande ruolo gli educatori, gli adulti già maturi, nonché le persone che hanno addirittura raggiunto un grado di equilibrio tale da poter orientare equilibratamente

di cure palliative e l'adozione di modelli organizzativi e percorsi assistenziali di presa in carico del paziente difforni tra le diverse Regioni; anche l'offerta formativa in cure palliative per gli operatori sanitari è ancora insufficiente e particolarmente critica risulta la situazione delle Reti di cure palliative e terapia del dolore pediatriche. Cfr. https://www.salute.gov.it/portale/news/p3_2_1_1_1.jsp?lingua=italiano&menu=notizie&p=dalministero&id=3622 (accesso del 21.3.2022).

³ Ciò a riprova che la genesi cristiana della nozione di persona può avere un suo senso nell'attuale ripensamento etico del soggetto in benessere delle società opulente. In merito, resta un classico: A. Milano, *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017 (ultima edizione con integrazioni); C. Roverselli (a cura di), *La persona plurale: filosofia pedagogia teologia in dialogo*, Aracne, Roma, 2002.

le decisioni, i desideri di successo-potere-carriera, i rapporti con i superiori e i subordinati, la qualità di uscita consapevole dall'esistenza alla fine. Di conseguenza, quando siamo, invece, costretti a prendere atto che non tutti gli adulti-educatori hanno mantenuto un alto grado di consapevolezza dei loro compiti al servizio del 'prendersi cura' dei più deboli, degli svantaggiati, dei piccoli, degli scartati... non possiamo che rimanere attoniti. I numeri drammatici ci fanno rendere conto che la maturazione e l'equilibrio degli adulti non sono delle mete già raggiunte da tutti coloro che anagraficamente sono nell'età adulta, ma sono degli obiettivi mobili, rispetto ai quali occorre esercitarsi continuamente e costantemente, non accontentandosi mai dei traguardi sociali registrati. Non tutti coloro che, di per sé, dovrebbero prendersi cura e curare gli altri, sono, insomma, in grado di farlo. Anzi, alcuni dovrebbero ancora essere, a loro volta, presi in carico dalla comunità, per essere sanati nelle ferite, ri-equilibrati mentalmente e relazionalmente, accompagnati in un processo formativo di quasi-rieducazione a una personalità matura e armonica. Dal punto di vista dei fatti, sono dei segnali di carenze nel *caring* complessivo.

Come rilanciare nella discussione bioetica tali istanze, anche dal punto di vista etico-sociale?

Spunti dalla *Laudato si'*

Da parte sua, papa Francesco ha scritto un vero e proprio atto di 'magistero sociale' qualificato dall'amore e dal *caring*⁴. Infatti, già dal 2015, egli si pone esplicitamente nella linea dei contributi su questioni sociali, anche sulla situazione dell'umanità e del cosmo in ciò che essa ha di inedito per la storia dell'umanità. Non si tratta soltanto di una rivisitazione del tradizionale trattato di teologia della creazione, ma della proposta coraggiosa verso una consapevolezza multidisciplinare (la complessità della crisi ecologica e delle sue molteplici cause esige soluzioni che non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà). Ciò apre alla dimensione educativa e 'spiritale' della «cura dello stesso biosistema», che esige il ricorso non soltanto a tutte le scienze sperimentali, etiche e bioetiche, ma anche alle ricchezze culturali dei popoli, all'arte, alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità⁵. Ne consegue non tanto un «principio di paura»,

⁴ «questa Lettera enciclica [...] si aggiunge al Magistero sociale della Chiesa» (*Laudato si'*, n. 15: AAS 197 (2015), 853).

⁵ *Laudato si'*, n. 30: AAS 197 (2015), p. 859.

né viene rilanciato nel dibattito il «principio di precauzione» rispetto alle frontiere avanzate della tecnoscienza, che anzi viene valorizzata nei suoi profili estetici e tecnologici:

La tecnoscienza, ben orientata, è in grado non solo di produrre cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano, a partire dagli oggetti di uso domestico fino ai grandi mezzi di trasporto, ai ponti, agli edifici, agli spazi pubblici. È anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il “salto” nell'ambito della bellezza. Si può negare la bellezza di un aereo, o di alcuni grattacieli? Vi sono preziose opere pittoriche e musicali ottenute mediante il ricorso ai nuovi strumenti tecnici⁶.

Il criterio suggerito resta quello della consapevolezza di un potere che, tuttavia, potrebbe anche rivelarsi tremendo. Di qui anche gli ideali capitoli di una cura dell'ambiente intesa come «cura dell'autoconsapevolezza umana nel cosmo». La persona umana riscopre, così, l'ambiente come casa comune, che richiede le sue regole ambientali (ecosistema), ma anche le regole economiche per la corretta gestione della «casa comune»:

Quando si analizza l'impatto ambientale di qualche iniziativa economica, si è soliti considerare gli effetti sul suolo, sull'acqua e sull'aria, ma non sempre si include uno studio attento dell'impatto sulla biodiversità, come se la perdita di alcune specie o di gruppi animali o vegetali fosse qualcosa di poco rilevante. Le strade, le nuove colture, le recinzioni, i bacini idrici e altre costruzioni, vanno prendendo possesso degli habitat e a volte li frammentano in modo tale che le popolazioni animali non possono più migrare né spostarsi liberamente, cosicché alcune specie vanno a rischio di estinzione. Esistono alternative che almeno mitigano l'impatto di queste opere, come la creazione di corridoi biologici, ma in pochi Paesi si riscontra tale cura e tale attenzione. Quando si sfruttano commercialmente alcune specie, non sempre si studia la loro modalità di crescita, per evitare la loro eccessiva diminuzione con il conseguente squilibrio dell'ecosistema⁷.

Vanno in crisi sia il mito del progresso a ogni costo, sia la demonizzazione della pericolosità della persona umana (che sarebbe soltanto una minaccia e potrebbe

⁶ *Laudato si'*, n. 103: AAS 197 (2015), pp. 888-889.

⁷ *Laudato si'*, n. 35: AAS 197 (2015), p. 861.

compromettere l'ecosistema mondiale). Se, da un lato, non è possibile frenare la creatività umana (si può forse proibire a un artista di esprimere la sua capacità creativa?), dall'altro non si può fare a meno di riconsiderare gli obiettivi, gli effetti, il contesto e i limiti etici del potere umano sull'acqua, l'aria, la terra e il fuoco⁸.

Nella relazione tra uomo e ambiente (un binomio, questo, che alla luce della pandemia potrebbe essere capovolto: ambiente-uomo), è necessario sostenere un obiettivo di attualizzazione, ovvero di analisi 'qui ed ora', collegata alla situazione in atto di due realtà che, apparentemente, sono ancora una di fronte all'altra, ma ormai sono anche una nell'altra, o meglio una che non sussiste senza l'altra. Ciò ri-configura la stessa esigenza di tutela dell'ambiente, del paesaggio, degli altri esseri viventi animati che ne fanno parte (sia animali non umani che sistemi vegetali). Di qui la necessità di partire dall'assunto che tutto il territorio, sia per la storia che lo ha formato, sia per i valori paesaggistici e culturali che per la memoria collettiva che lo alimenta (come ci ricorda l'epigenetica), è da considerarsi un 'bene da tutelare' in tutti i suoi aspetti (ambientali, antropici, animalisti, ecc.); soprattutto nelle sue relazioni tra umani e non umani (e tra queste, anche le creature virali a RNA). Tutti questi elementi, non uno solo di essi, in quanto costituiscono dei punti di riferimento collettivo, sono, perciò, da considerarsi dei 'valori ambientali' e le loro interrelazioni possono/debbono rappresentare un 'bene comune' da tutelare. L'ambiente, del resto, è l'elemento dinamico che da sempre ha accompagnato l'uomo nel suo progresso verso la cosiddetta civiltà. Tale termine rimanda, oggi, non soltanto a «ciò che circonda», ma anche a «ciò che è circondato»: la biosfera e i suoi equilibri, il paesaggio, le piante, gli animali, gli esseri umani⁹. È, cioè:

Un complesso attivo di elementi che si muovono in un contesto comune, influenzandosi reciprocamente. Esso non è solo un insieme di fatti, (gli elementi che

⁸ Piace raccogliere qui alcune indicazioni di ordine educativo provenienti dal documento pontificio: «Gli ambiti educativi sono vari: la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi, e altri. Una buona educazione scolastica nell'infanzia e nell'adolescenza pone semi che possono produrre effetti lungo tutta la vita. Ma desidero sottolineare l'importanza centrale della famiglia [...] Nella famiglia si coltivano le prime abitudini di amore e cura per la vita, come per esempio l'uso corretto delle cose, l'ordine e la pulizia, il rispetto per l'ecosistema locale e la protezione di tutte le creature. La famiglia è il luogo della formazione integrale, dove si dispiegano i diversi aspetti, intimamente relazionati tra loro, della maturazione personale» (*Laudato si'*, n. 213: AAS 197 (2015), p. 931).

⁹ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma, 2004, p. 18.

lo compongono), ma anche un luogo di atti (le dinamiche che tra questi stessi elementi intercorrono)¹⁰.

In esso la persona umana, che è parte integrante di questo «complesso attivo», ha finora trovato tutto ciò di cui abbisognava per assicurare la propria sopravvivenza, in un vero e proprio 'sistema', in cui tutti gli esseri viventi tessono le loro vite in una continua crescita ed evoluzione, con i suoi oggettivi bisogni di rigorizzazione, anche normativa. Ma l'ambiente richiede soprattutto di essere inteso oggi come un luogo in costante cambiamento, del quale è esso stesso 'responsabile', nel senso che può essere attivato almeno da una parte degli elementi che lo compongono. Il genere umano, inteso come insieme degli enti a DNA che sono parte dell'ambiente, come tutti gli altri partecipa attivamente nei mutamenti che lo coinvolgono, sia in positivo che in negativo e gli esponenti di esso prendono sempre più coscienza che gli indirizzi antropici e le scelte pensate alla luce di una teoria comportano oggettive variazioni, anche di tipo collettivo e perfino sociale. In particolare, a motivo della tecnoscienza, che è stata costruita facendo interagire teorie scientifiche e fatti del mondo extra-mentale, l'umanità è in grado di produrre degli effetti di ordine qualitativo e quantitativo non ancora paragonabili a quelli generati dagli altri 'abitanti' dell'ambiente che, nella prospettiva descritta, si configura come una «collettività biotica», nella quale ogni componente contribuisce all'assetto complessivo, ovvero al ben-essere e, più in generale, allo «stato di salute» complessivo del sistema¹¹.

In questa «rappresentazione simbolica di valori» – condensata nell'espressione «territorio» –, che si costruiscono oggi le diverse forme di relazioni che l'uomo stabilisce con la terra, con il suolo e i suoi prodotti, con le falde acquifere, con l'atmosfera, con le fonti di energia, con i virus che dovrebbe insidiare specie non antropiche... da sempre. Tra queste, a volte prevale la relazione di «proprietà» o di dominio, talaltra la relazione di «generazione» o di autore, altre volte ancora la relazione di «appartenenza»:

Posso vedere la terra – scrive Limone – come semplice area da picchettare, secondo un modello di corrispondenza amica o nemica con ciò che la circonda; posso vedere la terra come area feconda, in cui esprimere la mia capacità di lavorarla e di farla fruttificare, assumendone il rischio e la responsabilità; posso, infine, vedere

¹⁰ Ivi, p. 17.

¹¹ *Ibidem*.

la terra come forza che mi è stata trasmessa, che non posso riprodurre, di cui non dispongo, perché è essa a disporre di me. Nella prima forma, vedo la terra come dominio e delimitazione dei confini, come regolamento dei conti con ciò con cui essa confina; nella seconda forma, vedo la terra come luogo col quale si mescola il mio lavoro, esprimendo frutti alla luce; nella terza forma, vedo la terra come energia, propria del creato, che mi è stata tramandata, di cui debbo saper aver cura¹².

Non è un caso, perciò, che perfino il magistero sociale della chiesa, attraverso l'enciclica *Laudato si'*¹³, sia stato sollecitato a intervenire nel dibattito, fino a parlare di «educazione e spiritualità ecologica»¹⁴:

Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente¹⁵.

Se la cosiddetta ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia fino a collegarsi con l'essenza stessa dell'umano, prende allora vigore una «bioetica della biosfera», o anche una «bioetica ecologica integrale», chiamata a raccogliere come sfida urgente la riflessione finalizzata a proteggere la casa comune lungo le vie di uno sviluppo sostenibile, ovvero a prendersi cura della bellezza ambientale come «via terapeutica dell'anima stessa»: la nuova bellezza del cosmo può essere, dunque, sperata anche attraverso il riconoscimento della grandezza, urgenza e bellezza della sfida che ci si presenta nella riflessione circa quanto sta accadendo alla casa comune attraverso le forme di inquinamento che colpiscono quotidianamente le persone e gli altri sub-

¹² G. Limone, *I molti nomi della terra, i molti nomi della verità. Riflessioni su una metafora nascosta*, in Id. (a cura di), *La forza del diritto il diritto della forza*, L'Era di Antigone, Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università degli Studi di Napoli, n. 7, Franco Angeli, Milano, 2013, pp. 45-56.

¹³ Francisci summi Pontificis Litterae encyclicae *Laudato si' de communi domo colenda*, AAS 197 (2015), pp. 847-945.

¹⁴ Ivi, *caput sextum: «Educatio et spiritalitas oecologica»*, nn. 202-208; AAS, pp. 927-929.

¹⁵ *Laudato si'*, n. 240, AAS 197 (2015), p. 941). I luoghi di Tommaso d'Aquino richiamati dall'enciclica sono: *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3.

sistemi viventi, fino ad attaccare la stessa biodiversità. Biodiversità dice differenza, dissonanza, non appiattimento, culto dei contrari e dei contraddittori. Il bello dell'insieme è forse più lucente se le componenti vengono assai diversificate¹⁶.

¹⁶ Cfr. F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano, 2016; F. Del Pizzo, P. Giustiniani, *Il biosistema tra tecnica ed etica. Nuove questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano, 2018.

Giustizia, pandemia e la scoperta del ‘Noi’

Hanz Gutierrez*

Nelle società attuali, tardo-moderne¹, che s’inseriscono ancora nella scia della modernità, la giustizia certamente gioca un ruolo determinante. Prova di questo profondo coinvolgimento con la giustizia è la scoperta e difesa dei diritti delle persone in modo trasversale e continuo. Come pertinentemente ricordava Karel Vasak², primo Presidente dell’Istituto Internazionale dei diritti umani di Strasburgo, ai diritti politici della prima generazione, passando da quelli socio-economici della seconda generazione, si sono aggiunti quelli internazionali, ecologici e culturali della terza generazione e anche quelli bioetici della quarta generazione. La giustizia e la libertà sono i pilastri di questa continua rivendicazione. Eppure, in una epoca che ha visto come mai una lotta continua per la giustizia e il riconoscimento dei diritti che da una lotta tale derivano, siamo costretti a constatare che l’affermazione di questi diritti ha paradossalmente coinciso col deterioro del legame sociale e con il dimezzamento della forza integrativa dei nostri sistemi.

La giustizia che abbiamo promosso è rimasta intrappolata in un paradigma razionalistico e formale. Assicurare la giustizia per tutti, se questo fosse mai possibile, non è ancora sinonimo purtroppo d’una giustizia di tutti. Alla giustizia procedurale ed individualista dell’uguaglianza dobbiamo essere in grado di abbinare una giustizia altruistica del dono e della relazione che punti a rivendicare il ‘Noi’ come nuovo soggetto socio-politico. Quanto fosse distante dalla nostra

* Istituto Avventista Firenze. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Cfr. A. Touraine, *Haute, Moyenne et basse modernité*, in *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris, 1997, pp. 213-259.

² Cfr. K. Vasak, *The international Dimension of Human Rights*, Greenwood Press/UNESCO, Paris, 1982.

quotidianità questo 'Noi', l'abbiamo scoperto forzatamente in questa pandemia. Pensavamo di stare con gli altri ma vivevamo invece malgrado gli altri, immaginavamo di conoscere gli altri ma ci fermavamo di fatto agli stereotipi degli altri, credevamo di vedere e di capire gli altri ma soltanto interagivamo con le immagini e schemi che degli altri ci siamo creati in un modo puramente funzionale e riduttivo. In questa pandemia abbiamo ritrovato nostro malgrado un 'Noi' che ci sorprende e ci mette anche in imbarazzo perché non sappiamo più come gestirlo e viverlo. Ma questo 'Noi' ritrovato inaspettatamente e quasi malvolentieri, non è solo il 'Noi sincronico' e contemporaneo di una solidarietà fra popoli che scoprono di abitare una stessa terra e di essere minacciati da un unico nemico: il virus; questo 'Noi' è anche il 'Noi diacronico' dei popoli che hanno vissuto prima di noi, in epoche passate, e che hanno sperimentato come noi che cosa significa essere minacciati da un'epidemia o pandemia al di là del nostro controllo.

La nostra vita non sarà la stessa, non potrà più essere la stessa dopo questa pandemia. Gli effetti esistenziali, psicologici e antropologici stanno profilando un nuovo modo di stare al mondo. Saremo in grado di cogliere il messaggio che si nasconde dietro? O purtroppo, come è accaduto tante volte nel passato, distrazione, indifferenza, superficialità e automatismi di vario tipo, sociali, culturali e religiosi, prenderanno finalmente il sopravvento? Il messaggio che si nasconde dietro ciò che sta accadendo è in realtà molto semplice e ha a che fare essenzialmente con alcune parole dimenticate: umiltà, lentezza, solidarietà, vulnerabilità. Queste parole dimenticate sono in realtà l'essenza della vita, della vita in relazione e quindi l'essenza d'una giustizia nuova.

Questa giustizia relazionale incarnata in un 'Noi' che stiamo riscoprendo con fatica e stupore, ci mette però di fronte ad una sfida nuova. C'è un prezzo da pagare, uno sforzo da assumere. Ma questo fatto, in realtà, non è negativo. Non è segno d'una costrizione o d'un abbaglio. È piuttosto una opportunità. È la garanzia d'un vero cambiamento perché questa sfida ci chiede l'articolazione d'una nuova antropologia. Una nuova visione d'umanità. Non più l'aspirazione e l'idea d'un individuo autosufficiente, compatto e determinato nelle sue idee e scelte ma la visione d'un individuo vulnerabile, anche titubante ma proprio per questo in grado di riorientare il suo passo e cambiare corso. Un Sé vulnerabile ma non per questo arrendevole e cinico. Un individuo fiducioso perché nutrito dagli altri e d'altro. L'incompletezza non come handicap e ostacolo ma piuttosto come ricchezza e come garanzia d'un desiderio autentico per l'affermazione della vita, d'una vita relazionale. Descriviamo brevemente queste quattro parole cardini che delineano il profilo affermativo e sobrio di questa nuova antropologia.

Umiltà

Non è facile per nessuno vestirsi d'umiltà. Soprattutto quando le nostre decisioni, scelte e organizzazione ci hanno procurato un risultato incontestabile. Il benessere. Il benessere trasversale per molti come mai era accaduto prima nella storia. Questo è certamente l'orgoglio europeo al di là dei bemolli che si possono aggiungere per attenuare questa euforia. La storia dell'Europa è una storia di successo. Questo continente è legittimamente orgoglioso dei suoi successi culturali, scientifici e politici. E soprattutto del suo generoso Welfare che ha saputo costruire e portare avanti con visione e convinzione. Ci sono buone ragioni storiche dunque per poter dire con orgoglio che l'Europa ha cambiato il mondo. Ma ultimamente un diffuso senso di indurimento della propria identità sta viaggiando in tutto il continente. Ed è paradossale che proprio in questo preciso momento quando riemerge un certo orgoglio tribale, assopito per un tempo, e si riattiva un narcisismo ingenuo legato a certe ideologie e politiche discriminatorie, con forti riferimenti a un passato brutto e meschino, arrivi un virus che cambia tutto. Un virus sconosciuto che mette sottosopra pregiudizi e atteggiamenti. Li capovolge. E ci fa sperimentare, in un attimo, quel sentimento d'inadeguatezza e d'esclusione che noi pensavamo fosse solo riservato agli extracomunitari. Il virus rapidamente ci mette sul banco degli accusati. Siamo diventati in un batter d'occhio i discriminati, i segregati, quelli bloccati al confine, quei paria che portano la temuta malattia. Tutto l'onore e la gloria storica, accumulo di genio e fatica, si sciolgono in un attimo come la cera dinanzi al sole. Non importa se siamo bianchi e sofisticati, ricchi e colti, improvvisamente diventiamo i sospettati. È una terribile sensazione d'inadeguatezza e impotenza motivata dalla sfiducia e dal sospetto crescenti nello sguardo obliquo e stigmatizzante delle persone intorno a noi. Solo chi ha imparato l'umiltà è in grado di comprendere la propria situazione e quella degli altri in modo più empatico. Come suggerisce l'economista francese Serge Latouche³ e non da adesso, le società occidentali sono cresciute troppo autoreferenziali e senza alcun senso dei 'limiti' che ogni società dovrebbe invece avere sempre in mente. È diventato dunque urgente per l'Europa, e non soltanto a causa del virus, imparare di nuovo il senso del 'limite umano' tramite il nobile processo di riappropriazione d'una virtù diventata oggi merce rara: l'umiltà culturale.

³ Cfr. S. Latouche, *L'irriducibile arbitrarietà dei limiti*, in *Limite*, tr.it., Bollati Boringhieri, Torino. 2012, pp. 11-17.

Lentezza

Viviamo la maggior parte di noi in conglomerati umani immensi e spersonalizzati. L'indubbio beneficio e benessere materiale che questo modo di organizzare la vita ci ha portato non compensa però le perdite subite. Al conguaglio dei risultati contiamo ormai con cinismo dei vantaggi che non sono più tali. E le sequele indesiderate non sono solo la solitudine e l'abbandono. Il nostro sguardo alterato non riesce più a percepire con lucidità nemmeno le anomalie più alla base. E forse l'anomalia più fondamentale, trafugata addirittura come virtù, è l'accelerazione. Noi non smettiamo di correre. Corriamo sempre, dovunque e a prescindere. La fretta e tutte le sue incarnazioni e sublimazioni stanno deformando l'umano anche perché il movimento e la corsa sono diventati per noi e illusoriamente, un compito morale. Come ci ricorda il filosofo tedesco-coreano Byung-Chul Han, i sistemi sociali eccessivamente accelerati in cui viviamo, basati sulla produttività e sui consumi che devono sempre crescere, hanno semplicemente prosciugato e neutralizzato la nostra linfa vitale. Noi siamo ormai diventate delle società senza erotismo⁴. La passione ha abbandonato le nostre strade e le nostre anime. Chi corre uccide la curiosità e la passione. Ma finiamo, al di là e nonostante i nostri successi, rallentando comunque. Ma di un rallentamento forzato e imposto da un virus. Siamo una società stanca e consumata (*Burn out Society*⁵), che usa il lavoro e persino il divertimento come droghe e meccanismi di dipendenza per poter andare avanti e scongiurare questa strutturale apatia.

Non sappiamo più stare al mondo senza fare nulla. Abbiamo disimparato a riposare. E anche quando rimaniamo a casa prolunghiamo in essa la mentalità del lavoro che appiccicandosi a noi come una seconda pelle non ci abbandona più in nessuna circostanza. Restare a casa serenamente, senza fare 'niente', insieme alla propria famiglia condividendo dei momenti non produttivi ma di fiducia e arricchimento mutuo, ci sembra un lusso che non meritiamo e che non possiamo permetterci. Ma, all'improvviso, per l'intervento inaspettato di un virus, tutto cambia. Gli automatismi che governano la nostra esistenza e la rendono estremamente programmata e meccanica, cedono e s'interrompono. C'è il panico, il vuoto. L'idolatria di una performance umana costante e sempre in crescita è

⁴ Cfr. B.-C. Han, *L'impossibilità di potere*, tr. it, in *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano, 2012, pp. 18-30.

⁵ Cfr. B.-C. Han, *Il Prometeo stanco*, tr. it., in *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano, 2012, pp. 5-6.

smascherata. Il tutto si può fermare senza che succeda nulla. Nulla di ciò che noi ci saremmo aspettati. Lo stop può arrivare. Lo stop è arrivato. In qualsiasi momento la nostra liturgia di azioni compulsive può effettivamente essere infranta. Il virus ha preso l'iniziativa. È diventato più saggio di noi. Ci ha sorpreso. A casa rinchiusi, per giorni e giorni. Ci chiedevamo perplessi allora, all'inizio della pandemia; Come affronteremo un tempo che per noi è misurabile solo in denaro e produttività, in movimenti e spostamenti? Sapremo conoscerlo e viverlo anche in altri termini? In termini meno aggressivi?

Solidarietà

Nelle società contemporanee in cui viviamo, insieme agli indubbi benefici che riceviamo e che noi stessi promoviamo, abbiamo purtroppo creato anche un restringimento dello sguardo. Curiamo ciò che a noi è più vicino, il nostro 'giardino', senza preoccuparci di tutto il resto, del nostro prossimo. Abbiamo disimparato, come dice il sociologo Robert Bellah⁶, a prenderci cura del 'bene comune'. La nostra ha smesso di essere una 'buona società'. Una 'buona società' può essere solo quella che, senza trascurare i diritti e i privilegi individuali, ha il coraggio di creare legami sociali e iniziative e sogni condivisi. Il virus ci ha svegliato bruscamente e in malo modo a un'altra realtà. Il modello del cittadino responsabile e autosufficiente è un miraggio. Una bugia culturale. Un messaggio diverso bussa oggi alla nostra porta. Nessuno può sopravvivere da solo. L'unica via d'uscita è la reciprocità, un senso di comunità e la sensazione di far parte di qualcosa di più grande.

Come ci ricorda Charles Taylor, un'*Etica dell'autenticità*⁷, aspirazione diffusa trasversalmente oggi, nuova religione del nostro tempo, che ci costringe solo alla coerenza, all'onestà, alla disciplina e unicamente alla fedeltà verso noi stessi, è un gigantesco errore. Per poter vivere e sopravvivere bene abbiamo bisogno invece di qualcosa di più grande di cui prenderci cura e allo stesso tempo di appartenere a qualcosa di più grande che possa prendersi cura di noi. La responsabilità condivisa, la sensazione che il destino dipenda, non solo da noi stessi, ma anche da tutti

⁶ Cfr. R.N. Bellah, *Getting involved*, in R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 167-195.

⁷ Cfr. C. Taylor, *Lo slittamento nel soggettivismo*, tr. it, in *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 65-81.

coloro che ci circondano, e che noi dipendiamo da loro non è e non può essere una scelta secondaria. Essa è una premessa di vita, per la vita. Essa è la vita. Come scrive bene Jonathan Sacks, dobbiamo urgentemente «restaurare il bene comune in tempi di profonde divisioni» e imparare a passare coraggiosamente da un'etica dell'Io («I-Society») a un'etica del Noi («We-Society»)⁸. Quindi, se smettiamo di dare la caccia alle streghe, chiedendoci chi ha portato il virus, di chi è la colpa o perché tutto questo è successo, ma piuttosto ci chiediamo cosa possiamo imparare da questo, scopriremo che tutti abbiamo modo d'impegnarci e di dare il nostro contributo in questo momento di crisi. Scopriremo che la lezione che dobbiamo imparare con urgenza è che siamo profondamente indebitati con la vita e con gli altri. Non siamo delle isole e il benessere di cui godiamo, poco o molto, non dipende solo dei nostri sforzi ma anche del concorso benefico e gratuito degli altri che ci arriva il più delle volte in modo implicito e indiretto. E il virus ce lo sta spiegando, anche se a un prezzo altissimo.

Vulnerabilità

Il ritmo e l'organizzazione ingegneristica della nostra vita oggi ci ha spinto a trascurare inoltre e a saltare con leggerezza i momenti che a noi appaiono non necessari e improduttivi. Quegli eventi che se li togliamo sembrano non compromettere i risultati finali del sistema. Abbiamo finito quindi per appaltare a terzi gli eventi più informali, di bassa redditività, poco quantificabili e soggettivi della vita e che non appaiono, al nostro sguardo produttivo e accelerato, abbastanza consistenti e urgenti da meritare il nostro tempo e impegno migliori. La delega a enti specializzati di esperienze che nel passato costituivano il centro dell'umano e incorniciavano il suo senso, come la crescita dei propri figli, i pasti condivisi in famiglia, la cura e l'accompagnamento degli anziani, ha provocato due trasformazioni attitudinali di forte impatto. Da un lato questo ha seminato nella fascia di persone più improduttive (bambini e anziani) un senso di inadeguatezza e di bassa stima di cui anche noi paghiamo il prezzo. Questo li ha spinti a sentirsi senza valore. Con un valore dimezzato. Che ciò che fanno non è importante e non merita l'attenzione nostra. E da un altro, questo ha prodotto l'offuscamento di un benefico senso di vulnerabilità nella fascia di persone produttive. Senza questo sentimento positivo di vulnerabilità, che salvaguarda l'umanità delle persone, non solo abbiamo trasformato

⁸ Cfr. J. Sacks, *The Solitary Self*, in *Morality. Restoring the common Good in Divided Times*, Hodder & Stoughton Ltd, London, 2020, pp. 25-74.

noi stessi diventando delle macchine fredde e prevedibili, ma in più ci siamo eretti a modello da seguire in quanto le persone produttive come noi sarebbero quelle che sorreggono e tengono in piedi le nostre società. Questa è una gratuita razionalizzazione e sublimazione dei nostri timori più profondi.

Il risultato principale del saltare tutti quei momenti apparentemente improduttivi è un falso senso di invulnerabilità e d'arroganza esistenziale. Il virus invece ci ha riportato i piedi per terra. La chiusura delle scuole e dei luoghi d'aggregazione ci costringe a trovare soluzioni alternative. Mette mamme e papà insieme ai loro figli. Ci costringe a ricostruire la famiglia. A riscoprirla per ciò che è: presenza continua degli altri. A essere anche infastiditi dagli altri. A sentirci invasi da loro. Scopriamo che la convivenza è fatta non di carte d'identità e di cognomi comuni ma di vicinanza e familiarità continua e lunga. C'è il divieto di uscire. Siamo costretti a frequentarci al di dentro dei propri circoli familiari. E frequentandoci scopriamo di essere vulnerabili. Il senso di vulnerabilità non è una virtù etica, un tratto antropologico d'eccezione. Non è dato dal potere d'una introspezione accorta e incisiva. Esso è dato essenzialmente dalla presenza dell'altro, dall'apertura all'altro. È l'altro quello che sveglia in noi il senso della nostra incompletezza e della nostra vulnerabilità. Ma oggi questa vulnerabilità rivelata a noi da un virus ci fa stare a disagio e a sentirci scomodi e imbarazzati perché la temiamo e non sappiamo cosa fare con essa. Come dice il sociologo tedesco Harmut Rosa⁹, abbiamo costruito società con 'risorse' ma senza vere 'relazioni'. E la prima cosa che le vere 'relazioni' introducono è proprio un benefico senso di vulnerabilità. In entrambe le direzioni, vulnerabilità della nostra vita che ci spinge verso gli altri e vulnerabilità nella vita degli altri che li spinge a rendersi disponibili verso di noi. La vulnerabilità crea reciprocità, affetto che dagli altri arriva a noi ed emozione che da noi arriva agli altri.

Solo la preservazione di questo senso di fragilità della vita può garantire alle società una piena fioritura che Hartmut Rosa descrive come la capacità di creare «Risonanza» sociale. Abbiamo perso un sano e benefico senso di familiarità con gli altri che ci permetterebbe di creare risonanza sociale non anestetizzando la nostra vulnerabilità ma facendola piuttosto diventare pilota della nostra empatia per l'altro.

⁹ Cfr. H. Rosa, *Late Modern Crises of Resonance and the Contours of a Post-Growth Society*, in *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge, 2019, pp. 425-443.

Che cosa le religioni dovrebbero dire in questa crisi? Niente. Meno diciamo, forse meglio è. Il nostro zelo e la nostra diligenza, il senso della propria missione e la nostra ossessione con una visione sintetica e totalizzante della storia e della vita, che ci spingono spesso volte a pronunciare compulsivamente quelle che noi crediamo essere perle di saggezza o parole risolutive, è meglio frenare, contenere, sospendere momentaneamente. Questo potrebbe diventare addirittura un segno di una saggezza recuperata *in extremis*. Questo virus sta insegnando, anche a noi credenti, molte cose nuove e diverse sul mondo, su noi e sugli altri che pensavamo invece di conoscere bene. Per esempio, il fatto che siamo come gli altri, né più né meno. Non abbiamo privilegi antropologici né medici. Possiamo essere colpiti come gli altri allo stesso modo. Il nostro vantaggio dottrinale, che cosa ci dà in più? E l'ignoranza dottrinale di chi non crede, che cosa in realtà sottrae loro? La scoperta di questa inaspettata uguaglianza umana, rivelata da un virus, come l'asina di Balaam, non è poi in essenza una buona notizia portata da un messaggero atipico? Certamente lo è, perché ci ricorda ancora una volta la trasversalità e solidarietà incancellabile della condizione umana che non può essere manomessa né disarticolata da nessuna ideologia o appartenenza confessionale. Non dovrebbe essere questa convinzione al centro del messaggio delle religioni?

I cristiani sono certamente speciali agli occhi di Dio. Ma sono speciali tanto quanto ogni altro essere umano che non frequenta una chiesa e non legge il nostro testo sacro, la Bibbia. Come è speciale al Creatore chi non manifesta il trasporto che noi ci aspettiamo per le forme religiose che a noi cristiani invece parlano e commuovono. Il valore del cristianesimo non risiede in ciò che esso riesce a dire o non dire, fare o non fare ma piuttosto nel fatto di riuscire a trasmettere tramite le parole incomplete e le azioni anche ambivalenti della propria testimonianza, tramite i gesti, il respiro, lo sguardo e il modo inconsapevole e naturale di stare al mondo, non il senso della distanza che ci separa dagli altri ma al contrario un profondo senso di vicinanza e convergenza nella comune appartenenza a un'umanità gratuitamente offerta a tutti noi da Dio.

Testimonianza

*Franco Henriquet**

Nei primi anni Settanta lavoravo come anestesista in un reparto di chirurgia toracica all'Ospedale San Martino di Genova. I ricoverati in quel reparto erano in gran prevalenza malati di tumore al polmone. Per molti di loro, se pur operati, le prospettive di vita erano infauste e si apriva il doloroso cammino verso il suo termine. Nel cancro del polmone il dolore è un sintomo con una delle più alte incidenze ed è quanto più mi ha coinvolto insieme all'osservazione che non ci fosse sufficiente attenzione e impegno per combatterlo. Vedevo per loro e il loro dolore una scarsa considerazione, un ritrarsi di fronte a ciò che consideravo essere il fine primo del medico secondo l'antico dettato della medicina «*primum sedare dolorem*». Quasi fosse finito per loro il compito della medicina dal momento che non si era riusciti a guarirli. Ma questi malati continuavano a vivere e stavano affrontando il periodo più drammatico della loro vita, un periodo per il quale avevano ancor più bisogno del medico al proprio fianco e al fianco di una famiglia che con loro soffriva.

Vedevo una medicina sempre più finalizzata a occuparsi di chi ancora aveva utilità dalle cure per guarire e prestare molto meno attenzione per chi non poteva più averne mentre si avviava verso la fine della vita. Mi sembrava che la partita intrapresa dal medico per quel malato fosse vissuta quasi come una sconfitta e si rimuovesse il soggetto della sconfitta.

La morfina

Il primo obiettivo che mi posi fu l'uso dei farmaci antidolorifici più efficaci per dominare il dolore. Il farmaco in assoluto più efficace per controllarlo è la mor-

* Presidente dell'Associazione Gigi Ghirotti.

fina. Ma la morfina allora era tabù per questi malati. Si pensava che ne avrebbe accorciato la vita, che sconfinasse con una pratica eutanassica. Si doveva perciò far conto sui comuni antinfiammatori che ben poco incidavano sul dolore severo di un cancro avanzato. Così la morfina, pur presente in farmacoepa ospedaliera, se ne stava ben chiusa nell'armadietto dei farmaci stupefacenti, con la chiave ben custodita dal caposala che ne aveva la responsabilità e con l'incubo di una legge restrittiva e penalizzante per questo tipo di farmaco. La chiave girava per prelevare la morfina solo se il malato era in preda a un forte dolore per una colica renale o per un infarto cardiaco ma non per i malati di tumore. Li vedevo affidare alla discrezionalità dell'infermiere di turno e ordinar lui di dargli un analgesico al bisogno. Il dolore era però continuo, presente anche nelle 24 ore del giorno. Dare un farmaco al bisogno era dare un sollievo temporaneo e in quel tempo di requie il malato viveva sempre con l'ansia di un prossimo ritorno del dolore, oltre al fatto che quel farmaco, come già detto, non era certo il farmaco più utile per quel suo dolore. Occorreva anche una diversa modalità di somministrazione per una copertura continua del dolore.

Non fu facile né breve fu il tempo per sdoganare l'uso della morfina e poterla usare anche per i malati di tumore a ore fisse o in continuo per controllare il dolore nell'intero arco delle 24 ore.

La morfina all'epoca era solo somministrabile per iniezione, sia endovenosa che intramuscolare. Non esistevano preparati per bocca. Si riteneva che la via orale fosse totalmente inattiva per il passaggio dallo stomaco e quindi dal fegato ove avveniva la sua metabolizzazione e la sua totale inattivazione. Fu l'esperienza maturata in Inghilterra nel St. Christopher Hospice di Londra, primo Hospice nel mondo istituito dalla dottoressa Cecily Sounders, a evidenziare l'efficacia della morfina anche per via orale. Era necessario però darla a dosi da 3 a 6 volte maggiore rispetto a quelle per via iniettorica. Si dimostrò che il passaggio nel fegato dallo stomaco portava solo una inattivazione parziale. L'efficacia della morfina anche per via orale fu dunque universalmente riconosciuta. La collaborazione di alcuni farmacisti consentì la preparazione di soluzioni orali di morfina a ben precise concentrazioni che usammo per i nostri malati. Non vi erano allora preparati di morfina ad azione prolungata. Vennero prodotti più tardi in Inghilterra in compresse (MS Contin) con durata d'azione sino a 12 ore. Con parecchie difficoltà burocratiche riuscimmo a importarle dal Regno Unito e utilizzarle per i nostri malati. Crediamo di essere stati gli unici in Italia a introdurre i preparati di morfina a lento rilascio per via orale prima che fossero disponibili anche nel nostro Paese.

Il Servizio di Terapia del Dolore

Alla fine degli anni Settanta la direzione ospedaliera capì che il problema della terapia del dolore nei malati di tumore era un problema da affrontare seriamente e mi affidò il compito di dirigere un servizio all'interno dell'ospedale proprio a questo scopo, pur con una esigua *équipe* a disposizione.

Un bel passo avanti comunque anche se la decisione poteva sembrare un poco singolare, cioè quella di affidare a un sol medico un compito che dovrebbe essere comune a tutti i medici, ovunque essi siano. Non vale forse per ognuno di loro l'imperativo categorico di alleviare il dolore?

Così iniziai il lavoro quotidiano che mi era stato affidato, in aggiunta a quello che avevo nelle sale operatorie nelle ore del mattino. Era ancora il tempo del 'mezzo ospedale' o 'mezzo camice', le espressioni usate da Gigi Ghirotti nel suo libro *Lungo viaggio nel tunnel della malattia*. Un tempo nel quale gli ospedali lavoravano prevalentemente nelle ore del mattino, nel quale i medici erano a mezzo servizio, il mattino in ospedale e il pomeriggio a curare altri personali interessi.

Quando ebbi l'incarico del Servizio di Terapia del Dolore per i malati di tumore era stata appena introdotta la possibilità dell'opzione per i medici fra il tempo pieno, cioè il lavoro esclusivo per l'ospedale con un orario di 40 ore settimanali e il tempo parziale con un orario ridotto che li avrebbe impegnati nelle sole ore del mattino. Optai per il tempo pieno proprio in considerazione del nuovo compito che mi era stato assegnato. Per questo nuovo impegno svolgevo le visite per la terapia del dolore nelle ore del pomeriggio poiché al mattino lavoravo nelle sale operatorie. A quel tempo nelle ore pomeridiane nelle corsie dell'ospedale regnava molta calma. L'attività del personale in servizio era limitata alle necessità di base dei malati e assolte da un paio di infermieri per l'intero reparto. Un quadro che Gigi Ghirotti aveva ben descritto nel suo libro, il racconto dal titolo *Il tornado bianco* ove descrive «il gran frullare di camici bianchi» nelle 4/5 ore del mattino, il gran daffare collettivo, un Primario che con un lungo seguito si avvicina al letto del malato. È il malato di tumore che ha mille dubbi, preoccupazioni, timori rimuginati a lungo il giorno prima e nella notte per poterne parlarne al medico al mattino durante la visita. Ma davanti al folto gruppo di camici perde il coraggio, sente la loro fretta se non il loro imbarazzo, perché lui è già stato studiato, ha avuto la sua cura, capisce che hanno poco tempo perché accanto c'è il malato appena entrato il giorno prima che richiede più tempo, più attenzione. Così il medico prosegue con il suo seguito e passa al letto accanto, mentre per lui deluso si prospetta un altro giorno di pensieri che continueranno a tormentarlo. Gigi Ghirotti ne è stato testimone perché ha vissuto accanto a questo malato, quando lui stesso malato per scelta ha vissuto la sua malattia negli ospedali dove la vive la gente

comune, gli ospedali pubblici, gli ospedali del servizio sanitario del nostra Paese, vista inoltre come giornalista che «se gli capita di correre un'avventura tra vita e morte in prima persona e poi non la racconta direi che quel giornalista non ha capito nulla, né del proprio mestiere, né dei propri doveri di cittadino».

La lettura di questo passo del libro di Ghirelli ha ricordato le mie esperienze con i malati di tumore all'interno dell'Ospedale San Martino. Nella calma delle corsie nelle ore pomeridiane, seduto accanto al malato, mi era possibile dedicargli tutto il tempo di cui aveva bisogno per capire le sue ansie, preoccupazioni, incertezze, paure, attese. Certamente il primo argomento era il dolore, come controllarlo, quale beneficio avesse portato la terapia, se già era stata prescritta, se fosse necessario modificarla. La morfina data nei modi appropriati assolveva nella generalità dei casi a questa prima necessità, cioè intervenire sul dolore strettamente fisico. Molto più tempo era poi necessario dedicarlo ad altri problemi. Problemi che mi hanno fatto prendere coscienza al letto del malato della complessità del dolore, capire come accanto alla componente fisica vi fossero componenti altre, le forti reazioni emozionali a una grave malattia, reazioni psicologiche, affettive, sociali, spirituali. Pochi minuti della visita erano generalmente sufficienti per parlare di morfina e altri farmaci comunque necessari, ben più tempo era necessario dedicarlo a questi aspetti concausa di dolore o sofferenza in cui vi è un inestricabile intreccio tra fisicità ed emotività. Al termine dell'incontro il desiderio fortemente espresso da ciascuno era quello di essere rivisti per poter continuare a parlare, per essere sempre informati. Era fuori dal comune avere tanto ascolto e non volevano perdere una opportunità così importante. Era palese che non volevano essere lasciati soli a combattere contro una malattia che devastava tante incertezze e timori. Al di là del fatto che il farmaco fosse stato più o meno efficace la richiesta comune e più insistente era quella di non essere lasciati a se stessi.

L'assistenza domiciliare

Giunse però il momento di porsi il problema di come seguire questi malati una volta dimessi dall'ospedale poiché avevano pur sempre bisogno di essere curati e assistiti. I medici di famiglia non erano in grado di affrontare le loro situazioni che già non avevano avuto riscontri positivi tra gli stessi medici ospedalieri. Nacque così l'idea di istituire una organizzazione nella nostra città con il compito di assistere a casa i malati di tumore nelle loro fasi più avanzate di malattia, organizzazione senza scopo di lucro e senza onere di spesa per le famiglie. Ebbi una cospicua donazione da un benefattore che rimisi nelle mani della direzione ospedaliera del San Martino affinché bandisse un concorso per due borse di studio per medici disposti a impegnarsi nella terapia del dolore oncologico e dedicarsi

all'assistenza domiciliare per i malati di tumore. Espletato il bando e assegnate le due borse di studio i due medici iniziarono la loro preparazione all'interno dell'Ospedale nella *équipe* del Servizio di Terapia del Dolore Neoplastico a suo tempo costituita. Dopo una loro adeguata formazione iniziarono l'attività esterna all'ospedale in nome e per conto dell'Associazione Gigi Ghirotti di Genova Onlus che nel frattempo si era costituita formalmente nel 1984.

L'Associazione Gigi Ghirotti

L'Associazione prese il nome di Gigi Ghirotti per una comune condivisione delle sue esperienze narrate da malato ricoverato in ospedale e le nostre esperienze con i malati del nostro ospedale. Vi era molta assonanza tra le due. Il messaggio di Gigi Ghirotti fondamentale è stato il richiamo alla necessità di un rapporto tra chi cura e il malato, che tenga conto anche delle componenti emotive, psicologiche, sociali che coinvolgono il malato, una necessità cui far fronte per accompagnare sino alla fine chi sta attraversando il momento più difficile della propria vita. La possibilità che noi si dava al malato per esternare tutti i suoi problemi nella calma pomeridiana delle corsie ospedaliere era quanto Ghirotti avrebbe voluto in opposto allo scenario del 'tornado bianco' da lui così incisivamente descritto.

Volontari

L'Associazione è nata come organizzazione di volontariato e come tale ha ottenuto l'iscrizione nel Registro Regionale della Liguria. I fondatori e chi la conduce sono infatti tutti volontari, ma sin dall'inizio si è voluto che vi fossero volontari non solo per la gestione amministrativa dell'organizzazione ma anche per coadiuvare l'*équipe* professionale nell'assistenza ai malati. Poiché l'Associazione si è data come finalità la cura di malati era indispensabile avvalersi di professionisti di estrazione sanitaria, necessariamente da retribuire, sia per garantire l'adeguatezza delle prestazioni, sia per la certezza del compimento a loro affidato. L'attento ascolto dei malati ci aveva fatto prender coscienza della complessità del dolore per la sua componente emozionale. Non sarebbero stati sufficienti gli interventi esclusivamente di tipo medico per una sofferenza che era anche dell'animo. Un importante contributo poteva essere dato da persone che, pur non appartenendo alla medicina, sentivano il bisogno di essere di aiuto a persone in difficoltà. Perciò apriamo sin dall'inizio la possibilità di inserimento di persone che volontariamente si fossero rese disponibili per questo impegno. Si iniziò con un primo corso per una necessaria preparazione e i corsi si ripeterono anno dopo anno sino ai nostri giorni per incrementare il numero dei

volontari. Oggi l'Associazione può far conto su circa 300 volontari. Una parte di loro sono impegnati nell'assistenza domiciliare ai malati, una parte negli Hospice dell'Associazione, ove incontrano i malati che vi sono ricoverati e altra parte sono impegnati sia nell'aiuto alla gestione generale dell'Associazione sia alla raccolta fondi di cui c'è ovviamente bisogno, poiché i contributi pubblici non sono sufficienti a coprire i costi che l'Associazione sostiene.

ASL

Le Aziende Sanitarie Locali di Genova si resero presto conto di quanto fosse importante il servizio che si stava aprendo sul territorio per l'assistenza domiciliare ai malati oncologici e quindi strinsero accordi con la nuova Associazione. Si stipularono convenzioni i cui contributi permisero all'organizzazione di dotarsi di altro personale sanitario, medici, infermieri, operatori sociosanitari, fisioterapisti, psicologi. L'assistenza è sempre stata ed è tuttora totalmente gratuita con la possibilità tuttavia di donazioni. Le donazioni sono giunte numerose non solo da chi assistito, con la possibilità di farlo, ma da tanti cittadini, enti, comunità diverse che si sono attivate per organizzare eventi di beneficenza a favore dell'Associazione. Accanto ai contributi pubblici le elargizioni liberali hanno permesso il crescente sviluppo dell'attività dell'Associazione.

Cure palliative estese

Nel corso del tempo le cure palliative si sono dedicate anche a malati con patologie diverse oltre a quella dei malati oncologici, quindi a chiunque affetto da una malattia non più guaribile e che in tempi di pur diversa durata evolve inevitabilmente verso il termine della vita. Si tratta di malati con insufficienza d'organo in fase avanzata, con le patologie neurologiche più severe. I bisogni fondamentali di questi malati sono in larga parte sovrapponibili a quelli dei malati oncologici nelle fasi avanzate della malattia. Il numero di questi malati in necessità di cure palliative si stima siano da 2 a 3 volte superiori a quelle dei malati oncologici. È ormai l'indirizzo generale delle cure palliative nel mondo.

AIDS

Dieci anni dopo la nascita dell'Associazione, nel 1994, esplose anche nel nostro Paese l'infezione virale dell'immunodeficienza acquisita e i reparti di Malattie Infettive non erano allora in grado di far fronte al ricovero di tanti malati. Una legge nazionale espressamente emanata per l'AIDS diede indirizzo alle Regioni

di avvalersi anche di organizzazioni di volontariato per l'assistenza domiciliare a questi malati. La Regione Liguria, per l'esperienza acquisita dalla nostra Associazione in questo campo, affidò alla nostra Associazione, con apposita convenzione, l'assistenza domiciliare ai malati di AIDS in stretta relazione con le Divisioni di Malattie Infettive cittadine. La convenzione è tuttora attiva.

Hospice

Nel corso del tempo emerse la necessità di avere una struttura di ricovero per i malati perché soli o per i quali i familiari non erano più in grado della loro assistenza a casa. Per questa esigenza si realizzò l'Hospice Gigi Ghirotti di Bolzaneto con la ristrutturazione del vecchio ospedale Pastorino ormai dismesso e di proprietà della ASL 3 Genovese. Il finanziamento fu coperto da un fondo ministeriale espressamente destinato alla realizzazione degli Hospice sul territorio nazionale. L'Hospice sorto a Bolzaneto fu affidato in gestione alla nostra Associazione con apposita convenzione da parte della ASL 3 Genovese. È dotato di 12 posti letto in camere a letto singolo e poltrona letto per permettere a un familiare la permanenza anche per 24 ore al giorno. L'Hospice è in stretto collegamento con l'assistenza domiciliare dalla quale prevalentemente giungono le richieste di ricovero. Al malato è quindi assicurata una continuità nelle cure iniziate a casa dai medici della domiciliare in uno stretto rapporto tra chi lavora a domicilio e chi in Hospice perché parte della stessa organizzazione.

La necessità di avere un maggior numero di posti letto Hospice per il continuo crescere delle richieste portò alla decisione di aprirne un secondo e si optò per realizzarlo nel levante della città. Nel 2010 nacque l'Hospice Gigi Ghirotti Albaro in una struttura di proprietà della Fondazione Carige che lo diede in comodato d'uso gratuito trentennale. La ristrutturazione dell'immobile fu molto onerosa per la vetustà dell'immobile. Concorsero in parte un residuo del fondo ministeriale per gli Hospice, la Fondazione della Banca Carige e la nostra Associazione. L'Hospice ha 18 posti letto, sempre in camere a letto singolo e poltrona letto per il familiare, è condotto dalla nostra Associazione in convenzione con la ASL 3 Genovese.

SLA

Nei primi mesi del 2010 il Dott. Mario Melazzini, Presidente della Associazione Nazionale per la Sclerosi Laterale Amiotrofica (AISLA), si presentò all'allora Assessore Regionale della Sanità della Liguria per sollecitarlo a prendere una seria iniziativa a favore dei malati di SLA del nostro territorio. Il Dott. Melazzini, affetto da SLA,

era già allora costretto in carrozzina. La SLA è una grave malattia neurologica che è tuttora senza una cura in grado di guarirla e quindi porta inevitabilmente alla morte, mediamente nel corso di due anni se non si fa ricorso a provvedimenti straordinari quali l'alimentazione artificiale e la respirazione meccanica. Si stima la presenza in Italia di 6000 persone con la SLA e una incidenza annuale di 3000 nuovi casi. In Liguria la stima dei malati viventi attualmente con la SLA è di circa 120. La loro assistenza nelle fasi più avanzate della malattia è tra le più impegnative in assoluto.

L'Associazione sin dall'inizio della sua attività aveva avuto in assistenza alcuni malati di SLA nelle fasi più avanzate della malattia, sia in assistenza domiciliare sia nell'Hospice di Bolzaneto. Non vi era tuttavia un piano assistenziale programmato per questi malati per accoglierli sin dalle fasi precoci della malattia. La visita del Dott. Melazzini in Regione Liguria indusse l'Assessore Regionale alla Sanità a rivolgersi alla nostra Associazione per un programma organico di assistenza ai malati di SLA. Il primo passo fu quello di dedicare per loro 5 posti letto in camere appositamente attrezzate per le loro esigenze nell'istituendo Hospice di Albaro. Era prioritario che questi malati nel momento finale della loro vita non fossero ricoverati in un ospedale generale perché era necessario conoscere la loro storia, saper usare strumenti di comunicazione adatti a loro, prendere decisioni già predisposte durante il corso della malattia, conoscenze tutte che potevano essere solo di chi li aveva già da tempo in assistenza. È nato quindi un progetto con diversi attori coinvolti per la loro assistenza cui partecipano la Clinica Neurologica dell'Università di Genova, il Centro Nemo di Cogoleto, la ASL 3 Genovese, la Sezione AISLA di Genova e la nostra Associazione che si occupa in particolare dell'assistenza domiciliare e offre la disponibilità dei 5 posti letto nell'Hospice di Albaro. L'Associazione nello stesso tempo ha predisposto una *équipe* opportunamente preparata e unicamente dedicata ai malati di SLA.

Alzheimer

L'Associazione ha aperto recentemente una attività nel campo della malattia di Alzheimer coinvolgendo insieme ai malati i loro familiari più stretti. È il Café Alzheimer Ghirotti, una attività diurna che si svolge al V piano della struttura dell'ex Ospedale Pastorino di Bolzaneto. L'attività prevede due incontri settimanali pomeridiani con gruppi di 5/6 pazienti e accanto a loro altrettanti familiari. Per i malati l'obiettivo è sostenere le loro capacità residue, favorirne la socializzazione per contrastare la loro chiusura in famiglia. Per i familiari dare un sostegno psicologico e indicare i comportamenti più adatti per far fronte alla situazione del profondo e doloroso cambiamento del proprio caro.

Morire in era Covid-19. La lezione della pandemia

Giorgio Macellari*

Studiare filosofia è imparare a morire.

Michel de Montaigne, *Saggi*¹.

Premessa

La pandemia da Coronavirus ha messo a nudo – insieme a una straordinaria capacità di reazione – alcune nostre debolezze e incongruenze. Non intendo certe lacune strutturali (ad es. la medicina territoriale, rivelatasi in alcune aree carente), un ottimismo troppo convinto (‘dopo saremo migliori’) o il pessimismo egoista di chi invoca il *mors tua vita mea*. Mi riferisco piuttosto all’impreparazione emotiva di fronte a un nemico subdolo e, in particolare, alle ‘reazioni di fronte al morire’. È ciò che indagherò in questo articolo, per mettere a fuoco la lezione impartita da Covid-19 sul valore che la morte racchiude.

Parlare di morte è sempre stato difficile. Nemmeno il personale sanitario – pur vicino al tema – ama discuterne con i diretti interessati: l’incerta propensione a farlo da parte dei pazienti, l’idea che questo genere di comunicazione sia un’esclusiva dei palliativisti, la delicatezza della situazione, l’impreparazione ad affrontarla, la scarsità di tempo, l’attitudine protettiva, la preoccupazione di soffocare la speranza e il timore di scoperciare le proprie paure irrisolte generano disagio². Così si finisce per scansare il problema e far finta di nulla, con il risultato di fornire trattamenti inap-

* Chirurgo senologo. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Michel de Montaigne *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano, 2014.

² Royal College of Physicians, *Talking about dying: how to begin honest conversations about what lies ahead*, London, 2018.

propriati, mentre il dovere di assistere il morente in tutti i bisogni fisici e spirituali si esaurisce in un distacco che viene accettato come normalità.

Si dice che il Novecento abbia segnato la 'scomparsa' della morte dal sentire comune, perché troppo offensiva per essere accettata. Difficile dar credito a una simile visione. Per quanto parlarne non sia mai stato appetitoso, sostenere che la gente sia afflitta da un'allucinatoria negazione collettiva mi pare azzardato: la pandemia ci ha costretti a guardarla senza infingimenti e a constatare che è viva, impazza, porta via senza discriminare, non molla la presa, sta lì, gigantesca, ci osserva, c'interroga su chi siamo, cosa facciamo e dove pensiamo di andare. Con una rapidità inaspettata siamo stati travolti da decine di migliaia di cadaveri. Occultarli è diventato impossibile. I riti funebri sono stati annullati e la gente ha dovuto officiare da sola, perché dei riti non si può fare a meno: le emozioni che sottendono sono scritte con un'identica grammatica e la dissacrazione dei corpi morti disturba. Per ragioni profonde, legate alla nostra speciale neurobiologia, consideriamo un errore non poterci accomiatore da chi ci è stato accanto per una vita intera. E morire da soli è un insulto alla dignità. Ecco perché la strage virale ha lasciato dietro sé il segno dell'incompiutezza. Cancellare i riti funebri, per chi resta, vuol dire perdere significato e stare sospesi in un sospiro inconcluso. Evidentemente dobbiamo dare forma concreta ai nostri lutti, perché non rimangano come fantasmi che non riusciamo a seppellire. Siamo isole, ma per vivere in pace con le nostre solitudini abbiamo bisogno di contemplare il mare che ci circonda.

L'idea che la morte non ci riguardi è dunque insostenibile: il suo sguardo ci accompagna ovunque. E il Coronavirus l'ha ricordato ai distratti e ai presunti immortali, riportandola brutalmente fra gli invitati a cena, con i bollettini e le immagini che hanno invaso le nostre case ogni sera per oltre due anni – e non è ancora finita. Quel *virus* (dal latino 'veleno'), con la sua aggressività così atipica in rapporto nostra breve memoria storica, ci ha inopinatamente messi di fronte al convitato di pietra.

Ci si poteva attendere che questa intrusione velenosa dovesse migliorare la nostra complicata relazione con la morte, spesso sbilanciata verso nascondimenti o rimozioni. Invece l'ancestrale paura che nutriamo per lei sembra aumentata, forse perché disabituati a guardarla in faccia o perché il disvalore che le abbiamo dato ha creato un insano rapporto.

Anche la solitudine del morente si è acuita, soprattutto nelle fasi del suo 'sequestro' nelle cure intensive e nelle rianimazioni. Una solitudine legata non solo all'impossibilità fisica di un contatto, ma anche alla perdita del linguaggio dell'accompagnamento, a lungo delegato alla cerchia esoterica dei 'tanatologi', professionisti impersonali che lo gestiscono in luoghi asettici, favorendo l'esclusione di familiari, amici e conoscenti. Addirittura, la potente arma dei vaccini ha alimen-

tato l'illusione che medicina rigenerativa, manipolazioni genetiche, crioconservazione dei corpi e stili di vita salutistici possano cancellare la morte. Purtroppo è un sogno: non solo non c'è stata sinora alcuna compressione delle morbidity accompagnate all'invecchiamento, ma ci si aspetta un loro aumento³.

Insomma, le 160.000 vittime della pandemia non sembrano avere granché scalfito la corazza che istinto di sopravvivenza e creatività hanno stratificato nei secoli in forma di miti, rituali, religioni: tutti rassicuranti narcisismi per marcare un territorio che non vogliamo sia infiltrato dall'ospite sgradito.

Come si moriva un tempo?

La storia della morte – così ben tracciata da autori come Philippe Ariès⁴ e Michel Vovelle⁵ mostra che se morire non è mai piaciuto ad alcuno, visto che però lo si deve fare, che almeno lo si faccia in modi umani. Ad esempio senza soffrire, possibilmente nel letto di casa propria e allestendo – al cospetto di familiari, conoscenti, bambini e gente anonima – un rituale preparatorio e propiziatorio, utile sia al morente, impegnato a lasciare il mondo con dignità, sia a chi resta, aiutato a rendere il lutto meno penoso e sollecitato a recepire l'insegnamento sulla morte.

Tuttavia per secoli, al di là di una 'vulgata' idilliaca, un simile modo di morire non era la consuetudine, ma fortunoso appannaggio di pochi privilegiati. A tutti gli altri toccavano morti più o meno sciagurate, umilianti e feroci: soli, lontano da casa, in battaglia, sotto tortura, nell'abbandono di un lazzaretto, dopo il parto o per causa di pestilenze e malattie orribili nella loro capacità d'infliggere patimenti. Incontestabile, però, era il rapporto che l'uomo aveva con la morte: diffuso, consapevole, pubblico e rassegnato, oltre che marchiato da un'insopprimibile attesa di risurrezione salvifica.

Come si muore oggi?

Meglio, per molti aspetti. Ma una vera riappacificazione con la morte resta incompiuta: la consuetudine della morte sequestrata, rinchiusa nel recinto della discrezione, resiste tuttora.

³ Cfr. C. Jagger *et al.*, *A comparison of health expectancies over two decades in England: results of the Cognitive Function and Ageing Study I and II*, in *The Lancet*, 387, 2016, pp. 779-786.

⁴ Cfr. P. Ariès *Storia della morte in occidente*, Rizzoli, Milano, 1978.

⁵ Cfr. M. Vovelle, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Fino alla prima metà del secolo scorso non si va volentieri in ospedale, un po' per sfiducia, un po' per timore di finire vittime di errori o di trascuratezza. Poi, dalla seconda metà del Novecento, grazie ai progressi della medicina scientifica, il registro cambia. Di conseguenza, anche per le rivoluzioni che sfilacciano la solidità della famiglia tradizionale, il luogo della morte si trasferisce dal domicilio al nosocomio. È anche il mutare delle patologie che spinge in questa direzione: crescono i tumori, le insufficienze degli organi vitali (cuore, polmoni, fegato e reni) e le demenze, Alzheimer in testa. Si tratta di condizioni prolungate che richiedono cure specialistiche, impossibili da offrire a casa: tanto che per i soggetti terminali si aprono le porte dell'Hospice.

La distanza fra malati gravi e familiari sembra dunque dilatarsi. Invece, dagli esordi del terzo millennio, ecco l'inversione di tendenza, registrabile anche in Italia.

I grandi malati tornano a morire a casa loro, grazie alla diffusione territoriale delle cure palliative in forma di un'assistenza domiciliare integrata che ha de-medicalizzato il morire e ridotto al minimo la solitudine, non solo la sofferenza. La morte è stata ricondotta nel nucleo degli affetti familiari, tra i ricordi d'una vita, limitando quell'invasione tanato-tecnologica che rischiava di disumanizzare l'uscita di scena dal mondo.

Uno dei drammi della medicina ipertecnologica è pensarsi onnipotente, a tal punto che anche la gente finisce per crederlo. Si tratta d'un errore madornale, perché porta a considerare la morte un imprevisto, uno sbaglio, un insuccesso. Questo errore produce due atteggiamenti opposti: la voglia di non mollare mai, d'intervenire sempre, anche al costo di cure futili e accanimenti terapeutici; l'abbandono del morente ai suoi bisogni inespressi e inascoltati.

C'è un altro errore che converrebbe evitare di ripetere: pensare che la morte non rientri nell'ordine naturale della vita, ma la trascenda, aprendo la strada alle narrazioni mistiche e religiose sull'aldilà – risurrezione, reincarnazione, immortalità dell'anima, beatitudine eterna... È un errore che rischia di deresponsabilizzare, sottraendo all'uomo il compito di vivere un'esistenza autentica qui, oggi, e sprecandola in nome di un'indimostrata vita nell'*u-topos* soprannaturale del 'dopo'.

Oggi la medicina sta riscoprendo una nuova etica, maturata ascoltando i bisogni di chi s'appresta a morire e trovando i modi concreti per soddisfarli. Sono poche le cose che davvero importano ai soggetti che si trovano in quella così particolare circostanza. Fanno capo a semplici domande: quanto sei consapevole della tua situazione? cosa ti preoccupa del tuo futuro? quali sono i tuoi obiettivi prioritari? a cosa puoi rinunciare e a cosa no? cosa vuol dire, per te, una buona giornata? Domande che si possono porre in modo semplice e diretto, senza timori o pregiudizi. L'importante è saperle formulare adeguatamente e disporre dei mezzi per assicurare loro buone risposte. Tutto questo accade negli Hospice e nei luoghi preposti alle cure palliative, dove i molteplici 'bisogni' dei morenti

trovano soddisfazione: disporre di esperti con cui parlare, ricevere una prognosi realistica sul tempo che resta, dare un senso alla morte, non provare dolore, non patire l'angoscia di morte, avere i supporti rituali, religiosi, culturali e spirituali, morire nel luogo desiderato, poter rifiutare accanimenti terapeutici, avere accanto famiglia e amici, non sentirsi di peso, avere la possibilità di concludere la vita con un aiuto diretto. È l'affresco della dignità del morire.

Dalla sintesi di 'Hospice', cure palliative e terapia della dignità prende corpo l'ultima frontiera dell'etica medica: 'la rinuncia alla lotta estrema, il riconoscimento del limite'. È un'etica a misura d'uomo. Mette a nudo l'inevitabilità del morire e l'infantilismo della pia speranza. E i medici si sentono liberati dall'incubo di guerre accanite e votate alla sconfitta, privilegiando piuttosto lo sguardo verso la miglior qualità dell'ultimo vivere.

Anche la ricerca, gli studi clinici, le indagini sociologiche e i sondaggi d'opinione stanno riportando la morte dai margini – dov'era stata cacciata – dentro la vita, il suo luogo naturale. Fioriscono comunità compassionevoli e movimenti di consapevolezza. Nascono pure singolari gruppi, come i 'Death café' (da noi i 'Circoli dei mortali'), luoghi pubblici di discussione in cui il tema è affrontato disinvoltamente intorno a una tazza calda e un bicchiere. Così, questo rinnovato interesse sul morire sviluppa una nuova sensibilità comune, ripescando dal passato – e adeguandoli ai tempi – quel sapere e quel linguaggio fino a ieri esclusivi dei tecnici, in modo da trasferirli alle persone e ridotarle della 'grammatica tanatoriale' per stabilire con il morente una relazione a tutto tondo e per ricondurre il morire nel contesto familiare, affidandogli il ruolo di sostegno, cura e condivisione fondamentali per accudire i morenti nelle proprie case e alleggerire in chi rimane la metabolizzazione del lutto.

Anche dalla pandemia dovremmo trarre qualche insegnamento.

Ad esempio che la morte – quella sì – è invincibile e che la sua presenza andrebbe accettata più con la consapevolezza dello stoico, che con l'isteria del disperato.

Che l'impotenza della medicina scientifica non va insultata, ma compresa.

Che accanirsi in cure sproporzionate o inutili per prolungare la vita – come accade nei paesi ricchi – significa procurare agonie inumane.

Che investire massicce risorse mediche nella vita, *whatever it takes*, procura ingenti danni all'ecosistema⁶: del quale non abbiamo alcun diritto di pensarci i padroni smodati, mentre ne dobbiamo essere i maggiordomi.

⁶I sistemi sanitari producono considerevoli emissioni di CO₂, in crescita. Ridurle richiede una riduzione delle cure inutili, dei sovra-trattamenti e degli accanimenti.

Che della morte dovremmo cogliere il valore intrinseco. Non solo perché sottolineando la brevità della vita ne esalta la preziosità e suggerisce di farne un uso parsimonioso e intelligente. Ma anche perché è proprio la morte a rendere sostenibile la vita: in sua assenza, ogni nascita sarebbe una sciagura, perché in breve sottrarrebbe ogni spazio ai vivi. Insomma 'sì, per vivere è necessario morire', ma questa inevitabilità consegna un messaggio ottimistico: il potente stimolo a vivere bene.

Che dovremmo ribaltare la scala delle nostre priorità, scremando il poco che è indispensabile dall'immensità delle cose superflue e rimettendo i valori che contano in cima alla scala.

Infine, che la spiritualità la si può esercitare nelle sue più profonde sfumature pur sapendo che la vita finisce, anzi, proprio per questo.

Cosa si può fare per il futuro?

Per migliorare il nostro rapporto con la morte e il morire occorre un cambio di paradigma, una nuova visione per *ripensare come concepiamo la morte*. Le 3 idee che seguono configurano una specie di 'utopia realistica': utopia, perché implica una visione per il futuro, quindi difficile da prevedere; realistica, perché si basa su proposte concrete per realizzarla. È una 'eu-topia'.

1. Cambiare la mentalità. Bisogna vedere la morte una parte naturale della vita e riconoscerne il valore; e che la gente comprenda e accetti che non può essere vinta dalla medicina o da qualsiasi altra impresa umana. Come? Prima di tutto parlando di morte sin dalla scuola primaria e continuando a farlo in quella secondaria, attraverso una rigorosa analisi scientifica e con il supporto delle discipline umanistiche. Poi promuovendo momenti di consapevolezza collettiva e una discussione pubblica sulla morte attraverso letteratura, arti, media, social e luoghi di ritrovo.
2. Cambiare gli obiettivi. L'impiego di risorse nella cura delle malattie non può eccedere i limiti dell'inappropriatezza e della futilità: curare a tutti i costi o male è insensato. Bisogna insistere per migliorare la qualità della vita, più che a estenderla irragionevolmente oltre i suoi limiti naturali; controllare la sofferenza; e – per chi lo chiede – aiutare una buona morte. Occorre raccomandare stili di vita salutistici, stilare Linee Guida contro terapie inutili o eccessive, educare alla cultura del limite, investire in ricerca dedicata, incoraggiare la compilazione di disposizioni anticipate di trattamento, diffondere Hospice e cure palliative – con una particolare attenzione per quelle domiciliari –, attivare i movimenti di vicinanza al morente, costruire comunità compassionevoli, agevolare il morire a casa.

3. Cambiare le regole del sistema. Bisogna che chiunque sia in grado di occuparsi di morte e morire, insegnando a padroneggiare le abilità necessarie, le tradizioni, i rituali e la specifica grammatica comunicativa. Che siano rese accessibili a tutti le informazioni su morte e morire. Che la prognosi sulla vita residua sia prospettata con onestà e partecipazione umana.

Conclusioni

Il microscopico Coronavirus ha smascherato con irriverenza la fragilità della vita e del 'sistema-uomo'. Ma ha anche rappresentato un'occasione per riconoscerla. Ricordiamoci dunque l'ammonimento di papa Francesco: «Peggio di questa crisi, c'è solo il dramma di sprecarla»⁷. Purtroppo facciamo fatica a imparare le lezioni della Storia, l'aveva già ben chiaro il filosofo George Santayana, quando scriveva: «Chi non ricorda il passato è condannato a ripeterlo»⁸.

Raggiungere il traguardo più sopra delineato – ripensare il nostro modo di concepire la morte e il morire – non sarà affatto semplice. Quelle tre proposte illuminano uno scenario disegnato sullo sfondo di una eu-topia, un'utopia solidamente piantata sul basamento di evidenze e dati. Completarlo richiederà tempo e coraggio. Ma, insieme, ci si può arrivare.

In questo periodo di disorientamento – usciamo dal tunnel pandemico e già veniamo storditi dai rumori sinistri delle bombe vicine – stiamo assistendo, io credo, a un graduale ed espansivo cambio di mentalità sulla morte, della quale si torna a riconoscere lo straordinario valore.

Di conseguenza, il rapporto con il morire – troppo a lungo sbilanciato verso tecnicismi, distacco e segregazione – sta trovando un nuovo punto di rugiada. Ma perché vada nella giusta direzione, lo sforzo del singolo o di piccoli gruppi non può bastare. Ciò che serve è un coinvolgimento capillare dell'intera collettività, coordinato da governi e istituzioni e supportato dallo sforzo congiunto di ricercatori e volontari, educatori e legislatori, intellettuali e 'testimonial', servizi sanitari e scuole di formazione. Adesso viene la prova più difficile, non sprecare l'occasione, tenere a mente il monito di Francesco e Santayana, da custodire con cura e far imparare a memoria ai giovanissimi studenti.

⁷ Messaggio di papa Francesco nella messa celebrata il 31 maggio 2020 in San Pietro.

⁸ G. Santayana *The Life of Reason. The Phases of Human Progress*, Constable, London, 1905, 1, p. 284.

Riflessioni sul postumano

Sebastiano Maffettone*

Nella filosofia contemporanea, dopo il postmoderno, il postindustriale, il postcoloniale, il post-ideologico, da circa venti anni stiamo assistendo all'affermarsi del postumano. Non è facile definire in maniera chiara il concetto filosofico di postumano, ma si può cominciare con il dire che esso ha due origini tra di loro connesse, di cui una è di natura fondazionale e l'altra pratica. Dal punto di vista fondazionale, si può partire dalla crescente difficoltà di giustificare la conoscenza. Se prima era il divino a garantirla, con la Modernità e il disincanto del mondo questo tipo di ruolo si spostava sempre più in direzione della centralità dell'essere umano. Ma, come abbiamo visto, quest'ultima è stata messa in dubbio – anche per mancanza di inclusività di un 'umano' che alla fine dei conti si rivelava maschio, bianco, occidentale – dal postmoderno. Dal punto di vista pratico, invece, viene alla luce il rapporto tra progresso scientifico e sue conseguenze sullo *enhancement* (il potenziamento) delle facoltà umane. Nel prossimo futuro il progresso scientifico comporterà lo sviluppo di tecnologie nuove in robotica, protesica, nanotecnologia, *computer science*, neuroscienza, *artificial life* e ingegneria genetica. Tutto ciò renderà sempre più complicato tracciare confini netti tra ciò che è naturale e ciò che è artificiale. Una tale trasformazione – secondo molti – impone una revisione dello statuto ontologico dell'umano.

Nancy Katherine Hayles nel suo importante libro *How We Became Posthuman* (1999) cita un buon numero di autori che nel corso degli anni 1990 hanno impiegato il termine postumano, tra cui Allucquére Roseanne Stone, Judith Halberstam e Ira Livingston, Scott Bukatman e Anne Balsamo. Tra questi, N. Bostrom e Julian Savulescu (cui è dedicato l'ultimo numero della rivista PPI, Luiss Uni-

* Luiss Guido Carli. Libera Università Internazionale degli Studi Sociali - Roma.

versity Press) sono nomi abbastanza noti negli ambienti filosofici. In questi stessi anni, il concetto di postumano ha avuto un impatto non banale in letteratura, in musica e nelle arti visuali. Scrittori come William Gibson e Philip Dick sono stati al centro dell'immaginazione popolare così come tanta musica *cyber*. E nel 1992 Jeffrey Deitch ha organizzato una mostra intitolata *Posthuman*, con la presenza di artisti visuali assai noti quali Jeff Koons, Paul McCarthy, Cindy Sherman, Damien Hirst e Charles Ray.

Termine diverso, ma affine a quello di postumano, è transumano. Anche il transumano ha a che fare con lo *enhancement* dell'essere umano attraverso tecnologie che possono migliorare la qualità della vita, mediante il potenziamento delle qualità fisiche e mentali, l'esplorazione del dopo-vita, l'intelligenza extraterrestre, oppure la lotta all'invecchiamento. Non è del tutto chiara la differenza tra i due termini postumano e transumano. Un aspetto interessante della questione, che può riguardare entrambi i termini, è costituito dal fatto che la centralità dell'umano può essere superata non solo attraverso l'impatto di nuove tecnologie – come abbiamo detto finora – ma anche considerandola parte integrante di un sistema-mondo più vasto, che includa l'ambiente naturale, le piante, gli animali non umani. Questo è il modo in cui antropologi, come Philippe Descola, parlano di tramonto della distinzione uomo-natura, e filosofi come Bruno Latour nella sua 'Actor Network Theory' insistono sulla complessità entro cui bisogna concettualizzare questa distinzione. Come risultato dello *enhancement* tecnologico e dell'integrazione in questione, i confini tra naturale e artificiale, tra meccanico e organico tendono a svanire. Fino a pochi anni fa, per esempio, era chiaro che certe attività potevano essere svolte solo dal cervello umano, ora – con opportuni distinguo – la cosa è molto più incerta, e siamo sottoposti all'evidenza che le macchine pensanti sempre più da automatiche che erano riescono progressivamente a diventare autonome. Al tempo stesso, molti studiosi che – seguendo Shannon e Moravec – ritenevano l'informazione fosse indipendente dal vissuto, iniziano ora a pensare al contrario che l'esperienza esistenziale abbia un suo peculiare rilievo nell'elaborazione delle funzioni mentali elevate, e filosofi incardinano l'umano nella natura dal punto di vista metafisico.

Non c'è dubbio che le problematiche postumane debbano essere considerate di speciale interesse dal punto di vista etico e politico. Si può giustificare la clonazione di nuovi esseri umani sia pure negli auspici belli, buoni e intelligenti? Dobbiamo o non dobbiamo accettare il fatto che una macchina pensante sostituisca l'essere umano in decisioni che riguardano la vita e la morte? Il potenziamento della persona deve dipendere esclusivamente da metodi tradizionali, come la ginnastica e lo studio, oppure possiamo adoperare nuove tecnologie genetiche

e per migliorare la nostra intelligenza e in genere le nostre capacità? Non c'è da sorprendersi se domande del genere creino i presupposti per un conflitto bioetico e biopolitico di grande portata. Da un lato del conflitto ci sono i bio-innovatori, che vedono nelle nuove tecnologie continuità rispetto ai metodi tradizionali, e quindi nulla di increscioso nell'adoperare genetica e IA allo scopo di migliorare le nostre prestazioni. Dall'altro ci sono i bio-conservatori, come Geoge Annas, che temono uno snaturamento dell'umano causa l'impiego di strumenti tecnologici in grado di invadere le sfere più intime della persona o addirittura, come Francis Fukuyama, vedono rischi per la democrazia causa creazione artificiale di diseguglianze genetiche.

Qualunque siano la nostra posizione in materia, una convenzione normativa basata sulla centralità dell'umano – quella superata dal trans e dal post umano – finisce con l'essere fortemente in crisi. La convenzione in questione caratterizza la filosofia della modernità occidentale da Cartesio e Kant, partendo dalla priorità epistemica del soggetto per andare all'autonomia etica e politica della persona. I suoi effetti giungono fino alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, che in ultima analisi afferma che – nonostante le differenze di etnia, religione, cultura, classe, nazionalità, genere sessuale – siamo tutti 'egualmente' umani. È questa una visione basata sull'idea di una discontinuità radicale: da una parte ci sono gli umani dotati di ragione, dall'altra gli animali, la natura e le macchine che ne sono privi. Un anti-umanesimo vigoroso si incarica nel tempo di decostruire progressivamente questa visione umanocentrica. Forse, le origini della crisi dell'umanesimo sono più antiche di quanto normalmente si pensi, e risalgono perlomeno a Marx e Freud. Certo, sono al cuore della temperie postmoderna. Il problema critico del postumano consiste nel come rispondere a quelle fondamentali domande normative sui limiti della tecnica e sul controllo umano, che abbiamo appena posto, senza fare appello a qualche forma di umanismo sia pure critico e rinnovato.

Un anti-umanesimo variegato costituisce la base non trascurabile per comprendere ogni forma di postumano o transumano. Al momento, però, in cui il postumano e il transumano si affermano, la decostruzione antiumanista evapora per lasciare spazio a nuove riconciliazioni che, pur imperniate sulla critica della convenzione normativa umanocentrica, lanciano una piattaforma discorsiva meno antagonista e più propositiva, tutta intesa a prendere sul serio nuove potenzialità dell'umano. Ciò, giova ribadirlo, senza nulla togliere al discorso orientato a denunciare pratiche di esclusione e discriminazione legato alla temperie postmoderna. Ma al tempo stesso questo nuovo paradigma prende in maniera inequivoca le sue distanze dal radicale costruttivismo sociale così tipico del postmoderno, per

affermare la continuità natura-cultura e la rilevanza non più trascurabile delle nuove tecnologie. Contemporaneamente, nuovi modi di fare scienza non relativisti si affermano, dalla teoria delle catastrofi alla teoria del caos per esemplificare, fino a formulare l'idea ombrello di una teoria della complessità in cui – traendo origine da studi sull'autopoiesi come quelli di Maturana e Varela – il modello lineare di causa e effetto viene gradualmente sostituito. In questa ottica, sempre più secondo molti, l'ordine dell'universo appare come un'imposizione umano-centrica che esiste nelle nostre menti mentre sempre più il disordine appare un elemento naturale da apprezzare.

Ma il paradigma postumano non riguarda solo il nostro modo di guardare scientificamente l'universo. Riguarda anche la prospettiva stessa con cui osserviamo il progresso della conoscenza. Pensiamo, per esempio, al modo tradizionale di concepire i computer come prevedibili macchine digitali binarie e al successo che lo ha accompagnato negli anni. Ora, sempre più i recenti progressi in informatica includono computer quantici e organici, da cui emerge una concezione meno stabile e più fluida delle macchine. Da ciò, può derivare proprio quella autonomia delle macchine che rende per noi il controllarle e anche il capirle assai più impervio. Macchine pensanti più o meno incomprensibili sono etichettabili come computer postumani. Il rischio connesso a questa visione è quello di trascurare il fatto che l'intelligenza umana è legata al nostro sviluppo in quanto corpi. Spesso, invece, questo *embodiment* è stato trascurato per esempio da quanti concepiscono l'informazione come un'entità disincarnata che possa passare senza traumi da componenti organiche a componenti elettriche basate sul silicio. Al contrario, oggi è diffusa l'idea che per fare il download di un cervello umano bisognerebbe trasferire anche la storia della persona e la sua esistenza fisica.

Si afferma anche in questo modo un paradigma postumano critico, reso noto in filosofia da Donna Haraway e promosso con sagacia da Rosi Braidotti. In particolare, Haraway ha insistito sulla necessità di capire lo sfondo politico che sottintende il dominio scientifico, a partire da opposizioni standard quali sono quelle mente-corpo, maschio-femmina, realtà-finzione, natura-cultura, umano-animale, scienza-società. Nell'ambito di questa prospettiva, Haraway ha reso popolare e discusso il termine «cyborg», un termine che include qualità organiche e non-organiche (per esempio cibernetiche). Il *Manifesto Cyborg* di Haraway sostiene esplicitamente che «noi siamo cyborg», intendendo con ciò provvedere una nuova ontologia che serva di base per una nuova politica. Epistemologicamente, al centro di questa visione emerge una critica del purismo scienziato in nome della porosità dei confini tra le forme del sapere. È anche chiaro che questa opzione metafisica e politica fa in qualche modo sua la decostruzione postmo-

derna e la critica del correlazionismo implicita in tutta la nuova metafisica, ma le è ancora a una visione fondante della complessità che rivela al fondo la sua natura schiettamente politica. Nella storia naturale dell'essere umano si celano profonde implicazioni ideologiche che devono venire alla luce. Ciò è particolarmente evidente – adoperando un po' di immaginazione tecnologica – quando si pensa nuovi esseri sintetici concepiti come macchine intelligenti, dotati di reti neurali, capaci di sviluppare un tipo di intelligenza magari non identica alla nostra ma di certo in grado di competere con la nostra. Qui, in punta di teoria, il problema non è tanto quello – discusso criticamente da Penrose e Searle tra gli altri – dei limiti degli algoritmi, sulla scia di Turing e Goedel. È piuttosto quello della fine di un dogma, il dogma secondo cui la capacità di controllare la tecnologia è una caratteristica intrinsecamente umana, qualcosa che ci garantiva la supremazia sul creato anche sulla tecnologia più o meno come la Genesi ce la assegnava nel dominio planetario organico e inorganico. Una nuova incertezza si afferma in materia. I computer non sono più macchine-schiavi, ma sono in grado di prendere decisioni che possono sfuggire al nostro controllo. Proprio per ciò, il problema critico che attraversa il nostro tempo più recente sembra vertere sulla necessità di riconquistare dei *minima humana* se così li possiamo chiamare, che possano essere utili per dare senso e capacità di gestione alla discussione *main stream* su informatica e genetica, su tecnologie prostetiche e robotica, su neuroscienze e biogenetica, che caratterizza il postumano. Senza troppa nostalgia per quel tipo di umanesimo che i trend filosofici recenti hanno criticato, è difficile oggi non porsi il problema di tutelare ciò che è squisitamente umano dalla pervasività del digitale e dai rischi di una genetica trasformativa. Il Secolo XX dopotutto ha vissuto con il sospetto generato da distopie che venivano fuori da due libri famosi, *1984* di George Orwell (pubblicato nel 1949) e *Brave New World* di Aldous Huxley (pubblicato nel 1932). Se vogliamo, a distanza di anni la prima distopia ci impone di riflettere sul mondo del web e la seconda su quello della ingegneria genetica. E, in entrambi i casi, quello che resiste all'invadenza oppressiva delle tecnologie è proprio il fattore umano con tutta la fragilità e la sofferenza che lo connotano. Non è neppure un caso che l'autonomia delle macchine e la creazione di esseri umani in laboratorio creino un imbarazzo che spesso e volentieri non riusciamo a tradurre in teoria filosofica vera e propria. Come ci ha insegnato Hegel, il concetto filosofico è come la nottola di Minerva e appare solo alla fine del giorno. Preceduto spesso da un disagio e da un senso di disadattamento che caratterizzano la nostra coscienza attuale rispetto allo spettacolo del postumano.

Il palcoscenico al Festival di Bioetica

*Ivano Malcotti**

Come ci ha insegnato il regista e scrittore Augusto Boal, direttore nel 1956 del Teatro Arena di San Paolo in Brasile, si possono utilizzare gli strumenti teatrali per analizzare e trasformare la realtà.

Noi abbiamo fatto tesoro del suo illustre insegnamento e in questi cinque anni di Festival, abbiamo abbracciato le tematiche del convegno (Salute, Felicità, Futuro, Cura, Giustizia), incentrando le proposte artistiche delle serate dell'‘Agorà’, sullo sviluppo della ‘teatralità umana’ cioè la capacità di ogni artista di usare il linguaggio della propria arte, per fare conoscere uno spaccato di mondo reale e tentare in punta di piedi di trasformarlo.

Ci sembra di avere ancora nelle orecchie, l'eco delle parole di Jorge Luis Borges, che nella sua splendida poesia descrive con straordinaria delicatezza le piccole cose che rendono giuste e sincere le persone, atti semplici dove la poesia umana è un regalo inestimabile per l'umanità e il gesto quotidiano, tante volte ‘sottostimato’, diventa valore dirompente, rivoluzionario.

Il nostro lavoro è stato quello di sviluppare con passione, tutti i canali del ‘sentire’ umano attivo. Scavando incessantemente dentro il nostro comportamento ecologico ovvero l'equilibrio tra pensare e agire. Ma chi sono gli artisti e le artiste che ci hanno accompagnato in questo percorso di cinque anni?

Mi piace ricordarli tutti e tutte con profonda gratitudine per la passione, talento e generosità che hanno donato al pubblico. A partire dall'alto valore delle proposte verso le persone in fragilità come il progetto Anffas *I ragazzi che...*, raccolta di poesie e disegni realizzati dalle persone con disabilità dei Centri di riabilitazione di Anffas Villa Gimelli di Rapallo e lette magistralmente da Mauro

* Regista e autore teatrale. Istituto Italiano di Bioetica.

Pirovano, Beatrice Tassara e Marina Marchetti; l'Orchestra da camera *Allegro Moderato* di Marco Sciammarella, Presidente della cooperativa sociale e insegnante di musica, composta da ragazzi con disabilità che ha portato sul palco momenti corali e solisti del grande maestro Ennio Morricone; di grande pregio il commovente racconto del gruppo musicale Licorice Dream che hanno trasformato la cantina di casa a Sori in una sala musicale professionale dove viene proposta musica e teatro terapia e dove la band ha composto la canzone *La cantina di Eugi* (divenuta sigla del Festival 2020), storia della disabilità del figlio e dell'alto valore della socializzazione per le persone affette da disabilità psico-fisica.

Di grande impatto sul pubblico è stato *Angeli senza ali*, lavoro di Franco Picetti ed Emanuela Poggi con la regia di Mauro Pirovano spettacolo musicale che ha preso vita dalle frasi di persone senza fissa dimora in giro per l'Italia. Non sono passate inosservate la calibrata autenticità della parola poetica di Simona Garbarino, da sempre impegnata nella pedagogia teatrale, la contaminazione nella danza di Demian Troiano Hackman, e la danza moderna di Giovanna La Vecchia. La Performance (*flash mob* per sensibilizzare sulla tragedia delle donne afgane che con il ritorno dei talebani sono i soggetti più a rischio di violenza) contro il femminicidio di #100donnevestitedirosso a cura della cantautrice Alessia Ramusino, nominata ambasciatrice Unicef per l'impegno che profonde nella sensibilizzazione su temi sociali come la lotta contro la violenza sulle donne; il violoncello di Stefano Cabrera e la voce di Flavia Barbacetto (per quattro anni autori delle sigle musicali del Festival con le canzoni *L'amore arriva prima, Il volto di Asperger, Sono innamorata della vita, Shutdown-Meltdown*), il pianoforte di Alessandra Pani e Davide Piero Runcini, il tributo a Puccini del soprano Yukari Iwasaki e il pianista Enrico Grillotti; le musiche di Niccolò Paganini, Ennio Morricone, George Gershwin eseguite dal violinista Eliano Calamaro e il chitarrista Andrea Kalo Calamaro, la strabiliante esecuzione del campione del mondo di fisarmonica Gianluca Campi sulle musiche J. Strauss, Paganini, Rossini, Piazzolla, Rota; la meraviglia del tango della ballerina e coreografa argentina Romina Godoy, il mix di arie d'opera del baritono Giulio Ceccarelli, la magistrale interpretazione dell'attore Giorgio De Virgiliis con i versi del Boccaccio e del Petrarca.

E naturalmente non ci fermiamo qui...

Animali e salute. Pet Therapy - Interventi Assisiti con gli Animali

*Luisa Marnati**

Nel corso della storia gli animali hanno sempre ricoperto un ruolo importante accanto all'uomo. Sono stati nostri compagni di lavoro per millenni, fino a trasformarsi in animali da compagnia e persone di famiglia.

Il crescente interesse nei confronti degli animali d'affezione trova un'ulteriore motivazione in un'organizzazione sociale caratterizzata da nuclei familiari sempre più ridotti e dall'aumento di persone sole che ricevono dal loro Pet soddisfazione al bisogno di affetto e di compagnia.

Pet Therapy

La Pet Therapy è una co-terapia che si affianca ed integra un trattamento terapeutico in ambito psicologico, sanitario e socio-assistenziale; è un insieme di interventi di facilitazione indicati per tutti coloro che vogliono migliorare la loro qualità di vita attraverso la relazione mediata dagli animali.

Il termine Pet Therapy deriva etimologicamente dalla lingua inglese: *to pet* vezzeggiare, coccolare; *pet*, come sostantivo, definisce l'animale domestico preferito, prediletto, amato; *therapy* interventi terapeutici volti ad alleviare o a guarire disturbi psicologici ed emotivi.

Nell'ottica della salutogenesi, occorre introdurre altri due termini: *to cure* curare, nel senso di guarire, sanare e *to care* curarsi, inteso come prendersi cura, occuparsi, interessarsi.

* Psicologo Psicoterapeuta. Presidente A.P.T.E.B.A. Istituto Italiano di Bioetica.

La Pet Therapy nasce nel 1953. Boris Levinson, neuropsichiatra infantile, aveva in cura un bambino affetto da una forma di autismo molto grave. Levinson portava in studio Jingle, il suo Cocker Spaniel dal carattere docile e mite che un giorno si diresse verso il bimbo, si avvicinò per annusarlo e leccarlo. Il bimbo autistico non dimostrò alcun timore, non rifiutò le attenzioni del cocker, anzi, cominciò ad accarezzarlo e dimostrò di essere felice. Jingle, quindi, era la chiave, il ponte di connessione per poter entrare in relazione con il bambino.

«È più semplice curarsi e sentirsi bene se al proprio fianco c'è un amico a quattro zampe», affermò il Dott. Levinson e sulla base di questa esperienza iniziò a impiegare gli animali nelle cure dei bambini con problemi psichiatrici, definendo Pet Therapy questa particolare metodica terapeutica.

L'esperienza professionale venne formalizzata nel libro *Il cane come co-terapeuta* (1961) ove si considera il cane, e l'animale in genere, come un essere dotato di personalità, capace di giocare, di divertire e divertirsi, in interazione con l'uomo. Nel 1969 Levinson pubblicò il libro *Psicoterapia infantile orientata con l'uso degli animali* in cui gli animali assurgono al ruolo di protagonisti nella relazione terapeutica che, fino a quel momento, aveva coinvolto solo terapeuta e paziente.

Levinson documenta il modo con cui l'animale funge da 'ponte', da 'mediatore' tra il professionista e il paziente, favorendo il costituirsi di un'alleanza terapeutica e fornendo al paziente la motivazione a partecipare attivamente al processo terapeutico stesso.

Il Pet co-terapeuta e co-protagonista agisce come soggetto attivo coinvolto nella relazione con uno scambio reciproco di sensazioni, emozioni e di stimoli che producono effetti positivi nel paziente e reciproco benessere e costituisce uno stimolo rendendo possibile una comunicazione non convenzionale, un dialogo che si coniuga nelle forme più svariate, senza rigide regole sociali e impulsi competitivi.

La Pet Therapy prevede il coinvolgimento di animali in progetti finalizzati al conseguimento di obiettivi a carattere terapeutico, assistenziale, educativo e ludico-ricreativo.

La Pet Therapy si basa sulla *Pet relationship*, la relazione che si viene a creare tra la persona e l'animale. I contatti che si instaurano tra paziente e Pet riescono a facilitare il rapporto con il terapeuta o con chi aiuta il soggetto. Con reciproco benessere. La relazione mediata dall'impiego degli animali rappresenta una strategia operativa che affianca, integra e completa le terapie senza sostituirsi a loro; il Pet facilita, ma non può sostituire il ruolo del terapeuta, che rimane il

protagonista di ogni percorso psicoterapeutico. Pertanto la sola presenza del Pet non è sufficiente, anche se l'interazione uomo-animale produce effetti terapeutici benefici.

Salute

L'Organizzazione Mondiale della Sanità definisce nel 1948 la Salute come «[...] uno stato di completo benessere fisico, mentale, psicologico, emotivo e sociale». Tale definizione pone l'accento su aspetti non solo medici che, negli anni '80, hanno stimolato una valutazione globale della qualità della vita e, negli anni '90, hanno sottolineato il coinvolgimento attivo e attento negli interventi sanitari.

La Commissione Salute dell'Osservatorio Europeo su sistemi e politiche per la salute, andando oltre il concetto di salute, intesa come assenza di patologie in atto, introduce un'accezione più ampia di salutogenesi con il concetto di Ben-essere (da ben essere = «stare bene» o «esistere bene»), che viene definito come lo stato emotivo, mentale, fisico, sociale e spirituale, che consente alle persone di raggiungere e mantenere il loro potenziale personale nella società.

Il questo contesto, la relazione uomo-pet ha come finalità la promozione del benessere e della salutogenesi degli esseri umani con reciproca beneficiabilità e gli animali assumono un'importanza crescente sia in ambito bioetico sia giuridico. Una particolare attenzione viene riservata ai processi di relazione e di comprensione dei vissuti propri, del partner umano e del partner animale, con una modalità di approccio attenta alla bioetica umana, animale e ambientale.

Bioetica

La bioetica animale si orienta sul carattere morale del rapporto uomo-animale e pone attenzione ai diritti degli animali e ai doveri dell'uomo nei loro confronti.

Il 30 settembre 2005 viene pubblicato il documento del Comitato Nazionale di Bioetica: *Problemi bioetici relativi all'impiego di animali in attività correlate alla salute e al benessere umani*. Il CNB si occupa della Pet Therapy, ossia delle attività svolte a vantaggio di esseri umani e attuate con l'impiego di animali. Tale pratica solleva problemi in ordine alla ricerca della salute e del benessere umani ma anche alla tutela del benessere degli animali.

Nell'ambito della Pet Therapy si instaura una particolare interazione uomo/animale che tende a realizzare una particolarissima forma di 'alleanza terapeutica', in sintonia con l'idea di una medicina della cura o *caring*. Il problema bioetico riguarda la valutazione dei benefici della Pet Therapy per l'uomo e la garanzia per l'animale

di godere di una condizione di benessere e di giovamento da questa attività. Il presupposto su cui si fonda la Pet Therapy è che tra uomo e animale possa instaurarsi una relazione sul modello delle relazioni interpersonali e che vi sia uno scambio di sentimenti, affetti, emozioni che influenzano reciprocamente i due soggetti¹.

La relazione terapeutica implica un modello rispettoso dell'identità di entrambi i *partner*, che tenga conto della 'diversità' e dell' 'asimmetricità' del rapporto e che miri alla tutela della dignità dei due soggetti. La relazione uomo-pet promuove modalità di interazione delle quali la bioetica deve tenere conto per mezzo della valutazione delle variabili e dei fattori che la influenzano.

Normativa

La funzione degli animali da compagnia nella rete di solidarietà sociale trova riscontro anche dal punto di vista normativo e legislativo.

La Conferenza Stato-Regioni 25 marzo 2015 – Accordo tra il Governo, le Regioni e le Province autonome di Trento e di Bolzano sul documento recante *Linee Guida nazionali per gli interventi assistiti con gli animali (IAA)* – sancisce che gli animali domestici svolgono un importante ruolo di mediatori nei processi terapeutico-riabilitativi ed educativi e che numerose sono le evidenze scientifiche che ne dimostrano l'efficacia.

Le Linee Guida Nazionali del 25 marzo 2015, recepite da parte delle singole Regioni, hanno l'obiettivo di garantire le corrette modalità di svolgimento degli Interventi Assistiti con gli Animali (IAA), al fine di tutelare la salute dell'utente e il benessere dell'animale impiegato.

Le Linee Guida hanno lo scopo di armonizzare l'attività degli operatori che svolgono questo tipo di interventi e di garantire la tutela sia delle persone sia degli animali impiegati.

Gli Interventi Assistiti con gli Animali hanno valenza terapeutica, riabilitativa, educativa e ludico-ricreativa e comprendono tre ambiti di intervento:

Terapie Assistite con gli Animali (TAA), finalizzate alla cura di disturbi della sfera fisica, neuro e psicomotoria, cognitiva, emotiva e relazionale.

Educazione Assistita con gli Animali (EAA), finalizzate a promuovere, attivare e sostenere le risorse e le potenzialità di crescita, relazione e inserimento sociale delle persone in difficoltà.

¹ Cfr. <http://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-e-risposte/problemi-bioetici-relativi-al-limpiego-di-animali-in-attivita-correlate-alla-salute-e-al-benessere-umani/>

Attività Assistite con gli Animali (AAA). finalizzate al miglioramento della qualità della vita e della corretta interazione uomo-animale.

Animali impiegati in Pet Therapy

Gli animali impiegati appartengono a specie domestiche in grado di instaurare relazioni sociali con l'uomo. Le specie impiegate sono: Cane, Cavallo, Asino, Gatto, Coniglio.

Gli animali impiegati negli IAA, in conformità a quanto stabilito dalle Linee Guida, appartengono solo alle specie indicate e sono appositamente preparati e sottoposti a valutazione sanitaria e comportamentale conformemente alle stesse.

Il Pet deve essere in ottimo stato di salute: benessere generale, igienico-sanitario e assenza di patologie trasmissibili all'uomo o ad altri animali.

Ambiente

Le attività di Pet Therapy possono essere svolte in qualsiasi struttura, pubblica o privata, in possesso di determinati requisiti (Linee Guida), che devono essere valutati attentamente mediante sopralluogo per lo studio di fattibilità del Project work.

Terapie Assistite con gli Animali (TAA)

La Pet Therapy è una co-terapia che integra, rafforza e coadiuva le terapie normalmente effettuate per il tipo di patologia considerato.

Le categorie di pazienti per le quali emergono risultati positivi con l'impiego delle TAA sono numerose, ma tutte richiedono, prima di iniziare qualsiasi attività, una valutazione accurata rispetto alla fattibilità progettuale, una analisi dei bisogni del paziente, monitoraggio, supervisione e valutazione per poter instaurare una relazione con reciproca beneficiabilità per i fruitori, in primis Paziente e Pet: non è sufficiente che le attività siano solo utili al paziente e che sia salvaguardata la sicurezza dell'animale.

Gli interventi di TAA hanno obiettivi specifici e predefiniti di miglioramento delle funzioni fisiche, sociali, emotive e/o cognitive; finalizzate alla cura di disturbi della sfera fisica, neuro e psicomotoria, cognitiva, emotiva e relazionale.

Le TAA si configurano come un'attività focalizzata sulla disabilità e finalizzata a ottenere un miglioramento delle capacità adattative del paziente tali da fargli raggiungere, compatibilmente con la patologia da cui è affetto, il massi-

mo grado possibile di salutogenesi: funzioni psichiche (attenzione, autostima, riduzione dell'ansia e del senso di solitudine), fisiche (abilità motorie, equilibrio, rilassamento corporeo), psico-sociali ed educative (linguaggio, memoria, pensiero induttivo, apprendimento, miglioramento delle capacità relazionali e di interazione, controllo dell'iperattività, acquisizione di regole), emotivo-affettive, motivazionali (coinvolgimento in attività collettive, capacità di interagire con gli altri).

Project work

Nelle Attività di Pet Therapy il modello di intervento si configura come una risposta al bisogno di prevenzione, cura e riabilitazione lungo l'asse salute - benessere - inclusione sociale, si tratta quindi di attività mirate alla realizzazione del concetto di salute definito dall'OMS.

Il progetto terapeutico, partendo dallo studio di fattibilità, deve tener conto di: analisi dei dati, obiettivo generale, risultato atteso, obiettivi specifici, meccanismi di azione, cronoprogramma, risorse umane, animali e strumentali, monitoraggio, valutazione, tipologia di fruitori e ambienti.

Le attività vengono calibrate su ogni singolo soggetto e sono attuate da un'*équipe* multidisciplinare, che può comprendere varie figure professionali in base alle esigenze del progetto, relative sia al beneficio umano (medici, psicologi, psicoterapeuti, riabilitatori, logopedisti...) sia al beneficio del Pet e alla sua modalità di impiego (veterinari comportamentalisti, educatori cinofili...) sia alla salvaguardia della salute e benessere animale (veterinari).

Si tratta pertanto di interventi terapeutici che richiedono una professionalità di base ed una formazione in Pet Therapy, collaborazione e proficuo confronto fra le figure coinvolte nel progetto: il terapeuta, il paziente, il Pet-Partner, il Pet, l'*équipe*.

L'obiettivo generale di questi interventi è finalizzato al benessere mentale, fisico, sociale e al miglioramento della qualità della vita; indicativamente per:

- promuovere nuovi stili di vita e comportamenti che perseguano il benessere, contrastando i fattori di rischio sociale per il mantenimento dell'autonomia fisica e psicologica;
- migliorare le condizioni psico-fisiche facilitando le relazioni e il processo di comunicazione interpersonale; aiutare la permanenza nel contesto familiare;
- facilitare le attività di aggregazione e socializzazione;
- sostenere iniziative per la scolarizzazione e prevenzione abbandono scolastico, favorire la relazione bambino/adolescente-Pet per accrescere l'autostima, favorire l'integrazione nel gruppo, diminuire gli stati di paura ed ansia, migliorare i processi formativi e la partecipazione alle attività didattiche.

Il rapporto affettivo che si instaura tra paziente e Pet può influire positivamente in situazioni di squilibrio dell'affettività, costituire un prezioso ausilio per la comunicazione (verbale e non verbale), la socializzazione e facilitare l'autostima del paziente, favorendone il processo di autonomia; inoltre facilita la relazione con il terapeuta in un ambiente e con un setting molto flessibili e adattabili.

La Pet Therapy può essere quindi considerata come una metodica duttile e versatile, in cui il Pet può fornire un valido aiuto come co-terapeuta e co-protagonista nell'ambito di un progetto individualizzato, aumentando nel paziente la motivazione e l'interesse al trattamento, diminuendo i sintomi di stress, incrementando la concentrazione e l'attenzione, risvegliando emozioni, stimolando i sensi e i sentimenti.

Il valore che scaturisce dal rapporto con il Pet è uno strumento prezioso di aiuto nella relazione di cura mediata dal Pet nelle TAA con riflessi nell'ambiente di vita del paziente.

Relazione terapeutica

Il Pet co-terapeuta e co-protagonista agisce come soggetto attivo coinvolto nella relazione, con uno scambio reciproco di sensazioni, emozioni e di stimoli che producono effetti positivi nel paziente e reciproco benessere, rendendo possibile una comunicazione non convenzionale, un dialogo che si coniuga nelle forme più svariate, senza rigide regole sociali e impulsi competitivi.

L'animale non è più considerato una *res*, una cosa, un oggetto, ma viene riconosciuto come 'essere senziente', ha la capacità di provare sensazioni, è dotato di sensibilità, è in grado di capire, provare felicità, gioia, dolore, sofferenza, angoscia, e tutte le emozioni 'umane'.

La Pet Therapy potrebbe essere associata all'idea di un'attività che 'utilizza e sfrutta' l'animale; in realtà le attività si realizzano fruendo di tutte le valenze contenute nella relazione.

L'animale co-terapeuta, è *Pet Partner*, agisce come soggetto attivo e, come tale, non è utilizzato, ma è «impiegato»; è «partner», cioè attore, nella relazione che diviene empatica; la persona può entrare in contatto con se stessa, accedere al proprio mondo emotivo ed affettivo, prendere consapevolezza del proprio disturbo psicologico, emotivo-affettivo e/o relazionale. È nel rapporto con il paziente che avviene uno scambio reciproco di emozioni e sentimenti, stimoli e sensazioni che coinvolgono il corpo, la mente, lo spirito e inducono effetti positivi in entrambi.

La relazione con il Pet si qualifica come un intervento di facilitazione del processo psicoterapeutico, un fondamentale contributo per il benessere e la salu-

togenesi della persona; in coerente sinergia con gli obiettivi prefissati dal percorso terapeutico, il contesto relazionale risulta correlato agli specifici bisogni del paziente, nel pieno rispetto del partner umano e animale.

L'attività del Pet non viene quindi considerata come una 'prestazione' dell'animale, ma si connota come contributo al benessere, facilitante il cambiamento e il miglioramento del paziente: un apporto di collaborazione e cooperazione che si caratterizza specificamente nella relazione tra Pet e paziente, relazione che si articola in precise attività progettate nel *setting* terapeutico, sulla base degli obiettivi prefissati *ad hoc* per ogni persona.

Équipe

La riuscita e la validità di un progetto di TAA dipende dal carattere di multidisciplinarietà e dalla collaborazione tra le figure professionali componenti l'*équipe*, dotate di capacità relazionale, comunicativa ed emotiva, valori etici e deontologici; cooperazione indispensabile per far sì che si abbia sempre un monitoraggio e una valutazione del progetto sia per i Pazienti che per gli animali.

Il Pet è una sorgente continua di nuovi stimoli attraverso tutti e cinque i sensi, favorisce l'immersi nella curiosità, nella memoria, nel linguaggio ritrovato, ci accompagna in un cammino che non conosce stereotipate regole sociali, soprattutto non è in competizione e non giudica.

Ci chiede solo di essere trattato con rispetto.

E con Amore.

I nuovi contesti di cura e assistenza al malato con SLA

*Maura Marogna**

Le malattie croniche progressive, come la Sclerosi Laterale Amiotrofica (SLA), si caratterizzano per traiettorie fluttuanti e prognosi incerta, per le quali l'indicazione più evidente è quella di avviare un percorso di presa in carico precoce di Cure Palliative, con l'obiettivo di migliorare la qualità di vita della persona. La presa in carico precoce valorizza la relazione di cura, l'ascolto attivo dal momento della diagnosi, le collaborazioni multiprofessionali finalizzate alla raccolta dei bisogni e non alla sola identificazione della fase di fine vita.

Negli ultimi anni si sono verificati profondi cambiamenti nel contesto socio culturale in cui operano i professionisti sanitari. Importanti rapide innovazioni tecnologiche che allungano la vita hanno spinto gli operatori a riesaminare i propri comportamenti per verificare appropriatezza e proporzionalità del loro agire. La sanità, sempre più costosa, genera problemi spesso irrisolti circa la capacità di garantire a tutti le prestazioni sanitarie necessarie, cioè equità nelle allocazioni delle risorse. Nella pratica clinica l'assistenza ai malati con SLA è fonte di criticità che obbligano i professionisti a decisioni in cui entrano in gioco importanti valori morali che diventano spesso elementi di conflittualità con il malato, persona autonoma e capace di determinare le proprie scelte.

Tra queste criticità la questione degli ausili e dei supporti vitali nel contesto di cura del malato con SLA è evidente. La progressiva perdita dell'autonomia rende necessario programmare interventi di supporto, anche con l'impiego di tecnologie avanzate, che permettono alla persona di muoversi, di comunicare sentimenti e bisogni e di garantire funzioni vitali quali la respirazione e la deglutizione. La disponibilità di sofisticati ausili per la mobilità, di strumenti tecnologici per la

*Neurologa. Associazione Gigi Ghirotti.

Comunicazione Aumentativa Alternativa, di ventilatori meccanici invasivi e non invasivi, della gastrostomia, costringe gli operatori a chiedersi se siano davvero utili per la persona e rispondano al concetto di dignità che la persona ha di se stessa. Nasce da parte dei professionisti il bisogno di maggior riflessività e un'attitudine metodologica di lavoro di tipo collaborativo, che possa rispondere alla dimensione etica ma anche strategica dell'assistenza.

La valutazione degli ausili per l'autonomia non può prescindere da un coinvolgimento diretto della persona stessa inserita in un contesto sociale dove fattori personali e ambientali agiscono come facilitatori o barriere. Lo scopo dell'intervento riabilitativo è 'guadagnare benessere' e raggiungere le condizioni di massimo livello possibile di funzionamento e partecipazione, in relazione alla volontà della persona e al suo contesto. La perdita di attività, interessi e ruoli costituisce una delle principali restrizioni alla partecipazione ed è fonte di sofferenza motivazionale e affettiva, per cui il riconoscimento dei bisogni comunicativi è il passaggio fondamentale per poter individuare il sistema di ausili più appropriato alle specifiche necessità onde evitare il rischio di isolamento. Da questo discende l'opportunità di sperimentare gli ausili nel proprio ambiente, in un processo di elaborazione della propria disabilità e di accettabilità personale, attraverso i gradi di resilienza del singolo per iniziare a gestire in modo nuovo e alternativo il proprio fare e comunicare ed evitare quindi l'abbandono degli ausili.

Nel percorso di malattia la persona con SLA è continuamente chiamata a fare scelte terapeutiche che necessitano di una consapevolezza che solo una comunicazione adeguata, veritiera, completa e personalizzata può facilitare. La comunicazione con il paziente, i familiari e i *caregiver* si configura come un processo che interessa tutti i professionisti coinvolti e non si limita alla diagnosi, ma rappresenta un compito complesso attraverso il quale fornire informazioni, facilitare la discussione, condividere scelte consapevoli in ogni fase di malattia. La complessità delle decisioni relative al fine vita dipende da fattori contestuali, come il grado di autonomia della persona, il tipo di supporto familiare e sociale, le opportunità terapeutiche; oggettivi, come le caratteristiche della malattia e il grado di disabilità; infine, soggettivi, legati alle capacità decisionali e legali del malato. Pertanto, promuovere e valorizzare l'autonomia della persona, la sua volontà e capacità di scelta libera e consapevole sono gli elementi cardine su cui si basa la presa in carico di tipo palliativo. Essa consiste nella valutazione multidimensionale dei bisogni, nella condivisione del percorso di cura riconoscendone i limiti terapeutici, nella rieducazione neuromotoria evidenziando degli obiettivi raggiungibili, nella tutela di una vita sociale, e, infine, nella definizione di piani individuali di assistenza.

L'ultimo periodo di vita del malato di SLA costituisce una fase molto complessa data la sua condizione di particolare fragilità. È indispensabile incrementare le competenze degli operatori che prestano servizio in Hospice, in ospedale e a domicilio sugli aspetti relazionali implicati nel percorso assistenziale e aumentare l'*empowerment* del paziente, rendendolo consapevole di ciò che sta avvenendo dentro e fuori di sé in modo che il fine vita sia in armonia con i principi e i valori che lo hanno accompagnato durante la vita.

L'aspetto più drammatico della storia della SLA è la perdita della capacità di comunicare, per disturbi di linguaggio o per l'insorgenza di una demenza frontotemporale o di una sindrome disesecutiva, che pongono il problema della capacità decisionale del paziente rispetto alle scelte terapeutiche relative alle funzioni vitali. Diventa imprescindibile discutere anticipatamente tali scelte prima che i deficit cognitivo-comunicativi progrediscano e la persona si trovi nella condizione clinica detta *locked in syndrome*.

La comunicazione del peggioramento dell'insufficienza respiratoria è un processo difficile perché porta a decisioni che cambiano completamente la vita: sia se la persona decide di non accettare i supporti vitali (ventilazione meccanica non invasiva e invasiva), con il conseguente rapido declino e il supporto palliativo, sia se accetta di sottoporsi a tali procedure capaci di migliorare la qualità di vita e nel caso della tracheostomia la quantità di vita anche per moltissimi anni. Una comunicazione graduale ma sistematica è l'unica possibilità di poter rimanere autonomi nelle decisioni e di non dover subire o prendere delle decisioni in estrema urgenza. Il processo comunicativo richiede tempo per assimilare la realtà. L'accettazione da parte del paziente di queste procedure dipende da fattori psicologici legati ai sentimenti di paura, di perdita di controllo, di bisogno; da prospettive etiche, legate al 'fare la cosa giusta'; dalla qualità della comunicazione con il team curante, soprattutto perché possono confliggere orientamenti culturali diversi. La comunicazione deve rimanere sempre rispettosa, esaustiva e prudente.

Nelle persone con SLA che non possono più alimentarsi *per os*, è quasi sempre indicata la nutrizione enterale attraverso la gastrostomia. Questa fase, estremamente difficile e densa di risvolti etici, morali, spirituali e personali, è diversa per ogni persona; può essere il doloroso punto di arrivo per chi da tempo si è preparato ad una decisione per il fine vita, per altri una terribile realtà che speravano non sarebbe mai arrivata, per altri ancora il cambiamento di una decisione già presa. La nutrizione alternativa viene proposta quando i segnali di malnutrizione sono critici, ma la gravità di disfagia non è ancora tale da sospendere l'alimentazione *per os*. Se la persona decide di non avvalersi del prolungamento delle cure e rifiuta la nutrizione artificiale, lo stato di malnutrizione diventa un ulteriore acceleratore

del disturbo deglutitorio che condiziona e riduce progressivamente l'introito alimentare fino alla sospensione della nutrizione orale e l'inserimento dei supporti palliativi.

Concludendo, la corretta informazione al paziente è alla base della relazione terapeutica nel percorso di cura del malato con SLA. Consapevolezza e corretta informazione richiedono tempi lunghi di 'metabolizzazione' delle informazioni da parte della persona. Si tratta di un processo dinamico altamente instabile per l'interposizione dei familiari nel ruolo di interlocutori privilegiati o esclusivi degli operatori, per l'incertezza circa la volontà del malato di essere informato e coinvolto nelle scelte sulle cure, per l'eventuale pregressa disinformazione, per la competenza del malato a manifestare la sua volontà in relazione ai trattamenti eticamente più problematici. In quanto l'informazione non può identificarsi con la consapevolezza certa e piena di diagnosi e prognosi da parte della persona, soprattutto nel caso della SLA, questo tipo di consapevolezza non può essere considerato un prerequisito per l'attivazione della presa in carico in un percorso palliativo. Questo consenso 'progressivo' deve essere sufficiente per garantire la tutela dell'autodeterminazione ma deve essere accertato attraverso un percorso di comunicazione che proseguirà per tutto il tempo dell'assistenza, senza soluzione di continuità, con tutte le figure del team curante.

Farsi prossimo. La giustizia come vocazione

Franco Meschini*

Un Vangelo senza fede ancorché impoverito è nondimeno una buona novella. Ma basta un Vangelo senza fede per parlare di giustizia? E, d'altro lato, in che misura un credente ritiene che la giustizia sia consustanziale alla fede in Cristo e, quindi, che non si dia fede autentica senza giustizia?

La quarta e l'ottava beatitudine di Matteo (Mt. 5, 1-12) possono costituire il quadro di riferimento di questo discorso:

[4] Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati (5, 6);

[8] Beati i perseguitati per la giustizia perché di essi è il regno dei cieli (5, 10).

Diverse nei due casi situazione e ricompensa. La prima delle due beatitudini dice qualcosa sulla giustizia, in quanto legata al sentire: il sentire fame e sete. Avere fame e sete di giustizia, in quanto è un sentire, non giunge in conclusione di studio, di argomentazioni, di un ragionamento; non diversamente dall'aver fame e sete, la fame e la sete di giustizia, in una parola, il senso di giustizia si impone, a chi lo prova, come un'esigenza, che non abbisogna di prova.

Converrà confrontare questo sentimento con il sentimento della vendetta, entrambi tendono, infatti, a rimettere a posto le cose. Anche chi si vendica intende fare giustizia. 'Farsi' giustizia! La lingua è lì a dettare delle somiglianze (e delle differenze). Mette sul piano del sentire l'uno e l'altro “; ma ci dice anche (con il riflessivo) che la vendetta è circoscritta (ad un torto subito, ad un'appartenenza), non ha come mira il ristabilire le cose nella loro forma originaria, che ha a che fare con la dignità di ogni uomo, sicché è inaccettabile, per chi è assetato e affamato di giustizia, che un uomo non abbia il necessario per vivere con dignità; il Vecchio Testamento esprime con la stessa parola (*zedāqa*) giustizia ed elemosina, a dire

* Università degli Studi di Lecce. Istituto Italiano di Bioetica.

che l'elemosina non è lasciata al buon cuore di qualcuno, ma è un risarcimento dovuto a colui che è stato privato della propria dignità originaria. La distanza tra l'una e l'altra non riguarda tanto o non solo la violenza, ma piuttosto sta nella posizione di colui che compie la vendetta, il quale circoscrive la propria azione ad un rapporto tra sé (o una sua cerchia) e l'altro. Non c'è nulla nel suo agire che abbia a che fare con un intendimento universale. Diversa è anche la dimensione temporale. La vendetta è rivolta al passato, chi ha fame e sete di giustizia ha a cuore il presente. È come un medico: il suo compito è curare le ferite non perseguire chi ha inferto il colpo. La parabola del buon samaritano è la versione narrativa che Gesù ci dà dell'azione dell'uomo giusto, che si fa prossimo del sofferente e provvede ai suoi bisogni curandolo e preoccupandosi della sua guarigione. Il samaritano non esita a intervenire. L'assetato e affamato di giustizia, come il buon samaritano, non fa calcoli, né di convenienza né di ragione, risponde solo al suo sentire, direi ad una chiamata. La questione che si pone è allora sui destinatari di questa chiamata: essa sia rivolta a tutti, sebbene non tutti sono in grado di percepirla, essa è sentita solo da coloro in cui, per storia ed educazione, è desto il sentimento di umanità. Il cristianesimo nei suoi testi fondanti è certamente una via regia all'umanità e alla giustizia, ma è chiaro che già in Cristo essa non è l'unica. Se, come penso, ogni beatitudine ha un valore per sé stessa anche questa beatitudine è, come ciascuna delle altre (fatta eccezione per la nona), rivolta a tutti.

La quarta beatitudine dice che gli affamati e assetati di giustizia saranno saziati. Non si andrà lontano dal vero affermando che la sazietà coincida proprio con il sentire quella fame e quella sete, la ricompensa, e cioè l'essere felice di colui che cerca la giustizia, è nel cercare e fare la giustizia. Per rispondere dunque alla domanda da cui siamo partiti, mi pare chiaro che la beatitudine è per tutti. Il maestro di Nazareth ha indicato una via per tutti verso la felicità: sentire fame e sete di giustizia.

Anche la beatitudine ottava è rivolta a tutti. Mentre nella nona il regno dei cieli è per chi è perseguitato nel suo nome, nell'ottava è promesso a quanti sono perseguitati per la giustizia. Non perché perseguitati per la giustizia e al tempo stesso suoi discepoli, ma del tutto assolutamente perché perseguitati per la giustizia. A ben guardare è ciò che accade nella escatologia matteana, ove a sedere alla destra del 'Figlio dell'uomo' sono chiamati quanti hanno soccorso i più piccoli, non perché in essi hanno riconosciuto il Cristo, ma perché il Cristo è in ciascuno di essi e se per i credenti il Cristo è il figlio di Dio per il non credente è l'umanità crocefissa, ma questa differenza è solo una questione di prospettiva, di cui Cristo, lo dico ai credenti, a me credente, non si è dato pensiero. Fede e giustizia, a ben guardare, sono facce di una stessa medaglia.

Economia Circolare: il caso rifiuti (materiali post consumo) di Roma, la riduzione dei rifiuti e i centri per il riuso

Pinuccia Montanari, Giovanna Sartori***

Economia Circolare, una prospettiva per Roma Capitale

Economia Circolare è un termine relativamente recente utilizzato per definire un sistema economico pensato per potersi rigenerare da solo. Secondo la definizione che ne dà la MacArthur Foundation, in un'Economia Circolare i flussi di materiali sono di due tipi: quelli biologici, in grado di essere reintegrati nella biosfera, e quelli tecnici, destinati a essere rivalorizzati, senza entrare nella biosfera. Tutti i materiali, comunque, dovrebbero essere rimessi in circolo in qualche parte del ciclo evitando da un lato il massiccio utilizzo di materia prima vergine e, dall'altro, la produzione di grandi quantità di rifiuti non ulteriormente riutilizzabili.

Le applicazioni pratiche ai sistemi economici moderni e ai processi industriali risalgono agli anni Settanta. L'idea di un circuito circolare dei materiali venne presentata nel 1966 da Kenneth E. Boulding nel suo articolo *The Economics of the Coming Spaceship Earth*.

La promozione dell'Economia Circolare venne identificata come la politica nazionale nell'undicesimo piano quinquennale della Cina a partire dal 2006.

La Ellen MacArthur Foundation, un ente indipendente nato nel 2010, ha recentemente delineato l'opportunità economica di questo modello. I maggiori obiettivi dell'Economia Circolare sono l'estensione della vita dei prodotti, la produzione di beni di lunga durata, le attività di ricondizionamento e la riduzione della produzione di rifiuti. S'insiste inoltre sull'importanza di vendere servizi

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia. Comitato scientifico dell'Ecoistituto ReGe, della Fondazione Langer e dell'Università Verde.

** Fondatrice e Presidente dell'associazione al Verde aps e cofondatrice dell'Ecoistituto ReGe aps.

piuttosto che prodotti, in riferimento al concetto della *Functional Service Economy*, che rientra nella nozione più ampia di *Performance Economy*.

Se dovessimo dire quali siano le priorità per il futuro del pianeta, in termini di adattamento e resilienza, metteremmo al primo posto l'Economia Circolare. Come già dagli anni Sessanta il Club di Roma ci ricordava, le risorse sul pianeta non sono infinite e noi le stiamo rapidamente esaurendo.

Riuso, riciclo, riutilizzo dei materiali prima che divengano rifiuti da buttare in discariche e inceneritori, genera non solo nuove opportunità di *green economy*, ma nuovi posti di lavoro verdi. È lì che bisogna puntare se intendiamo garantire un futuro alle nuove generazioni. Noi ci abbiamo provato.

A Roma, con immensa fatica, stavamo mettendo in pratica un progetto concreto di Economia Circolare in un settore molto complicato che è quello della gestione sostenibile dei rifiuti.

Nell'epoca dei grandi cambiamenti climatici è assolutamente necessario promuovere la sostenibilità dell'ambiente, della salute, delle giovani generazioni, attraverso azioni concrete come la riduzione della produzione dei rifiuti, lo sviluppo della raccolta differenziata, la realizzazione di un'impiantistica efficiente e sostenibile.

Il nostro piano, trasformato poi da AMA in piano industriale, aveva alcuni obiettivi importanti al 2021 (e per quella data avrebbe dovuto essere valutato), a partire dalla riduzione dei rifiuti.

Gli obiettivi erano i seguenti:

1. Riduzione della produzione dei rifiuti (170.000 tonnellate/anno) che, non a caso, avevamo definito come materiali post consumo in un'ottica di Economia Circolare.
2. Raccolta differenziata in tutti i 15 Municipi di Roma, con l'obiettivo del 70%.
3. Realizzazione di due impianti di compostaggio da 60.000 tonnellate e di un'impiantistica sostenibile per i RAEE, per i tessili sanitari, per lo spazzamento, ovvero 13 impianti che avrebbero reso Roma autosufficiente dal punto di vista impiantistico in un'ottica di economia circolare.

La raccolta differenziata, da noi messa in campo con il nuovo modello, ha dato e continua a dare ottimi risultati: dal 65% nel Sesto Municipio (un Municipio complesso, quello di Tor Bella Monaca) con punte del 90% a Ponte di Nona, sino ad una media del 70% nel Decimo Municipio (Ostia, e zona circostante) e quote dell'80% nel Quartiere ebraico.

Abbiamo messo in piedi un modello che funziona bene e che dovrebbe essere esteso a tutta la città. Sono stati introdotti i tag e RFID per applicare a regime la

tariffazione puntuale e far sì che cittadine e cittadini paghino solo o principalmente per l'indifferenziato che producono. Abbiamo mandato a valutazione d'impatto ambientale due impianti per il trattamento dell'organico (oggi autorizzati dalla regione Lazio e ripresi dal piano del nuovo Sindaco Gualtieri), per 120.000 tonnellate, abbiamo acquistato compostiere di comunità, per non parlare delle Domus Ecologiche; in pratica abbiamo fatto, in pochi mesi, quel che tante città impiegano anni per fare, se si considera che il solo Nono Municipio di Roma è grande come Milano.

Se avessimo potuto proseguire, il modello sarebbe stato vincente, perché lo è nei fatti, ma va seguito passo passo, ora per ora, di giorno e di notte.

Ci tengo a precisare che uno degli obiettivi della delibera d'indirizzo strategico n. 47 di Roma Capitale, ovvero il Piano per la gestione sostenibile dei materiali post consumo 2017-2021, insisteva sulla necessità di ridurre quanto più possibile la produzione di rifiuti.

Oltre ad azioni che dovrebbe mettere in campo l'Amministrazione, la parte del leone la può fare il cittadino. Come? Lo aveva scritto nel suo libro Roberto Cavallo *Meno 100 kg*, del quale avevamo ripreso i concetti, anche estendendoli ad altre voci, nel piano di riduzione approvato dal Campidoglio.

Ecco come: azioni semplici e quotidiane, ma di grande efficacia. Ne citiamo alcune, a titolo esemplificativo:

- Se si usano borse e cassette riutilizzabili, si possono risparmiare 3 kg di rifiuti in un anno per abitante.
- L'utilizzo dell'acqua del rubinetto consente di ridurre di 9 kg la produzione di rifiuti.
- I prodotti alla spina portano a una riduzione annuale di 5 kg.
- Evitare di produrre troppi scarti alimentari in cucina permette di ottenere un grandissimo risultato, meno 60 kg in un anno e con i cosiddetti avanzi si possono fare piatti prelibati.
- Chi ha bambini, può utilizzare pannolini lavabili o biodegradabili producendo meno 10 kg in un anno (quelli in cotone in parte sono biodegradabili e in parte si lavano in lavatrice come una normale mutandina). Negli impianti di riciclo che avevamo previsto per Roma, inoltre, pannolini, pannoloni e materassi raccolti separatamente sarebbero stati trasformati in materiale isolante per l'edilizia o altro materiale riutilizzabile, un vero esempio di Economia Circolare.
- Merende leggere: meno 1,5 kg.
- Riuso e scambio di giochi e vestiti: meno 14 kg.
- Compostaggio domestico, che consente una riduzione importante, ovvero meno 56 kg (secondo Federico Valerio dell'Ecoistituto di Reggio Emilia e Genova si può fare anche sul poggiolo come insegna a fare nel suo blog).

- Compostaggio comunitario: meno 21 kg: a Roma si potrà fare quando Ama collocherà le compostiere di comunità pagate dalla Regione.
- Eco-uffici: meno 11 kg.
- Mense leggere: meno 1 kg.
- Eco-hotel: meno 1 kg.
- Eco-feste: meno 1 kg.
- Recupero dei RAEE (rifiuti di apparecchiature elettriche ed elettroniche) meno 6 kg (secondo svariate ricerche, circa la metà dei circa 13 kg pro capite/anno sono riutilizzabili o facilmente riparabili).
- Recupero di altre tipologie di beni durevoli. L'entità della riduzione è difficilmente quantificabile ma certamente non è trascurabile: questa voce include rifiuti ingombranti, quali i mobili, ma anche elementi di arredo, libri, stoviglie, oggetti vari e tante altre tipologie di beni molto eterogenee, spesso composti da diversi materiali e che spesso, a torto o a ragione, vengono conferiti dai cittadini direttamente nell'indifferenziato. Ovviamente, per intercettarli e conmetterli, nonché per avviarli alle più opportune destinazioni (riuso o riciclo) occorrerebbe che i cittadini utilizzassero sempre di più le Isole Ecologiche, ad esempio evitando di buttare nella spazzatura i RAEE o i materassi, come spesso purtroppo avviene.

Per l'intercettazione dei beni durevoli e dei RAEE prima dello smaltimento (riutilizzabili direttamente o previa riparazione, oppure da indirizzare eventualmente, del tutto o in parte, al riciclo) erano previsti dal piano Montanari-Bagnacani e già progettati da AMA i cosiddetti CRiC (Centri di Riuso Creativo), uno per ogni Municipio di Roma. L'adozione di politiche di 'riuso', secondo cui la fine del ciclo di vita di un oggetto non sia automaticamente segnata dall'avaria o dalla semplice dismissione, ma acquisti una procrastinazione indefinita grazie al persistente rinnovamento del suo valore, sta acquistando crescente importanza in molte realtà nazionali ed internazionali come obiettivo prioritario di Economia Circolare. In quest'ottica era quindi stata presa la decisione di dotare la città di Roma, nell'ambito delle attività finalizzate alla prevenzione e alla riduzione dei rifiuti, di una rete di Centri per il Riuso, i CRiC (Centri per il Riuso Creativo).

Nei primi mesi del 2017, in occasione della presentazione del già citato piano strategico di gestione dei rifiuti per il Comune di Roma, era stata annunciata la realizzazione di un CRiC per ognuno dei quindici municipi di Roma, collegati funzionalmente (quando non come localizzazione) alle Isole Ecologiche e/o dai Centri Comunali di Raccolta (CCR) già esistenti o da realizzare

Il progetto si poneva nella linea di attuazione delle indicazioni comunitarie e nazionali in ottica di minimizzazione della produzione e ottimizzazione della gestione dei rifiuti, e più di recente, in sintonia con i principi dell'Economia Circolare. Da molti anni, infatti, l'Unione Europea ha iniziato a porre la priorità sulle attività di Prevenzione e Riduzione, ponendole ai primi posti della gerarchia di trattamento dei rifiuti, prima ancora di tutte le altre, incluso il Riciclo.

Queste azioni, che hanno un impatto molto importante sulla riduzione della produzione dei rifiuti, devono, sì, essere messe in pratica dai singoli ma a fronte di un forte impegno da parte dell'Amministrazione, che ha il compito di stimolare, promuovere, incentivare (anche economicamente) e agevolare questi comportamenti, rendendoli possibili concretamente e senza difficoltà. Ciò si attua mettendo a disposizione dei cittadini nuovi strumenti e servizi, nonché rendendo le azioni sempre più efficaci, attraverso la realizzazione di un'impianistica adeguata. Una sinergia virtuosa, che va a tutto vantaggio (economico, sociale, ambientale) dei cittadini e della città. Il CRiC, quindi, come uno spazio dove si potessero raccogliere, riparare, trasformare, reinventare, esporre (fisicamente e/o a mezzo di applicazioni telematiche) tanti 'oggetti di disuso quotidiano' provenienti dalle attività domestiche o da rimanenze della produzione industriale e artigianale o del commercio, mettendone nuovamente in circolo il valore intrinseco.

Il CRiC intendeva svilupparsi, dunque, come nodo di scambio dell'Economia Circolare da cui sarebbe scaturita una progressiva minimizzazione nella produzione dei rifiuti, attraverso la prevenzione e riduzione, l'eco-innovazione e l'adozione di nuovi modelli di business.

Oggetti e beni di ogni tipo e dimensione, prodotti difettosi, rotti o imperfetti, e, in generale, oggetti supposti privi di valore e funzione, venivano qui riutilizzati, secondo il loro impiego originario o attivando nuove possibilità espressive, creative e comunicative, che ne reinventassero uso e significato, divenendo assai più fortemente occasioni di socialità, aggregazione, formazione, nuovi paradigmi economici.

Un sistema ben strutturato e integrato di Centri per il Riuso pubblici e privati, quale è quello dei CRiC, è infatti in grado di creare un'economia sul territorio, legata non solo al valore, talvolta significativo, dei beni recuperati ma anche alla valenza economica delle attività manuali e concettuali di riparazione e restauro dei beni sottratti allo smaltimento (filiera del riuso e della riparazione). Vantaggi da contrapporre ai costi e gli impatti ambientali legati allo smaltimento di tanti beni intrinsecamente riutilizzabili ma che, in mancanza di possibilità pratiche e concrete di reimmissione nel circuito d'uso, sono irrimediabilmente condannati a diventare rifiuti, come attualmente purtroppo avviene su larga scala.

Per favorire l'allungamento del ciclo di vita della maggior quantità possibile di ben durevoli in circolazione, si era perfino previsto di mettere a disposizione all'interno dei CRiC attrezzature e spazi laboratoriali in cui i cittadini potessero riparare da soli i propri beni, magari con il supporto di esperti (secondo il modello dei Repair Cafes), allo scopo di evitarne/rimandarne lo smaltimento.

L'obiettivo progettuale 'esplicito' in realtà ne celava altri, a esso non secondari: la lotta alle discariche abusive e all'abbandono dei rifiuti, il contrasto al 'rovistamento' e ai 'mercati estemporanei', il maggior avvicinamento del cittadino ai temi della sostenibilità tradotti in azioni ed esempi concreti. E a Roma era necessario iniziare da subito: tutte le azioni necessarie erano state quindi dettagliatamente delineate nel piano strategico approvato dalla Giunta nel 2017.

Purtroppo, però, a livello locale, regionale, nazionale c'è sempre il grande problema della *governance*. Tutto dipende dalla volontà politica. Nel momento in cui questa era presente, abbiamo portato a Roma in due municipi il porta a porta, con grandi difficoltà ma con ottimi risultati. È come se avessimo realizzato il progetto in città quali Pavia e Firenze. E a Reggio Emilia, dopo aver realizzato uno dei primi porta a porta di successo – prima città in Italia per raccolta differenziata – è stato chiuso l'inceneritore.

A Roma, le variabili che non sono erano messe in conto riguardano la decisione di bocciare il bilancio di Ama, un'azienda di 8000 dipendenti, solida e prezioso patrimonio pubblico della città. Ed è per questa ragione, sottolineo esclusivamente di natura politica, che il progetto ha subito un arresto. Occorre chiamare le cose con il proprio nome e non attribuire responsabilità ad aspetti tecnici. Sia il modello che si è applicato sia le azioni di ripristino della legalità, erano vincenti. Ancora non è chiara la vera ragione per cui la Sindaca abbia ritenuto di fermare questo progetto che andava verso la sostenibilità ambientale, economica, sociale, generazionale.

Vulnerabilità e cura al tempo della pandemia

*Assuntina Morresi**

Introduzione

Nel corso di questa riflessione, per semplicità, useremo i termini ‘etica’ e ‘bioetica’ come sinonimi, pur consapevoli della discussione in atto sul rapporto fra i due concetti: il senso generale è quello di rivedere il pensiero sui fondamenti su cui costruire il nostro vivere, su ciò che è bene e ciò che non lo è per ciascuno di noi, alla luce dell’esperienza della pandemia, consapevoli che il giudizio sull’impatto delle nuove tecnologie sull’umano investe innanzitutto l’ambito medico e sanitario ma inevitabilmente lo travalica per riguardare tutto il nostro vivere.

In questo percorso il Festival di Bioetica a Santa Margherita Ligure è uno dei punti di riferimento nel panorama italiano, specie grazie alla sua formula che consente un confronto al di là dei confini fra i saperi e lo fa offrendo spazio anche alle esperienze concrete, nei territori, della società civile.

Bioetica e pandemia

La bioetica è percepita nel dibattito pubblico come riflessione intorno ai ‘nuovi diritti individuali’, in riferimento all’impatto delle biotecnologie in medicina: dalla fecondazione assistita alla manipolazione genetica, dalla ricerca sugli embrioni umani ai trattamenti di fine vita, il terreno di confronto – e di scontro – fra i diversi orientamenti valoriali e culturali è stato quello della libertà di scelta individuale rispetto a nuove possibilità aperte dallo sviluppo scientifico e tecnologico.

* Università degli Studi di Perugia. Comitato Nazionale per la Bioetica.

In sintesi, nel tempo si è consolidato il paradigma dell'autodeterminazione come condizione fondamentale per la propria libertà e la piena realizzazione personale. La dimensione relazionale resta in secondo piano, se non addirittura considerata come un impedimento alla realizzazione di sé.

Il Covid ha invece riportato al centro dell'attenzione le relazioni interpersonali, sottolineando l'ineluttabilità della mutua dipendenza reciproca fra gli esseri umani: la vicinanza fra le persone è la causa del contagio, ma al tempo stesso si è mostrata anche la via per poterne uscire, in termini di solidarietà e sostegno reciproco. Abbiamo riscoperto la dimensione della salute pubblica, intesa come salute di un paziente collettivo che non è il risultato della somma dei singoli, ciascuno nella propria situazione individuale: le scelte di ognuno per la propria salute si intrecciano inevitabilmente con le vite altrui, riverberandosi nell'ambiente intorno. Solo la consapevolezza della nostra interdipendenza può spingere verso comportamenti a tutela della salute di ciascuno e quindi collettiva, e può anche essere il motore della solidarietà necessaria a soccorrere i più vulnerabili – in pandemia, i più fragili nel contagio con il nuovo virus. Solidarietà e vulnerabilità sono le due parole chiave emerse con il Covid, indispensabili per fronteggiare l'emergenza: parole che vanno riscoperte e immesse nella riflessione etica, perché non resti confinata fra specialisti delle nuove tecnologie.

Dilemmi etici in pandemia

Il dibattito pubblico durante la pandemia è stato e continua ad essere innanzitutto un dibattito bioetico, anche se questo termine è parso a volte dimenticato.

Abbiamo fatto fatica a rintracciarlo, ad esempio, quando si doveva decidere sulla priorità nell'accesso ai trattamenti sanitari ed erano scarse le risorse strumentali ed umane disponibili: un tema squisitamente etico che si è presentato ripetutamente, fin dall'inizio del contagio, quando il personale sanitario, i posti letto e i presidi medici (a partire dai supporti alla respirazione) non bastavano per tutti coloro che ne avevano bisogno per non morire, e addirittura la SIAARTI (Società Italiana Anestesia Analgesia Rianimazione e Terapia Intensiva) ha paventato la possibilità di porre un limite di età come criterio per l'ingresso in terapia intensiva¹. E ancora di priorità nell'accesso alle cure si è riparlato all'inizio della

¹ SIAARTI, *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili*, 6.3.2020 in <https://www.sicp.it/documenti/altri/2020/03/siaarti-raccomandazioni-di-etica-clinica-per-lammissione-a-trattamenti-intensivi-e-per-la-loro-sospensione/>

campagna vaccinale, quando le dosi disponibili erano poche e si sono dovute costruire liste di attesa. In entrambi i casi non si è trattato solamente di scelte relative alle singole persone – chi curare/vaccinare prima e chi dopo – ma anche rispetto all’organizzazione sanitaria del nostro paese, che si è dovuta ripensare nell’emergenza pandemica.

La decisione è sempre stata di non escludere nessuno, cercando di mettere al riparo innanzitutto i più fragili, seguendo unicamente criteri clinici: in questo i pareri del Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB)² e le scelte dichiarate dagli operatori sanitari non sono mai state in contrasto³. Nell’assistenza, innanzitutto negli ospedali, non sono mai stati adottati protocolli che escludessero a priori categorie di pazienti – anziani oltre una certa età o persone in condizioni di disabilità – neppure nei momenti di maggiore difficoltà e scarsità di risorse. E per le vaccinazioni il criterio generale seguito è stato iniziare dai più anziani e fragili per finire con i più giovani e sani, con scostamenti determinati solo dalle nuove evidenze che via via emergevano dai risultati delle vaccinazioni stesse, sia nelle nuove sperimentazioni che nella vita reale, per l’efficacia nelle diverse fasce di età e per gli effetti avversi.

Rifiuto ed esitazione vaccinale

E ancora di bioetica si è trattato quando è emerso il problema del rifiuto e dell’esitazione vaccinale: i movimenti contro i vaccini sono nati storicamente insieme ai vaccini stessi e il contagio da SARS-COV2 non ha fatto eccezione. In questo caso a essere messo in discussione è uno dei pilastri della bioetica: il consenso informato. La possibilità di scegliere consapevolmente, e quindi liberamente, un trattamento sanitario, si basa sulla disponibilità di informazioni attendibili sul trattamento stesso: le modalità, i rischi, i benefici e le conseguenze che possiamo conoscere in dialogo con il medico

² CNB, *La decisione clinica in condizioni di carenza di risorse e il criterio del “trriage in emergenza pandemica”*, 8 aprile 2020, in https://bioetica.governo.it/media/4248/p136_2020_-covid-19-la-decisione-clinica-in-condizioni-di-carenza-di-risorse-e-il-criterio-del-trriage-in-emergenza-pandemica.pdf; *I vaccini e Covid-19: aspetti etici per la ricerca, il costo e la distribuzione* 27 novembre 2020, in https://bioetica.governo.it/media/4115/p140_2020_vaccini-e-covid19_it.pdf; *Urgenza vaccinale e aspetti bioetici* 12 marzo 2021 in <https://bioetica.governo.it/it/pareri/mozioni/urgenza-vaccinale-aspetti-bioetici/>

³ Il riferimento è generalizzato, dagli interventi personali degli operatori sanitari, a tutti i livelli, nei media alle numerosissime pubblicazioni in ambito professionale, dei singoli e delle diverse società scientifiche.

di fiducia. Ma coloro che rifiutano le vaccinazioni anti Covid lo fanno innanzitutto perché contestano le informazioni offerte dal Servizio Sanitario Nazionale (SSN): chi non si è voluto vaccinare lo ha fatto perché non riteneva efficace il vaccino, anzi, di frequente era certo fosse dannoso, pericoloso per la propria salute.

Possiamo dire che il fenomeno no-vax, spesso accompagnato addirittura dalla negazione della malattia portata dal nuovo coronavirus, è anche la conseguenza di un'idea estrema di autodeterminazione, secondo la quale le scelte sulla propria salute hanno una priorità indiscussa, prescindono dagli esiti che possono produrre su chi ci è prossimo, arrivano alla possibilità di scegliere da chi informarsi, chiedendo a chi si ritiene più opportuno, anche al di fuori del SSN. Dobbiamo riconoscere e sottolineare che lo strumento del consenso informato presuppone fiducia nel sistema sanitario, come ha osservato anche l'antropologa Elżbieta Drażkiewicz, in un suo recente intervento sulla prestigiosa rivista scientifica *Nature*: «Le persone che si vaccinano generalmente non lo fanno perché comprendono l'immunologia, ma perché hanno la fiducia nel – e dell'accesso al – sistema sanitario»⁴. Una fiducia anche da parte dei medici e degli operatori sanitari, che devono poter fare affidamento sulla comunità scientifica di cui fanno parte, sulle autorità regolatorie e sui percorsi diagnostici e terapeutici proposti. Una fiducia che non si guadagna una volta per tutte, ma che va continuamente confermata. Una fiducia che può essere riposta laddove è evidente la sua ragionevolezza, e per questo è importante la dimensione etica del SSN, che deve essere sempre tangibilmente orientato al bene dei propri utenti: il SSN deve essere il luogo della cura, in cui ci si fa carico di chi si trova in condizioni di fragilità per quanto riguarda la propria salute, e in cui si cercano di prevenire tali condizioni.

L'elevato livello di specializzazione scientifica e tecnica è condizione necessaria ma non sufficiente per un buon servizio sanitario che, se prescinde dalla riflessione sul significato di 'vulnerabilità' e 'cura', si troverà inevitabilmente, prima o poi, a non riuscire più a rispondere alla propria ragion d'essere. Lo abbiamo verificato, purtroppo, in pandemia, ad esempio quando avevamo bisogno anche di una medicina non sofisticata ma di base e di prossimità, e mancavano medici pronti a visitare i pazienti a casa: c'erano insufficienza numerica e scarsità di protezioni personali, ma anche carenze in termini organizzativi e strutturali all'interno del SSN al quale, più o meno inconsapevolmente, nel corso degli anni precedenti la pandemia sono state ridotte le risorse per la medicina territoriale, che non sembrava più una priorità nella cura, a vantaggio di ambiti specialistici.

⁴ E. Drażkiewicz, *Study conspiracy theories with compassion*, in *Nature*, vol. 603, 2022, p. 765.

La solitudine dei malati e dei morenti in pandemia

Una questione etica particolarmente significativa emersa con il Covid è stata la solitudine forzata dei più fragili: le persone anziane e disabili, specie istituzionalizzate; i tanti contagiati nel corso della malattia; i morenti.

Dall'inizio della pandemia ogni giorno nel nostro paese continuiamo a registrare morti per il nuovo coronavirus. Una contabilità tragica che sembra senza fine, ancora adesso che la campagna vaccinale ci sta portando fuori dall'emergenza, resa ancor più pesante dal necessario isolamento degli infetti fino alla guarigione o alla fine dei propri giorni, e dei più vulnerabili rispetto al contagio, come gli anziani e i disabili, che hanno subito molte restrizioni nei contatti e nella mobilità e, quando istituzionalizzati, hanno sospeso per mesi le visite dall'esterno, interrompendo di fatto i rapporti con i propri familiari e conoscenti.

Per disabili e anziani l'obiettivo dell'isolamento era ed è la loro protezione da SARS-COV-2, soprattutto dopo le tantissime morti nelle RSA nella fase iniziale della pandemia; lo stesso dicasi per i ricoverati in ospedale per malattie diverse dal Covid. Per gli infetti la protezione era ed è invece verso l'esterno, per impedire al coronavirus di diffondersi.

Anziani e disabili istituzionalizzati molto spesso non possono, e tanto più all'inizio del contagio non potevano, essere in grado di comprendere il motivo del proprio isolamento, della improvvisa scomparsa, letteralmente, dei cari dalla propria vita. A maggior ragione se ricoverati in ospedale, con gli operatori sanitari irricognoscibili per via delle protezioni da dover indossare, per lavorare nei reparti infetti.

Quanti anziani contagiati si sono lasciati andare, morti anche per una solitudine che deve essere apparsa incomprensibile, magari scambiata per un abbandono? E di quanti disabili e anziani istituzionalizzati o isolati si sono deteriorate le condizioni di vita, specie dal punto di vista cognitivo? E tutto questo, va ricordato con forza, nonostante la dedizione e la generosità di medici, infermieri, operatori sanitari che per curare gli infetti da Covid hanno spesso messo a rischio la propria vita, fino a perderla, soprattutto nella prima fase del contagio.

La solitudine dei più fragili, soprattutto nel morire, è stato l'aspetto più devastante della pandemia. In molti ne hanno scritto⁵. Anche il CNB se ne è occupato

⁵ Cfr., ad es., A. Colombo, *La solitudine di chi resta. La morte ai tempi del contagio*, il Mulino, Bologna, 2021.

con una mozione⁶ in cui ha sottolineato come «la vicinanza fisica ai pazienti, nel corso della malattia, da parte dei propri cari o di persone di fiducia, faccia parte integrante della presa in carico del malato, specie se nella fase terminale, e al tempo stesso sia di grande aiuto per l'elaborazione successiva del lutto». Il CNB ha anche ricordato «quanto sia radicato nell'esperienza umana l'accompagnamento al morente. Gli orientamenti culturali presenti nella nostra società sul significato del “diritto alla cura” e della “dignità del morire” possono essere anche radicalmente differenti, ma il morire in solitudine, quando non sia conseguenza di un'esplicita richiesta, è considerato sinonimo di sofferenza per chi muore ma anche per chi resta, a maggior ragione se impossibilitato ad accompagnare fino alla fine i propri cari».

La morte in solitudine come problema bioetico è particolarmente emblematica della necessità di ripensare e rivedere questo ambito di pensiero, di ridimensionare la prospettiva dei diritti individuali e focalizzare l'attenzione su quella dei rapporti personali e della responsabilità reciproca.

Vivere in condizioni di distanziamento sociale e isolamento personale, pur del tutto ragionevoli e giustificate dal punto di vista sanitario e medico, ha mostrato quanto terapia e cura debbano necessariamente includere l'aspetto relazionale, inteso non solo nelle dinamiche medico-paziente ma anche come concreta vicinanza fisica fra i più fragili, malati o meno, ed i propri cari. Non c'è sviluppo scientifico e tecnologico che tenga di fronte alla necessità di una persona malata o fragile, di avere accanto una persona che tangibilmente se ne prenda cura, mostrando affetto anche con il tenersi fisicamente per mano.

Da questo punto di vista sono ora più evidenti i limiti di un certo approccio alla bioetica, centrato esclusivamente su sviluppi tecnici e scientifici più o meno sofisticati e sul bilanciamento dei diritti individuali connessi.

Ripensare la bioetica: la scommessa della salute pubblica e dello spazio etico

Alla luce di questo vissuto la bioetica, anche rispetto al solo ambito dell'etica medica, non può non ripensarsi, certo per il tipo di problematiche da affrontare – salute pubblica accanto a questioni più 'esotiche' come il gene editing sugli

⁶ CNB, *La solitudine dei malati nelle strutture sanitarie in tempi di pandemia* 29 gennaio 2021 in <https://bioetica.governo.it/it/pareri/mozioni/la-solitudine-dei-malati-nelle-strutture-sanitarie-in-tempi-di-pandemia/>

embrioni, tanto per far un esempio – ma soprattutto per il metodo: il linguaggio e l’ottica dei diritti individuali portano a pensare in termini di bilanciamento fra diritti individuali e collettivi, sottintendendone il contrasto fra gli uni e gli altri. La scommessa della salute pubblica è invece basata sull’ipotesi opposta: la salute personale contribuisce a quella di tutti e, viceversa, il benessere della comunità implica necessariamente prendersi cura del singolo e migliorare le condizioni di vita di ciascuno. Le prospettive individuale e collettiva non possono essere contrapposte. La dimensione relazionale della cura deve rientrare nella riflessione etica dalla porta principale, perché l’organizzazione sanitaria nel suo complesso ne risenta e ne venga rivisitata: la gestione del Servizio Sanitario non è riconducibile ad una tecnicità, ma riflette necessariamente concezioni di vita e orientamenti culturali.

Non è un caso che al termine del suo mandato, necessariamente caratterizzato dai dilemmi e dalle problematiche della pandemia, il CNB abbia elaborato il parere *Vulnerabilità e cura nel welfare di comunità. Il ruolo dello spazio etico per un dibattito pubblico*⁷. Partendo da una riflessione sull’idea di vulnerabilità e del suo rapporto con il ‘prendersi cura’, il CNB ha proposto lo ‘Spazio Etico’ come «[...] un modello di luogo di ascolto, di incontro e di scambio di esperienze di vita personali e professionali in cui dare voce ai singoli cittadini e alle associazioni che li rappresentano». Le problematiche etiche vanno, infatti, ben «oltre la dimensione biomedica e toccano diverse dimensioni della vita sociale in cui emergono con particolare evidenza peculiari situazioni di vulnerabilità».

Non si tratta di realizzare nuove forme organizzative:

Il CNB è consapevole di avanzare un progetto che ha bisogno per la sua novità di definirsi e consolidarsi attraverso ulteriori riflessioni all’interno dei singoli contesti ma è convinto che la futura attuazione degli spazi etici deriverà dalla sollecitazione a pensare in maniera diversa alla possibilità di costruire più attente forme di assistenza e tutela dei soggetti vulnerabili, nelle diverse forme in cui la vulnerabilità si manifesta nella società, anche oltre la dimensione sanitaria.

Con la pandemia si è reso drammaticamente evidente come vulnerabilità e cura siano dimensioni permanenti della vita di tutti, della nostra vita. Una lezione drammatica che dà l’abbrivio a una bioetica rinnovata.

⁷ 10 dicembre 2021, in https://bioetica.governo.it/media/4394/p145_2021_vulnerabilita-e-cura-nel-welfare-di-comunita_it.pdf

European, Mediterranean, Integrative Bioethics - conceptual shades of the same idea?

Amir Muzur*, Iva Rinčić**

Bioethics is a wonderful idea: like any ethic, it draws its strength from the primordial good that is hidden and more or less cultivated in human as the potential of his growth into the Aristotelian ideal of God. Fritz Jahr (1895-1953), a theologian and teacher from Halle, Germany, who first used the term in 1926¹, understood it primarily as an extension of classical ethics and Kant's categorical imperative onto animals and plants and summed it up in his own «Bioethical Imperative»: «Respect every living being as an end in itself, and treat it, if possible, as such». Jahr, however, does not consider himself the originator of the bioethical idea: according to Fritz Jahr, the true ancestors of 'bioethics' are Michel de Montaigne, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher and Karl Christian Friedrich Krause, but Jahr's thinking is equally shaped by the Bible, pietism, Immanuel Kant, St. Francis of Assisi, Ignaz Bregenzner, Charles Darwin, Richard Wagner, as well as many other philosophers, theologians, naturalists and artists, coming equally from left (Karl Marx and Friedrich Engels) and right (Emil Abderhalden)². The fact that Jahr published only 22 short articles (at least as many as we know today: only four of them mention bioethics), even in some very serious German journals of his time, and that he led a very secluded private life, resulted in the fact that Jahr's teaching remained more

* University of Rijeka, Faculty of Medicine and Faculty of Health Studies, Rijeka, Croatia.

** Istituto Italiano di Bioetica.

¹ F. Jahr, *Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre*, in *Mittelschule*, 40, n. 45, 1926, pp. 604-605.

² More on the life and work of F. Jahr see in: Iva Rinčić, Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012); Iva Rinčić, Amir Muzur, *Fritz Jahr and the Emergence of European Bioethics*, Lit, Zürich, 2019.

or less unnoticed until 1997, when Berlin professor Rolf Löther, somewhat in defiance of the hitherto generally accepted thesis on the American origins of bioethics, discovered Jahr's most famous article³.

Nearly half a century after Jahr (apparently unaware of him), American biochemist Van Rensselaer Potter (1911-2001) came up with a very similar idea in Madison, Wisconsin. Potter, however, had been developing the idea of bridging the gap between the natural sciences and the humanities for a decade before that, which eventually led him to a new discipline coined by abbreviating 'biological sciences' and 'ethics' into 'Bioethics' (this linguistic inconsistency will result in some misinterpretations and deviations). Contrary to Jahr's case, Potter's 'invention' immediately received great reception in science and the public: institutes were established, projects and courses were launched, papers and books were published... Potter, however, is no longer mentioned as the author of the concept: only the term, bioethics, is taken over, and associated with old medical problems (abortion, euthanasia) and some new ones (organ transplantation, and later cloning, genetic engineering, etc.). In this way, a 'mainstream' bioethics was created, which is promoted by many powerful institutions – the Kennedy Institute of Ethics in Washington, Oxford University Press, and then all those bound and brought up by these institutions. Bioethics was immediately recognised as too lucrative a job to allow its developmental direction and rhythm to be determined by 'marginals', even if they were its legitimate parents. This situation, as expected, threw into a new despair Potter, who in the late 1980s reconfigured the 'bridg bioethics' into 'global bioethics', spreading it thematically and to other continents thanks to a network of direct followers⁴.

After it fell into Sleeping Beauty's dream, with the publication of Jahr's last article mentioning it (1934), bioethics (now Potter's) appeared in Europe in June 1973. It appeared in Italy, in an article by the director of the Milan Aquarium, biologist Menico Torchio (1932-2001). Although Torchio's 1973 article, in the title of which he mentions bioethics (*Man-Nature Relations to Major Eastern Metaphysics*,

³ R. Löther, *Evolution der Biosphäre und Ethik*, in *Ethik der Biowissenschaften: Geschichte und Theorie - Beiträge zur 6. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (DGGTB) in Tübingen 1997*, edited by E.-M. Engels, T. Junker, and M. Weingarten, in *Verlag für Wissenschaft und Bildung*, 1998, pp. 61-68.

⁴ More on the life and work of V. Rensselaer Potter see in: A. Muzur, I. Rinčić, *Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2015 (in Croatian); II.dd., *Van Rensselaer Potter and His Place in the History of Bioethics*, Lit, Zürich, 2019.

*Their Bioethical and Ecological Implications*⁵) is undoubtedly driven by Potter's bioethics – in terms of pointing out the dangers of neglect of natural balance in the biosphere. cultural and ethical factors, this article bears even greater similarities to Fritz Jahr's key 1927 article. Of course, Torchio does not mention Jahr in the 1973 article, but neither Potter, nor in the text nor in the bibliography. It is not impossible that Torchio knew about Jahr, and it is quite certain that he quickly learned about Potter: it turned out that Torchio had received Potter's book as a gift in 1972 from the director of his institute (C.F. Sacchi) who had returned from America. In a public lecture in May 1974, Potterianly entitled *Bioethics - a bridge to survival* (later published as an article of the same title, again in the *Natura*), Torchio already mentions Potter, but also quotes Aldo Leopold, Albert Schweitzer, Giorgio Nebbia, Bernhard Häring and other authors, always emphasising the medieval 'preparation' of bioethical ideas. In one paper, Torchio even highlights, as a final message, his contribution to 'naturalistic (and ecological) bioethics' (*bioetica naturalistica ed ecologica*), at least as dignified as 'production bioethics' (*bioetica procreatica*), which is «[...]in trend today, perhaps even too much»⁶.

It seemed that European bioethics would set sail: however, this did not happen. Jahr remained forgotten until 1997; Potter was, at the outset, robbed of his pragmatic bioethics; Torchio was written off as a weird person. The Catholic Church sided with the Catholic Institute of the Catholic Kennedys in the Catholic Georgetown, taking over the spread of this bioethics (in fact, no new medical ethics constructed on the basis of typically Anglo-American values such as individual autonomy, pragmatic principlism and dispersion of responsibilities onto ethics committees) to Italy, Spain, Croatia, Spain, and other parts of the world where it had impact. 'Mainstream' bioethics has been embraced by both physicians who feared philosophy and Eastern European bioethicists who have thought it would reduce the gap with the West by embracing every new fashion that comes from there.

Over time, however, there has been a strong critique of the 'boringness' of such bioethics⁷, in fact, its narrowing down to patterns that do not correspond to

⁵ M. Torchio, *Rapporti uomo-Natura secondo le principali metafisiche orientali, loro implicazioni bioetiche ed ecologiche*, in *Natura*, 64, n. 2, 1973, pp. 101-132.

⁶ For a more detailed analysis of the similarities among Torchio, Jahr, and Potter, see: A. Muzur, I. Rinčić, *Bioetička Europa našeg doba: struje, kormilari, sidrišta* (Pergamena/ZCI za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2018; in Croatian), pp. 47-55.

⁷ A.R. Jonsen, *Why has bioethics become so boring?*, in *Journal of Medical Philosophy*, 25, n. 6, 2000, pp. 689-699.

real life and freedom of thought and behaviour. From the very beginning, there has been some resistance in France and Germany to the notion of 'bioethics' as a redundant American import (the first bioethical institutions and bodies in these countries will emerge only in the 1980s)⁸. In the south, on the shores of the Mediterranean, again, as hundreds of times before, a lively spirit fermented, not recognising itself in the 'mainstream'. Thus, Diego Gracia Guillén of the Complutense University in Spain, a pioneer of 'Mediterranean bioethics' – formally educated in both medicine and philosophy – began to 're-philosophise' bioethics, abandoning applied bioethics in favour of the theoretical one. Believing in the differences between the three ethical traditions – Anglo-Saxon, Northern European (or Central European) and Mediterranean – Gracia advocates the values of friendship and compassion, as well as the method of dialogue between Northern European ethics of duty, which provides 'solutions', form, procedures, and principles, with southern European ethics of values, far more based on ancient and Catholic heritage⁹. The Danes Jacob Dahl Rendtorff and Peter Kemp, on the other hand, suggested in the late 1990s the use of a 'package' of principles that would include – instead the Georgetown package (autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice) – autonomy, dignity, integrity, and vulnerability¹⁰. Others advocated the principles of dignity, solidarity, and caution, which allegedly give priority to wisdom over hedonism, togetherness over individualism, and morality over pragmatism¹¹. Success, of course, had to be absent, since in these attempts the American pragmatic logic of reduction to principles was retained, with some of the principles being tried to be replaced by 'European' values. More like Gracia, Ante Čović in Croatia, just a few years later, launched the concept and project of 'Integrative Bioethics', and cried out for the 'philosophisation' and 'Europeanisation' of bioethics¹² (the only one known at the time – the George-

⁸ Cfr. I. Rinčić, *Europska bioetika: ideje i institucije*, Pergamena, Zagreb, 2011.

⁹ Cfr. D. Gracia, *The intellectual basis of bioethics in Southern European countries*, in *Bioethics*, 7, n. 2-3, 1993, pp. 97-107.

¹⁰ J.D. Rendtorff, P. Kemp, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, vol. 1, Centre for Ethics and Law/Borja de Bioètica, Copenhagen/Barcelona, 2000.

¹¹ M. Häyry, *European values in bioethics: why, what, and how to be used?*, in *Theoretical Medicine and Bioethics*, 24, n. 3, 2003, pp. 199-214.

¹² Cfr. A. Čović, *Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa: ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus*, in *Integrative Bioethik: Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics: Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj*

town one): Integrative Bioethics opened to all, even cultural, non-scientific perspectives, and as a result of the dialogue promoted orientation knowledge¹³, close to Jürgen Mittelstraß' idea of knowledge based on values, as opposed to informative knowledge based on facts¹⁴.

An interesting attempt to orient bioethics towards the Mediterranean comes from Salvatore Privitera (1945-2004), a Sicilian priest and poet. After the Institute of Social Ethics, which he had founded in 1984, perhaps (but not necessarily and exclusively) on the basis of the ideas of the Scotsman Alasdair MacIntyre (1981)¹⁵ and the Spaniard Diego Gracia Guillén (1989)¹⁶, Privitera founded the Sicilian Institute for Bioethics (ISB) in December 1991, launching a series of annual conferences and proceedings on the topic of Mediterranean bioethics, as well as a Master in Bioethics programme¹⁷. In Italy, Privitera is considered a pioneer of 'narrative ethics': the 'bionarrative' he advocates, relying on both Homer's tradition and early Christian parables, denies the importance of communicative transmission of facts, and exalts the ultimate 'lesson of the story'. As he himself admits, Privitera is dedicated to the semantic analysis that precedes every ethical issue, where he is primarily interested in normative ethics, which seeks to formalise value judgments, rather than descriptive ethics. Not moving away from the fundamental views of the Church, Privitera saw in the Mediterranean idea a broader platform of bioethics, as evidenced by the four main goals of his Sicilian Institute: «[...] for an ethical vision of reality, for a better quality of life, for a society in the service of human, and for the Church in the service of society»¹⁸.

2005, edited by A. Čović e T.S. Hoffmann, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2007, pp. 261-274.

¹³ H. Jurić, *Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera*, in *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije: zbornik radova Prvog međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini (Sarajevo, 31. III. - 1. IV. 2006.)*, edited by V. Valjan, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007, pp. 77-99.

¹⁴ Cf. J. Mittelstraß, *The loss of knowledge in the information age*, in *From Information to Knowledge, from Knowledge to Wisdom: Challenges and Changes Facing Higher Education in the Digital Age*, edited by E. de Corte et al., Portland Press, London, 2010, pp. 19-23.

¹⁵ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, G. Duckworth, London, 1981.

¹⁶ D. Gracia Guillén, *Fundamentos de bioética*, Editorial Eudema, Madrid, 1989.

¹⁷ S. Privitera, *Alle radici della Bioetica... nel Mediterraneo*, in *Bioetica mediterranea e nord-europea*, a cura di S. Privitera, Armando Editore, Roma, 1996, pp. 7-16.

¹⁸ Cf. S. Privitera, *Narrare la vita alla generazione presente per le generazioni future*, Armando Editore, Roma, 1995.

Resisting the simplification and 'castration' of bioethics, Europe has spawned and continues to spawn ideas that draw on the intellectual sources of antiquity, Christianity, and other cultures, primarily related to the Mediterranean basin. The discovery of Jahr's work has certainly encouraged and to some extent directed these initiatives: European values ceased to feel being neglected. The flicker of Potter's doctrine of Global Bioethics has contributed to this thanks to Marcelo Palacios, Marianna Gensabella Furnari, Giovanni Russo, Ivan Šegota, Artur Filipowicz, and other European members of the Global Bioethics Network, and the Spanish school of ecological bioethics of the Salamanca professor José María García Gómez-Heras and his followers – María Carmen Velayos Castelo, Ramón María Nogués i Carulla, and others, the doctrine of 'Green Bioethics' by the Dutch-American bioethicist Cristina Richie, the consistent fight for animal rights by the founder of the Italian Institute of Bioethics, the Genoese professor Luisella Battaglia, the cries in favour of the biocentrism of the Czech Petr Jemelka, and even the curious amalgam of the Moldovan philosopher Teodor Țirdea combining the teaching on the 'noosphere' by the Russian Vladimir Ivanovič Vernadsky with Potter's Global Bioethics, are just some of the confirmations that European bioethics, regardless of the Mediterranean, integrative, or other forms it occasionally takes over, has its future.

Organizzazione liquida, Leadership distribuita e Responsabilità diffusa in Sanità

Salvatore Palazzo *, Gaetano Marchese **

Abitare la Sanità

L'ambiente baumanamente 'liquido' in cui attualmente si svolgono le attività nelle strutture sanitarie si caratterizza per la spiccata turbolenza organizzativa, la variabilità dei vincoli, la vulnerabilità del contesto, le mutevoli condizioni di rischio e per l'incertezza del futuro. Tutte condizioni che pongono agli operatori dei team sanitari sfide lavorative nuove e sempre più impegnative per la contiguità di molteplici figure professionali con ruoli diversi e intersecati, e con obiettivi clinici diversi, a volte confliggenti, pur a dispetto della necessità di una loro coincidenza; per l'esistenza di assetti organizzativi sfumati nonché di problematiche relazionali a volte incerte; per l'ingombro del grosso impianto documentale, a volte incompleto; per la necessità di rispondere a norme e Linee Guida, atte ad influenzare le decisioni.

E lo stesso processo decisionale si caratterizza per *loop* di feedback e per azioni i cui effetti generano imprevedibili necessità di definire meglio ulteriori informazioni, mentre le decisioni finali contengono elementi di pressione temporale e di stress per il personale, laddove risultano carichi di un'alta significatività umana per i diversi attori dei diversi ruoli.

In tale ambiente fluido e incerto, non si può più continuare ad affrontare la *governance* sanitaria attraverso un tradizionale approccio rigidamente burocratico-ingegneristico, con modelli organizzativi meccanicistici e con gerarchie piramidali. Si osserva invece come la gestione della complessità organizzativa sanitaria continua ad essere affrontata ancora troppo spesso secondo modalità adatte a

* Oncologo Azienda Ospedaliera di Cosenza. Università degli Studi di Salerno.

** Dirigente Psicologo Azienda Sanitaria di Cosenza.

situazioni complicate e con la presunzione di controllare l'incertezza esterna mediante una spasmodica ricerca di ordine e razionalità, della linearità degli organigrammi/fuzionigrammi, della semplificazione decisionale, della rigidità delle regole e della ossessiva procedurizzazione e standardizzazione dei processi, che finiscono per generare atteggiamenti passivi e difensivi nei collaboratori

La complessità è dentro la sanità, come evidenziata dalla crescente varietà e dalle pressioni di un ambiente competitivo, per cui la leadership tradizionale in questi contesti risulta inadeguata, in quanto generatrice di risposte ordinate e lineari, laddove le organizzazioni necessitano di leadership adattive, caratterizzate da interazioni dinamiche e dall'emersione dell'inatteso. Questo va contro l'istinto naturale di molti Responsabili (Primario, Direttore, Dirigente, e dipendenti!) se di stampo taylorista, i quali non hanno buon gioco, rispondendo alla complessità con direttive e controlli, tesi a generare sentimenti autocratici di ordine, obbedienza, comando, ispezione.

Per il dispiegamento massimo dell'operatività di una Struttura Sanitaria vengono richieste competenze manageriali a tutti i dirigenti con posizioni di responsabilità, insieme a competenze tecnico-professionali e organizzativo-gestionali. Ma tanto non è ancora sufficiente, in quanto solo l'acquisizione/sviluppo di ulteriori *skill* lo farà riconoscere come leader da parte del proprio gruppo, non solo per la sua indiscussa professionalità ma anche per alcuni suoi peculiari comportamenti.

La leadership è un processo di influenza sociale, con cui il leader dimostra una spiccata abilità di indurre, nei membri di un gruppo di lavoro, consenso e coinvolgimento motivazionale alle proprie iniziative, superandone le possibili resistenze all'innovazione. Tale capacità di influenzare la condotta dei membri del gruppo di lavoro è finalizzata al conseguimento di obiettivi comuni e condivisi, e poggia su un legittimo esercizio del potere al fine di discriminare tra comportamenti accettabili e inaccettabili per l'organizzazione.

Il leader riesce a trasmettere ad ogni membro (follower) del Gruppo di Lavoro il convincimento di partecipare in maniera determinante al raggiungimento di un obiettivo importante, qualunque sia il ruolo svolto; il che aiuta a promuovere l'impegno verso gli obiettivi del gruppo. A tal fine, il leader rimprovera e premia, suscita dedizione e favorisce la creatività, evita ogni atteggiamento 'aggressivo', che va a discapito degli altrui interessi, e privilegia un atteggiamento 'assertivo' di rispetto delle altrui necessità.

Le origini del moderno processo decisionale

Da quanto detto ne deriva che per raggiungere tali obiettivi, a chi opera in Sanità non può bastare più acquisire le tradizionali competenze di leadership, volte a

fornire la direzione in coerenza con la mission, ma deve invece attrezzarsi con nuove tecniche pedagogiche e maieutiche, con le quali creare le condizioni atte ad aiutare il Personale a lui affidato e a promuoverne l'autoorganizzazione in vista di una vision condivisa.

E in tale percorso formativo, il collaboratore va educato all'intelligenza collettiva o 'di sciame'. Questa locuzione deriva dallo studio dei sistemi auto-organizzati, nei quali un'azione complessa deriva da un'intelligenza collettiva, come accade in natura nel caso di colonie di insetti o di stormi di uccelli; ma anche nei gruppi di lavoro, che sono dei *Complex Adaptive System*, dove ogni agente dispone di capacità limitate e non ha conoscenza dello stato globale del sistema: «nessuno sa tutto, ognuno sa qualcosa, la totalità del sapere risiede nell'umanità» (Pierre Lévy).

Dal momento che il sapere diventa sempre più diffuso, l'intelligenza collettiva si candida come indispensabile capacità dei team di far leva sulla competenza di gruppo, cioè su quel che non possiamo sapere o non riusciamo a fare da soli, ma che siamo in grado di farlo solo collettivamente. L'emersione di un'intelligenza collettiva nel nostro mondo ha avuto possibilità di realizzarsi grazie allo sviluppo imperioso di Internet con cui sono originati i social network, i cui legami prescindono da costrizioni legate al fattore 'logistica spaziale' dei membri, ma si realizzano grazie all'interconnettività digitale che permette la condivisione di saperi e di interfacciamenti cooperativi. L'intelligenza collettiva o distribuita poggia su una moltiplicazione di conoscenze la cui estensione è praticamente infinita e di cui l'esempio più eclatante e utilizzato è Wikipedia, che non è di nessuno ed è di tutti.

L'emersione di una intelligenza collettiva va di pari passo con l'adozione di una leadership distribuita, termine con il quale si sottolinea come in situazioni di estrema complessità il leader debba produrre non semplici deleghe per i suoi collaboratori relativamente a parti delle attività e delle responsabilità, ma anche e soprattutto dare avvio a processi di duplicazione del potere che portino alla creazione di stabili meccanismi di auto-organizzazione delle persone. La leadership anziché centralizzata nelle mani di un singolo individuo, viene così distribuita all'interno di un gruppo di individui, diventa cioè *team-based* e il focus sul lavoro viene svolto attraverso e all'interno delle relazioni, piuttosto che come attività individuale.

Questo approccio alternativo non può evidentemente essere avulso da una contestuale azione di *empowerment* sui follower che vanno accompagnati e guidati in questo percorso che li porta a loro volta a diventare leader, e che rimanda al metodo socratico della maieutica, la quale non è l'arte di insegnare ma l'arte di aiutare, né l'arte di inculcare nei propri follower le proprie idee, ma quella di aiutarli a 'tirar fuori' le presenti ma nascoste competenze di leadership.

Da queste premesse organizzative nasce così la visione di un'organizzazione sanitaria assimilabile a un laboratorio dove lavorano operatori (medici, infermieri, biologi, farmacisti, amministrativi), in cui il riferimento al laboratorio ne recupera il senso etimologico, cioè il *labor*, in quanto fonte primaria di esperienza e quindi di apprendimento e dove il management valuta e utilizza l'esperienza, le conoscenze e le capacità individuali di ogni membro del team per distribuire o condividere il lavoro di leadership attraverso il team in risposta a ogni contesto e sfida affrontati: così il team multidisciplinare è diventato oggi l'unità organizzativa in più rapida crescita all'interno delle moderne organizzazioni, dal momento che non è più possibile per una persona o una disciplina avere tutta la conoscenza e l'esperienza per risolvere la complessità degli attuali problemi.

Il saper fare delle moderne organizzazioni è sempre più orientato alle abilità non tanto o non solo manuali e tecniche, quanto a quelle della conoscenza, per cui l'organizzazione-CAS deve mantenersi aperta per coevolvere nell'ambiente circostante, e deve ricercare, rispetto alle fonti energetiche classiche (animale o umana, idrica, eolica, a carbone e petrolio), una sua peculiare fonte di alimentazione, che è l'informazione (competenze, *skills*, *know how*, persone, storie, esperienze e vite).

Sorgenti di responsabilità nell'Organizzazione liquida

Percorsi Diagnostico-Terapeutici Assistenziali (PDTA), *équipe* transdisciplinari, vanno costruiti e implementati come sistemi *open*: un sistema che tenda alla chiusura è destinato all'aumento dell'entropia, cioè alla morte termica (II Principio della Termodinamica); al contrario essi, per poter sopravvivere, devono ricevere apporti energetici esterni rappresentati da informazioni, collaborazioni, relazioni, cioè dallo sviluppo di reti cliniche di relazioni.

Inoltre i confini tra etica e medicina si spostano secondo i cambiamenti sociali e culturali, e l'etica viene prima della tecnica e dell'organizzazione perché dà forma all'agire dei professionisti e detta la direzione in cui si sviluppa il sistema di cure. I professionisti sanitari devono conoscere e riflettere sul modello etico che anima lo stile degli ambienti di cura che abitano.

E in tale scenario il lavoro clinico di team si configura come luogo dell'apprendimento collaborativo a responsabilità diffusa: si apprende cioè lavorando insieme, con rispetto dei propri ruoli ma nel convincimento che tutti hanno importanza, in quanto il lavoro di ciascuno è di beneficio per l'intera comunità. Ed emergono così peculiari soluzioni tecniche e organizzative re-

lative alle problematiche quotidiane della *practice* sanitaria, come ad esempio quelle relative a una gestione efficace di tecnologie innovative quali PET e TC, impensabili in un'organizzazione tradizionale lineare e sequenziale: al termine della esecuzione di un esame combinato di *Imaging Fusion*, medico nucleare e medico radiologo, utilizzando un linguaggio condiviso, provvedono alla refertazione con firma congiunta.

GLOSSARIO

RESPONSIBILITY	<p>«<i>Res-pondere</i>»: soppesare la portata di un'azione. È l'atteggiamento di colui che, prima di «fare», valuta le possibili conseguenze delle proprie azioni.</p> <p>Consapevolezza delle conseguenze delle proprie azioni che consente di modulare le proprie scelte.</p>
ACCOUNTABILITY	<p>Capacità di «<i>dar conto</i>», di «<i>rendicontare</i>», «<i>dare una spiegazione o giustificazione</i>» circa i propri giudizi, intenzioni o azioni.</p>
LIABILITY	<p>È la responsabilità con valenza giudiziaria.</p>

Il team assistenziale, definibile come *équipe* di ragionamento clinico (*thinking-based team*), si dimostra capace di produrre processi decisionali a responsabilità diffusa, ad alto impatto in termini di qualità e di sostenibilità, in cui si esercita una leadership distribuita dal momento che nella vita lavorativa delle organizzazioni la leadership reale è il risultato delle azioni e interazioni di una gran quantità di persone, con un potere incrementale se mediato dall'agito di tutta l'organizzazione. Quando parliamo di leadership distribuita consideriamo inoltre che essa si applica e include non solo il personale sanitario ma anche il paziente, che irrinunciabilmente devono far parte del paradigma della leadership relazionale 'complessa'.

Nel team con leadership distribuita e responsabilità diffusa, l'attenzione alle possibilità di apprendimento si spostano dal singolo all'organizzazione. Un esempio pratico di team sanitari a leadership distribuita sono i PDTA (*clinical pathway*), sequenze temporizzate di prestazioni preordinate, integrate e condivise da parte del personale sanitario in toto, risultante dalla contestualizzazione, per adattamento alle risorse professionali, organizzative e tecnologiche disponibili in loco, di riconosciute Linee Guida *evidence-based* e *value-based*.

Disegnati secondo un approccio sistemico di complessità, i PDTA mirano alla presa in carico del paziente, al governo della domanda, a ottimizzare la Qualità di cura, a realizzare le migliori pratiche cliniche in tutta la traiettoria della malattia oncologica, a ridurre la variabilità nella pratica clinica e a migliorare i risultati dei pazienti.

I PDTA non sono articolazioni organizzative verticali, ma rappresentano strumenti gestionali orizzontali alle varie Unità Operative, per cui non prevedono la presenza di un Primario o di un Direttore, ma di un Coordinatore delle attività riconosciuto come leader, e in cui la valutazione collegiale dei casi nelle varie fasi della traiettoria di malattia è garanzia di un processo decisionale metadisciplinare includente il paziente *ab initio*. Ad esempio, i PDTA dei pazienti oncologici richiedono team formati da membri con specialità diverse e con diverse aree di competenza, ovvero chirurghi, oncologi, anestesisti, specialisti di cure palliative, infermieri specialisti, infermieri generici, terapisti alternativi, radiologi, infermieri, medici generici, fisioterapisti e altri, ognuno dei quali apporta un contributo per la pianificazione e la erogazione delle cure. Al termine della valutazione collegiale, un unico referto a firma congiunta dei vari specialisti sancisce un'unitaria decisione metadisciplinare, il cui spessore scientifico e clinico risulta di gran lungo superiore ad un insieme di consulenze slegate e successive, prive oltretutto della garanzia per il paziente di dove e quando gli step assistenziali verranno concretamente eseguiti, e di cui si rende garante il *case manager*.

La responsabilità diffusa trova una sua ulteriore affermazione nella cosiddetta imputabilità diffusa di team, che è stata riaffermata dalla Corte di Cassazione, con sentenza n. 26307/2019, per la quale l'obbligo di diligenza che grava su ciascun componente dell'*équipe* medica concerne non solo le specifiche mansioni a lui affidate, ma anche il controllo sull'operato e sugli errori altrui che siano evidenti e non settoriali. Inoltre rientra tra gli obblighi di ogni singolo componente di una *équipe* chirurgica, sia esso in posizione sopra o sotto ordinata, anche quello di prendere visione, prima di ogni intervento terapeutico, della cartella clinica contenente tutti i dati per verificare la necessità di adottare particolari precauzioni imposte dalla specifica condizione del paziente. Nonché di segnalare, anche senza particolari formalità, il suo motivato dissenso rispetto alle scelte chirurgiche effettuate ed alla scelta stessa di procedere all'operazione, potendo solo in tal caso esimersi dalla concorrente responsabilità dei membri dell'*équipe* nell'inadempimento della prestazione sanitaria (Cassazione 29 gennaio 2018, n. 2060). Anche se in caso di diverse specialità e necessità di competenze che non ha un medico in generale, dove cioè serve uno specialista con comprovata esperienza in un determinato settore, il discorso non è più valido.

Il tema dell'allineamento sul senso di responsabilità nei gruppi in azienda è davvero complesso: si tratta del fenomeno sociopsicologico della 'diffusione di responsabilità' e per il quale non fare una attività importante per il risultato del team può non essere necessariamente un segnale di demotivazione o di poca attenzione al risultato o di disimpegno morale (Albert Bandura), per cui «se tutti sono responsabili, allora nessuno è responsabile» ed il controllo morale si indebolisce quando le conseguenze negative sulla vittima vengono mascherate dalla condivisione con altri dell'azione. All'opposto esso può anche essere il risultato di una normale e umana propensione ad immaginare e dare per scontato che qualcun altro, perché lo riteniamo più adeguato, competente o adatto in quel compito, abbia già preso in mano quell'attività e quindi l'abbia già fatta.

Anatomia della *learning organization*

Pertanto nel processo decisionale *values-based*, i dati si aggregano per dare origine alle informazioni e quest'ultime producono, per incorporazione dei modelli etici e culturali di riferimento di 'quella' comunità scientifica e di 'quei' pazienti, conoscenza, di cui sono un esempio le Linee Guida cliniche. Ma la conoscenza non è ancora apprendimento: essa inizia infatti con la semplice memorizzazione delle nuove informazioni che la Ricerca mette a disposizione del team ma prosegue poi verso la costruzione di un elaborato comune, che può essere interiorizzato solo tramite un complesso processo di acquisizione individuale e collettivo, comprendente la percezione della rilevanza di significato della novità, la sua traduzione in consapevolezza e il suo fissaggio finale nei contenuti psichici, con cui si delinea la struttura di personalità del professionista e alla quale è demandata infine l'adozione di un nuovo comportamento prescrittivo.

Ma il processo di apprendimento non può definirsi a questo punto compiuto, ma, dovendosi implementare nella *practice*, richiede l'incorporazione anche di condivisi principi valoriali sostenibili, e di cui sono portatori i pazienti con le loro preferenze; i colleghi, anche di altre specialità; e la società nel suo intero. Questo è apprendimento 'eterarchico', circolare, con messa in comune della propria e altrui esperienza e emersione di innovazione e di auto-organizzazione, e con raggiungimento di quel 'wisdom', di quella saggezza, o meglio giudizio, con cui si riesce ad avere una visione d'insieme, a intuire il futuro, a considerare le conseguenze delle proprie azioni, a selezionare quelle adeguate priorità, frutto della ponderazione di scelte globalmente convenienti anche per la Società.

Quale lezione per il Medico?

Dal momento che i trattamenti non sono immuni da questa generale spinta della medicina verso una maggiore attenzione al 'valore' delle diagnosi e delle terapie, dove il tema della 'sostenibilità' non va soltanto declinato in termini economici, ma più in generale in termini di consumo di risorse anche ambientali, con un impatto negativo misurabile come 'impronta ecologica' sanitaria, come medici e, ancor più come oncologi, siamo tenuti ad assumerne la piena consapevolezza all'insegna di un'etica di responsabilità ('*accountability*') jonasiana, planetaria e verso i futuri pazienti.

Risulta pertanto improcrastinabile che, nell'estensione dalla lineare efficacy-based Medicine alla più matura ed evoluta values-based Medicine, il concetto di personalizzazione delle cure venga declinato in maniera più ampia, che in Oncologia, si compendia nel paradigma culturale della *Green Oncology*, e cioè legando le conoscenze dei *pathway* biomolecolari della Oncologia 'di precisione' (morbocentrica) con quelli clinici della Oncologia 'narrativa' (antropocentrica) e quelli della Oncologia 'sostenibile' (ecocentrica).

Infine, nello scenario tecnologico si sta prepotentemente inserendo anche l'intelligenza artificiale con annesse le problematiche etiche di responsabilità diffusa, ma il ruolo del medico resterà centrale: nessuna macchina rispondente ma non responsabile¹ lo sostituirà nelle scelte, anzi la velocizzazione/automatizzazione delle attività amministrative e di documentazione di A.I., restituendo tempo, rafforzeranno il rapporto medico-paziente.

Bibliografia

- M.L. Barnett *et al.*, *Comparative Accuracy of Diagnosis by Collective Intelligence of Multiple Physicians vs Individual Physicians*, in *JAMA Network Open*. 2019; 2(3):e190096. doi:10.1001/jamanetworkopen.2019.0096.
- A. de Toni, L. Comello, *Prede o ragni*, UTET, Torino, 2009.
- G. Morgan, *Images. Le metafore dell'organizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- G.P. Quaglino, *Prefazione*, in: Kets de Vries, *Leader, giullari e impostori*, Cortina Edizioni, 1994.
- N.N. Taleb, *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano, 2013.
- My T. Thai, Panos M. Pardalos (eds), *Handbook of Optimization in Complex Networks: Theory and Applications*, Springer, New York, 2012.

¹ L. Battaglia, *Bioetica*, Editrice Bibliografica, Milano, 2022.

- S. Palazzo, *Per un'oncologia sostenibile, Teoria e pratica della Green Oncology*, Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2010.
- S. Palazzo, M. Loizzo, *Guida alla costruzione dei Percorsi Diagnostici Terapeutici Assistenziali*, Cardamone Editore, Bologna, 2020.
- S. Palazzo, G. Porcile, *Cambia il paradigma per le cure oncologiche: le ragioni e gli strumenti per una Green Oncology*, in *Giornale Italiano di Psico-Oncologia*, vol. 15, n. 2, 2013.

Temi del Festival di Bioetica

Susanna Penco *

I temi cari a tutte le edizioni del Festival di Bioetica sono stati declinati a 360°, distribuendo egualmente l'attenzione tra la nostra specie, gli animali non umani e infine, ma non ultimo, l'ambiente, ossia il solo elemento che può fare a meno di tutti noi, ma la cui salubrità è invece assolutamente indispensabile agli animali umani e non.

La prima edizione ha messo al centro la Salute: il vero patrimonio di cui nessuno può fare a meno. Tale valore, ci viene detto da una parte della Scienza, non prescinde, non ancora, dall'uso di esperimenti su animali-cavie che, se così fosse, avrebbero già da tempo dovuto risolvere tutti i malanni umani. Così non è. La strada è stata lunga e dolorosa, sia per gli animali sia per chi al loro dolore è sensibile, e occorre tener conto della sofferenza dei malati che ripongono nella scienza tutte le loro più speranzose aspettative, deluse purtroppo in tanti, troppi casi. La tecnologia permette, finalmente, metodi innovativi, avanzati, che possono esulare dall'uso di animali diversi da noi.

Un argomento che sottopongo alla vostra attenzione è una malattia neurodegenerativa tristemente famosa: il morbo di Parkinson, che colpisce l'1% della popolazione di età superiore ai 60 anni e, con l'aumento globale dell'invecchiamento della popolazione, grava sul SSN come un macigno e ha enormi implicazioni sociali. L'eziologia, ossia la causa del Parkinson (così come di una grande moltitudine di altre patologie) resta ignota; la maggior parte dei casi è idiopatica, non legata ad altre malattie, presumibilmente dovuta a fattori di rischio genetici e ambientali. A 200 anni dalla prima descrizione del Parkinson, i meccanismi sottesi l'inizio e la progressione dei caratteristici processi neurodegenerativi sono sconosciuti. Le

* Università degli Studi di Genova. Istituto Italiano di Bioetica.

ricerche più recenti analizzano sviluppi e limiti dei molteplici modelli animali di Parkinson disponibili e mettono in luce i progressi che potrebbero essere implementati per una migliore comprensione dei processi patologici, miglioramento della prognosi e riduzione della dipendenza dai modelli animali. Insomma, una ricerca biomedica più efficace non passa attraverso il modello animale: ad es., la regolazione del sistema immunitario, la diversa distribuzione dei farmaci e il loro differente metabolismo, e la differenza di portamento (noi siamo bipedi, gli animali usati quadrupedi) sono cause di fallimento intuitive, oltre che pratiche.

Attualmente la ricerca di molecole farmacologiche per il Parkinson ha portato allo sviluppo di strumenti per i sintomi motori che accompagnano la neurodegenerazione, ad es. l'esitazione all'inizio della camminata, ma finora non ha identificato terapie preventive o soluzioni davvero risolutive. Ciò accade a causa dell'ostinazione a cercare nel modello animale la comprensione di fenomeni squisitamente umani. Gli animali non replicheranno mai il cervello umano sia in condizione di salute sia di malattia. Visti i limiti dei modelli animali di Parkinson, è evidente la necessità di nuovi approcci per migliorare la comprensione delle malattie e per testare nuove potenziali terapie. I nuovi approcci devono concentrarsi direttamente su sistemi umani. Le caratteristiche umane tipiche del Parkinson possono essere studiate su colture cellulari umane, tessuti derivati da cellule staminali umane, analisi su larga scala 'in silico' e nuove tecniche di imaging, modelli computerizzati, nonché sulla valutazione di *Adverse Outcome Pathway* (AOP, traducibile come via degli esiti avversi). Le AOP vengono costruite per riassumere le informazioni relative agli effetti della malattia, descrivendo dettagliatamente i meccanismi sia cellulari sia molecolari (a livello di geni e proteine) alla base di questi effetti, considerando diversi livelli di complessità biologica (popolazione, individuo, organo, tessuto, cellula, molecole). Questi strumenti accelerano i progressi scientifici senza dipendere da modelli di (finte) malattie animali, create *ad hoc* in laboratorio, ma inesistenti in natura, che si rivelano imperfetti durante gli studi preclinici.

L'analisi dell'alto tasso di fallimento rilevato durante gli studi clinici di fase 2 mostra il fallimento dell'attuale paradigma per la sicurezza dei farmaci e i test di efficacia. Ormai è un imperativo categorico: occorre una comprensione personalizzata della malattia umana e test preclinici che siano più predittivi per la biologia umana¹. Allo scopo potrebbero essere anche utili i cadaveri perfusi, ma in Italia

¹ L.J. Marshall, C. Willett, *Parkinson's disease research: adopting a more human perspective to accelerate advances*, in *Drug Discov Today*, 23(12), 2018, pp. 1950-1961. doi:

la prassi dello studio *post mortem* non è decollato come si dovrebbe nonostante le nuove normative.

Veniamo al tema del secondo anno del Festival: la Felicità.

È il grande obiettivo degli abitanti del pianeta Terra: di tutti... non può non venire in mente il pensiero di Fedor Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*:

Amate gli animali: Dio ha donato loro i rudimenti del pensiero e una gioia imperturbata. Non siate voi a turbarla, non li maltrattate, non privateli della loro gioia, non contrastate il pensiero divino. Uomo, non ti vantare di superiorità nei confronti degli animali: essi sono senza peccato, mentre tu, con tutta la tua grandezza, insozzi la terra con la tua comparsa su di essa e lasci la tua orma putrida dietro di te.

Sembra evidente che, se anche gli animali hanno provato gioia serena e sono ricchi di emozioni condivise con gli umani, ebbene, privarli di tutto questo è un delitto. La scienza stessa ha riconosciuto gli animali come esseri senzienti.

Su questo tema, occorre anche ricordare il pensiero di papa Francesco nel testo dell'Enciclica *Laudato si'*: «Un inno di meraviglia diventa il grido di allarme più alto mai lanciato sulle ferite del pianeta e sull'urgenza di un'ecologia integrale», con guida alla lettura di Cristina Simonelli, Presidente del Coordinamento Teologhe Italiane, che mette in luce le assi portanti dell'appello di papa Francesco:

- la convinzione che tutto il mondo è intimamente connesso
- la profonda relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta
- la critica a forme di potere oligarchico frutto della deriva tecnologica
- l'invito a cercare nuovi modelli di sviluppo economico e di progresso
- il senso umano dell'ecologia
- l'urgenza di dibattiti non ipocriti sul clima e sul degrado ambientale
- le gravi responsabilità della politica internazionale e locale
- la cultura dello scarto e la proposta di stili di vita più sobri, lenti e armonizzati con la natura.

«Mentre possiamo fare un uso responsabile delle cose, siamo richiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e “con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria”, perché il Signore

gioisce nelle sue opere»². Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché «[...] il Signore ha fondato la Terra con sapienza (Pr. 3,19)».

Oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in se stesse e noi potessimo disporne a piacimento. Così i Vescovi della Germania hanno spiegato che per le altre creature «[...] si potrebbe parlare della priorità dell'*essere* rispetto all'*essere utili*».

Il *Catechismo* pone in discussione in modo molto diretto e insistito quello che potrebbe essere un antropocentrismo deviato: «Ogni creatura ha propria bontà e la propria perfezione [...]. Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose».

Il terzo anno ha visto protagonista il Futuro, che ci riguarda tutti: se è vero che nessuno si salva da solo abbiamo dovuto imparare, sembra nostro malgrado, che l'uomo senza la contemporanea salvezza dell'ambiente e dei suoi fratelli animali compagni di viaggio è spacciato. Da solo non si basta. Invece gli animali potrebbero benissimo fare a meno di noi, anzi... sembra che senza l'uomo il pianeta sarebbe 'detossificato' dai nostri veleni in un tempo molto contenuto. Siamo davvero il cancro del pianeta?

Lo scorso anno il Festival si è occupato della cura declinata in tutti i modi; insomma, come le magiche parole di Franco Battiato si è preso cura del prendersi cura. Un atto di estrema nobiltà d'animo, il gesto generoso per eccellenza: aiutare chi ha bisogno.

Di nuovo gli animali sono balzati agli onori del cuore del problema essendo appunto troppo spesso le vittime eccellenti. Mi sono accorta che la mia vita, senza la presenza degli animali, sarebbe stata certamente più serena, spensierata, tranquilla, per non parlare del denaro speso dai veterinari, per animali non di 'mia proprietà'..., ma sarebbe stata anche infinitamente più povera di emozioni, di quelle 'farfalle' che mi agitano lo stomaco e il diaframma, provocando quello strano, impagabile senso di calore che provo abbracciando, ad esempio, un gatto, ma anche un criceto, un topo...

Il tema del prossimo Festival inchioda tutta l'umanità al muro della parola chiave: Responsabilità.

² Cfr. *Salmi* 104, 31.

Non sono obbligata ad ‘amare’ gli animali, ma a rispettarli sì! Quindi occorrono leggi ben più severe di quelle attuali che devono tutelare proprio loro, i più deboli, coloro che non hanno parole né avvocati. Di qui nascono le considerazioni che ci devono attanagliare: proprio perché noi siamo la specie più avanzata ed evoluta, non possiamo sottrarci alla precisa responsabilità di tutela e difesa degli indifesi.

Le famose 3R

Alla luce delle evidenze che gli animali soffrono e quindi meritano tutela, già nel lontano 1959 (secolo e millennio scorsi!) qualcuno sentì l’esigenza di mettere nero su bianco.

Infatti, William M.S. Russel e Rex L. Burch proposero I principi delle 3R nel volume *The Principles of Humane Experimental Technique*. I principi riguardano gli aspetti etici nell’utilizzo e nella ricerca scientifica su animali.

Le 3R significano:

Replacement: sostituzione (anche parziale) della sperimentazione su animali con metodi alternativi di equiparabile affidabilità;

Reduction: riduzione del numero degli animali usati per uno specifico esperimento;

Refinement: miglioramento dei disegni sperimentali per diminuire lo stress e la sofferenza agli animali.

Queste tre parole descrivono, in sintesi, i principi etici che i ricercatori dovrebbero rispettare utilizzando animali da esperimento. Ciò non si contrappone alla sperimentazione animale, ma caldeggia la responsabilità dei ricercatori.

I principi delle 3R di Russel e Burch sono alla base della Direttiva 2010/63/UE dell’Unione Europea sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici, che è stata recepita in Italia con il D.LGS. del 4 marzo 2014, n. 26. L’obiettivo finale della Direttiva è la completa sostituzione delle procedure su animali vivi a fini scientifici ed educativi, non appena ciò sia scientificamente possibile. Ovvio che se i fondi ed i finanziamenti sono riservati soprattutto agli studi su animali, il percorso è lungo ed irto di ostacoli³.

I centri 3R sono variamente diffusi in varie Nazioni: Danimarca, Belgio, Stati Uniti, Svizzera, Francia, Spagna, Portogalli, Regno Unito, Germania, Austria, ecc.

³ Riferimenti normativi: Direttiva 2010/63/UE dell’Unione Europea; D.LGS. del 4 marzo 2014, n. 26.

In Italia, le Università di Pisa e Genova si sono fatte carico, nel 2017, della creazione di un Centro 3R italiano, che fa parte della rete di centri e di fondazioni europee: la EU3RNet.

Come stabilito dalla convenzione istitutiva, il Centro 3R si propone i seguenti obiettivi:

Promuovere l'istituzione di corsi sui principi delle 3R nell'ambito dei curricula delle lauree in ambito scientifico;

Creare un'infrastruttura virtuale e *open* con risorse, notizie e servizi per docenti e ricercatori interessati ai metodi che permettano la riduzione, il raffinamento o la sostituzione di tecniche sperimentali che necessitano l'utilizzo di animali;

Promuovere il dibattito scientifico e culturale, offrendo un adeguato supporto informativo sui temi legati alle 3R;

Promuovere, sviluppare e coordinare studi e ricerche nell'ambito delle 3R, anche in collaborazione con altre strutture universitarie, centri di ricerca, enti pubblici e privati sia a livello nazionale che internazionale;

Implementare e promuovere lo sviluppo e l'utilizzo di nuovi metodi integrati in-vitro e in-silico nella ricerca di base e applicata;

Organizzare corsi, seminari, convegni di studio e iniziative di divulgazione scientifica in vari ambiti disciplinari e nel rispetto della normativa vigente;

Istituire premi o borse/assegni di ricerca per i ricercatori non strutturati, che hanno intrapreso il percorso della ricerca in accordo con i principi delle 3R;

Favorire la collaborazione con gli Organismi preposti al benessere animale nell'indirizzo di metodologie alternative alla sperimentazione animale;

Favorire il trasferimento tecnologico verso il mondo accademico e le imprese;

Favorire l'istituzione di collaborazioni anche a livello internazionale per la condivisione di conoscenze e buone pratiche relative ai principi delle 3R e per lo svolgimento di attività a livello europeo compatibili con le finalità del Centro.

Nel tempo svariati Atenei hanno aderito al Centro 3R italiano: Politecnico di Torino, Politecnico di Milano, Università di Pavia, Università degli Studi di Milano-Bicocca, Università Campus Biomedico di Roma, Università Politecnica delle Marche. Ente Collaboratore è l'Istituto Nazionale di Ricerca Metrologica.

E auspichiamo di crescere sempre di più.

Il Centro 3R tiene conto che le università sono sede primaria di «libera ricerca e di libera formazione»: dunque rappresentano un luogo ideale per la definizione, l'implementazione e la promozione di metodi di sperimentazione aderenti ai principi delle 3R. Il Centro 3R ha un approccio scientifico, razionale ed basato su evidenze scientifiche, quindi, sebbene riconosca che la ricerca sugli animali è ancora importante per costruire conoscenze su questioni fondamentali di natura

biologica, sensibilizza i ricercatori sull'indispensabilità di una ricerca che sappia sempre più sfruttare l'innovazione tecnologica e le nuove conoscenze acquisite per ottenere risultati migliori, efficaci, utili all'uomo sfruttando anche i NAMs (New Approach Methodologies) che rispettino anche la prima R, che finora è stata la R 'Cenerentola', ossia quella del *replacement* (sostituzione dell'animale).

Il Centro si propone di avvicinare il pubblico al pensiero razionale, ed intende avvalersi di corsi di formazione per i ricercatori, con un occhio di riguardo verso le nuove generazioni, più plastiche, duttili ed aperte ai cambiamenti; intende inoltre creare e rinforzare i legami con le industrie e inserire gli insegnamenti delle 3R nei corsi di studio universitari, promuovendo così la ricerca di base e quella applicata.

I campi di azione del Centro 3R riguardano:

Biologia e medicina: Colture cellulari, Genomica, Etologia, Farmacologia, Tossicologia, Nutraceutica, Modelli in vivo, Nanomedicina, Sperimentazione pre-clinica;

Ingegneria ed informatica: Biomateriali, Biofabbricazione, Biomeccanica, Bioinformatica, Elettrofisiologia, Analisi dei segnali, Microfluidica, Bioreattori, Bioimaging, Modelli matematici e computazionali;

Filosofia e giurisprudenza: Etica sociale, Bioetica, Legislazione sulle 3R, Legislazione sul farmaco, Legislazione sui dispositivi medicali.

Sebbene finora molti sforzi siano stati vanificati dall'abitudine 'all'uso di animali', qualcosa si muove: non solo per motivi etici, che sono comunque fondamentali, ma anche perché la ricerca condotta su animali non umani, pur essendo stata utile in un passato in cui la tecnologia era limitata, ha mostrato i suoi immensi limiti quando riferiti alla nostra specie.

In pratica siamo bravissimi a creare e curare patologie nei topi, nei quali tutto funziona a dovere, ma le malattie umane, dal cancro alle neurodegenerazioni, dalle malattie autoimmuni alle pandemie virali, sono lontane dalla risoluzione definitiva con la ricerca tradizionale. In particolare, la prevenzione di tutte queste malattie è impossibile senza l'identificazione delle cause 'precise', che certamente non si trovano con l'uso di animali, in cui le patologie sono indotte e non spontanee.

Una recentissima buona notizia è che i metodi sostitutivi alla sperimentazione animale sono stati finalmente finanziati anche in Italia: i progetti delle Università di Pisa e di Genova hanno ricevuto dal Ministero della Salute fondi per la R del *replacement*.

Emergenza climatica: per un futuro di felicità è necessario passare per il prendersi cura, la giustizia e l'etica della responsabilità

*Gianfranco Porcile**

L'emergenza climatica già oggi, nel presente, si manifesta con problemi e disastri ambientali, ma la minaccia seria riguarda il nostro futuro: la specie umana rischia l'estinzione (sarebbe la sesta nella storia), che soltanto una assoluta e completa conversione ecologica potrebbe forse evitare. Per ottenere il risultato di un futuro di felicità, è indispensabile che l'essere umano prenda molto sul serio, in termini concettuali prima ed operativi poi, tre passaggi chiave: a) la cura ed il prendersi cura b) la giustizia e l'equità c) l'etica della responsabilità.

La Felicità

I Greci chiamavano la felicità *Eu-daimonia*, ossia buona ('eu') riuscita del tuo demone. Con il termine di demone gli antichi Greci intendevano la tua vocazione, la tua virtù, la tua capacità, ciò per cui sei nato e devi realizzare, ma secondo misura. È l'«Etica del limite», una legge di natura che non si articola in precetti e comandamenti, ma in un unico comando: non oltrepassare il tuo limite. È per questo, per conoscere quale è il nostro demone che dobbiamo conoscere noi stessi: «Conosci te stesso», dell'oracolo di Delfi prima e di Platone poi. Il mito di Prometeo ci racconta di costui che non rispetta il limite, cioè gli ordini degli dei, e ruba il fuoco per donarlo agli uomini; il fuoco che è il simbolo della tecnica e Eschilo ci ricorda che la tecnica è di gran lunga più debole della necessità che governa le leggi di natura. Pertanto, come scrive Platone nel libro X delle *Leggi*, «anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non

* Ecoistituto Re-Ge.

sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universale armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica»¹. Venendo ai nostri giorni possiamo interpretare tutto ciò come il richiamo all'uomo per un corretto ed equilibrato inserimento nella natura, con un accenno al rispetto dei limiti che ci riporta al libro *Limiti dello Sviluppo* del Club di Roma di Aurelio Peccei² e al concetto della decrescita di Serge Latouche³. Ma un messaggio importante ci viene anche da Josè Mujica detto 'Pepe', che da ribelle Tupamaro e anarchico, allergico ai luoghi comuni e ai protocolli, fu Presidente dell'Uruguay dal 2010 al 2015. In una intervista dichiarava: «Abbiamo imparato, nella solitudine delle prigioni, in tutti questi anni, con quanto poco si può essere felice; se non ci riesci con quello, non ci riuscirai con niente»⁴.

Un messaggio ancora più importante Mujica ci ha lasciato con il *Discorso sulla felicità* pronunciato al summit Rio de Janeiro+20, del 2012. Ne riportiamo per brevità soltanto la prima parte:

Autorità presenti di tutte le latitudini e organismi, grazie mille. Grazie al popolo del Brasile e alla sua Sra. Presidentessa, Dilma Rousseff.

Esprimiamo la profonda volontà come governanti di sostenere tutti gli accordi che questa nostra povera umanità possa sottoscrivere.

Comunque, permetteteci di fare alcune domande a voce alta. Tutto il pomeriggio si è parlato dello sviluppo sostenibile. Di tirare fuori le immense masse dalla povertà.

Che cosa passa nella nostra testa? Forse stiamo pensando al modello di sviluppo e di consumo che è l'attuale delle società ricche?

Mi faccio questa domanda: che cosa succederebbe al pianeta se gli indù in proporzione avessero la stessa quantità di auto per famiglia che hanno i tedeschi?

Quanto ossigeno resterebbe per poter respirare? Più chiaramente: possiede il Mondo oggi gli elementi materiali per rendere possibile che 7 o 8 miliardi di persone

¹ U. Galimberti, *Perché privilegiare la cultura greca?*, in *Donna*, allegato a *La Repubblica* del 12 febbraio 2022, p. 122.

² Cfr. D. Meadows, D. Meadows, J. Randers e W.W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo*, tr. it., Mondadori, Milano, 2006.

³ Cfr. S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2007.

⁴ A. Danza, E. Tulbovitz, *Una pecora nera al potere, Pepe Mujica, la politica della gente*, Gruppo editoriale Lumi, Bondeno, 2016, p. 39.

possano sostenere lo stesso grado di consumo e sperpero che hanno le più opulente società occidentali? Sarà possibile tutto ciò?

O dovremmo sostenere un giorno, un altro tipo di discussione?

Perché abbiamo creato questa civilizzazione nella quale stiamo: figlia del mercato, figlia della competizione e che ha portato un progresso materiale portentoso ed esplosivo. Ma l'economia di mercato ha creato società di mercato. E ci ha rifilato questa globalizzazione, che significa guardare in tutto il pianeta [...]⁵.

In sintesi, la felicità dell'uomo parte dal prendersi cura del Pianeta, che è la nostra casa comune.

La Cura e il Prendersi Cura

Dal Manifesto di *La Società della Cura* leggiamo tra l'altro:

Oggi più che mai, ad un sistema che tutto subordina all'economia del profitto, dobbiamo contrapporre la costruzione di una società della cura, che sia cura di sé, dell'altro, dell'ambiente, del vivente, della casa comune e delle generazioni che verranno⁶.

Società della Cura quindi è un movimento che intende portare avanti una vera e propria rivoluzione della intera società esaltando i beni comuni e strappando una buona volta tutti gli aspetti della vita alla cultura del dio denaro e del profitto. Tra le tantissime Associazioni che aderiscono a questo movimento figura la Casa Internazionale delle donne che si impegna per la autodeterminazione e la differenza delle donne.

All'interno di questo disegno globale, mi soffermerò in particolare sugli argomenti che, anche per professione, ritengo di conoscere meglio: la salute e la sanità.

Prima di tutto chiariamoci le idee con le due definizioni.

La sanità: consiste in tutte le prestazioni di assistenza e cura in senso lato fornite da un sistema sanitario: ospedale, medici, infermieri, distretti, ecc.

⁵ <https://elogioallafollia.altervista.org/il-fantastico-discorso-sulla-felicita-con-cui-jose-mujica-allora-presidente-delluruguay-lascio-tutti-a-bocca-aperta-al-summit-rio-de-janeiro-del-2012-leggetelo-ogni-singola-parola-manifesta/>

⁶ <https://societadellacura.blogspot.com/>

La salute: invece è collegata alla vita, al nostro modo di vivere: dipende da quando e dove siamo nati e vissuti (lavoro, residenza, abitudini di vita, ecc.). Molti sono i fattori che influiscono sul fatto che noi siamo sani oppure ci ammaliamo: questi fattori sono denominati determinanti di salute. Tra i determinanti più importanti dobbiamo annoverare il fattore socio-economico (chiamato indice di deprivazione) e il fattore ambientale⁷.

La crisi ambientale e la pandemia Covid-19 sono con tutta evidenza l'epifenomeno di una crisi di presenza: da una parte l'eccessiva presenza dell'animale uomo altera in modo talvolta irreversibile l'habitat naturale di molte specie viventi, da un'altra invece assistiamo ad una vera e propria assenza, assenza di valori e di impegno a presidiare la salute del pianeta e quella delle generazioni future.

La crisi ecologica e il disastro dei cambiamenti climatici ci mettono di fronte ad una grave destabilizzazione del pianeta, che mette a rischio non il pianeta in sé quanto la civiltà umana, per lo meno nella sua forma moderna e ipersviluppata, insieme a molte specie viventi condannate all'estinzione.

In particolare,

La pandemia Covid-19, che è la diretta conseguenza del nostro tipo di sviluppo, ci costringe a decolonizzare la salute globale. Diversità di genere e appartenenza razziale contano nel racconto della salute; le asimmetrie di potere continuano a piagare l'architettura sanitaria globale. E non c'è vaccino che tenga. Covid-19 ci offre una opportunità per cambiare: se non ora, quando?⁸

E ancora sulla crisi ambientale:

Come esseri viventi, come esseri umani, nasciamo e viviamo di relazioni. Come ci ha insegnato Gregory Bateson, per tutto ciò che riguarda la vita e il vivente “la relazione viene prima, precede”. Come alcuni scienziati cominciano a rivelarci, non siamo mai stati individui, ma famiglia e comunità [...]. Un paradigma patriarcale ha informato scienza ed economia fino a disconoscere il ruolo centrale della cura e della riproduzione (*femminismo* ed *ecofemminismo*). Dobbiamo rimettere al centro la cura: dunque la cura dei corpi, dei bisogni, dei desideri e delle aspirazioni. La

⁷ Cfr. G. Porcile, *La Società della cura e la donna*, in *Spigolatrici d'Ambiente*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2021, pp. 181-196.

⁸ N. Denticò, *Decolonizzare la salute globale: se non ora quando?* in *Altrecconomia*, n. 233, 2021, p. 21.

cura della trama invisibile delle relazioni come impegno di tutta una comunità costituisce l'aspetto fondamentale e ineludibile di ogni tentativo di rigenerazione della vita e della politica⁹.

Il prendersi cura vuole dire prima di tutto impegnarsi contro le disuguaglianze.

Giustizia ed equità

A tutta prima il termine Giustizia può sembrare dotato di un significato chiaro e univoco. Il primo significato che viene subito a mente è quello relativo alla amministrazione della giustizia ad opera della magistratura. Ma poi ci accorgiamo che il termine è molto più complesso di quanto sembri alla prima impressione.

Tra gli studiosi che hanno approfondito questo tema dobbiamo certamente ricordare J. Rawls, anche grazie all'opera di ricerca e studio fatta in Italia da Sebastiano Maffettone¹⁰. Rawls sostiene che i principi di giustizia, per una società e per le sue istituzioni, debbano corrispondere ai principi che risulterebbero da una scelta collettiva effettuata da persone razionali. Secondo lui si arriva così a identificare due principi. Il primo è il principio dell'uguale sistema delle libertà per le persone, in quanto cittadine di una comunità democratica. Il secondo, strettamente connesso al primo, è il principio di differenza. Esso prescrive che siano giuste e accettabili e quindi eque, solo quelle disuguaglianze che vadano a vantaggio dei gruppi più svantaggiati della società. Sono giuste, accettabili e quindi eque, ad esempio, le norme che attribuiscono priorità a persone con handicap fisici per l'assunzione negli enti pubblici o le norme che prevedono esenzioni tributarie per gli abitanti di zone colpite da calamità naturali¹¹.

Ma il concetto di giustizia è qualcosa che può, anzi deve essere inteso in senso più vasto. Una poesia di Borges sintetizza bene quello che voglio dire. Si intitola *I giusti*:

Un uomo che coltiva il suo giardino, come voleva Voltaire.
Chi è contento che sulla terra esista la musica.
Chi scopre con piacere una etimologia.

⁹ M. Deriu, *La crisi ambientale: i nodi al pettine*, in *Viottoli*, XXIII, n. 2, 2020, pp. 46-49.

¹⁰ Cfr. J. Rawls, *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1971, p. 25.

¹¹ Cfr. G. Carofiglio, *La nuova manomissione delle parole*, Feltrinelli, Milano, 2021, pp. 70-71.

Due impiegati che in un caffè del Sud giocano in silenzio agli scacchi.
Il ceramista che intuisce un colore e una forma.
Il tipografo che compone bene questa pagina che forse non gli piace.
Una donna e un uomo che leggono le terzine finali di un certo canto.
Chi accarezza un animale addormentato.
Chi giustifica o vuole giustificare un male che gli hanno fatto.
Chi è contento che sulla terra ci sia Stevenson.
Chi preferisce che abbiano ragione gli altri.
Tali persone, che si ignorano, stanno salvando il mondo¹².

Ma talvolta una legge, un regolamento, un ordine, che dovrebbero essere giusti, non lo sono, anzi sono esattamente l'opposto. Allora la giustizia, o meglio ancora la equità, ci impone di non obbedire, di disobbedire: ecco la ribellione.

Rivendicando il diritto all'obiezione di coscienza, don Lorenzo Milani così scriveva ai cappellani militari toscani:

Diteci esattamente cosa avete insegnato ai soldati. L'obbedienza ad ogni costo? E se l'ordine era un bombardamento dei civili, un'azione di rappresaglia su un villaggio inerme, l'esecuzione sommaria dei partigiani, l'uso delle armi atomiche, batteriologiche, chimiche, la tortura, l'esecuzione di ostaggi, i processi sommari per semplici sospetti, le decimazioni (scegliere a sorte qualche soldato della Patria e fucilarlo per incutere terrore negli altri soldati della Patria), una guerra di evidenti aggressioni, l'ordine di un ufficiale ribelle al popolo sovrano, le repressioni di manifestazioni popolari?¹³

Ecco quindi che bisogna disobbedire: «L'obbedienza non è più una virtù». Ribellione, dunque, come forma della responsabilità, dell'etica della responsabilità.

Per intendere il termine 'giustizia' in una accezione più vasta, che potremmo esprimere forse più compiutamente con quello di 'equità', ancora una volta ci rifacciamo a don Milani, con la sua celebre frase «Non c'è nulla che sia più ingiusto quanto far parti uguali fra disuguali». Si riferiva alla condizione di inferiorità economica e culturale dei ragazzi che vivono in montagna rispetto ai 'Pierini' che

¹² J. L. Borges, *I giusti*, in *La cifra*, Mondadori, Milano, 1981.

¹³ La risposta di don Lorenzo Milani ai cappellani militari toscani che hanno sottoscritto il comunicato dell'11 febbraio 1965, in *L'obbedienza non è più una virtù, Documenti del processo di don Milani*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1965, pp. 9-20.

vivono in città e questo gap, questo handicap è la scuola che dovrebbe correggerlo con una maggior attenzione didattica e pedagogica verso i meno fortunati¹⁴

Abbiamo parlato di giustizia, ma siamo circondati dalla ingiustizia. Un solo esempio. A metà gennaio 2022, in occasione dell'apertura dei lavori del World Economic Forum di Davos, l'Ong Oxfam ha diffuso il rapporto *La pandemia della disuguaglianza*. Si tratta di una emergenza sottovalutata dai governi di tutto il mondo. Ne riportiamo un passo:

I monopoli di Pfizer, BioNTech e Moderna hanno permesso di realizzare utili per 1.000 dollari al secondo e creare 5 nuovi miliardari. Al contempo meno dell'1% dei loro vaccini ha raggiunto le persone nei Paesi a basso reddito. La percentuale di persone con Covid-19 che muore a causa del virus nei Paesi in via di sviluppo è circa il doppio di quella dei Paesi ricchi¹⁵.

Rispetto a questi problemi, l'uomo non può continuare ad essere indifferente e passivo: deve essere e sentirsi responsabile.

L'etica della Responsabilità

O dea, non adirarti per questo con me. So bene anch'io che la saggia Penelope è a te inferiore nell'aspetto, nella figura: lei è mortale, tu immortale e giovane sempre. E tuttavia io desidero e voglio tornare a casa e vedere il giorno del mio ritorno¹⁶.

Ecco la responsabilità di Ulisse, nei riguardi della moglie, nei riguardi del figlio, nei riguardi della sua casa e del suo regno. Responsabilità che risale a oltre duemila anni fa, al tempo del mito.

Come dice Massimo Recalcati

[...] oggi l'uomo odierno, ipermoderno, l'uomo iperedonistico, l'*Homo felix* ha tagliato, ha rescisso il nesso che lega la libertà alla responsabilità. In tal modo l'*homo felix* sperimenta una libertà che, separata dalla responsabilità, è stata degradata a puro capriccio. Il capriccio è, infatti, una forma della libertà separata dal senso

¹⁴ Cfr. *Lettera ad una professoressa, Scuola di Barbiana*, sotto la supervisione di L. Milani, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.

¹⁵ *Altreconomia*, n. 245, 2022, p. 1.

¹⁶ Omero, *Odissea*, tr. it., Canto V, Edizioni Marsilio, Venezia, 1026, p. 79.

etico della responsabilità. L'irresponsabilità del capriccio consiste nello sciogliere il nesso tra l'atto – innanzitutto l'atto di parola – e le sue conseguenze¹⁷.

Per parlare di responsabilità il punto di partenza non può essere altro che Hans Jonas con la sua opera *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, in cui si passa dall'etica dell'intenzione di I. Kant all'etica della responsabilità¹⁸. L'uomo è responsabile delle sue scelte e dei suoi comportamenti e delle relative conseguenze ancorché indesiderate. Il termine inglese *accountability* è molto significativo: noi dobbiamo rendere conto delle nostre azioni. Grazie alla tecnologia oggi abbiamo un potere enorme sia nello spazio che nel tempo, nel senso che le scelte di oggi potranno avere conseguenze sulle generazioni future. Si pensi alla ingegneria genetica con le sue potenzialità positive ma anche con tutti i suoi rischi forse oggi imprevedibili e domani forse incontrollabili. Da queste considerazioni Jonas, partendo dall'Etica, arriva alla Ecologia: il rapporto con la natura. È necessario un nuovo rapporto con la natura. Non è più la natura matrigna che minaccia l'uomo, ma è l'uomo che con la tecnologia e una crescita arrogante e uno sviluppo insostenibile che minaccia la natura.

Subito dopo il messaggio di Jonas, ci piace ricordare quello di Gregory Bateson), messaggio triplice: a) la necessità di un Approccio olistico; b) l'attenzione all'Ecologia, nel senso di un diverso e sempre più stretto rapporto dell'uomo con e dentro la natura; c) la necessità di superare la logica convenzionale, la necessità di un'altra logica, una logica metaforica. Negli anni '80 Bateson era molto conosciuto e diffuso nel mondo ambientalista, che stava muovendo i suoi primi passi¹⁹.

Sentirsi responsabili nei riguardi della nostra casa comune non riguarda soltanto il presente: la Terra ci è stata data in prestito dalle generazioni future. È al futuro che dobbiamo guardare.

Il futuro

Una modalità di approccio al Futuro può essere quella di analizzare uno o più aspetti del presente e immaginarli aumentati, ingranditi, esasperati nell'avvenire. Per quanto

¹⁷ M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 48-49.

¹⁸ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it., Einaudi, Torino, 2002.

¹⁹ Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 1977 e Id., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, tr. it., Adelphi, Milano, 1989.

riguarda l'alimentazione i cittadini chiedono al medico cosa devono/possono mangiare e/o acquistare. Ma è necessario che il cittadino diventi, in futuro, ma un futuro molto prossimo, consumatore consapevole e cittadino responsabile: prima di tutto conoscendo tutta la filiera agro-alimentare dalla Produzione alla Distribuzione (trasporto) al Consumo allo smaltimento dei Rifiuti o Riciclaggio (compost). Se ci interessiamo seriamente della agricoltura, della 'terra' (nel senso di humus), non possiamo fare a meno di essere responsabili nei confronti della 'Terra' (nel senso di Pianeta, Gaia, Casa dell'uomo come definita da Papa Francesco nella enciclica *Laudato si'*)²⁰.

In questo senso la filiera agro-alimentare è strettamente interconnessa, sia come causa sia come conseguenza, con tanti altri settori della vita umana e non solo: Ambiente, Economia, Salute, Chimica, Problemi Sociali, Lavoro, Cultura, Spiritualità, Consumo del Suolo, ecc. Ma possiamo intanto cominciare da un singolo aspetto: mangiare poca carne. Mangiare poca carne fa bene alla salute (dieta-salutismo). Ma poi esiste un problema etico e bioetico... È giusto mangiare altri esseri viventi? Infine si deve mangiare poca carne per le problematiche ambientali e sociali legate al suo consumo. Pensiamo al *Water footprint* (l'impronta ecologica come consumo di acqua) degli alimenti: per ogni kg di carne bovina prodotta, vengono consumati 15.500 litri di acqua²¹.

La prima emergenza mondiale è quella del surriscaldamento del nostro pianeta, l'emergenza climatica. Non si tratta di generici "fattori climatici" (maltempo). La responsabilità è da far risalire alle lobby del profitto (carbone, petrolio, nucleare, armamenti, trasporti, ecc.) che non hanno nessuna intenzione di correggere le loro scelte egoistiche e miopi.

Dobbiamo preoccuparci? Sì! dobbiamo preoccuparci. Ma non nel senso di essere afflitti e tristi e pensosi... Dobbiamo 'Pre-occuparci'. Cioè occuparci, occuparcene prima, occuparcene prima che l'evento si produca, prima che la situazione diventi irreversibile e drammatica. Dobbiamo pensare sì, ma un pensare finalizzato soltanto all'azione

Viene in mente il quadro di Peter Bruegel il Vecchio intitolato *La parabola dei ciechi* che rappresenta un gruppo di non vedenti che sta per precipitare in una voragine. Stiamo andando verso il fosso, tutti quanti. Questo è il presente. E domani (il futuro)? Non sembra roseo. Non sembra che ci rendiamo conto della

²⁰ Papa Francesco, *Laudato Si', Enciclica sulla cura della casa comune*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015.

²¹ Cfr. M. Ciot, *Consumare carne. Problematiche ambientali, sociali, salutistiche*, Libri di Gaia, Mestre, 2016.

gravità della situazione. Basti pensare alle parole pronunciate al termine del Summit di Glasgow dal segretario generale dell'ONU:

Tutte queste promesse suonano vuote quando l'industria dei combustibili fossili continua a ricevere trilioni di sussidi o quando i Paesi continuano costruire centrali elettriche a carbone [...]. Ogni Paese, ogni città, ogni azienda, ogni istituto finanziario deve radicalmente, con credibilità e in modo verificabile, ridurre le proprie emissioni e decarbonizzare i propri portafogli, a partire da subito²².

Insomma, la strada è ancora lunga...

²²A. Guterres, Segretario generale dell'ONU, intervento al termine dei lavori della COP 26, Glasgow 2021, in *La Stampa* 12 novembre 2021.

La bioetica e i diritti e doveri umani di quarta generazione

*Amedeo Postiglione**

Premessa

Per configurare giuridicamente una nuova categoria (la quarta) dei diritti e dei doveri umani, occorre porsi alcune domande. Deve trattarsi di diritti-doveri: necessari per tutelare l'identità e la dignità delle persone; riferibili alle persone sia nella dimensione individuale che collettiva; relativi a bisogni essenziali sopravvenuti in un mondo globalizzato, dominato dalle nuove tecnologie e dalla pervasività delle informazioni. Deve definirsi: il quadro giuridico positivo cui fare riferimento a livello internazionale e nazionale; il ruolo delle istituzioni quale garanzia di effettività dei nuovi diritti-doveri. Deve evidenziarsi il rapporto di crescita qualitativa dei nuovi diritti rispetto a quelli già consolidati (es. solidarietà, verità, doverosità, giustizia), per verificare la coerenza del sistema complessivo; il ruolo dei doveri non solo etici ma giuridici.

Iniziamo con un riferimento al criterio storico per individuare a ritroso il percorso già attuato dalla filosofia dei diritti umani ed evidenziare i successi ma anche difficoltà e lacune.

Il fatto stesso che si parli di diritti umani in termini di generazioni successive sta ad indicare un dato reale storico indiscutibile di loro evoluzione e riconoscimento nel tempo. L'albero dei diritti umani certamente si espande nei suoi rami, ma resta il problema della coerenza profonda con le radici ed il tronco. Rimane comunque aperto anche il problema che l'albero produca buoni frutti.

Di seguito si cerca di individuare quali nuove esigenze umane collettive si siano imposte come strettamente pertinenti ai diritti umani; quale sia il nuovo

* Direttore della Fondazione ICEF. Presidente On. Agg. Corte Suprema di Cassazione.

contesto globale in cui i diritti umani devono operare; quale sia il ruolo non generico dei doveri di solidarietà e di verità per rispettare in concreto la dignità umana e l'identità di persone e popoli.

La prima fase era incentrata sull'individuo in rapporto al potere dello Stato, nel senso di ottenere il riconoscimento di alcuni diritti civili e politici, ossia di uno spazio di libertà e partecipazione democratica. La rivoluzione liberale, come è noto, spingeva per un ruolo maggiore dell'individuo.

Gli spazi di libertà e democrazia nel mondo, per merito di questa rivoluzione, si sono ampliati, anche se esistono ancora problemi in molti Paesi in tema di libertà e vera partecipazione politica e sociale.

La seconda fase (successiva alla seconda guerra mondiale), caratterizzata dalla decolonizzazione e conseguente necessità dello sviluppo per molti popoli ex coloniali, sottolineava la necessità di elevare alla dignità di veri diritti umani anche i diritti economici, sociali e culturali: si prendeva atto che i diritti civili e politici non sono da soli sufficienti a garantire uguaglianza e giustizia e che è necessario l'intervento positivo di sostegno delle istituzioni, nazionali ed internazionali.

È però risultato evidente che le risorse non sono state adeguate ad assicurare l'effettività 'per tutti' delle nuove esigenze umane: i meccanismi economici da soli non sono riusciti a garantire neppure la soddisfazione di bisogni essenziali per le fasce sociali più deboli (cibo, acqua, abitazione, istruzione, lavoro, salute e sicurezza sociale; istruzione e cultura). Anche dopo il formale riconoscimento della nuova e vasta categoria di diritti economici, sociali e culturali, si continuano a registrare livelli disomogenei di sviluppo con situazioni e standard molto differenziati di benessere ed anche situazioni di povertà. In verità l'economia e la finanza invocano la società aperta, ma sfruttano le differenti situazioni in molte aree del Pianeta, senza modificare la logica del profitto.

La terza fase: mentre si continua ad invocare in astratto uno sviluppo più equo (fino al riconoscimento di esso come un vero diritto umano, nel segno della tendenziale universalità e sostenibilità), si rendono evidenti da circa cinquant'anni due nuove realtà sopravvenute in tema di diritti umani (che solo in parte ruotano intorno al rapporto uomo-Stato):

la necessità della pace come diritto-dovere umano fondamentale delle persone umane e dei popoli (per la intrinseca capacità distruttiva delle nuove armi, la globalità inevitabile di disastri, la responsabilità di una geopolitica di sicurezza collettiva condivisa dalla Comunità internazionale come tale e non solo da singoli Stati);

la necessità di protezione dell'ambiente, come diritto-dovere umano: un ambiente complessivo che sta modificando il suo comportamento in modo massivo ed accelerato nei suoi equilibri fondamentali (geosfera, atmosfera, idrosfera e bio-

sfera), per effetto di un modello economico e finanziario globalizzato incentrato sulle energie fossili e non più adeguato, anche sotto il profilo economico, a garantire la continuità dello sviluppo umano.

Realisticamente quello che viene ancora invocato nella terza fase come nuovo diritto umano (il diritto allo sviluppo), non è altro che la stessa economia che prosegue su scala più ampia, pur mutando l'immagine nel nome di una auspicata sostenibilità.

Saranno proprio le due nuove realtà sopravvenute, cioè la pace e l'ambiente, a rivoluzionare di nuovo il quadro dei diritti umani? Nessun diritto umano già acquisito è definitivo, come suggerisce il buon senso, se muta l'equilibrio complessivo del Pianeta per effetto di guerre catastrofiche e del mutamento del clima.

Per assicurare un avvenire all'umanità occorre ora 'costringere' gli Stati e le altre istituzioni ad imporre linee nuove all'economia per una reale sostenibilità dell'ecosistema complessivo e convincere le stesse persone a stabilire rapporti nuovi ispirati a valori morali come doverosità e solidarietà.

La terza fase dei diritti umani non si è affatto conclusa, perché lo sviluppo non riguarda tutti i popoli, la pace è tuttora precaria¹, l'ambiente è minacciato dall'attività umana e mancano strumenti giuridici forti di protezione e garanzia: la solidarietà politica, economica e sociale non è assunta ancora dovunque come valore politico e giuridico forte e riconoscibile.

La quarta fase dei diritti umani

È ora all'attenzione della cultura e del mondo giuridico una quarta fase (di non facile individuazione) della successione dei diritti umani, che comprende anche i problemi legati alla bioetica.

Non è semplice individuare le questioni di fondo che interpellano ora la filosofia dei diritti umani:

a) Un primo elemento di novità in questa fase sembra certo: il maggior potere acquisito dall'uomo di modificare la natura per il ruolo accresciuto, pervasivo e generalizzato delle nuove tecnologie (in considerazione del loro impiego univer-

¹ Sulla pace il principio ispiratore ed il monito da accogliere è quello del ripudio della guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali (art. 11 della Costituzione): un rafforzamento delle Nazioni Unite appare necessario ed urgente alla luce dei recenti eventi dolorosi in Ucraina per una soluzione pacifica della crisi con un compromesso accettabile e condiviso.

sale nella produzione, nei servizi, nei consumi, nelle comunicazioni, nella stessa vita ordinaria delle persone).

Ora si teme il pericolo di un predominio della tecnologia sull'uomo stesso. L'uomo moderno – in quanto *homo faber*, capace di costruire, fabbricare, sperimentare nuove possibilità di trasformazione del mondo che lo circonda e perfino della sua stessa natura e della stessa specie umana – conserva una fiducia ancestrale verso le nuove tecnologie e si aspetta da esse ancora benefici ulteriori ed illimitati.

Le nuove tecnologie, divenute una profonda dimensione culturale diffusa in tutta la struttura sociale, secondo una ottimistica visione del progresso umano, dovrebbero essere sufficienti ed idonee a correggere anche le disfunzioni dell'economia e finanza globalizzate; sono invocate e favorite in una logica salvifica egualmente ottimistica: esse dovrebbero migliorare la condizione umana anche per gli aspetti più delicati della biomedicina e delle biotecnologie e dovrebbero cambiare in meglio radicalmente i rapporti comunicativi umani per effetto della rivoluzione informatica.

b) Un secondo elemento di novità riguarda le nuove tecnologie, la qualità delle informazioni, dei dati ed il loro senso.

Nell'era di internet il bene della comunicazione si è globalizzato nei contenuti con indubbi vantaggi ed è arrivato a toccare la vita e le abitudini di miliardi di monadi umane: sono sorti problemi di difesa della privacy, di rispetto del lavoro intellettuale e del diritto di autore, di regole condivise ispirate a trasparenza, etica, tutela dei minori, riservatezza, responsabilità.

Sia a livello globale, che nel contesto europeo, si lavora – per ora senza risultati importanti – per regole comuni specifiche (*Regulating in a digital world*) ed organi di garanzia in questi nuovi settori².

La globalizzazione digitale pone oggi anche problemi di verità, perché le informazioni false o distorte minacciano la stessa democrazia³. Le nuove tecnologie rendono possibile costruire false identità, false realtà. La verità nel significato della parola greca (*a-letheia*), indica il bene che non si può e non si deve nascondere, ma che va cercato nel confronto dialettico e con la testimonianza, con umiltà e

² Si vedano in via sistematica tutti gli strumenti sui diritti umani ed inoltre: la Carta di Nizza dei diritti fondamentali dell'Unione Europea del 2000; la Costituzione italiana artt. 2, 3, 32, 36, 41 approvata il 22 dicembre 1947; la legge fondamentale tedesca dell'8 maggio 1949; la Dichiarazione universale UNESCO sul genoma umano; il Codice italiano in materia di protezione dei dati personali, Decreto legislativo 30 giugno 2003, n. 196; la Convenzione di Oviedo del 1947 sui diritti genetici e la biomedicina.

³ Cfr. F. D'Agostini, M. Ferrera, *La verità al potere. Sei diritti aletici*, Einaudi, Torino, 2019.

saggezza, assecondando il profondo bisogno di conoscenza che è in ognuno di noi e che ci è necessario per vivere.

c) Si assiste ad terzo elemento di novità: uno spostamento dell'oggetto dei diritti umani alla stessa persona umana, nel senso di legittimare, con l'aiuto della tecnica, scelte che toccano il diritto alla vita, al suo nascere o al suo tramonto; il diritto alla maternità surrogata; il diritto alla clonazione riproduttiva; il diritto alla integrità del proprio patrimonio genetico; il diritto alla salvaguardia dei propri dati personali, della privacy individuale e familiare; il diritto alla conservazione della propria autonomia cognitiva e libertà rispetto alla forza di condizionamento dei nuovi strumenti comunicativi e massivi della rivoluzione informatica.

Il diritto-dovere alla verità e responsabilità

Osserviamo che se i diritti di terza generazione (pace, sviluppo e ambiente) secondo l'opinione ormai diffusa, domandavano e domandano un nuovo modello di ordine mondiale e nuove istituzioni internazionali sovraordinate agli Stati (che dovrebbero conservare un ruolo integrativo, importante ma sussidiario), ancor più questa esigenza si pone ora davanti alle nuove sfide legate alla bioetica ed alle nuove tecnologie della comunicazione.

Una vera *governance* globale, cioè una Autorità politica mondiale per alcuni aspetti essenziali, è divenuta un sogno non utopistico, anche alla luce delle nuove esigenze globali.

Occorre assolutamente una base etica forte comune per i diritti umani di quarta generazione che interessano la vita di milioni di persone nel mondo. La qualità delle informazioni e la loro condivisione diventano forti esigenze sociali. L'attuale società digitale consente ad un numero sempre maggiore di persone in ogni continente di essere connesse e di relazionarsi senza un rapporto diretto, conservando l'anonimato: quel che esce dall'interno della persona (giudizi, immagini, opinioni), talora con tutto il carico possibile di distruttività e di odio, si diffonde e moltiplica i suoi effetti sulla collettività, senza alcun filtro preventivo. Le conseguenze si riflettono sulla libera capacità di dialogo delle persone concrete, sulla autonomia dei giudizi, sulla razionalità e responsabilità delle scelte. Qualche autore, non senza fondamento, lamenta che l'agonia della civiltà occidentale sia accelerata dall'uso improprio dei nuovi mezzi di comunicazione che rischiano di far smarrire i benefici della parte più evoluta del cervello umano⁴.

⁴Cfr. V. Andreoli, *Homo stupidus, stupidus. L'agonia di una civiltà*, Rizzoli, Milano, 2018.

Le nuove generazioni sono immerse nelle tecnologie digitali in modo precoce, assorbente e continuo: computer, internet, telefoni cellulari, MP3, televisori, videogames, spot pubblicitari, che condizionano il modo di pensare e di agire.

La crescita esponenziale dei dati viaggia in parallelo con reali rischi personali e sociali. Miliardi di oggetti sono anche essi connessi al web e sono capaci di raccogliere, analizzare e condividere dati personali degli utenti.

I dati personali in possesso di vari centri ed enti pubblici e privati esistenti nel mondo sono impressionanti e, senza regole di rispetto, possono danneggiare le persone anche negli aspetti più intimi della loro dignità e personalità. Possono essere usati e selezionati per concorrenza sleale, telemarketing selvaggio, truffe e perfino condizionare la dialettica di libere elezioni democratiche.

Non è solo l'economia a dover operare in questo delicato settore, ma la legge, l'etica ed il bene comune⁵.

I diritti genetici

Un accenno più esplicito meritano i cosiddetti diritti genetici, quali possibili diritti di quarta generazione. I diritti genetici che dovrebbero tutelare gli esseri umani e le altre specie viventi da improprie manipolazioni mediche e genetiche, riguardano temi fondamentali legati alla vita, propri della biomedicina e delle biotecnologie.

A livello internazionale, la Convenzione di Oviedo del 4 aprile 1997 (ed il successivo Protocollo del 12 gennaio 1998 n.168) si muove nella continuità della protezione dei diritti dell'uomo, con la precisa finalità però di assicurare all'essere umano il rispetto e la salvaguardia dai pericoli costituiti da un uso improprio di biologia e medicina, settori in rapido sviluppo.

Secondo la Convenzione, le applicazioni della biologia e della medicina devono assicurare «il primato dell'essere umano ed il suo bene». Fermo rimanendo l'obbligo di garantire a tutti «un accesso equo alle cure sanitarie», si impongono agli operatori (compresi quelli della ricerca finalizzata a concrete applicazioni), alcune regole di condotta da osservare per ogni intervento sulla salute.

La regola generale riguarda la piena informazione alla persona interessata, onde ottenere un consenso libero ed informato (compresi i minori e le persone con handicap o che soffrono di disturbi mentali). Si potrà procedere nella cura opportuna nelle situazioni di emergenza. Si dovrà tenere conto dei desideri precedentemente

⁵ Cfr., sul punto, la sentenza della Corte di Giustizia dell'Unione Europea del 13 maggio 2015 nel *caso Google vs Spain*.

espressi da parte del paziente in relazione ad interventi sanitari successivi per l'ipotesi di successiva incapacità del paziente stesso. La vita privata della persona deve essere protetta con la dovuta informazione in relazione al bene della salute.

In relazione al genoma umano vigono alcuni criteri: divieto di discriminazione; divieto di test genetici predittivi di malattie genetiche, se non a fini medici o di ricerca medica e previa consulenza appropriata; divieto di modifica del genoma umano se non per ragioni preventive, diagnostiche o terapeutiche e mai per modifica nel genoma dei discendenti; divieto di scelta del sesso del nascituro nel caso di procreazione assistita.

La ricerca scientifica rimane libera ma quando ha per oggetto una persona deve rispettare precise condizioni: inesistenza di metodi alternativi alla ricerca su esseri umani; rischi proporzionati ai benefici; previa informazione e consenso per iscritto⁶.

In via generale il corpo umano (o sue parti) non può essere fonte di profitto. L'utilizzo di parti prelevate dal corpo umano deve essere effettuato secondo le finalità previste e previa informazione e consenso. La violazione dei principi stringenti sopra indicati comporta responsabilità e sanzioni appropriate ad opera delle giurisdizioni competenti.

Merita di essere sottolineato un punto: occorre lasciare aperto il dibattito pubblico sulla problematica delle nuove applicazioni della biologia e medicina non solo per le implicazioni mediche, ma anche per quelle sociali, economiche, etiche e giuridiche in modo da poter conservare una linea di prudenza, prevenzione e precauzione nell'interesse generale. Se del caso anche con consultazioni appropriate.

In ambito europeo, la Carta di Nizza sui diritti fondamentali dell'Unione Europea del 2000, enuncia il diritto alla integrità della persona nel modo seguente:

Ogni individuo ha diritto alla propria integrità fisica e psichica. Nell'ambito della medicina e della biologia devono essere in modo particolare rispettati: il consenso libero ed informato della persona interessata; il divieto di pratiche eugenetiche; il divieto di fare del corpo umano e delle sue parti una fonte di lucro; il divieto di clonazione riproduttiva degli esseri umani.

⁶ La Convenzione prevede l'ipotesi che la ricerca abbia per oggetto persone incapaci di consentire e ne fissa le condizioni. La ricerca sugli embrioni in vitro non si può spingere fino alla costituzione di embrioni umani. I prelievi di organi e tessuti a fini di trapianto possono essere effettuati su donatori viventi nell'interesse terapeutico del ricevente previo consenso, allorché non si dispone di organi e tessuti di persona deceduta e non vi sia possibilità di metodi alternativi. Se la persona donante non ha la capacità di consentire, il prelievo è possibile solo a certe condizioni (indicate nell'art. 20).

La Carta contiene importanti principi anche in tema di salvaguardia dei dati personali (art. 11), tutela elevata dell'ambiente (art. 37 e tutela elevata dei consumatori (art. 38).

In ambito nazionale, si segnala la legge italiana del 28 marzo 2001 n. 145, che ha ratificato gli strumenti internazionali citati. Alcuni temi molto delicati sotto il profilo politico sono stati lasciati fuori dagli strumenti giuridici sopra indicati: aborto, eutanasia, testamento biologico, unioni omosessuali, manipolazioni genetiche di alimenti⁷.

Diritto alla vita: qualche riflessione personale

La questione del diritto alla vita non può essere affrontata solo in un'ottica individualistica se si vuole che l'apertura alla vita e la sua protezione siano al centro di un vero sviluppo umano integrale.

La questione che si pone non è solo etica ma giuridica e sociale: un diritto umano così fondamentale può ricevere limitazioni giustificate ed equilibrate ma in una visione integrata e responsabile⁸.

Secondo l'opinione di chi scrive (nel rispetto del pensiero altrui) il diritto alla vita è da riconoscere come primario (artt. 1 e 3 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, 1948): ad esso corrispondono doveri personali e sociali inderogabili per la stabilità dell'albero dei diritti umani. Le limitazioni possibili e proporzionate al diritto alla vita non possono ignorare la natura primaria di questo diritto fondamentale e la cornice unitaria di riferimento.

I doveri, corrispondenti al diritto alla vita, non consistono nel proteggere beni che ci appartengono per esigenze solo individuali, ma valori comuni: non siamo i padroni assoluti dell'essere e della natura, ma abbiamo il dovere di metterci a disposizione, di accogliere, di servire.

⁷ Su alcuni di questi temi è stato già svolto un esame, nel volume *L'albero dei diritti e dei doveri umani*, cap. X, Cantagalli Editore, Siena, 2021.

⁸ Qualche accenno meritano nella situazione italiana le disposizioni sulla fine della vita. In Italia il Comitato Nazionale di Bioetica nel 2003 ha sottolineato che le dichiarazioni anticipate (con le quali una persona esprime la propria volontà circa i trattamenti ai quali desidererebbe essere o non essere sottoposta in caso di malattia sopravvenuta che non consente di esprimere più la propria determinazione) devono rispettare alcuni criteri: essere redatte da soggetti maggiorenni in forma scritta ed in modo libero da pressioni; escludere finalità eutanasiche; essere specifiche e non generiche (es. moduli prestampati), possibilmente con l'assistenza di un medico che possa controfirmare.

Un motivo di speranza nasce proprio dalle lotte delle donne per la loro dignità ed uguaglianza nel senso di un equilibrio tra ruolo della maternità e ruolo sociale e professionale. Sono ancora le donne, che sentono il valore della vita nella propria persona, ad avvertire con forza il valore della vita nella natura, che ci circonda, nel senso di assicurare ad essa rispetto e cura. Sempre in termini di equilibrio tra doveri, si può considerare il diritto umano alla famiglia. La Costituzione italiana pone l'enfasi non sul diritto di sposarsi (che ha valore propedeutico e non è menzionato, perché presupposto), ma sui «diritti della famiglia», concepita come società naturale, non creata dallo Stato ma 'riconosciuta' dalla Repubblica: il matrimonio è ordinato all'uguaglianza morale e giuridica dei coniugi, a garanzia dell'unità familiare e del dovere (termine utilizzato prima della parola diritto) dei genitori di mantenere, istruire ed educare i figli.

Solo una filosofia dei doveri umani, attenta alla dimensione anche sociale e collettiva della famiglia nell'interesse dei figli, può assicurare, dal nostro punto di vista, una continuità della società naturale della famiglia, mentre una concezione libertaria ed individualistica sembra contrastare l'impostazione originaria giuridica ed ideale della nostra Costituzione, costruita con il contributo di diverse e convergenti ideologie (liberali, socialiste e cattoliche).

Doveri di quarta generazione

In un mondo interconnesso e globale, i diritti umani possono essere protetti e resi effettivi se si instaura una nuova e forte etica ispirata alla filosofia dei doveri e della responsabilità a tutti i livelli.

Una nuova cultura ambientale è possibile con l'aiuto delle donne nel segno della responsabilità, della cura, della giustizia. Occorre cominciare dalle informazioni ispirate alla verità, testimoniate direttamente dal proprio impegno civile di partecipazione.

Il primo dovere sociale è dunque la riconoscibilità delle fonti di informazioni onde poter far valere la responsabilità non solo etica, ma giuridica per le offese alla verità.

È molto importante individuare sul piano etico un percorso di crescita e di verità su alcune questioni, con informazioni rigorose a livello scientifico da partecipare alla pubblica opinione.

Il contributo delle donne, costruito con le giuste lotte per la loro dignità ed uguaglianza, è decisivo per il loro ruolo storico di servizio alla vita e la loro straordinaria sensibilità per la custodia e la cura della vita su alcune questioni aperte ed

urgenti quali: il danno ambientale e dei suoi effetti di medio e lungo periodo; il mutamento climatico; l'ingegneria genetica; la maternità surrogata; le manipolazioni del genoma umano; le manipolazioni chimiche sui cibi ed in agricoltura...

La scienza, la tecnologia, possono sperimentare e migliorare la qualità della vita e la salute, ma secondo una cultura responsabile ispirata ai diritti-doveri umani.

In particolare, la tecnologia deve accompagnarsi alla crescita delle qualità umane di chi la utilizza e servire bisogni sociali e non meramente voluttuari.

In conclusione, ci sembra pienamente condivisibile quanto scrive Luisella Battaglia⁹:

In un futuro sempre più segnato dagli effetti del mutamento climatico, la sfida principale della politica sarà di valorizzare le politiche ambientali come mezzo per ridurre le disuguaglianze socio-economiche ed eliminare gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento della giustizia sociale.

Se, adottando un'ottica davvero globale di cura, riuscissimo a superare la prospettiva individualistica la nostra scala di valori subirebbe una radicale trasformazione, diverremmo responsabili delle sorti dell'aria, dell'acqua, in una parola della Terra.

I temi cruciali della bioetica come la tutela della vita, il rispetto delle generazioni future esigono non solo prevenzione e precauzione, ma solidarietà come dimostra l'evoluzione anche culturale interna dei diritti umani.

La recente riforma costituzionale italiana a favore dell'ambiente e della salute umana costituisce un motivo di speranza.

⁹ In *Voci di donne. Il contributo del pensiero femminista alla bioetica ambientale*, nel volume *Spigolatrici d'ambiente*, a cura di P. Montanari, Eco-Istituto di Reggio Emilia ed ICEF, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2021, pp. 19-20.

Differenza e giustizia sociale: il bisogno etico di uno spazio 'non esigibile per legge'

*Fiammetta Ricci**

Non vi è integrazione possibile, e dunque giustizia sociale, senza riconoscere l'altro come soggetto e risorsa indispensabile per la costruzione di una cittadinanza politica paritaria e inclusiva.

Nei rapporti di potere, che caratterizzano ogni forma di convivenza e di società, è necessario tutelare i più deboli, dare voce ai senza parola e ai senza diritti, temperando la forza della legge e dello Stato con misure politiche preventive e di supporto sociale; soprattutto se a condizioni di sfruttamento o vulnerabilità connesse, ad esempio, al divario di genere, si aggiungono anche situazioni di criticità legate all'essere migrante extracomunitaria, richiedente asilo o rifugiata, o anche vittima di tratta¹.

Le democrazie occidentali devono e dovranno sempre più confrontarsi con le nuove dimensioni della cittadinanza politica e con le nuove istanze di legittimazione e riconoscimento della differenza, per considerare il divario di genere e le politiche di inclusione e di integrazione come obiettivi prioritari nell'agenda politica, poiché le nostre democrazie, nonostante le conquiste di tutela legislativa, presentano ancora fenomeni di assimilazione e dunque di incorporazione 'del differente all'uguale', cioè al modello culturale dominante, che per molti secoli è stato prevalentemente il soggetto maschile. Ciò implica non solo lavorare culturalmente sul presente, ma anche ripensare i processi e i paradigmi da cui ha

* Università degli Studi di Teramo. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Come osserva Martha Nussbaum, «le considerazioni di giustizia concernenti le donne sono state ignorate in molti dibattiti sullo sviluppo internazionale, è più che opportuno, quindi, che esse debbano essere l'obiettivo centrale di un progetto che mira alla costruzione di principi politici per tutti». M. Nussbaum, *Diventare persone*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 47.

avuto fondazione il pensiero politico dell'Occidente, nonché le origini di modelli culturali patriarcali ancora predominanti.

Pertanto, viene da chiedersi: i governi democratici sono capaci di un'integrazione dinamica, quindi né assimilatoria né ghetizzante, delle differenze, siano esse relative al genere, a modelli culturali, religiosi, famigliari, differenti? In che misura si tiene conto dei ruoli di genere nella pianificazione e attuazione delle politiche pubbliche di *welfare*? Con quali progettualità e strumenti si intendono realmente trasformare le differenze in risorse e in opportunità di verifica sulla qualità delle nostre democrazie e delle nostre società? E come rispondere, se ne riconosciamo l'urgenza, al bisogno etico e all'assunzione di responsabilità contestuale come condizione necessaria per aprirsi al dialogo con le diversità ed «imparare a solidarizzare con esse nella carne culturale e corporale dell'altro»?²

In un celebre passo di *Il secondo sesso*, Simone De Beauvoir afferma che «Essere donna non è un dato naturale, ma il risultato di una storia. Non c'è un destino biologico e psicologico che definisce la donna in quanto tale.

Tale destino è la conseguenza della storia della civiltà, e per ogni donna la storia della sua vita»³. Un tema complesso e molto stratificato. Proviamo a tracciarne solo qualche linea di riflessione.

La capacità di pensare e di sentire differentemente presuppone di cogliere le trasformazioni del potere e le sue ambiguità, le linee di frattura e di subordinazione del femminile al maschile, e da qui l'identificazione di una naturale gerarchia tra uomo e donna: nei diritti di cittadinanza, nell'espressione di un potere relazionale tra soggetti autonomi e consapevoli, nel ricostruire i processi di individuazione e differenziazione. Ma come restituire un simbolico interrotto e trasposto solo al maschile, e ridare posizionamento ad un nuovo ordine della politica in cui non si riservi alla donna solo la sfera intima e privata dell'accudimento, cioè la sfera affettiva e di cura, quasi in alternativa o incompatibile con l'impegno politico e di responsabilità collettiva?

Il problema ha radici lontane e attraversa tutta la storia della cultura occidentale, e ci interpella su quale interpretazione e significazione è stata data alla 'dif-

² R. Fernet-Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Cocolini, Dehoniana - Pardes Ed., Bologna, 2006, p. 35.

³ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, tr. it, il Saggiatore, Milano, 2008, pp. 15-19. Un libro che affronta la 'condizione' di essere donna come secondo sesso subordinato al primo, quello dell'uomo, e perché è accaduto nella storia umana che la dualità dei sessi si sia tradotta in conflitto.

ferenza' di genere nelle sue varie accezioni (sessuale, politica, religiosa, antropologica, ecc.); o se si è cercato di *de-finirla* ricorrendo ad una logica gerarchizzante.

Occorre, infatti, tener presente tutti i molteplici significati della parola 'differire'⁴. Ciò significa non tanto tematizzare la derivazione o la gerarchizzazione di una tipologia o di una categoria sull'altra, quanto piuttosto superare il modello dicotomico tipico della tradizione occidentale e cominciare a pensare la differenza, nello specifico quella di genere, come una prospettiva ed una visione di possibilità, di apertura, di digressione semantica e culturale, di transizione e non di posizione offensiva o difensiva.

Va ricordato che per molti secoli la 'differenza' è stata concepita come 'differenziazione da' un modello di legittimazione prettamente maschile e patriarcale, da cui ogni 'differente' è stato posto come altro polo di una relazione gerarchizzante ed anche dominativa⁵.

Infatti, nel passaggio dal mito al *logos* si afferma un pensiero razionale capace di dare ordine al reale, e dunque anche allo spazio politico della *polis*, il cui soggetto è prettamente maschile⁶. Per questo, il pensiero della differenza sessuale⁷ rivolge molta attenzione al problema della nascita della *polis* e della cultura occidentale su basi fallologocentriche, elaborate da un soggetto che ha fondato sul valore del *logos*, come proprietà e facoltà esclusivamente maschile, l'ordine sociale e politico della vita⁸.

⁴ La 'polisemia del differire' chiama in sé un ripensamento dell'identico e dell'identità, ma anche l'irriducibilità della persona all'interno di processi plurimi e policontestuali.

⁵ «Nella storia dell'occidente – scrive A. Cavarero – c'è l'uomo adulto, maschio, libero, e nei suoi confronti la donna differisce-da-lui in quanto essa non è maschio», inserita in una gerarchia al piano inferiore che si traduce in una forma di relazione intersoggettiva, familiare o sociale, escludente, e poi anche assoggettante. A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini, 2007, pp. 76-77.

⁶ In altri termini, il *logos*, principio regolatore e dialettico che per gli antichi Greci presiede anche alla capacità di argomentare e dibattere tesi e antitesi, secondo la dialettica classica, è una facoltà di cui dispone solo il soggetto maschio, che quindi è il solo idoneo al governo della vita sociale e politica. Alla donna spettano altre mansioni di dedizione alla casa e alla cura dei figli, sebbene con distinzioni, ad esempio, tra Atene e Sparta. Sulla condizione della donna nell'antichità, cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, Feltrinelli, Milano, 2013.

⁷ Più estesamente, A. Cavarero, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987.

⁸ Secondo Adriana Cavarero questa antica cancellazione del femminile, questo 'femminile negato', è il fondamento primo della legittimazione della violenza, finanche di quella

La differenza sessuale si rivela così come una traccia indelebile del sé, che si pluralizza e si esteriorizza in una miriade di infinite altre differenze. Essa appartiene a un piano originario inaccessibile, ma ben riconoscibile, narrabile e interpretabile negli effetti contestuali che produce, dando vita a pratiche di responsabilità educativa, etica, e politica. Dunque, chi si impegna a riflettere sulla differenza sessuale non può trattarla come se gli/le fosse estranea, arrendendosi alla 'tentazione del neutro', che scatta soprattutto quando ci sono di mezzo la dimostrazione del vero e la decisione sul giusto⁹.

Ciò ha assunto, e assume tutt'oggi, un bisogno di rifondazione etica delle relazioni umane, lasciando affiorare sempre più nitidamente l'istanza di un'ecologia delle relazioni non solo tra i generi, ma più estesamente tra gruppi, popoli e culture; un'opera rifondativa anche delle relazioni tra sistemi e universi simbolici e che investe quindi anche il ripensamento del rapporto tra umano e non umano, compenetrando una bioetica globale con un'etica della differenza sessuale, per restituire spazio e tempo, interiorità ed esteriorità ad un soggetto non più pensato e declinato solo al maschile, ma frutto di una mutazione nella percezione e nella concezione «dell'abitazione dei luoghi e degli involucri dell'identità»¹⁰.

C'è bisogno, insomma, di un cambiamento d'epoca come trasformazione dei rapporti tra l'io e l'altro differente, tra il me e le molteplici forme di alterità che ci costituiscono come esseri unici ma sempre relazionali.

Un processo ancora lontano dal potersi ritenere concluso. Un cammino di giustizia sociale e di emancipazione dalle discriminazioni e dai diritti negati ancora irto di ostacoli ma possibile e indifferibile per il nostro secolo, caratterizza-

specifica forma di violenza che è la guerra. E su queste antiche origini è fondata la tutela politica, giuridica e istituzionale maschile nei confronti delle donne, incapaci di badare a se stesse e ai figli dal punto di vista politico e sociale (eccetto che nell'accudimento domestico, di cui erano le sole artefici).

⁹ Già Mary Wallstonecraft nel 1790 scriveva che è tempo di compiere una rivoluzione nei modi di esistere delle donne, è tempo di restituire loro la dignità perduta, e fare in modo che esse, come parte della specie umana, si adoperino, riformando se stesse, per riformare il mondo. E Olympe De Gouges nel 1791 pubblica la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* in cui dichiara nell'Art. 1 «La Donna nasce libera e ha gli stessi diritti dell'uomo. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'interesse comune». O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, tr. it., Caravan Edizioni, Roma, 2012; cfr. M. Wallstonecraft, *A Vindication of the rights of Woman*, tr. it., *Sui diritti delle donne*, RCS, Milano, 2008.

¹⁰ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1985, p. 13.

to da società policentriche e polimorfe, da incontri e convivenze multietniche e multiculturali che devono comprendere come configurarsi in termini davvero interculturali¹¹.

Nel passaggio dal multiculturalismo all'interculturalità c'è da compiere una vera transizione sociale, politica ed etica; un processo affatto automatico o semplicistico, che non può prescindere dal riconoscimento del valore e della ricchezza della differenza di genere, e della differenza sessuale che, come scrive Luce Irigaray, è «l'orizzonte di mondi di una fecondità non ancora avvenuta». Una diversità che però, nel suo essere riconosciuta, può diventare ponte tra il femminile e il maschile, per avvicinare l'altro in un dialogo che è incontro tra mondi, significati, ruoli e posizionamenti simbolici.

Secondo Irigaray, infatti, occorre ripensare l'importanza della differenza sessuale per ricostruire una nuova cultura umana e nuovi linguaggi di dialogo e di comprensione non solo verso le differenze individuali, ma anche nei confronti di tutte le differenze, culturali e non. È pertanto fondamentale che le donne si riappropriino della capacità di autosignificarsi, cioè di un ordine simbolico che sia corrispondente all'esperienza femminile: 'parlare non è mai neutro'¹² poiché nel linguaggio si ritrovano le tracce di quel dominio dell'universale maschile sul particolare femminile.

Solo nella consapevolezza della polifonia delle identità relazionali potremo aprirci al rispetto e alla cooperazione tra differenti.

Qui si innesta il tema della giustizia, anzi, come riporta il titolo di un'opera di Nussbaum, il problema del rapporto tra giustizia sociale e dignità umana, ossia la questione di come possa esserci giustizia sociale in un contesto politico ed economico caratterizzato da crescenti disuguaglianze, da particolarismi che faticano ad aprirsi al dialogo e a decentrarsi dai propri poli autoreferenziali, dall'emergere di nuovi centri di potere e di nuove forme di potere e di controllo sociale, come ad esempio il controllo delle nostre vite attraverso la sorveglianza digitale. Insomma, quale giustizia è praticabile in una società pluralista come quello in cui viviamo? Cosa è giusto e ingiusto per ogni essere umano e per la responsabilità umana per il mondo «non umano»?¹³

¹¹ Sulla nozione di interculturalità come prassi etico-politica di liberazione e di alternativa alla globalizzazione, cfr. R. Fornet-Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia*, cit., pp. 136-147 e *passim*.

¹² Cfr. L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, tr. it., Editori Riuniti, Roma, 1991.

¹³ Si veda in proposito, L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma, 2012.

Come si può ben vedere, il problema è etico. Ma soprattutto segnala un bisogno etico, un appello inderogabile al riconoscimento reciproco dei diritti e dei doveri di ognuno nel rispetto di tutti gli altri, per un pluralismo non egemonico in cui si renda ad ognuno ciò che gli spetta, poiché «la reciprocità riconoscente è il luogo della massima giustizia per ognuno di noi»¹⁴.

Tuttavia assistiamo a dispositivi di affermazione del potere di controllo del mercato e del consumo, e alla reificazione dei rapporti intersoggettivi e delle relazioni umane. Un fenomeno di oggettivazione (*objectification*) che, secondo Martha Nussbaum¹⁵, assume sette caratteristiche principali: la strumentalità, il rinnegamento dell'autonomia, l'inerzia, la fungibilità, la violabilità, la proprietà da parte di terzi e il rinnegamento della soggettività dell'individuo. Potremmo intenderlo come un lessico che esprime due concetti fondamentali. In primo luogo, esprime la fragilità e la finitezza dell'esistenza umana. In secondo luogo, l'idea che la vulnerabilità richiede l'esercizio della cura come impegno etico. In questo senso tutti gli esseri umani, in quanto portatori di dignità, dovrebbero essere protetti da questo principio.

Ma affinché i principi si traducano in garanzie giuridiche e politiche concrete, c'è ancora un grande lavoro culturale da fare. Bisogna agire affrancando le manifestazioni originarie della differenza dalle interpretazioni ideologiche e dalle relazioni di dominio, sperimentando mediazioni diverse per dare voce soggettuale ai deboli e ai vulnerabili, alle minoranze e ai linguaggi della differenza, alla cura della natura simbolicamente intesa come grande corpo organico della vita connesso con la specie umana. Inoltre va riaffermato e promosso il principio dell'ascolto, che si declina in molte forme e modalità, ma che soprattutto rappresenta un principio etico di integrazione, di riconoscimento, di condivisione e comprensione della situazione vivente dell'altro/a/i differenti e vulnerabili.

Occorre, in altri termini, riconoscere e rispondere a queste istanze con un'ecologia antropologica e relazionale, ed una rinnovata consapevolezza dell'importanza della 'formazione valoriale' nei luoghi della cultura, nelle istituzioni e negli spazi di vita pubblica, allo scopo di promuovere l'integrità dei decisori pubblici del futuro, dei politici, degli amministratori, dei tecnici affinché sappiano sce-

¹⁴ «La pluralità non egemonica è possibile se i molti si onorano reciprocamente, cioè se appunto reciprocamente si riconoscono» ognuno signore e servo dell'altro. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli, 2015, pp. 212-213.

¹⁵ M. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 55-80.

gliere avendo come unico riferimento l'interesse comune senza perdere di vista l'ascolto dei vissuti individuali¹⁶.

Ma dove trovare luoghi, occasioni, laboratori di formazione valoriale?

Spazi in cui ritrovarsi a condividere dubbi, aspettative, conoscenze, esperienze umane e professionali? La proposta e la progettazione di uno 'spazio etico' nei luoghi della cura, delle istituzioni, dell'educazione e della giustizia, potrebbe essere la risposta a questo bisogno.

Lo spazio etico è lo spazio dei comportamenti non esigibili per legge, come suggerito da Lord Moulton, il quale, in un articolo del 1923 dal titolo *Law and Manners: An Address*, immagina una 'terra di mezzo' che si estende tra la legge e la libertà assoluta: è il dominio delle *manners*, cioè delle buone maniere, lo spazio del 'fare ciò che dovresti fare, anche se non sei obbligato a farlo'.

Un 'terreno' di riflessione etica in cui domandarsi se vi siano ragioni ad agire che vanno oltre la ragione e la legge; o meglio, se la ragione riconosce che esistono ragioni che valgono per sé stesse. Ciò implica, in sostanza, riflettere sul dovere morale, sul suo rapporto con il dovere giuridico e sull'essenza del dovere nel suo portato filosofico, metafisico e pragmatico. Ma significa anche riflettere sui temi dell'obbligo e della obbedienza, sulla volontà e sulla decisione, individuale e collettiva, sul rapporto tra legalità e libertà.

Quello che definiamo 'spazio etico' va quindi pensato non solo come spazio dove professionisti sanitari, studenti e formatori si confrontano, riflettono e affrontano temi che hanno come denominatore comune la riflessione etica con un approccio interdisciplinare ed interculturale; ma anche come incontro di esperienze all'interno del quale si può discutere e dare tempo alla riflessione, alla condivisione dello smarrimento, alla gioia di raccontare i gesti di cura, per aprire spazi di benessere non misurabili secondo indici di performance operativa ma deducibili dalla condivisione e dalla autoeducazione all'ascolto, alla narrazione dell'altro e nell'altro.

Applicato in ambito istituzionale, nei tribunali, nelle case circondariali, negli ospedali, nei luoghi della formazione, ecc., l'ideazione e la realizzazione di uno spazio etico non implica solo la creazione di una struttura e di un luogo fisico

¹⁶ I Paesi che investono maggiormente nella costruzione e manutenzione dello spazio etico si trovano ad avere decisori pubblici migliori, più integri, più eticamente orientati, più capaci di prendere posizione nei confronti di tentativi di corruzione e/o collusione, meno inclini a cedere di fronte alle richieste di tenere un comportamento non etico da parte dei propri superiori.

destinato agli addetti ai lavori, come ad esempio uno sportello di consulenza per operatori sanitari, per utenti e famiglie che hanno bisogno in tempi rapidi di un primo orientamento in materia legale, assistenziale, psicologica o esistenziale, offerto gratuitamente da professionisti con specifiche competenze¹⁷. Lo 'spazio etico' è da intendersi più ampiamente come una progettualità complessa e articolata che può rispondere a bisogni fondamentali della persona, sia essa un operatore che un cittadino, sia un formatore che un paziente o studente, offrendo strumenti di riflessione, ascolto, condivisione, confronto scientifico, ricerca e articolazione di esperienze e vissuti, soprattutto per chi vive in condizioni di marginalità e vulnerabilità¹⁸. In sintesi, lo spazio etico costituisce «uno strumento importante per promuovere un dibattito pubblico finalizzato ad una informazione, formazione e consultazione dei cittadini al fine di renderli più consapevoli nelle scelte, rafforzando il loro ruolo nella *governance* della società sui problemi etici emergenti»¹⁹.

Spazi etici, dunque, come attivatori e incubatori di resilienza, di cittadinanza attiva, di politiche di cura, e di una dimensione simbolica della cura come cifra delle società democratiche e solidali. L'utilizzo stesso del termine 'spazio' ha risvolti simbolici da considerare.

Pensiamo alla *polis* greca come 'spazio' simbolico, oltre che fisico, dove il *nomos* materializza i suoi dettami nella città: uno spazio, come dimensione simbolica vissuta e percepita dalla collettività, o da una comunità, che conferisce e consolida senso di appartenenza, di riconoscimento reciproco e di legame fiduciario. Lo

¹⁷ «Gli "Spazi etici" potrebbero trovare forma e attuazione, come già anticipato, in diversi ambiti e contesti sociali. Il CNB ne prende in considerazione, a livello emblematico, soltanto alcuni: le strutture sanitarie, i tribunali, le carceri, le scuole. Si tratta, però, di un'esperienza che potrebbe e dovrebbe estendersi a tutte le zone "eticamente sensibili" in cui dimensione relazionale e vulnerabilità si manifestano e incontrano: i luoghi di lavoro, le Università, i vari centri di accoglienza dei migranti. Proprio la diversità di queste esperienze mette in luce come non sia possibile indicare un definito modello istituzionale e una precisa struttura organizzativa». *Vulnerabilità e cura nel welfare di comunità. Il ruolo dello spazio etico per un dibattito pubblico*, a cura del Comitato Nazionale per la Bioetica, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 10 dicembre 2021, pp. 13-14.

¹⁸ Si veda il progetto 'Spazio etico' a cura della sezione regionale dell'Istituto italiano di Bioetica, presieduto dalla professoressa Luisella Battaglia, e CISL Medici Lombardia, presentato al Festival di Bioetica 2019 tenutosi a Santa Margherita Ligure. Cfr. anche, *Lo spazio etico. Obiettivi, funzioni e possibili ambiti applicativi*, Conferenza Nazionale dell'Istituto Italiano di Bioetica, 11 marzo 2022.

¹⁹ *Vulnerabilità e cura nel welfare di comunità. Il ruolo dello spazio etico per un dibattito pubblico*, cit., p. 6.

‘spazio etico’ è dunque anche uno spazio simbolico in cui è possibile ricomporre le scissioni, riconoscere le differenze, ricostituire nel plurale una unità di senso e di direzione all’agire responsabile, individuale e sociale.

Insomma, il concetto di ‘spazio etico’ è da ripensare come luogo e ‘non luogo’ in cui esplorare e riconfigurare un’«etica di relianza», per dirla con Edgar Morin²⁰, in cui l’imperativo etico ritrovi quell’agire primordiale del ricomporre, nella differenziazione delle prospettive, delle istanze e delle competenze, una riaggregazione fondamentale come bisogno di apertura sull’altro e di comprensione dell’altro, attraverso due azioni complementari di separazione e di legame²¹.

In questo ‘spazio’ può fiorire anche una nuova rilettura della differenza che instauri una relazione umana autenticamente dialogante e mutuale, in cui la presa in carico della realtà sia condividere il mondo attraverso una prima evidenza che è quella dell’io, tu, noi²².

Se infatti, scrive Luce Irigaray, l’opacità del soggetto a se stesso lo rende non pienamente responsabile delle sue azioni, c’è bisogno di un’etica in cui il sé responsabile riconosca i limiti della propria capacità di rendere conto di se stesso agli altri e rispetti questi limiti in quanto intrinsecamente umani, per «ricordarci che dobbiamo restare vivi e creatori di mondi, questo è il nostro compito»²³.

Da qui si deve ripartire per costruire una rete sociale solidale, corresponsabile, rispettosa della privacy ma non distratta e indifferente ai problemi altrui, pronta a prendersi cura, a denunciare, a mobilitarsi, a sostenere donne maltrattate, persone o popoli richiedenti asilo e protezione internazionale, associazioni e strutture che necessitano di supporto solidale da parte dei cittadini, oltre che da parte dello Stato.

In sintesi, rispondere al bisogno diffuso – ma forse ancora scarsamente riconosciuto e tematizzato – di uno ‘spazio etico’ che riumanizzi ambiti pubblici e privati della nostra società può costituire l’opportunità e la risorsa per riarticolare e far dialogare, in un’ottica di complessità, tutte le differenze (religiose, sociali,

²⁰ Così Edgar Morin: «La nozione di *reliance*, inventata dal sociologo Marcel Bolle de Bal, colma un vuoto concettuale attribuendo una natura sostantiva a ciò che era stato concepito solo come aggettivo, e fornendo un carattere attivo a questo sostantivo. *Relié* (legato) è passivo, *reliant* (legante) è partecipante, *reliance* (leganza) è attivante. Possiamo parlare di *deliance* (sleganza) per opporla a *reliance*». E. Morin, *Etica. Il metodo*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2005, p. 214.

²¹ Si veda E. Morin, *L’imperativo di relianza*, in *ivi*, p. 96 e *passim*.

²² Cfr. L. Irigaray, *Io, tu noi. Per una cultura della differenza*, tr. it, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

²³ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 99.

etniche, epistemologiche, ecc.); e per mettere alla prova un'«etica di relianza»²⁴ come sviluppo di nuove autonomie nella libertà dell'obbedienza ad un dovere 'non esigito per legge'. Un modo per rispondere comunitariamente all'incertezza della realtà, alle sconfitte, alle paure e alle fragilità, scoprendo o riscoprendo che «c'è del possibile ancora invisibile nel reale»²⁵.

²⁴ Cfr. E. Morin, *Etica. Il metodo*, cit., pp. 95-101.

²⁵ Ivi, p. 76.

Ecomafia: una faccia del pianeta corruzione

*Maria Vita Romeo**

Il fenomeno dell'ecomafia che da anni ormai imperversa nel nostro bel Paese s'intreccia senza dubbio con la questione della corruzione etico-politica e ha origine da due cause fondamentali e generali: l'atteggiamento dispotico e irresponsabile dell'uomo nei confronti della natura; il vuoto etico, come lo chiama Hans Jonas¹, che ormai soffoca sia i paesi ad altissimo tasso di tecnologia, sia quelli in rapido sviluppo e arricchimento come la Cina, l'India e il Brasile.

L'inscindibile nesso fra uomo e natura

Ora, per comprendere meglio la nascita dell'ecomafia, occorre fare riferimento al nesso inscindibile tra uomo e natura. Indubbiamente l'attenzione per l'ambiente, che da diversi decenni ormai vede coinvolto un numero sempre crescente di persone, dev'essere accolta come un dato positivo. D'altra parte, la storia dell'uomo si svolge non già nel vuoto pneumatico, bensì nella natura, in una relazione di reciprocità sia nel bene sia nel male.

Dobbiamo, quindi, abbandonare l'erronea teoria dualistica che separa la storia dell'uomo – come mondo del 'divenire inarrestabile e progressivo' – rispetto alla natura – come mondo dell' 'essere' sostanzialmente immutabile e stabile.

Peggio ancora, in questo dualismo tra storia e natura, il 'divenire' storico dell'umanità pretende, non sempre a buon diritto, d'identificarsi con un pro-

* Università degli Studi di Catania. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2002; e dello stesso Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino, 2000.

gresso inarrestabile e infinito, sede di valori e fini, mentre l'«essere» della natura viene ridotto a semplice materialità, a oggetto di studio, di calcolo, di dominio, di sfruttamento illimitato.

Tra l'altro, quest'illecita e funesta separazione dualistica tra mondo dell'uomo e mondo della natura ha giustificato per secoli una forma di dispotismo nei confronti di un ambiente che, per noi, ha spesso avuto un senso soltanto nel dominio e nello sfruttamento a vantaggio del «progresso» umano. In breve, per secoli abbiamo stolta-mente pensato che la nostra azione sulla natura fosse «moralmente neutra».

Per secoli ci siamo relazionati con l'oggetto-natura mediante le più disparate categorie – quella economica, quella estetica, quella affettiva, quella politica, quella giuridica, quella tecnico-scientifica, quella filosofica, quella teologica – ma quasi mai mediante la categoria morale, se non per dire che l'oggetto-natura non ha diritto di cittadinanza nella teoria e nella prassi di ordine morale.

Per cui, secondo questa teoria, il feroce disboscamento del pianeta, che vede in prima linea Cina, Colombia, Congo, Brasile, India, Indonesia, Malesia e Messico, non sarebbe un fenomeno che cade anche sotto il giudizio morale. E, parimenti, lo sterminio di tantissime razze animali, o le indicibili sofferenze inferte ad animali per esperimenti, per allevamenti o per commercio, non sarebbero un problema anche di carattere morale. Neppure l'inquinamento del sottosuolo, dell'aria, dei mari, costituirebbe un problema morale. E tutto questo scempio crudele della natura noi lo abbiamo fatto e continuiamo a farlo in nome della civiltà e del progresso. Anche del progresso scientifico-tecnologico.

La verità è che abbiamo trasferito illecitamente «in ogni campo» quella che è la sacrosanta libertà della scienza «nel suo proprio campo» di ricerca. Insomma, la scienza sarà pure «libera da valori estranei», ma questo non può mai significare che qualunque attività, teoretica o pratica, possa essere considerata totalmente e assolutamente libera da ogni giudizio o valutazione di ordine politico, giuridico, etico, economico, ecc. Pensare che la pur preziosissima attività tecnico-scientifica abbia carta bianca su tutto, e che non debba render conto a nessuno, è un pericoloso errore. Le ricerche che toccano il destino del pianeta e dell'uomo, gli esperimenti su uomini, animali e piante, la manipolazione genetica o le strategie energetiche, sono questioni che riguardano tutti, in tutti i diversi campi: da quello politico, a quello etico, a quello giuridico, a quello religioso, ecc.

Tra l'altro, il cosiddetto «benessere» e l'arricchimento di una parte della popolazione del pianeta non può condannare alla fame e alla malattia un'altra parte della popolazione mondiale.

A proposito di inquinamento selvaggio, basti pensare che una grandissima metropoli della Cina rampante come Shanghai (24 milioni di abitanti, per non

parlare dei 45 milioni nella provincia!) è talmente soffocata dallo smog che non vede il sole per quasi tutto l'anno.

Con i moltissimi casi di inquinamento pesante e selvaggio, noi stiamo mettendo in pericolo non solo la vita presente, ma addirittura la vita delle generazioni future. Questo dimostra, nel bene e nel male, che il rapporto uomo-natura è ineliminabile; e che la responsabilità morale che dobbiamo avvertire nei confronti dell'ambiente è anche responsabilità morale verso l'umanità di oggi e di domani.

La corruzione come decomposizione etico-politica

Se poi tutto questo lo accostiamo alla corruzione etico-politica, intesa come decomposizione o disfacimento del corpo sociale e dello Stato, allora dobbiamo subito dire che l'Italia assomma in sé sia parecchi sintomi che affliggono il mondo cosiddetto occidentale, sia alcune peculiarità critiche che si legano alla sua situazione storica.

In ogni caso, si può dire che il corpo sociale è roso lentamente da una malattia subdola e gravissima: l'individualismo.

Beninteso: non parliamo dell'individualismo sacrosanto e sano, che rivendica i diritti dell'individuo contro lo strapotere soffocante dello Stato, dei partiti, delle corporazioni, dei gruppi di potere, dei sindacati, dei gruppi di pressione o lobby; ma dell'individualismo malato che, teorizzando la superiorità degli interessi del singolo rispetto alla collettività, scivola nell'idolatria dell'individuo come valore in sé, come unica categoria di giudizio, come unico scopo in qualsiasi campo.

In altri termini, una volta spezzato il delicato e vitale rapporto fra individuo e collettività, fra interesse del singolo e interesse comune, l'individuo s'inebria di tracotanza e stoltamente si crede tutto, fuoriuscendo dal tessuto sociale come un'escrescenza maligna che divora Sé e l'Altro – quest'ultimo da intendere come Dio, come prossimo e come natura. Sicché, all'interesse della propria individualità malvagia e malata si sacrificano gli interessi del partner, dei figli, dei genitori, della comunità. Anzi, in questa mostruosa ipertrofia egoistica, l'individuo finisce col sacrificare perfino sé stesso, il proprio corpo, la propria coscienza, la propria dignità, pur di soddisfare le più turpi ambizioni, i capricci più instabili, le voglie più superficiali, gli impulsi più irriflessivi.

E quando l'individualismo malato si diffonde per metastasi nella società in genere e nella cellula familiare in particolare, allora si ha il fenomeno dell'atomismo sociale: ogni atomo, ogni monade, si sente esclusivo titolare di diritti senza doveri, e non accetta nessun vincolo e nessun freno, e riconosce l'altro solo per utilizzarlo, e spaccia per sacrosanta libertà il suo arbitrio sconfinato e i suoi meschini capricci.

Così abbiamo la corruzione etico-politica del corpo collettivo, di questo colosso che nasce dal 'patto sociale' e si mantiene nell'equilibrio di libertà e di legge, di diritti e di doveri. E quando il sassolino dell'individualismo colpisce il colosso di biblica memoria – con la testa d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte d'argilla², – allora è la fine: il colosso dai piedi d'argilla scricchiola, vacilla e crolla. E il sassolino diviene una grande montagna che riempie tutto il pianeta. E si ha il trionfo dell'atomismo sociale, ossia il ritorno allo stato di natura hobbesiano, con la guerra di tutti gli atomi contro tutti gli altri atomi.

In una circolarità di causa-effetto, nella corruzione etico-politica della società italiana dobbiamo tener presente lo svuotamento di significato e di ruoli delle fondamentali agenzie educative: la famiglia, la scuola, l'università.

In pieno individualismo – dove si tira a campare stravaccati sull'attimo presente; dove non c'è posto né per il passato né per il futuro – l'educazione delle giovani generazioni non ha ragion d'essere, non ha senso né scopo. E parlare oggi di formazione dell'uomo e del cittadino sortisce lo stesso effetto comico di circolare con in testa un cappello a cilindro in pieno terzo millennio.

Purtroppo, quando un'istituzione – culturale, educativa, politica che sia – è storicamente superata e sopravvive malinconicamente a sé stessa e alla storia, e quando all'orizzonte non si vede assolutamente la luce del nuovo che possa por fine alla penosa agonia del vecchio, allora si è destinati a languire nella penombra di una gelatinosa mediocrità, dove non si distinguono né le parole né i fatti, né i valori né i disvalori, né la verità né la menzogna.

In quest'allucinante condizione, dove tutto equivale al contrario di tutto; in questa lunga notte della storia, in cui tutte le vacche sono nere; si diffonde un atteggiamento moralmente riprovevole: l'indifferenza. L'indifferenza di chi – magari pronto a marciare in una fiaccolata per una sera – trascina un'intera vita nell'apatia, senza mai prendere chiaramente partito, e magari stando a gabellare per imparzialità la sua anemica e codarda indifferenza. E costui vive «senza 'nfamia e senza lodo»³, stando appollaiato sul confine del bene e del male, del caldo e del freddo, sempre cinicamente pronto a farsi caldo o a farsi freddo al passo col vincitore, ma restando sostanzialmente e opportunisticamente sempre tiepido.

Perciò questa malattia morale dell'indifferenza ha meritato l'antico e severissimo disprezzo dell'*Apocalisse*: «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo.

² *Daniele* 2, 31-35.

³ *Inferno*, III, 35-36.

Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo»⁴.

Se poi teniamo conto che, sempre nella circolarità di causa-effetto, il vuoto etico-politico non è affatto estraneo alla crisi profonda che attanaglia i partiti politici e i diversi organi dello Stato italiano, il quadro critico si fa più complesso e penoso, presentando una situazione paradossalmente contraddittoria: da un canto, registriamo un distacco della società nei confronti dei partiti politici e dello Stato, un distacco che a volte si traduce in diffidenza o aperta ostilità; dall'altro, registriamo veri e propri accordi di malaffare tra sfere della società e mondo della politica.

L'«affare» Ecomafia

Una volta esaminati, seppur sommariamente, i due fattori della scarsa coscienza ambientalista e del vuoto etico che soffoca la società in decomposizione, possiamo meglio osservare come tali fattori convergano e s'intreccino nel fenomeno criminale dell'ecomafia.

Diciamo subito che, secondo me, l'affare ecomafia dev'essere inteso nelle due principali accezioni del vocabolo «affare». In una prima accezione, *affare* significa un'operazione economica, commerciale o finanziaria, che implica acquisto o perdita di ricchezza. Secondo una tradizione strettamente utilitaristica, un *affare* economico dev'essere giudicato solo con la categoria dell'utile e non già con la categoria morale: in altri termini, un'operazione commerciale o finanziaria è giudicata un buon *affare* se è vantaggiosa o un cattivo *affare* se è svantaggiosa, non certo se è morale o immorale.

Da questo punto di vista strettamente utilitaristico, l'uomo d'affari deve mirare all'aumento della sua ricchezza, senza farsi condizionare o inibire da considerazioni di ordine morale o sentimentale. A sostegno di tale teoria occorre una proverbiale frase francese: *les affaires sont les affaires!* e gli interessi economici hanno assoluta precedenza su qualsiasi valutazione dettata dal cuore o dalla coscienza morale.

Basti pensare, a tal proposito, che il drammaturgo francese Octave Mirbeau conobbe un successo mondiale, nel 1903, con una sua commedia dal titolo ap-

⁴ *Apocalisse*, 3, 15-17.

punto *Les affaires sont les affaires*, dove il protagonista – dal nome significativo Isidore Lechat – è un affarista senza scrupoli che mira ad espandere senza limiti la sua ricchezza, capace di trarre vantaggio da qualsiasi cosa passando sopra il cadavere di chiunque.

In una seconda accezione, il vocabolo «affare» indica un caso politico o giudiziario, che ha grande risonanza anche grazie ai mezzi di comunicazione di massa: si pensi all'*affaire Dreyfus* nella Francia di fine Ottocento o all'«affare Moro» nell'Italia del 1978.

Da questo punto di vista, possiamo dire che l'«affare Ecomafia» è diventato un caso politico-giudiziario di risonanza internazionale grazie ad azioni e lotte che sono partite dal basso, dalla società e non già dallo Stato – ad esempio, le iniziative preziosissime di associazioni come «Legambiente» o «Libera». Basti pensare che il termine «ecomafia» è stato coniato proprio da Legambiente, per indicare quei settori della criminalità organizzata che hanno scelto il traffico e lo smaltimento illecito dei rifiuti, l'abusivismo edilizio e le attività di escavazione come nuovo grande «affare» economico criminale.

Più precisamente, il termine «ecomafia» appare per la prima volta nel 1994, in un documento pubblicato da Legambiente intitolato: *Le ecomafie - il ruolo della criminalità organizzata nell'illegalità ambientale*, in collaborazione con Eurispes e con l'Arma dei Carabinieri. Così, grazie alla collaborazione di Legambiente con l'Arma dei Carabinieri, nel 1997 venne pubblicato il primo *Rapporto Ecomafia* di questa benemerita associazione ambientalista che, d'allora in poi, ogni anno fa il punto sull'argomento.

Degno di riflessione è il fatto che, sulla spinta dell'opinione pubblica e dell'associazionismo ambientalista, nel 1995 è stata istituita la Commissione parlamentare d'inchiesta sul ciclo dei rifiuti. Nel 2015 – riferisce il rapporto di Legambiente – sono stati accertati 29.293 reati per un giro d'affari pari a 22 miliardi di euro legati al business dell'ecomafia. Un business che è destinato ad aumentare non solo nel settore dei rifiuti, ma anche in quello agroalimentare che fattura – sempre stando al rapporto di Legambiente – 4,3 miliardi di euro per 7.985 illeciti. Un cancro che sta consumando il nostro Paese da nord a sud, dalla Campania alla Lombardia, dal Veneto alla Sicilia, dal Lazio alla Puglia.

Certamente nel 2015 è stato fatto un grande passo avanti con la legge 68/2015, che introduce finalmente nel codice penale i delitti contro l'ambiente, che punisce chi vuol trarre profitti a danno della salute collettiva e degli ecosistemi. Ma, come afferma giustamente Rossella Muroli (Presidente di Legambiente), occorre oltre all'applicazione della legge sugli ecoreati «anche un complessivo cambio di passo, verso un paradigma economico più giusto e in grado di sollecitare nuova

fiducia, partecipazione e trasparenza, perché non ci si rassegni a pensare al malaffare come a un male senza rimedi».

E sembra proprio un male senza rimedi; basti pensare che questo ‘virus’ dell’ecomafia non si arresta né conosce crisi. E nonostante la pandemia che ha colpito l’intera popolazione italiana, nel solo 2019 i reati contro l’ambiente sono aumentati: 34.648 quelli accertati, alla media di 4 ogni ora, con un incremento del +23.1% rispetto al 2018, e un giro d’affari da capogiro.

Giungiamo così al punto di confluenza fra l’‘affare ecomafia’ come caso mediatico-politico e l’‘affare ecomafia’ come colossale operazione economica criminale, che si sviluppa, da un canto, nell’assenza dello Sato o nell’accordo di alcune aree del potere politico e burocratico; e, dall’altro, nell’indifferenza o rassegnazione di alcune aree della società.

L’ecomafia, infatti, sta assumendo sempre più i connotati di una vera e propria impresa composta da figure professionali insospettabili che, tuttavia, con il loro operato criminale non si limitano a danneggiare l’ambiente e conseguentemente le nostre vite, ma mortificano con la concorrenza sleale l’imprenditoria pulita, sulla quale invece il nostro Paese deve puntare per una ri-crescita sana della società intera. Da qui l’esigenza urgente di una risposta immediata non solo del mondo politico, burocratico e imprenditoriale, ma anche della società, compreso quel mondo della cultura che ha il dovere di uscire dalle biblioteche, per contribuire alla rinascita di un paese aggredito dalla corruzione e dalla criminalità.

A volte dimentichiamo che le organizzazioni mafiose non sono semplici agenzie del crimine organizzato, ma sono anche il frutto di un’immensa sete di potere e di denaro. Insomma, se dovessimo tentare di cogliere le peculiarità di una qualunque organizzazione criminale, dovremmo indicare – accanto alla violenza e all’illegalità – la sconfinata avidità di ricchezza accumulata sulla pelle e sulla vita degli altri, la demoniaca voglia di dare la scalata alle vette sociali partendo dai bassifondi.

Si pensi, a tal proposito, all’odore inebriante del potere: fare spavalamente e impunemente attività criminale in faccia ad uno Stato imbecille, distratto se non compiacente; imporre le tue tasse, instaurare il tuo ordine, amministrare la tua giustizia, comminare le tue pene (sino alla pena di morte!) in una strada, in un quartiere, in una città.

Un argomento trito e fuorviante, da parecchi decenni, è quello secondo cui tantissimi giovani senza lavoro si lasciano arruolare nell’esercito della delinquenza organizzata ‘Per fame’, ‘per necessità economica’. Un argomento quanto meno strabico, perché trascura il fatto che tanti di quei giovani ‘arruolati’ hanno l’ambizione di dare la scalata al potere su una bottega, su un quartiere, su una città. In-

somma, sognano di essere riconosciuti *boss*. Ed hanno una gran fame di ricchezza e di lusso a prezzi bassissimi: anche a prezzo della vita umana. E spesso non si ha il coraggio di ammettere che molti di questi giovani hanno come modello non già quel sant'uomo di don Bosco, bensì quell'eroe mafioso di don Vito Corleone.

Del resto, in un mondo che non crede a nulla se non al dio denaro, in un mondo in cui si vuole 'tutto e subito' sulla pelle degli altri, in un mondo in cui è considerato un 'fesso' chi non ruba e fa il suo dovere; mentre è un 'furbo' ammirato e riverito chi ruba lo stipendio o l'energia elettrica, chi pretende le mazzette o truffa gli appalti; in un mondo che assomiglia tantissimo al nostro, non c'è da stupirsi se qualcuno pensa di arricchirsi senza una goccia di sudore, procurando lutti e morte con la droga o con il controllo dei mercati, con il giro della prostituzione o con l'inquinamento dell'ambiente.

Pertanto, in una società istupidita dal successo, schiavizzata dal denaro e priva di autentici valori, diventa fin troppo facile per la criminalità organizzata imporre i propri modelli, realizzando così una sorta di 'economia ibrida', in cui è difficile distinguere i confini tra un sistema produttivo sano e un sistema produttivo malato, tra legalità e illegalità; in cui diventa facile sottomettere le regole del mercato ad un sistema corrotto, che si regge su compromessi, volti a favorire gli interessi di pochi ai danni di ciò che è pubblico.

Così, quando ci troviamo di fronte a beni pubblici, beni cioè che appartengono a tutti noi, ci sentiamo quasi autorizzati a disinteressarcene, scaricando sugli altri la responsabilità della tutela del bene comune. Ebbene, è proprio lì, in questo nostro atteggiamento misto d'indifferenza, rassegnazione e strafottenza, che s'insinua la corruzione, di cui una delle vittime più appetibile è proprio l'ambiente e l'uomo.

Da questo punto di vista, possiamo intendere la corruzione come degenerazione volta alla creazione di un 'corteo di vizi' che domina ormai da anni la nostra società. Non ci domandiamo più se un uomo è onesto o virtuoso, ma se è bello e potente.

Beninteso, qui non si vuol fare del moralismo a buon mercato contro il potere o il denaro. Sappiamo bene che il potere in sé non è né buono né cattivo, e che esso riceve il proprio senso dall'uomo che lo esercita; sicché si può esercitare il potere con responsabilità morale e politica, agendo in maniera virtuosa per sé e per il bene comune. Al contrario, si può esercitare il potere per imporre arbitrariamente la propria volontà su tutto; si può abusare del potere al fine di ottenere vantaggi esclusivamente personali.

Ciò è senza dubbio il frutto di una mancanza di valori morali e civili, che porta inevitabilmente alla scomparsa del rispetto nei confronti dell'altro, nonché ad

una completa mancanza di scrupoli. Da qui quella crisi radicale in cui tutto ciò che si presenta innanzi al freddo e cinico individualismo viene considerato come terreno di conquista da parte di un potere illimitato, che fa prendere coscienza all'uomo della sua immensa possibilità di distruzione, sia come annientamento di vite e forze umane, di beni economici e culturali, sia come devastazione di un ordine morale e spirituale.

E distruzione morale e spirituale di un paese equivale a terreno fertile per l'attecchimento della corruzione. Perciò non stupisce che, in una terra tanto bella quanto povera di valori morali e spirituali, sociali e politici, la mafia prenda il sopravvento e riesca a gestire non solo il potere economico, ma anche quello sociale e politico.

Ricordo, perché ero presente, il discorso di Giovanni Paolo II nella Valle dei templi di Agrigento nel 1993: «Mafiosi – gridò a mo' di anatema papa Wojtyła – pentitevi, verrà il giorno del giudizio di Dio. Questa terra vuole la vita!». Quella vita di cui la mafia quotidianamente ci priva a piccoli pezzi, avvelenando oltre alle nostre terre le nostre coscienze, al punto di immobilizzarle e renderle mute, favorendo in tal modo la radicalizzazione della corruzione e della concussione.

Dietro il fenomeno dello smaltimento dei rifiuti, infatti, non ci sta solo la criminalità organizzata nel senso vecchio del termine, ma ci sta anche l'«uomo comune»: l'imprenditore che consegna 'bustarelle' al burocrate o al politico; il tecnico responsabile della gestione dei rifiuti; il trasportatore "ignaro" della natura della merce trasportata; il gestore dell'impianto di stoccaggio o di discarica dei trasporti pericolosi. Insomma l'ecomafia siamo anche e in diversa misura tutti noi.

Da qui la necessità di una riflessione etica che risvegli la nostra coscienza, là dove la famiglia, la scuola e lo Stato hanno fallito. Sì, perché per far fronte all'attuale crisi sociale, politica e spirituale a cui si associa un senso di abbandono e di sfiducia nei confronti delle istituzioni, occorre più che mai una risposta da parte dell'etica, la cui riflessione deve investire non solo l'ambito della natura, ma l'uomo nella sua interezza.

Così è compito dell'etica ri-educare l'uomo al dovere «verso quanto fa parte del mondo», cominciando dai doveri verso sé stessi per arrivare ai doveri verso gli altri»; come, infatti, afferma Kant, «chi trasgredisce i doveri verso sé stesso si spoglia della sua natura di uomo e perciò non è più in grado di adempiere ai doveri verso gli altri»⁵.

⁵ I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 137.

Ora, per Kant il principio dei doveri verso sé stessi consiste nella stima di sé, la quale implica una perfetta conformità tra il nostro agire e la dignità dell'uomo⁶. Ecco perché sarebbe preferibile persino la morte, piuttosto che compiere azioni spregevoli⁷.

Quando un uomo, – scrive Kant – per ragioni di profitto, consente di essere trattato dagli altri come un balocco, buono a qualsiasi uso, rinunzia al valore della propria umanità. [...] Del pari chi rinunzia alla propria libertà e la aliena per ragioni di denaro agisce contro l'umanità; la vita stessa non va tenuta in pregio se non perché, vivendo, si vive da uomini: essa, cioè, non consiste nella ricerca degli agi, ma nel non degradare la nostra umanità. Bisogna vivere degnamente, da uomini: qualunque cosa ci privi di ciò ci rende incapaci a tutto e ci annulla come uomini⁸.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 143.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 179.

⁸ *Ivi*, p. 137.

La difficile convivenza tra porto e città. Una esperienza genovese

Enzo Tortello *, *Federico Valerio* **

Introduzione

Nel programma delle ultime edizioni del Festival di Bioetica, grande attenzione è stata data agli impatti chimici e al rumore prodotti dell'attività del porto di Genova, con presentazioni e tavole rotonde, nelle quali sono stati affrontati i diversi aspetti di questo problema.

L'impatto dei porti sulle città che li ospitano è un argomento di rilevanza mondiale, all'attenzione delle Agenzie Internazionali di tutela ambientale, dell'Unione Europea e degli stessi armatori, per gli effetti sanitari e ambientali, ma anche per i rilevanti interessi economici legati ai traffici marittimi che devono, necessariamente, adattarsi ai criteri di sostenibilità ambientale, come si sta facendo in tutti gli altri settori economici.

I porti, come gli altri siti produttivi, devono essere una palestra per rendere compatibile lavoro e qualità dell'ambiente, grazie al rispetto delle norme, alle tecnologie finalizzate all'efficienza energetica, al contenimento delle emissioni inquinanti e alle buone pratiche che permettono di ottenere questi obiettivi.

In questa relazione saranno illustrati gli aspetti tecnico-normativi finalizzati a ridurre l'impatto ambientale delle attività portuali e i progetti di 'Citizen Science', Scienza con e per la cittadinanza, avviati a Genova da Ecoistituto Reggio Emilia e Genova, per quantificare l'entità dell'impatto portuale sull'abitato e per sensibilizzare la popolazione, particolarmente i più giovani, sui temi ambientali.

* Presidente Ecoistituto Re-Ge.

** Ecoistituto Re-Ge.

La situazione e la normativa

Genova, come altre città italiane, fin dall'entrata in vigore del Decreto Legislativo del 13 agosto 2010 n. 155, che dava attuazione alla direttiva 2008/50/CE relativa alla qualità dell'aria ambiente, è oggetto di procedura di infrazione europea in quanto, in base alle misure della rete di monitoraggio ARPAL, in molti siti cittadini si superano sistematicamente gli obiettivi di qualità dell'aria del biossido di azoto (NO₂).

Nel caso di Genova, rispetto ad altre città dell'entroterra, questa anomalia dipende anche dalla specifica attività portuale.

Tra gli strumenti previsti dalla Direttiva 2008/50/CE, per garantire aria 'buona' ai cittadini europei, c'è l'Inventario delle emissioni, una stima della quantità di inquinanti emessi annualmente da tutte le fonti emissive attive sul territorio comunale, da ripetersi ogni cinque anni. La stima è effettuata con criteri omogenei per tutti i paesi dell'Unione e la sua funzione è di individuare le priorità d'intervento: quali inquinanti monitorare, quali modalità di campionamento adottare, a quali fonti dare priorità per interventi di riduzione e mitigazione. Obiettivo dell'inventario è anche quello di documentare nel tempo l'efficacia degli interventi programmati e la progressiva riduzione teorica delle emissioni più problematiche.

L'Inventario delle emissioni della Regione Liguria, pubblicato nel 2015¹, base dati 2011, stima che il 62% degli ossidi di azoto (NO_x) prodotti nell'ambito del Comune di Genova siano imputabili al traffico marittimo, a fronte del 26% prodotto dal traffico veicolare.

Nonostante l'evidente priorità di attenzione che l'Inventario segnalava per le emissioni portuali, la rete di monitoraggio ARPAL di Genova, lo strumento a cui la Direttiva affida la misura dell'esposizione della popolazione e la verifica del rispetto dei limiti, è stata realizzata nei pressi delle strade più frequentate, per misurare in modo prioritario l'inquinamento da traffico e quello definito come 'fondo urbano', parchi e giardini urbani lontani da flussi veicolari.

Di fatto, la rete di monitoraggio genovese non vede l'inquinamento prodotto dalle navi in porto, in quanto i fumi emessi dai loro fumaioli volano ad altezze

¹ ARPAL, Valutazione annuale della qualità dell'aria. Anno di monitoraggio 2015. <https://www.regione.liguria.it/component/publiccompetitions/document/36927.html?view=document&id=36927:valutazione-annuale-qualit%C3%A0-aria-2015&Itemid=5966>

nettamente superiori a quella delle sonde delle stazioni di monitoraggio ARPAL, circa a tre metri di altezza.

D'altra parte, la normativa che regola i controlli sulle emissioni delle navi, MARPOL (MARitime POLLution) Annex VI, non prevede l'obbligo di un controllo diretto degli NOx emessi, a camino, dalle navi.

La misura diretta degli NOx 'a camino' è una delle opzioni citate dalle MARPOL, ma di fatto non è utilizzata, in quanto, in base alla stessa norma è possibile limitarsi al controllo della certificazione (controlli documentali), pratica molto meno costosa e più rapida.

L'unico controllo diretto, previsto dalle Norme per le navi è quello sul contenuto di zolfo nel combustibile, a seguito di prelievo dai serbatoi e successiva analisi.

Nei fatti, si tratta di un controllo non adeguato, per il basso numero di navi sottoposte a controllo: le stesse norme prevedono che il controllo del tenore di zolfo sia effettuato sul 3% delle navi entranti in porto, contate una sola volta nell'anno.

A dimostrazione di quanto affermato, basterebbe far riferimento a quanto avvenuto nel 2021 nel porto di Genova: i controlli nel tenore di zolfo nel combustibile sono stati una trentina, quando gli accosti dei soli traghetti, nel periodo pre-Covid, erano circa 1.800 l'anno.

L'inadeguatezza dei controlli effettuati solo sui combustibili, è confermata da una campagna condotta dalla Guardia Costiera del Mar Ligure Occidentale, insieme da ARPAL e con il benestare di alcuni armatori, negli anni 2014-2016.

In questo studio, al momento unico, ARPAL ha misurato la composizione dei fumi di sette navi in navigazione, effettuando campionamenti direttamente all'interno dei camini, con le stesse procedure previste per i controlli delle emissioni convogliate di impianti termici terrestri.

In particolare, le misure effettuate su una nave, subito dopo un intervento di manutenzione su i suoi generatori termici, hanno evidenziato emissioni di NOx a concentrazione superiori ai limiti di legge per impianti terrestri di analoga potenza, nonostante i certificati ne dichiarassero la regolarità.

Questi risultati, presentati pubblicamente durante la Genoa Shipping Week del 2017, hanno fatto affermare ad ARPAL, nel corso di questa conferenza, il loro convincimento sulla necessità di effettuare, in base a nuove norme, periodici controlli diretti degli NOx.

È anche opportuno segnalare che, attualmente, i limiti di emissioni di NOx fissati per le navi sono superiori a quelli di una centrale termoelettrica terrestre di analoga potenza.

Situazioni come quelle descritte giustificano il disagio della popolazione che abita attorno ad un porto, in particolare in una città come Genova, dove il porto è

compenetrato nella città stessa, con l'abitato densamente popolato che si sviluppa lungo le colline immediatamente a ridosso dei moli.

Particolare disagio è stato sofferto, per questi motivi, dalla popolazione genovese durante il lock-down, causa Covid, quando erano ferme in porto quattro navi da crociera, una nave-ospedale ed alcuni traghetti².

Durante questo periodo, la quantità di NOx stimata, in base a fattori di emissione e metodi di calcolo validati, essere stata emessa da queste grandi navi parcheggiate l'una accanto all'altra, si ipotizza sia stata circa doppia, rispetto alla quantità emessa con normale presenza di navi in porto, mentre nelle zone della città attraversate da intenso traffico, l'emissione di ossidi di azoto, durante lo stesso periodo si era certamente drasticamente ridotta grazie all'importante riduzione del traffico indotto dalla chiusura forzata e come hanno confermato le misure della rete ARPAL.

Oltre agli NOx e agli ossidi di zolfo (SOx) sono importanti, per quanto riguarda l'inquinamento portuale, le polveri sottili ed il rumore.

Per le polveri sottili la normativa MARPOL non prevede dei limiti specifici da non superare.

Per questa classe d'inquinanti, il già citato Inventario delle Emissioni, con riferimento alle stime del 2011, riporta che le polveri sottili imputabili al traffico marittimo siano il 39% del totale, contro il 28% di quelle attribuite al traffico stradale.

Per quanto riguarda il rumore prodotto dalle attività portuali, segnaliamo che un comitato cittadino zona-porto, alcuni anni or sono, aveva depositato in Procura un esposto per il rumore prodotto da un traghetto particolarmente rumoroso.

A seguito dell'esposto, furono effettuate dalla Polizia Municipale delle misure di rumore nell'abitazione di uno dei componenti del comitato. Attorno alle 22 di sera furono misurati 54,4 dB(A) con il traghetto in banchina, contro i 42,3 dB(A) dopo la partenza dello stesso. Di conseguenza fu deciso, da allora in poi, di posizionare il traghetto in una zona del porto diversa e successivamente furono eseguiti lavori di insonorizzazione sulla nave.

Resta comunque il fatto che la Capitaneria di Porto abbia difficoltà ad intervenire poiché esiste la Legge quadro sull'inquinamento acustico del 26 ottobre 1995 n. 447³, ma non esiste ancora il Decreto Attuativo con riferimento ai porti.

² *Covid-19 e inquinamento: ambiente-paesaggio-territorio*, a cura di P. Montanari, P. Sab-bion, E. Tortello, *Quaderni Ecoistituto di Reggio Emilia e Genova*, n. 3, luglio 2020, pp. 61-66.

³ Supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, n. 254, del 30 ottobre 1995.

Il progetto ‘Che aria Tira dal Porto’, un progetto di ricerca gestito dalla cittadinanza

Come è stato dimostrato, l’Inventario delle Emissioni del Comune di Genova ha da tempo evidenziato l’importanza delle emissioni portuali sulla qualità dell’aria.

Nonostante ciò, a tutela dei genovesi che abitano sottovento alle banchine e alle navi in movimento e ormeggiate con i generatori accesi per produrre l’elettricità dei servizi di bordo, non esiste ancora una rete fissa o temporanea dedicata al monitoraggio delle ricadute sull’abitato delle emissioni portuali.

Emissioni che molto probabilmente non sono trascurabili quando l’abitato si trova sottovento al porto, evento normalmente più frequente nel periodo estivo che coincide anche con un maggior numero di arrivi e partenze di traghetti.

Questa carenza è in parte giustificata dalla oggettiva difficoltà di trovare, nel denso tessuto urbano retrostante al porto, lungo almeno 15 chilometri: dal porto commerciale di Genova Pra alla collina di Carignano di fronte alle Riparazioni Navali, attività con specifiche emissioni inquinanti prodotte dalla sverniciatura e al taglio termico delle lamiere.

L’Ecoistituto Reggio Emilia e Genova, in collaborazione con i cittadini che hanno aderito al manifesto di Rinascimento Genova e ai numerosi comitati cittadini che si sono aggregati per evitare di respirare il fumo delle navi e di essere disturbati dal loro incessante rumore ha ufficialmente presentato alla associazione Genova Smart City un articolato progetto di ricerca, in attesa di finanziamento⁴.

In sintesi, una ventina di famiglie, con vista porto, ospiteranno per almeno due anni altrettante mini centraline in grado di misurare, ogni cinque minuti, le concentrazioni di polveri sottili (PM10) e ultrasottili (PM2,5), dati che già da ora sono disponibile in rete e leggibili con uno smartphone⁵.

L’elevata sensibilità dei sensori a diffrazione laser che misurano le polveri e la loro rapida risposta, permetteranno di segnalare ai cittadini ‘sentinelle dell’aria’, l’arrivo presso le loro abitazioni o in quelle dei vicini che ospitano le centraline, di quantità anomale di fumi emessi da navi ‘vecchie’ o con motori non adeguatamente mantenuti.

Un software appositamente sviluppato permetterà di identificare la nave fumante e a fare adeguate segnalazioni alla capitaneria.

⁴ Il testo del progetto di ricerca può essere scaricato qui: https://www.ecoistitutorege.org/_files/ugd/2e5d10_ff3f3add0c7b40ae83c66e1dde5a0015.pdf

⁵ <http://www.cheariatira.it/rete-centraline-di-monitoraggio-provincia-di-genova/>

Il progetto prevede anche campagne di misura di biossido di azoto con campionatori passivi, ospitati contemporaneamente da almeno un centinaio di famiglie con vista porto lungo tutto l'arco portuale e in zone di controllo lontano dai fumi portuali (quartiere San Fruttuoso, Bogliasco, Camogli).

Tutte queste misure permetteranno, per la prima volta a Genova, di elaborare mappe di iso-concentrazione in grado di descrivere con elevato dettaglio la distribuzione reale di questo inquinante nei luoghi dove i genovesi vivono.

E il confronto tra misure sottovento e sopravento al porto, rispettivamente in estate e in inverno, permetteranno di stimare l'attuale 'effetto porto' e quello che si avrà quando, finalmente le navi, rifornite di elettricità, potranno spegnere tutti i motori, come già da tempo avviene in tutte le 'Marine' che ospitano imbarcazioni e i loro equipaggi.

Infine, il progetto 'Che aria Tira dal porto' che si avvale di un qualificato Comitato Tecnico Scientifico e prevede, come è già stato realizzato, la collaborazione con ARPAL si pone l'obiettivo di disseminare conoscenza, su basi scientifiche, dei fenomeni che provocano l'inquinamento dell'aria, di come si misura l'inquinamento, che effetti può produrre sul benessere.

In particolare il progetto permetterà di far sapere come sia migliorata la qualità dell'aria che oggi respirano i genovesi, grazie al metano che ha sostituito il gasolio, alla benzina verde che ha sostituito quella al piombo e alle marmitte catalitiche obbligatorie.

E i genovesi sapranno anche come sia migliorabile anche quella che verrà, a partire dall'anno prossimo, dal porto di Genova.

Allegato

Le proposte

Riportiamo qui di seguito i cinque interventi proposti in varie occasioni durante i Festival di Bioetica e portati da una nostra delegazione quest'anno alla COP 26 di Glasgow⁶.

Punto 1

Le emissioni di NOx delle imbarcazioni possono essere verificate, in accordo con le Norme, anche solo attraverso il controllo dei certificati (controllo indiretto). I metodi indicati dalle Norme sono in realtà di tre tipi (quello più affidabile ed

⁶P. Montanari, *COP 26. In viaggio per Glasgow. Testimoni del clima*, 2022.

incontestabile è il diretto). I test diretti, già attuati in passato, sono costosi ed invasivi poiché richiedono di forare il camino della nave ed installare della strumentazione speciale. Quello che si richiede è un metodo diretto alternativo ovvero quello con droni equipaggiati di 'nasi' elettronici o dispositivi ottici. Questo permetterebbe di identificare le navi che emettono quantitativi di NO_x (ed altri inquinanti) fuori dai limiti.

Punto 2

Alcune regioni del mondo (ad es. Mari del Nord, Coste Canadesi e Americane) sono identificate come Aree ECA, ovvero con controllo sia degli ossidi di Zolfo sia degli ossidi di Azoto. Si richiede che si trovi un accordo per far diventare anche il Mediterraneo area ECA.

Punto 3

È necessario accelerare (e potenziare) l'elettrificazione delle banchine (*cold ironing*). Allo scopo di non instaurare una sorta di competizione tra i porti il prezzo del kWe deve essere ovunque lo stesso ed inoltre, ed in particolare, il prezzo deve essere sgravato di accise ed oneri di sistema, in modo da renderlo competitivo con il costo del kWe generato a bordo da gruppi termici. Il *cold ironing* elimina anche il rumore dei tradizionali gruppi diesel, particolarmente gravoso per chi abita in prossimità del porto.

Punto 4

In attesa della definizione del Mediterraneo Area ECA è necessario trasformare i vari accordi volontari già siglati nei porti in disposizioni obbligatorie allo scopo di utilizzare combustibili con contenuto di zolfo massimo di 0.1% a partire da 12 miglia dai porti. Allo stesso modo vanno previsti sistemi di abbattimento degli NO_x favorendo, con appositi incentivi, la loro installazione sulle navi esistenti (come già accade nel Nord Europa).

Punto 5

Definire una vita utile per le navi (25 o 30 anni). Successivamente inibire l'ingresso nei porti alle imbarcazioni con un'età superiore.

Dilemmi bioetici e sociali della tecnoscienza, dell'intelligenza artificiale e della robotica

LOURDES VELÁZQUEZ*

Gli androidi sono degli specchi di noi stessi.
Sono la chiave per aiutarci a comprendere meglio la nostra natura¹.

Un principio diffuso è che la scienza deve essere priva di valori. Questa affermazione, espressa eloquentemente da Max Weber nel contesto delle scienze sociali, aveva lo scopo di proteggere l'obiettività di queste scienze dal rischio di essere contaminata dall'intrusione dei valori morali, sociali, politici personali del ricercatore². Questi valori erano ritenuti strettamente soggettivi, e corrispondevano a opzioni personali dello scienziato che, per questo motivo, doveva astenersi dall'esprimere giudizi di valore nel corso della sua indagine scientifica, e anche dal trarre vantaggio dai risultati di questa indagine per sostenere le sue opzioni di valore. Questo non significava che la scienza non rispettasse alcun valore, ma solo che i valori che la scienza ha diritto (e obbligo) di rispettare sono solo valori cognitivi, che sono implicati dal suo essere una ricerca della verità per mezzo di quei criteri metodologici che possono essere riassunti nel requisito dell'obiettività.

Questa posizione fu successivamente applicata anche alle scienze naturali e trovò la sua espressione nella tesi della neutralità della scienza ampiamente dibattuta soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo. Nell'ambito di questo dibattito diversi studiosi sostenevano che la scienza deve essere oggettiva,

* Università Panamericana Città del Messico. Istituto Italiano di Bioetica.

¹ H. Ishiguro, *How Human is Human? The View from Robotics Research*. Tr. T. González. JPIC, Tokyo, 2020, p. 123.

² M. Weber, *El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas*, en *Ensayos sobre teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

e quindi deve essere libera da qualsiasi influenza di valori 'esterni', mentre altri studiosi sostenevano che la scienza non può e addirittura non deve rimanere neutrale rispetto a tali valori. Il lungo dibattito fu piuttosto futile, poiché i discussori non riuscirono a distinguere due diversi aspetti della scienza. Da un lato la scienza è un sistema di conoscenza, dall'altro è un sistema complesso di attività umane. Dovrebbe essere chiaro che, dal primo punto di vista, solo i valori cognitivi hanno il diritto di determinare l'accettazione o il rifiuto di affermazioni o teorie scientifiche, mentre dal secondo punto di vista, l'attività scientifica non può esimersi dal rispondere a preoccupazioni morali, sociali, politiche, economiche, ecologiche e religiose, che costituiscono il senso globale di qualsiasi attività umana sul terreno personale e collettivo.

L'importanza di questa dimensione 'esterna' della scienza è stata resa evidente da diverse conseguenze negative dello sviluppo della tecnologia e della scienza applicata, che hanno dimostrato che le conseguenze del progresso tecnoscientifico non sono affatto solo benefiche per l'umanità, ma possono comportare disastri e gravi rischi anche per la sopravvivenza delle generazioni presenti e future. In altre parole, anche la tecnologia deve essere guidata da alcuni criteri 'interni' di valutazione, che possono essere riassunti sotto la nozione di efficacia, ma questi criteri non sono sufficienti per una valutazione globale non solo della tecnologia nel suo complesso, ma anche delle singole imprese tecnologiche. La tecnologia offre gli strumenti più efficienti per la realizzazione di fini prestabiliti, ma non si preoccupa e non è competente riguardo alla legittimità etica dei fini e persino dei mezzi proposti per la più efficiente realizzazione dei fini. D'altra parte, proprio questi aspetti sono di grande rilevanza per qualsiasi attività umana, poiché l'uomo si trova sempre di fronte alla domanda se ciò che può essere fatto debba essere fatto o meno. In questo senso l'etica è inestricabilmente inclusa nella rete della scienza e della tecnologia. Tutto ciò non implica che dobbiamo fermare il progresso scientifico e tecnologico, ma che dobbiamo armonizzarlo con la soddisfazione di un ampio spettro di valori umani. Questo può essere raggiunto se adottiamo un approccio teorico-sistemico, in cui il sottosistema tecno-scientifico interagisce con molti altri sottosistemi sociali (ognuno dei quali è definito dal perseguimento di un obiettivo legittimo). L'interdipendenza reciproca di questi sistemi impone una responsabilità a tutti gli agenti sociali, compresa la comunità scientifica, ma allo stesso tempo esige che la scienza conservi la sua autonomia e sia rispettata nella sua libertà di ricerca, poiché persegue un valore autentico ed essenziale per il progresso generale e la fioritura dell'umanità. Queste brevi considerazioni sono utili per precisare un corretto apprezzamento della natura e della portata dell'artificiale.

Valutazione etica dell'artificialità

La nozione di 'artificiale' porta con sé, nel contesto del discorso ordinario, una connotazione negativa, come se ciò che è artificiale fosse di per sé non genuino e si dice spesso, per esempio, che un certo atteggiamento è artificiale nel senso di non essere spontaneo e sincero, o talvolta si sminuisce un cibo artificiale rispetto a un altro cibo naturale. Alla base di questo tipo di giudizio c'è una valutazione implicita della natura, considerata come qualcosa di per sé positivo, genuino, buono in un senso molto ampio che, in particolare, si riflette nella sfera morale. Questa opposizione ha radici molto antiche nella cultura occidentale poiché nello stesso pensiero greco l'arte (cioè il prodotto delle attività umane generalmente chiamato *téchne*) era considerata inferiore alla natura (la *phýsis*), considerando l'arte come imitazione della natura. Tuttavia, è con la dottrina degli stoici che la natura diventa un criterio assoluto di condotta e la massima sequere naturam (seguire la natura) appare come il principio supremo della vita morale. Ciò avviene perché l'ordine naturale, che ha sempre affascinato i pensatori (successione regolare delle stagioni, dei fenomeni celesti, del ciclo vitale degli esseri viventi) si era mostrato come una regola alla quale è ragionevole e proficuo attenersi per ottenere successo nelle più diverse forme di vita e attività umane. Per estensione, questa stessa sottomissione era considerata la migliore per vivere bene all'interno dell'ordine della società che era anche percepita come un fatto naturale. Essendo nato all'interno di questo ordine di cose, che preesiste al suo ingresso nell'esistenza, ogni essere umano si sentiva e pensava a se stesso come parte di questa natura che lo circonda, lo include e lo supera, essendo portato a considerare la sua dipendenza da essa come una condizione fondamentale della propria sicurezza e successo nella vita. Gli stoici aggiunsero a questa prospettiva quasi spontanea un significato che possiamo dire religioso poiché interpretarono questo ordine naturale come l'espressione di un'essenza divina del mondo, come la conseguenza del fatto che nella natura si realizza la saggezza di un *Logos* immanente che determina non solo il corso degli eventi naturali ma anche quello degli eventi umani.

Quando il cristianesimo si diffuse nel mondo antico fu inevitabile che assorbisse, in particolare, gli elementi concettuali della tradizione filosofica greca più influente al suo tempo e, soprattutto, quelli del pensiero neoplatonico e stoico. Di conseguenza, fu molto spontaneo interpretare la visione stoica secondo uno schema di trascendenza e considerare l'ordine naturale come un riflesso della volontà divina: al vertice di questo ordine sta Dio, la cui volontà e le cui leggi si esprimono nell'ordine della natura e della società. È facile capire, quindi, che l'uomo tradizionale poneva a livello della sua intuizione e del suo *ethos* spontaneo

la nozione di autorità e di rispetto dell'ordine stabilito (lui della natura come lui della società) e che l'obbedienza era considerata una virtù fondamentale.

La 'cristianizzazione' della prospettiva antica le assicurò una durata storica molto lunga che durò fino all'epoca della 'secolarizzazione' avvenuta in epoca moderna in Occidente.

Prima di passare a considerare questo passaggio, vale la pena menzionare un'altra ragione più specificamente filosofica che ha fortemente contribuito a concepire i precetti morali come radicati nel rispetto della natura. Si tratta del problema di trovare una giustificazione razionale delle norme morali che, in particolare, potesse garantire la loro universalità. Ogni norma morale può essere sintetizzata in un *devi* e un *essere* ragionevole si pone la domanda: perché *dovrei*? La risposta non può consistere nell'indicare un'autorità o un vincolo, ma piuttosto una ragione che, per esempio, sarebbe affermare che questo dovere corrisponde a quello che è il fine dell'uomo, ma ci si può sempre chiedere come facciamo a sapere che questo è il fine dell'uomo e la risposta finale che molti filosofi hanno ritenuto adeguata è che detto fine è inscritto nella natura dell'uomo e quindi, non dipende dalla nostra scelta o preferenza, è qualcosa di oggettivo, universale e immutabile.

Bisogna notare che questo tipo di ragionamento prescinde da qualsiasi riferimento religioso e infatti i teorici del diritto naturale e dell'etica naturale (e anche della religione naturale) dei secoli XVII e XVIII elaborarono le loro dottrine senza presupporre l'accettazione di alcuna fede religiosa. Tuttavia, tutti sanno che l'adozione del rispetto della natura come fondamento degli obblighi morali è rimasta fino ad oggi una delle posizioni più caratteristiche della Chiesa cattolica, anche se ci sono molti teologi e moralisti che hanno messo in dubbio la conformità della prospettiva stoica (cioè della gerarchia Dio-natura-uomo) con lo spirito della visione biblica di un Dio vivente che ha creato l'uomo a sua immagine, affidandogli il compito di sottomettere la natura e rivelandosi non nella natura ma nella storia, e anche con la visione evangelica della vita umana ispirata da una speranza dinamicamente orientata al futuro e impegnata a trasformare il mondo sotto l'impulso dello Spirito.

Proprio perché questo fondamento della moralità nella natura continua ad essere difeso da molti autori, è importante notare, in vista del problema che ci interessa in questo capitolo, che è possibile ammettere che il rispetto della natura rappresenti un principio di moralità senza per questo rifiutare l'artificiale. Infatti, la natura non comprende solo il mondo 'materiale' ma anche il mondo umano ed è una caratteristica specifica dell'uomo che, invece di garantire la sua sopravvivenza e il suo sviluppo adattandosi all'ambiente (come fanno le altre specie viventi), ottiene questo risultato adattando l'ambiente naturale a se stesso e alle

sue richieste e necessità, cioè costruendo un mondo artificiale che risulta essere, in realtà, il suo proprio ambiente o ecosistema naturale, cioè corrisponde alla sua specifica natura umana. Di conseguenza, l'artificiale in quanto tale non può essere moralmente condannato in nome del rispetto della natura, sebbene possa essere sottoposto a valutazione e limitazione morale, ma in base ad altri criteri etici. D'altra parte, l'idea che la natura sia sempre e incondizionatamente qualcosa di buono per l'uomo è tutt'altro che scontata e l'uomo è sempre stato costretto a combattere contro varie manifestazioni di una natura 'nemica', non meno che a godere delle manifestazioni di una natura amica.

Entrambi questi aspetti rappresentano la radice della tecnica, che è lo strumento che l'uomo, in quanto dotato di ragione e libero arbitrio, ha utilizzato per adattare il mondo naturale alle sue esigenze, godendo dei suoi aspetti amichevoli e combattendo i suoi aspetti ostili.

Il quadro tradizionale è cambiato profondamente nell'età moderna, caratterizzata dall'emergere della scienza in senso moderno e dal crescente valore attribuito alla libertà umana. La prima caratteristica ha determinato il passaggio dalla semplice tecnica alla tecnologia, che può essere considerata come il ramo della tecnica che consiste nell'applicazione delle conoscenze scientifiche e che permette un enorme sviluppo dell'artificiale come creazione di qualcosa di veramente nuovo che sta accanto al naturale e molte volte lo sostituisce.

Tutto questo solleva molti problemi che considereremo più avanti, e ci accontentiamo ora di citare alcune conseguenze dell'approccio scientifico alla natura. La natura viene percepita come qualcosa che può e deve essere manipolata per conoscerla più profondamente e anche per poterne godere (perde il carattere 'sacro' che la tradizione le attribuiva) e inoltre la ricerca scientifica ci mostra che la stessa natura materiale non è qualcosa di fisso e immutabile poiché la terra, le forme biologiche di vita, l'universo stesso hanno subito uno sviluppo storico, così come le forme di vita sociale, le culture, i costumi umani. Questo cambiamento nella percezione comune del mondo materiale rende molto difficile riferirsi a una natura dotata di un ordine intrinseco e immutabile (oggi ci appare molto più come un campo di interazioni complesse di una moltitudine di forze e strutture che sono il risultato di una storia contingente).

In questa nuova visione l'accento è posto dalla modernità sulla libertà umana, che non è più una semplice libertà di scelta (o libero arbitrio), ma una libertà di azione che riguarda in primo luogo l'individuo stesso. La modernità ha enfatizzato questa libertà e si è posta in primo luogo il problema di renderla compatibile con le limitazioni sociali, in una situazione in cui la nozione stessa di ordine sociale naturale è in crisi, in cui il concetto di autorità si sta rapidamente deteriorando e gli uomini capiscono che,

così come potevano intervenire nell'ordine della natura, possono intervenire nell'ordine sociale e anche cambiarlo radicalmente attraverso le rivoluzioni, senza riconoscere alcuna autorità sacra che abbia il diritto di esigere obbedienza e rispetto incondizionati. Con questo l'uomo comincia a sentirsi autorizzato a intervenire liberamente nelle realtà 'costruite' dall'uomo stesso (come le istituzioni sociali), ma lo sviluppo delle scienze umane (medicina, psicologia, ecc.) permette di intervenire sull'uomo stesso e in modo molto più profondo che in passato, a questo punto riaffiora il problema del rispetto della natura e molti si pongono il problema se questa libertà di intervento e modifica possa essere applicata anche nei confronti della natura umana (e oggi si considerano anche i limiti che la manipolazione tecnologica dovrebbe ammettere nel caso della stessa natura non umana).

Le considerazioni che abbiamo presentato ci costringono a riconoscere che le posizioni morali che ancora insistono sul rispetto della natura sono lungi dall'essere pure eredità retrograde di un passato storicamente morto, poiché contengono un nucleo di verità che non può essere ignorato, anche se un'assolutizzazione della natura e della sua presunta immutabilità non appare più difendibile. Il nuovo accento sulla libertà d'azione è qualcosa che va valorizzato, ma senza assolutizzarlo, poiché lo sforzo di tutta la riflessione filosofica moderna in campo etico è stato quello di rendere compatibile la difesa di questa libertà con alcune limitazioni che essa non può rifiutare.

Uno spazio per la riflessione critica

Dopo la chiara apologia dell'artificiale e della tecnoscienza che abbiamo offerto nella sezione precedente, insistendo sul fatto che non ha senso contrapporre l'artificiale al naturale (poiché esso stesso si iscrive nel naturale in quanto è specifico della natura umana) è necessario sottolineare che tale iscrizione non è qualcosa di automatico, ma richiede una saggia gestione dell'artificiale affinché non si trasformi in una vera minaccia contro la stessa natura umana. In altre parole, è essenziale aprire uno spazio di riflessione critica sull'artificialità.

Escludendo quindi un rifiuto aprioristico della ricerca scientifica e della tecnologia in sé e per sé, è invece urgente riflettere sulla meta (per ora ancora sfocata) verso cui l'utopia del progresso tecnologico illimitato ci sta spingendo, perché il percorso paradisiaco della tecnologia può condurre verso scenari che non sono stati seriamente discussi ma che filosofi, scienziati e persino registi hanno prefigurato in modo straordinario, lanciando un grido di allarme rimasto inascoltato. Dobbiamo essere consapevoli che l'entusiasmo e l'identificazione acritica del progresso con la tecnologia stanno oscurando il lato nascosto di questa ricerca che, partendo dal campo dell'automazione, sta addirittura promettendo risposte alla ricerca della vita eterna.

Si tratta di un movimento d'opinione che sta conquistando sempre più persone e scienziati grazie al suo linguaggio sovversivo e alla sua visione titanica in cui il progresso della tecnologia si dimostra capace di sconvolgere la società e trasfigurare la condizione umana. Questo comporta il rischio di creare una società distopica, divisa in caste, in cui solo i super ricchi avranno accesso a trattamenti medici specifici volti al potenziamento fisico, mentre le masse saranno ipercontrollate, iperconnesse e schiavizzate da un'élite tecnocratica, grazie al processo di dipendenza descritto nel modello della finestra di Overton³.

Di fronte a tutto questo, sorgono domande tanto semplici quanto radicali: siamo sicuri che tutto ciò che è tecnologicamente possibile (o che lo sarà in futuro) sia da ricercare e applicare ad ogni costo?

Dietro la parola 'progresso' oggi si nascondono ricerche che fino a pochi anni fa sarebbero state considerate come incubi dispotici e che oggi vengono presentate all'opinione pubblica come un obiettivo di evoluzione collettiva. E se si osa criticare tutto ciò che viene etichettato come progresso o tecnologia avanzata, si viene automaticamente etichettati e criticati come oscurantisti e neoluddisti, inibendo il confronto e censurando il dialogo.

Il nostro scopo, quindi, non è quello di criticare la meccanizzazione o il progresso tecnologico, che hanno migliorato le condizioni di vita e dato sollievo ai lavoratori assegnati ai compiti più estenuanti e pericolosi. Semmai, la nostra preoccupazione si concentra sulle implicazioni ambigue o addirittura perico-

³Questo fenomeno di variabilità dell'attenzione e dell'apprezzamento riservati a concetti e dottrine in campi diversi è stato sistematizzato in un interessante modello noto come finestra di Overton (dal nome del suo inventore, il sociologo Joseph Overton). Originariamente proposto per l'analisi sociologica della politica, è fruttuosamente applicato anche in altri campi: esso presenta sei 'finestre' disposte secondo un ordine crescente di gradi di accettazione, all'interno delle quali, ad esempio, si trova un concetto o un'opinione: impensabile, radicale, accettabile, sensata, popolare, politica. Può così accadere che un termine, inizialmente sconosciuto e generalmente considerato incomprensibile, cominci a suscitare curiosità, a entrare nei discorsi, a essere preso sul serio, a diventare un'etichetta alla moda, suscitando persino una teorizzazione, fino a raggiungere una piena legittimità all'interno di un determinato contesto disciplinare. Ma può accadere anche il contrario, cioè che un termine o una dottrina particolarmente autorevole e riconosciuta in una certa disciplina scenda gradualmente i livelli delle finestre di Overton. In virtù di questo meccanismo anche idee sbagliate e pericolose possono gradualmente e quasi inconsapevolmente diventare generalmente accettate, come è stato sottolineato, per esempio in Fukuyama 2009. Il modello della finestra di Overton trova applicazione anche nel campo della filosofia e sarebbe facile portare degli esempi.

lose di questi processi, dal rischio di 'deforestazione' dell'uomo alla degenerazione della rivoluzione digitale. Oggi l'uomo sembra aver intrapreso un nuovo cammino verso un obiettivo inimmaginabile qualche anno fa: diventare una macchina. Infatti, ci sono sostenitori dell'intelligenza artificiale che prevedono un futuro in cui uomini e macchine si fonderanno in cyborg: un vero cambiamento antropologico, non solo culturale, nella comprensione dell'uomo, della natura, della vita, del mondo⁴.

È a questo punto che ricordiamo che non tutti i cambiamenti sono progressi, per cui è legittimo chiedersi cosa può succedere quando la sfida tecnologica va oltre l'impensabile: quando si lancia nell'insensata corsa all'inutile aggiornamento high-tech sono in gioco gli stessi paradigmi della vita associata, per creare una società 'perfetta', pacifica e tecnologica, in cui non ci sia spazio per la violenza, le emozioni incontrollate o il pensiero autonomo, abitata da cittadini asettici dall'aspetto androgino il cui equilibrio psicofisico è garantito da impianti sintetici in cui le relazioni sono sempre più virtuali e gli individui sempre più soli e personalizzati.

Sessualità digitale

L'esempio del *digital sexuality* è impressionante e quasi impensabile per il senso comune e un concetto incomprensibile ai più, ma che ha già scalato diversi gradini della finestra di Overton. I *digisexual* sono quelle persone che scelgono di fare sesso solo con il robot, senza avere rapporti con gli umani. L'industria del sesso *high-tech* oggi ha già un giro d'affari di circa 30 miliardi di dollari all'anno ed è un mercato in costante crescita.

In futuro vedremo crescere i rapporti umani vissuti interamente online. E alcuni cominceranno a preferire il sesso virtuale tecnologicamente avanzato al sesso con gli umani. Potremmo anche vedere più persone che vivono da sole passare più tempo nella realtà virtuale; fenomeno che, come abbiamo riportato, sta già accadendo con gli Hikikomori⁵.

⁴ Cfr. E. Perucchiotti, *Cyberuomo. Dall'intelligenza artificiale all'ibrido uomo-macchina. L'alba del transumanesimo e il tramonto dell'umanità*, Arianna Editrice, Diegaro di Cesena, 2019.

⁵ R. Mackenzie, *Sexbots: Customizing Them to Suit Us versus an Ethical Duty to Created Sentient Beings to Minimize Suffering*, in *Robotics*, n. 7(4), 2018, p. 70. <https://doi.org/10.1080/17447953.2018.1481111>

I primi prototipi sono già disponibili sul mercato e interagiscono con gli esseri umani al punto da poterli sostituire non solo a letto ma anche in ruoli più insospettabili. In Italia, più precisamente a Torino, il primo bordello con prostitute in silicone. Lumi Dolls⁶ ha aperto a settembre 2018 dove il cliente pagante può relazionarsi con bambole simili a umanoidi. Ci sono 8 bambole, riproduzioni molto realistiche di giovani donne a grandezza naturale con le quali ci si può appartare da soli o in gruppo (per esempio negli addii al celibato) per fare sesso a pagamento. Le prenotazioni si fanno sul sito di Lumi Dolls e sono esaurite per diversi mesi. Tra i clienti ci sono anche coppie e donne single. Possono anche scegliere in anticipo quali bambole usare e quali vestiti indossare.

Per il momento il sito è temporaneamente chiuso per motivi strettamente amministrativi e fiscali e immagino anche dovuti alla pandemia, in quanto, più che un negozio, è un vero e proprio albergo a ore; quindi, soggetto ad altri tipi di normative.

Questo esempio ci dice che siamo sull'orlo di una nuova trasformazione culturale e antropologica: non solo vecchi lavori, vecchi ruoli e vecchi valori sembrano destinati a scomparire, ma lo stesso uomo come lo conosciamo. Le future relazioni tra umani e robot potrebbero avere questa svolta inaspettata di cui raramente si parla ma il cui impatto potrebbe essere molto significativo. Oltre alle bambole di silicone, infatti, esistono anche veri e propri robot del sesso di cui esistono modelli per tutti i gusti e per tutte le tasche. Ad esempio, è in commercio Harmony, un modello di robot del sesso della Realbotix, dotato di intelligenza artificiale, capacità di movimento e una propria personalità⁷, grazie al software di cui è dotato che permette di plasmare la sua personalità e caratteristiche, scegliendo tra le versioni intelligente, romantica, lunatica, timida, intraprendente. E ci sono anche bambole maschili e altri transgender, nonché ibridi, cioè con alcune parti rimovibili⁸.

org/10.3390/robotics7040070; S. Cosimi, *Se i robot faranno sesso con noi. Ecco Solana, la bambola che cambia volto e personalità*, in *La Repubblica*, 25 gennaio 2018. https://www.repubblica.it/tecnologia/2018/01/25/news/se_i_robot_faranno_sesso_con_noi_ecco_solana_la_bambola_che_cambia_volto_e_personalita_-187271418/

⁶ *A Torino arriva il Makr Shkr Robotic Bar: cocktail smart ai Murazzi dal 20 giugno*, in *Mente Locale*, 19 giugno 2018. <https://www.mentelocale.it/torino/articoli/76123-torino-arriva-makr-shkr-robotic-bar-cocktail-smart-murazzi-dal-20-giugno.htm>.

⁷ Cfr. C.S. Gonzales-Gonzales, R.M Gil-Iranzo, P. Paderewski-Rodriguez, *Human-Robot Interaction and Sexbots: A Systematic Literature Review*, in *Sensors*, n. 21(1), 2021, p. 216; <https://doi.org/10.3390/s21010216>; <https://www.mdpi.com/1424-8220/21/1/216>.

⁸ N. Manzoni, *Sessualità, tecnologia e sexbots: parafilie 2.0 o preludio di una trasformazione antropologica?*, in <https://www.wired.it/scienza/lab/2018/06/30/futuro-robot-sesso/>.

Nulla può scandalizzare o sorprendere: ormai abbiamo imparato che qualsiasi idea, anche la più bizzarra, ha una finestra di opportunità per essere discussa e diventare realtà come insegna la Finestra di Overton. Il cinema inonda le masse con messaggi ben calibrati, abituantole gradualmente agli scenari che si vogliono imporre, è un indottrinamento gentile.

Purtroppo, ci sono pochissime ricerche scientifiche che indagano le implicazioni sociali, legali e morali delle relazioni con i robot. In gran parte perché sono considerati temi volgari e sensazionalistici dal mondo accademico. Così, mentre in Giappone e praticamente in tutta l'Asia la tecnologia corre e i costumi cambiano, si tende a nascondersi e a far finta di niente come se il problema non esistesse (e nel frattempo si aprono bordelli con bambole robot). Ma c'è molta ricerca scientifica da fare, c'è molto da indagare: oltre all'interazione tra umani e robot, si potrebbe esaminare l'importante questione della privacy, perché alcuni robot del sesso potrebbero essere hackerati, cioè offerti allo scopo di raccogliere dati e informazioni sui loro utenti. Ma non è necessario andare molto oltre: quanto detto è più che sufficiente per indurci a capire quanto siano pressanti le questioni che queste applicazioni della tecnoscienza impongono alle società del nostro tempo.

Consenso informato e relazione di cura: il ruolo fondamentale della comunicazione medico paziente

Paolo Veronesi*, Marco Annoni**

In un noto passo delle *Leggi*¹, Platone distingue tra due tipi di medicina: quella degli schiavi e quella degli uomini liberi. Per quanto riguarda la medicina degli schiavi, essa è per lo più praticata dai discepoli, perché nessun medico libero «vuole dare o ricevere spiegazioni sulle specifiche malattie che affliggono ciascuno schiavo». Avendo appreso la materia solo per imitazione, questi discepoli si limitano a prescrivere agli schiavi «ciò che passa loro per la mente, neanche avessero una precisa competenza in materia», dispensando diagnosi e cure «con la sacenza di un tiranno». La medicina degli schiavi, dunque, è una medicina muta e unidirezionale perché priva di qualsiasi forma di rapporto e di comunicazione interpersonale. Il suo scopo è solo guarire le malattie, non le persone malate; ‘sommministrare delle cure’, ma non a ‘prenderci cura’ delle persone.

La medicina degli uomini liberi è, invece, molto diversa. In primo luogo, perché a curare, in questo caso, è un medico, il quale «segue il decorso del morbo, lo inquadra fin dall’inizio secondo il giusto metodo, mette a parte della diagnosi lo stesso malato e i suoi cari e, così facendo, nel medesimo tempo impara qualcosa dal paziente e, per quanto gli riesce, anche gli insegna qualcosa». La medicina degli uomini liberi, quindi, è una medicina fondata non solo sulla conoscenza dei principii della medicina, ma anche sul rapporto interpersonale tra medico e paziente. Attraverso il dialogo, il medico impara dal paziente qualcosa riguardo alla sua malattia e al suo vissuto, mentre il paziente impara qualcosa su ciò che lo affligge e su come guarire. Per il medico, le informazioni che riguardano la

* Presidente della Fondazione Umberto Veronesi.

** Fondazione Umberto Veronesi.

¹ Cfr. Platone, *Leggi*, IV, 720b-721c.

soggettività del paziente sono essenziali, perché a un uomo libero non si possono imporre le terapie come si farebbe, invece, con uno schiavo; di conseguenza, nel curarlo, il medico «non farà alcuna prescrizione prima di averlo in qualche modo convinto, ma cercherà di portare a termine la sua missione che è quella di risanarlo, ogni volta preparandolo e predisponendolo con un'opera di convincimento».

Nella medicina degli uomini liberi, dunque, la parola del medico assume una duplice funzione. Da una parte serve per formulare una diagnosi, indagando i sintomi del paziente e il suo vissuto; dall'altra, invece, serve a persuaderlo, e cioè a condurlo ad accettare una certa interpretazione del suo quadro clinico e un certo percorso terapeutico. La medicina degli uomini liberi è quindi, almeno in parte, una medicina centrata sulla persona, perché non può essere praticata senza avere prima stabilito un rapporto personale tra medico e paziente, il quale non è finalizzato alla sola descrizione dei sintomi. Il rispetto della libertà del paziente implica, infatti, che non si possa curare se non ricorrendo al medium della comunicazione, la quale prevede a sua volta la creazione di una relazione di cura alla quale il paziente partecipa come soggetto dotato di una propria individualità.

Tuttavia, anche la medicina degli uomini liberi appare comunque velata da un'impostazione inevitabilmente paternalistica. Dopo la diagnosi, per il medico si tratta solo di convincere il paziente a riconoscere la bontà di un certo percorso terapeutico che, in realtà, è già stato individuato. Vale a dire: gli uomini 'liberi' sono 'liberi', ma solo di accettare ciò che il medico, in virtù delle sue conoscenze ed esperienza, ha già stabilito per loro. In tal senso il medico agisce in modo paternalistico, perché si comporta come un genitore che non impone le scelte ai propri figli, ma li persuade fino a far sì che, alla fine, essi compiano alla fine proprio quelle scelte per il loro stesso bene. In entrambi gli scenari, il rispetto della 'libertà' altrui è solo di facciata, perché la scelta di quali opzioni sono davvero disponibili, in realtà, è già stata compiuta da altri secondo i propri valori.

Questo non sorprende: nella storia della medicina occidentale, l'idea che la relazione medico-paziente prevedesse un rapporto fondamentalmente paternalistico è dominante fino a tempi piuttosto recenti. Secondo questa impostazione, in virtù delle sue conoscenze, solo il medico sa cosa è davvero bene per il paziente; pertanto, come un padre benevolo, spetta a lui decidere ciò che il paziente deve fare e sapere – e cioè, quali terapie dovrà seguire e quali verità dovrà conoscere. Così, nel *corpus* degli scritti attribuiti a Ippocrate, uno dei padri della medicina occidentale e contemporaneo di Platone, si raccomandava ai dottori di «nascondere la maggior parte delle cose [...]. Dare le disposizioni necessarie con gioia e serenità [...] senza rivelare al paziente nulla della sua condizione presente o fu-

tura»². Se per la medicina degli uomini liberi costruire una relazione terapeutica richiede il mettere «a parte della diagnosi» il malato e i suoi cari, per Ippocrate ciò non significa, però, che tale diagnosi debba necessariamente essere veritiera (o del tutto completa).

La verità, infatti, può avere un impatto sia positivo che negativo sulle emozioni, sulla psiche e sui sintomi dei pazienti. Di conseguenza, proprio come un farmaco, anche la verità deve essere dispensata nelle dosi e nei modi giusti, seguendo la nota massima *primum non nocere*. A volte rivelare la verità al paziente sarà la cosa giusta da fare, perché non comporterà alcun danno e promuoverà la guarigione. Altre volte, invece, la verità potrebbe causare più male che bene e, dunque, occorrerà modularla attraverso opportune omissioni ‘a fin di bene’ – se non con delle bugie. È questo, ad esempio, il classico caso in cui un medico deve comunicare una prognosi infausta a un paziente, ma per ragioni di compassione sceglie infine di mentire rispetto alla gravità della situazione.

Questa impostazione paternalistica della comunicazione medico-paziente si è mantenuta sostanzialmente stabile nel corso dei millenni, dai tempi di Platone fino a pochi anni fa. Ad esempio, ancora negli anni Ottanta, molti medici nei reparti di oncologia orientavano le proprie pratiche comunicative secondo i valori ipocratici, nascondendo ai pazienti le verità giudicate troppo negative:

[d]urante il mio primo anno di oncologia in Italia nel 1983 – si legge in un resoconto di un'oncologa italiana –, a un uomo d'affari di mezza età fu detto che aveva la gastrite, mentre invece stava morendo di cachessia per un carcinoma all'ultimo stadio; a una giovane moglie divorziata fu detto che aveva l'artrite mentre stava invece ricevendo una radioterapia palliativa per un cancro al seno metastatico e resistente alla chemioterapia; e a uno studente universitario fu detto che aveva un'epatite indotta dalle medicine, ma stava invece progredendo verso un'insufficienza epatica a causa di un linfoma³.

Come ai tempi di Ippocrate, questo modello paternalistico della comunicazione medico-paziente era basato sul convincimento che spettasse solo al medico decidere se e come la verità andasse comunicata al paziente o alla sua famiglia.

² Ippocrate, cit. in M. Annoni, *Verità e cura. Dalla diagnosi al placebo, l'etica dell'inganno in medicina*, ETS, Pisa, 2019, p. 9.

³ Ivi, p. 72.

Negli ultimi anni, però, il rapporto medico-paziente è cambiato in modo molto profondo. Ciò è dovuto a una serie di fattori convergenti, tra cui i significativi progressi che sono stati compiuti nelle scienze della vita e in medicina, i quali hanno trasformato in modo radicale sia la pratica che la ricerca clinica. Grazie ai progressi della ricerca, oggi molti pazienti possono contare su cure e terapie che erano inimmaginabili solo fino a pochi anni fa, nonché su strutture di cura all'avanguardia nelle quali operano intere *équipes* di professionisti sanitari⁴. Accanto a questi progressi di natura conoscitiva e tecnica, però, negli ultimi settant'anni, un secondo fattore cruciale per la trasformazione del rapporto tra medico e paziente è dovuto ad altre trasformazioni altrettanto radicali che sono avvenute sul piano sociale, culturale, legale e bioetico. Tra queste, la più incisiva è stata la progressiva affermazione del principio secondo cui nessuno può essere costretto a ricevere una cura o a partecipare a una sperimentazione clinica contro il proprio volere. Tale principio, espresso in modo compiuto prima nel *Codice di Norimberga* (1947) e poi in altri carte e documenti internazionali quali la *Dichiarazione di Helsinki* (1964), si è tradotto in una serie di riflessioni teoriche che hanno posto il rispetto per l'autonomia personale sullo stesso piano dei tradizionali principii bioetici di beneficenza e non-maleficenza, le quali hanno portato, tra altre cose, alla creazione di quel particolare costrutto teorico, etico e legale oggi comunemente indicato chiamato consenso informato.

È a partire da questo retroterra storico che si comprende la portata innovativa della legge n. 219/2017, *Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento*. Entrata in vigore il 30 gennaio 2018 dopo un travagliato iter parlamentare, la legge n. 219/2017 rappresenta un passo avanti importante per il riconoscimento di alcuni diritti e libertà fondamentali in Italia. Grazie a questa legge, infatti, anche in Italia è infine possibile depositare le proprie disposizioni anticipate di trattamento (o DAT), e cioè ciò che viene comunemente chiamato, con una dicitura forse impropria, il testamento biologico. Questa legge ha il merito di aver sistematizzato e recepito «il *diritto vigente* della relazione di cura, elevando al rango di legge quei fondamentali principi che la giurisprudenza ha saputo affermare nel corso degli anni»⁵. A seguito dell'approvazione della legge n. 219/2017 si è chiarito in modo definitivo che le persone affette da patologie

⁴ Cfr. P. Veronesi, *La vittoria sul cancro. Dalla parte delle donne: tutte le cure per battere il tumore al seno*, Sonzogno, Milano, 2022.

⁵ M. Foglia, *Consenso e cura. La solidarietà nel rapporto terapeutico*, Giappichelli Editore, Torino, 2018, p. 3.

terminali e da sofferenze refrattarie ai trattamenti sanitari hanno il pieno diritto di accedere alla sedazione palliativa profonda e continua in associazione alla terapia del dolore (art. 2, comma 2). Infine, la legge n. 219/2017 ha anche sancito oltre ogni ambiguità che l'idratazione e la nutrizione artificiale devono essere considerati al pari di altri trattamenti sanitari e, in quanto tali, possono dunque essere sospesi o rifiutati nel caso in cui un paziente esprima in tale senso il proprio consenso libero e informato (art. 1, comma 5). Queste novità rappresentano dei passi avanti concreti verso il riconoscimento di un pieno diritto all'autodeterminazione nei confronti della sofferenza.

Oltre a prevedere nuove libertà, però, la legge n. 219/2017 ha in parte ridisegnato anche il rapporto medico-paziente ponendo alla base della relazione di cura proprio il consenso informato e, dunque, la comunicazione medico-paziente. Al comma 2 dell'art. 1, la legge sancisce infatti che «[è] promossa e valorizzata la relazione di cura e di fiducia tra paziente e medico che si basa sul consenso informato nel quale si incontrano l'autonomia decisionale del paziente e la competenza, l'autonomia professionale e la responsabilità del medico». Questo passaggio è significativo da un punto di vista bioetico, perché attribuisce un ruolo centrale al consenso informato in ambito clinico e al rispetto dell'autonomia del paziente; una differenza che si comprende meglio alla luce di un esempio concreto. Si immagini il caso di una paziente cui purtroppo viene diagnosticato un tumore mentre è in stato di gravidanza. A questa paziente vengono prospettati diversi percorsi clinici possibili: alcuni prevedono trattamenti aggressivi per il tumore ma dannosi per il feto, mentre altri prevedono trattamenti meno efficaci per il tumore ma maggiormente compatibili con la gravidanza. Chiaramente, in casi di questo tipo, decidere la cosa giusta da fare dipende sia da considerazioni tecniche e cliniche, sia da considerazioni etiche e morali. Alcune decisioni medico-cliniche di questo tipo, infatti, sollevano dilemmi che dipendono dall'intreccio tra 'questioni di fatto' – e cioè questioni di natura tecnica – e questioni di valori – e cioè questioni di natura etica e morale.

Seguendo il modello prima descritto da Platone, in un caso simile il compito del medico sarebbe solo di persuadere il paziente a scegliere il percorso migliore. Il paziente contribuirebbe alla determinazione di tale percorso dipanando la trama del proprio vissuto, lasciando al medico il compito di individuare la soluzione migliore tramite la propria conoscenza medica e il proprio giudizio. Di contro, secondo un modello basato sul consenso informato, in scenari simili il medico dovrebbe invece accompagnare il paziente a individuare il percorso migliore alla luce dei suoi valori, dei suoi bisogni, delle sue emozioni e della sua visione del mondo. Secondo la legge n. 219/2017, quindi, per prendersi cura di qualcuno non basta

più solo prescrivere cure efficaci (e persuadere ad accettarle), ma occorre invece comprendere e rispettare il paziente alla luce anche della sua identità biografica profonda. In questo senso, la relazione di cura basata sul consenso informato non si configura più come paternalistica, ma come una relazione basata, invece, sull'incontro tra due autonomie e saperi: da una parte, «l'autonomia decisionale del paziente» e il suo vissuto; dall'altra «la competenza, l'autonomia professionale e la responsabilità del medico». Ecco perché, secondo la legge 219/2017, «Il tempo della comunicazione tra medico e paziente costituisce tempo di cura» (art. 1, comma 8). Tale incontro conduce sia a costruire percorsi di cura 'aperti' – la cui natura, cioè, non è predeterminata ma costruita all'interno della relazione di cura –, sia a forme di consensualità 'plurale', ora legate «alla pianificazione condivisa delle cure, ora alle disposizioni anticipate di trattamento», ma tutte comunque orientate «ad una reale e autentica interazione tra il medico e il paziente, la quale va ben oltre la burocratica adesione a protocolli o a modelli prestampati»⁶.

Questo nuovo modello di relazione clinica basato su un consenso libero, informato, aperto e plurale si scontra, però, con almeno due limiti di natura pratica. Il primo riguarda la possibile riduzione del consenso informato a mero adempimento burocratico. Nella pratica clinica odierna, infatti, il consenso informato si riduce spesso a un esercizio di compilazione modulistica; un passaggio obbligato e percepito come tedioso sia dal medico, sia dai pazienti. Invece di rappresentare il punto di arrivo di un percorso relazionale, spesso il consenso informato si esaurisce quindi nella firma di un modulo precompilato. A dimostrazione di questi timori, un'indagine antropologico-giuridica presso i reparti della Città della Salute e della Scienza di Torino ha concluso che nel 90% dei casi la firma del consenso informato è avvenuta «al momento del primo colloquio informativo, senza alcuna lettura dei moduli da parte del paziente o di chi ne facesse le veci»⁷. Una simile riduzione del consenso informato a semplice rituale burocratico, però, costituisce un grave fraintendimento del suo significato originale. Su questo punto, già nel 1992 un parere del Comitato Nazionale per la Bioetica ammoniva che

[nella] ricerca sistematica, e quasi ossessiva di un'adesione ad ogni atto medico si può giungere a un ricorso indiscriminato a “moduli” in cui raccogliere il “consenso informato scritto”: una modulistica del genere, pure se redatta con diligenza, non

⁶ Ivi, p. 10.

⁷ C. Quagliariello, C. Fin, *Il consenso informato in ambito medico. Un'indagine antropologica e giuridica*, il Mulino, Bologna, 2016.

copre tutte le imprevedibili situazioni della realtà clinica e rischia di burocratizzare e di distorcere il peculiare carattere della fiducia a cui è improntato il rapporto ⁸.

Esiste poi un secondo limite di natura pratica, il quale riguarda anche questioni di giustizia distributiva. Per costruire una relazione di cura all'interno della quale possa maturare un consenso informato, infatti, occorrono tempi, spazi e risorse formative adeguate. Conoscere una persona, immergendosi nella sua biografia, richiede tempo, preparazione e fatica, specialmente se tale persona si trova in una condizione di estrema sofferenza e vulnerabilità. L'odierna frammentazione del percorso di cura, spesso diviso tra più specialisti, unitamente al costante tentativo di ridurre i costi del sistema sanitario e a risorse che appaiono via via più esigue, rendono però difficile tradurre nella realtà un simile modello fondato sull'incontro tra due autonomie. Per questo motivo, al fine di dare seguito al modello previsto dalla legge n. 219/2017, è necessario e auspicabile un cambiamento repentino a livello culturale e antropologico, prima ancora che organizzativo e di gestione delle risorse disponibili. Solo così, infatti, si può sperare di dare un vero significato al consenso informato, trasformandolo da obbligo burocratico a vera occasione di incontro con l'Altro e, quindi, di cura.

⁸ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Pareri*, 8, 2012.



TIPOGRAFIA ECOLOGICA

Rilegato all'interno del Carcere di Genova Pontedecimo

Luisella Battaglia, già professore ordinario di Filosofia Morale, insegna Bioetica presso i Dipartimenti di Scienze della Formazione dell'Università di Genova e dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli; è Presidente dell'Istituto Italiano di Bioetica e membro del Comitato Nazionale per la Bioetica.

Franco Manti insegna Etica Sociale ed Etica della Comunicazione ed è direttore di EtApp Laboratorio di ricerca per le etiche applicate presso il DISFOR dell'Università di Genova e del Research Office for Bioethics Education, Chair in Bioethics-World Medical Association.

Guardare alla bioetica e alla biopolitica nell'orizzonte della complessità significa affrontare quesiti relativi ai confini del nostro universo morale, alle nuove frontiere della giustizia, al modello di sviluppo con un approccio sistemico. Dobbiamo pensare l'etica, la politica, l'economia ridefinendo la nozione stessa di qualità della vita in considerazione delle generazioni future e delle altre specie quali componenti della biosfera: nuovi soggetti morali di cui la biopolitica è chiamata ad occuparsi.

ISBN: 978-88-3618-156-8



In copertina:
illustrazione di Maria Anna Cingolo, 2022