

LA DIMENSIONE ETICA NELLE SOCIETÀ CONTEMPORANEE

Isaiah Berlin, Amartya K. Sen,
Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo, Salvatore Veca



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

LA DIMENSIONE ETICA NELLE SOCIETÀ CONTEMPORANEE

Isaiah Berlin, Amartya K. Sen,
Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo, Salvatore Veca



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

La dimensione etica nelle società contemporanee / scritti di
Isaiah Berlin, Amartya Kumar Sen, Vittorio Mathieu... [et al.]
- VII, 133 p.

1. Etica 2. Politica e morale

I. Berlin, Isaiah II. Sen, Amartya Kumar

La traduzione di Berlin è di Gilberto Forti; la traduzione
di Sen è di Carlo Scarpa, revisione di Vera Zamagni.

Copyright © 1990 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*

Via Giacosa 38, 10125 Torino

tel. 011 6500500, fax 011 6502777

e-mail: segreteria@fga.it

Internet: <http://www.fga.it>

ISBN 88-7860-046-6

Indice

PRIMA PARTE

Sulla ricerca dell'Ideale

Isaiab Berlin

Premessa	3
1. La ricerca dell'Ideale	4
2. Il significato della storia	7
3. Relativismo, pluralismo e conflittualità dei valori	8
4. Riflessioni sulla possibilità di giungere a uno stato perfetto	14
Conclusioni	17

La libertà individuale come impegno sociale

Amartya Kumar Sen

Premessa	21
1. Idee astratte e orrori concreti	21
2. Libertà negativa e libertà positiva	23
3. Carestie e libertà	26
4. Calcolo utilitarista contro libertà	28
5. La libertà e i suoi mezzi	32
6. L'intervento sociale e la natura della povertà	34
7. Scelta sociale e libertà	36
8. Impegno sociale e diseguaglianza	38

SECONDA PARTE

Bioetica in cammino

Vittorio Mathieu

1. Criteri di valutazione	43
1.1. L'imperativo etico caratterizza l'uomo	43
1.2. Il fine giustifica i mezzi?	45
2. Classificazione delle fattispecie atte a sollevare problemi di bioetica	46
2.1. Griglia dei problemi	46
2.2. Il processo riproduttivo	47
2.3. Sperimentazione e trapianti	48
2.4. Eutanasia	50
2.5. Ingegneria genetica	51
2.6. La manipolazione dell'atomo	52
3. Classificazione dei valori a cui si ispirano i giudizi in materia di deontologia scientifica	52
3.1. Il criterio dell'utilità	53
3.2. Il criterio della convivenza civile	58
3.3. Il criterio della qualità della vita	61
3.4. Il principio d'autorità	65
4. Considerazioni conclusive	69
4.1. Interessi meritevoli di protezione	69
4.2. Tutela delle generazioni a venire	69
4.3. Tutela del processo procreativo	70
4.4. Tutela dell'embrione	71
4.5. Tutela della famiglia	72
4.6. Conseguenze della diagnosi prenatale di malattie	73
4.7. Sperimentazione su embrioni e su esseri viventi	75
4.8. Tutela degli indifesi	76
4.9. Tutela dell'ambiente	77
4.10. Difesa militare	77
4.11. Ricerca e morale	78

Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica

Gianni Vattimo

Premessa	81
1. L'istituzione come repressione e oppressione: Foucault	85
2. La riflessione sulle condizioni della comunicazione: Gadamer e Habermas	92

	Indice	VII
3. I limiti dell'istituzione: le etiche dei diritti (Rawls e Nozick)		99
4. Quale fondamento per i diritti? Il senso di un'etica come pietas		106
Conclusioni		110
Alcune osservazioni su etica e ambiente		
<i>Salvatore Veca</i>		
Premessa		113
1. Etiche ambientali ed etiche ecologiche		115
2. Le radici dell'etica razionale		117
3. Criteri di estensione dell'etica razionale alle problematiche ambientali		120
4. Riflessioni su un'etica fondata sui diritti dell'ambiente		124
5. Le tesi delle etiche ecologiche		127
Conclusioni		131
Nota sugli autori		133

Sulla ricerca dell'Ideale*

Isaiah Berlin

Premessa

A mio giudizio vi sono due fattori che più di tutti gli altri hanno contribuito a foggare la storia umana nel nostro secolo. Il primo è lo sviluppo delle scienze naturali e della tecnologia, che certamente è la più brillante avventura del nostro tempo; e a questo fattore è stato dedicato da ogni parte un grande e crescente interesse. L'altro fattore, senza dubbio, va ricercato nelle grandi tempeste ideologiche che hanno alterato la vita di pressoché tutta l'umanità: la Rivoluzione russa e le sue conseguenze, le dittature totalitarie di destra e di sinistra e le esplosioni di nazionalismo, di razzismo e talvolta di fanatismo religioso, fenomeni che, curiosamente, nessuno dei grandi pensatori dell'Ottocento aveva mai previsto.

Quando i nostri discendenti, tra due o tre secoli (se l'umanità sopravviverà fino ad allora), si soffermeranno a considerare la nostra epoca, saranno questi due fattori, credo, ad apparire i più importanti e caratteristici, quelli più meritevoli di analisi e di spiegazione. Ma è bene rendersi conto che questi grandi movimenti ebbero inizio sotto forma di idee nella mente di uomini: idee su ciò che sono stati, sono, potrebbero essere e dovrebbero essere i rapporti tra gli uomini; e rendersi conto del modo in cui questi rapporti si sono trasformati in nome di un fine supremo nella visione dei leader e, soprattutto, dei profeti non disarmati. Queste idee costituiscono l'essenza dell'etica.

La riflessione etica consiste in un esame sistematico dei rapporti che gli esseri umani intrattengono tra loro, delle concezioni, degli interessi e degli ideali da cui scaturiscono i comportamenti intersoggettivi, e dei sistemi di valori su cui si fondano i fini assegnati alla vita.

Queste convinzioni sul modo in cui la vita dovrebbe essere vissuta,

* Testo presentato in occasione del conferimento all'Autore del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli (Torino, Teatro Regio, 15 febbraio 1988).

su ciò che uomini e donne dovrebbero essere e fare, sono l'oggetto della ricerca morale; e, quando sono riferite a gruppi e nazioni e addirittura all'umanità nel suo insieme, danno luogo a quella che si chiama filosofia politica, che altro non è se non etica applicata alla società.

Se vogliamo sperare di comprendere il mondo spesso violento in cui viviamo (e se non tentiamo di comprenderlo non possiamo presumere di riuscire a operare razionalmente in esso e su di esso), il nostro interesse non può limitarsi alle grandi forze impersonali, naturali o artificiali, che agiscono su di noi. I fini e i motivi che guidano l'azione umana devono essere considerati alla luce di tutto ciò che sappiamo e comprendiamo; le loro radici e la loro crescita, la loro essenza e soprattutto la loro efficacia devono essere esaminate criticamente con tutte le risorse intellettuali di cui disponiamo. Questa esigenza ineludibile, indipendentemente dal valore intrinseco della scoperta della verità sui rapporti umani, fa dell'etica un campo di primaria importanza. Soltanto i barbari non hanno la curiosità di sapere da dove vengono, come sono arrivati dove ora si trovano, qual è la loro destinazione probabile, se davvero vogliono andarci e, in questo caso, per quale motivo, o al contrario perché non vogliono recarvisi.

Lo studio delle varie idee sulle concezioni della vita che esprimono questi valori e questi fini è la materia che ho cercato di chiarire a me stesso dedicandole quarant'anni della mia lunga vita. Se avrete la pazienza di proseguire la lettura, vorrei dire qualche cosa sul modo in cui mi accadde di immergermi in questa materia, e in particolare su una svolta che modificò i miei pensieri sulla sua essenza. Sarà inevitabilmente un discorso un po' autobiografico: per questo vi presento in anticipo le mie scuse, ma non conosco altro modo per darne un ragguaglio.

1. *La ricerca dell'Ideale*

Da giovane lessi *Guerra e pace* di Tolstoj. Lo lessi troppo presto, e il vero effetto di questo grande romanzo si fece sentire su di me solo più tardi, insieme a quello di altri scrittori russi di metà Ottocento, romanzieri e pensatori. Questi scrittori influirono non poco sulle mie idee. Mi sembrava, e mi sembra ancora, che lo scopo principale di questi scrittori non fosse di dare un quadro realistico della vita e dei rapporti reciproci fra gli individui o i gruppi sociali o le classi; che il loro scopo non fosse un'analisi psicologica o sociale in senso stretto – anche se, naturalmente, i migliori tra loro raggiunsero proprio questo obiettivo, e in maniera stupenda. Il loro atteggiamento mi sembrava essenzialmente mo-

rare: il loro interesse più profondo si rivolgeva alle cause che determinavano l'ingiustizia, l'oppressione, la falsità nei rapporti umani, la prigionia dietro muri di pietra o di conformismo – la sottomissione passiva a goghi creati dall'uomo –, la cecità morale, l'egoismo, la crudeltà, l'umiliazione, il servilismo, la miseria, l'impotenza, l'esasperazione, la disperazione in cui tante persone vivevano.

In breve, a questi scrittori interessava la natura di tali esperienze e la loro origine nella condizione umana: prima di tutto in Russia, ma anche, implicitamente, nel resto dell'umanità. E, per converso, essi volevano capire che cosa potesse dar luogo alla situazione opposta, a un regno di verità, amore, onestà, giustizia, sicurezza, relazioni personali fondate sulla possibilità di dignità dell'uomo, sul rispetto reciproco, sull'indipendenza, sulla libertà, sull'appagamento spirituale.

Alcuni, come Tolstoj, trovarono questo regno ideale nel mondo della gente semplice, non guastata dalla civiltà; come Rousseau, anche Tolstoj voleva credere che l'universo morale dei contadini non differisse molto da quello dell'infanzia, non essendo stato distorto dalle convenzioni e dalle istituzioni di una civiltà nata dai peggiori vizi dell'uomo – avidità, egoismo, cecità spirituale –; voleva credere che l'umanità si potesse salvare purché gli uomini guardassero la verità che avevano sotto il naso: dovevano soltanto guardare, ed essa era lì, nel Vangelo, nel Discorso della Montagna.

Altri russi credevano nel razionalismo scientifico o in una rivoluzione sociale e politica fondata su una veridica teoria del cambiamento storico.

Altri ancora cercavano una risposta negli insegnamenti della teologia ortodossa, o nella democrazia liberale dell'Occidente o in un ritorno agli antichi valori slavi, soffocati dalle riforme di Pietro il Grande e dei suoi successori.

Tutte queste concezioni avevano in comune l'idea che esistessero soluzioni ai problemi fondamentali, che fosse possibile scoprirle e, con una dose sufficiente di altruismo, realizzarle sulla terra. Tutti quanti credevano che l'essenza degli esseri umani fosse di poter scegliere il proprio modo di vivere: era possibile trasformare le società alla luce di ideali autentici professati con sufficiente fervore e dedizione. Se, come Tolstoj, pensavano qualche volta che l'uomo non fosse veramente libero ma piuttosto determinato da fattori che sfuggivano al suo controllo, essi sapevano anche, come lo stesso Tolstoj, che la libertà poteva sì essere una illusione, ma un'illusione senza la quale non si poteva vivere o pensare.

Nulla di tutto ciò faceva parte del mio programma scolastico, che

era interamente dedicato a scrittori greci e latini, ma queste idee rimasero ugualmente in me.

Quando divenni studente all'Università di Oxford, cominciai a leggere le opere dei grandi filosofi e scoprii che quelle idee facevano parte del pensiero dei maggiori maestri, specialmente nel campo della riflessione etica e politica.

Socrate riteneva che, se era possibile giungere a una conoscenza certa del mondo esterno usando metodi razionali – Anassagora non era forse arrivato a stabilire che la luna era molte volte più grande del Peloponneso, per quanto piccola potesse apparire nel cielo? – gli stessi metodi avrebbero offerto la medesima certezza nel campo del comportamento umano, per quanto concerneva il modo di vivere e di essere. A tali risposte si poteva arrivare in virtù del ragionamento. Platone pensava che un'élite di saggi pervenuti a questa certezza dovesse essere investita del potere di governare gli altri, i meno dotati intellettualmente, attenendosi a modelli dettati dalle giuste soluzioni dei problemi personali e sociali. Gli stoici ritenevano che la realizzazione di queste soluzioni fosse possibile a ogni uomo che intendesse vivere secondo ragione.

Ebrei, cristiani, musulmani (del buddhismo conoscevo troppo poco) credevano che le vere risposte fossero state rivelate da Dio ai suoi profeti e ai suoi santi, oppure accettavano l'interpretazione che i maestri davano delle verità rivelate o quella che la tradizione consegnava ai fedeli.

I razionalisti del Seicento pensavano che le risposte si potessero trovare grazie a una particolare intuizione metafisica, a una speciale applicazione del lume della ragione di cui tutti gli uomini erano dotati.

Gli empiristi del Settecento, affascinati dai nuovi e immensi territori di conoscenza dischiusi dalle scienze naturali che, basandosi sulle tecniche matematiche, avevano fatto giustizia di tanti errori, superstizioni e pregiudizi dogmatici, si domandarono, come Socrate, perché mai gli stessi metodi non dovessero servire a fissare leggi altrettanto inconfutabili nel regno delle cose umane. Con i nuovi metodi scoperti dalle scienze naturali si poteva introdurre un ordine anche nella sfera sociale: si potevano osservare fenomeni ricorrenti, formulare ipotesi e poi verificarle sperimentalmente e fissare così determinate leggi; e poi scoprire che queste leggi appartenenti ad ambiti specifici dell'esperienza potevano essere ricomprese in leggi più ampie, ricomprese a loro volta in leggi ancor più ampie, e così via sempre risalendo, fino a comporre un grande sistema armonioso, retto da nessi logici permanenti e suscettibile di essere formulato in termini esatti, ossia matematici. La riorganizzazione razionale della società avrebbe messo fine alla confusione spirituale e intellettuale, al regno del pregiudizio, della superstizione e della supina

accettazione di dogmi non verificati, ai comportamenti ottusi e crudeli dei regimi oppressivi che quell'ottenebramento intellettuale alimentava e favoriva. Si trattava dunque, semplicemente, di scoprire i bisogni essenziali dell'uomo e i mezzi per soddisfarli. Ciò avrebbe creato quel mondo felice, libero, giusto, virtuoso, armonioso che Condorcet vaticinava nel 1794, con commovente fervore, dalla cella della sua prigione.

Questa visione è alla base di tutto il pensiero progressista dell'Ottocento; e ispirava gran parte dell'empirismo critico di cui mi imbevvi a Oxford da studente.

2. *Il significato della storia*

A un certo punto mi resi conto che ciò che tutte queste concezioni avevano in comune era un ideale platonico. Mi resi conto, in primo luogo, che, come nelle scienze, tutte le domande autentiche dovevano avere una e una sola risposta vera, tutte le altre essendo necessariamente errate; in secondo luogo, che doveva esserci una via attendibile e sicura per pervenire alla scoperta di queste verità; in terzo luogo, che le risposte vere, quando fossero state trovate, dovevano necessariamente essere compatibili tra loro e formare un tutto unico, perché una verità – e questo lo sapevamo a priori – non può essere inconciliabile con un'altra. Questo tipo di onniscienza era la soluzione del puzzle cosmico. Nel caso della morale, potevamo allora immaginare come doveva essere la vita perfetta, fondata su una corretta comprensione delle regole che governavano l'universo.

D'accordo, forse potremmo non arrivare mai a questa condizione di conoscenza perfetta – forse siamo troppo miopi o troppo deboli o corrotti o soggetti a peccare per raggiungerla. Gli ostacoli, sia intellettuali sia di natura esterna, possono essere troppo numerosi. Di più, c'erano state forti divergenze di opinioni sulla via da percorrere: per alcuni, come ho detto, la via giusta era quella delle chiese, per altri quella dei laboratori; alcuni credevano nell'intuizione, altri nell'esperimento o nelle visioni mistiche o nei calcoli matematici.

Ma anche se non eravamo capaci di arrivare alle risposte vere o, in sostanza, al sistema ultimo che le abbracciava tutte, le risposte dovevano esistere – altrimenti le domande non erano reali e fondate. Le risposte dovevano essere note a qualcuno: forse Adamo nel Paradiso terrestre le conosceva; forse noi vi perverremo soltanto alla fine dei nostri giorni; se non le conoscono gli uomini, forse le conoscono gli angeli; e se non gli angeli, Dio sì, certamente. Quelle verità eterne dovevano, in teoria, essere conoscibili.

Alcuni pensatori dell'Ottocento, Hegel, Marx, ritenevano che la questione non fosse così semplice. Non c'erano verità eterne: c'era lo sviluppo storico, c'era un cambiamento perenne, gli orizzonti umani mutavano a ogni nuovo passo nella scala dell'evoluzione; la storia era un dramma in molti atti; e a muoverla erano i conflitti di forze nel regno delle idee e nel regno della realtà, conflitti che qualcuno chiamava dialettici e che prendevano la forma di guerre, rivoluzioni, sconvolgimenti violenti di nazioni, classi, culture, movimenti. E tuttavia il sogno di Condorcet, dopo inevitabili rovesci, sconfitte, ricadute, ritorni alla barbarie, si sarebbe avverato. Il dramma avrebbe avuto un lieto fine – la ragione umana aveva celebrato i suoi trionfi in passato, non poteva essere trattenuta per sempre. Gli uomini non sarebbero più stati vittime della natura o delle loro società per tanti versi irrazionali: la ragione avrebbe vinto; alla fine sarebbe cominciata un'armoniosa collaborazione universale, la storia vera.

Se così non fosse, avrebbero qualche significato le idee di progresso, di storia? Non c'è forse un movimento, per quanto tortuoso, dall'ignoranza verso la conoscenza, dal pensiero mitico e dalle fantasie infantili verso la percezione della realtà quale è, verso la conoscenza dei veri fini, dei veri valori, delle verità fattuali? E possibile che la storia sia una mera successione di eventi, priva di senso e causata soltanto da un miscuglio di fattori materiali e dal gioco di una selezione del tutto casuale – un racconto pieno di fragore e furore che non significa nulla?

No, era impensabile. Sarebbe venuto il giorno in cui uomini e donne avrebbero preso la propria vita nelle loro mani, cessando di essere ignari trastulli alla mercé di forze cieche che non comprendevano. Quanto meno, non era impossibile immaginare un simile Paradiso terrestre; e se era immaginabile, noi potevamo, in ogni caso, tentare di camminare in quella direzione.

Questa idea è stata al centro del pensiero etico, dai greci ai visionari cristiani del Medioevo, dal Rinascimento alle ideologie progressiste dell'Ottocento; ed è ancora oggi accettata da molti.

3. Relativismo, pluralismo e conflittualità dei valori

In una certa fase delle mie letture mi imbattei, inevitabilmente, nelle principali opere di Machiavelli. Mi fecero un'impressione profonda, durevole, e scossero la mia vecchia fede. Da esse ricavai non già gli insegnamenti più ovvi – quelli sul modo di conquistare e conservare il potere politico, o sulla forza o l'astuzia che i governanti devono usare se vo-

gliono rigenerare le proprie società o proteggere se stessi e i loro stati dai nemici interni o esterni, o sulle principali qualità che i governanti da un lato e i cittadini dall'altro devono possedere perché i loro stati prosperino – ma qualcosa di diverso.

Machiavelli non era uno storicista: pensava che fosse possibile restaurare qualcosa che somigliasse alla Roma repubblicana o della prima fase dell'impero. Credeva che per questo occorresse una classe dirigente di uomini coraggiosi, capaci, intelligenti, dotati, che sapessero cogliere le occasioni e sfruttarle, e cittadini che fossero sufficientemente protetti, patriottici e sinceramente orgogliosi del loro stato, incarnazioni delle principali virtù pagane. Fu così che Roma si affermò e conquistò il mondo, e ciò che alla fine ne determinò la caduta fu l'assenza di questo tipo di saggezza e vitalità e coraggio nei tempi avversi, l'assenza delle qualità sia dei leoni sia delle volpi. Uno stato in decadenza era facile preda di vigorosi invasori che possedessero queste virtù.

Ma a fianco di queste Machiavelli pone la nozione delle virtù cristiane – umiltà, accettazione delle sofferenze, rinuncia alle cose terrene, speranza di salvezza in un'altra vita – e osserva che queste qualità non aiutano certo l'avvento di uno stato di tipo romano, del tipo che egli stesso auspica palesemente: chi si attiene ai precetti della morale cristiana è destinato infatti a essere travolto dalla corsa sfrenata di coloro che ambiscono al potere e che possono, essi soli, ricreare e dominare la repubblica da lui voluta. Egli non condanna le virtù cristiane: si limita a osservare che le due morali sono incompatibili, e non riconosce un criterio preminente che ci aiuti a stabilire quale sia la vita giusta per gli uomini. Per lui la combinazione di «virtù» e valori cristiani è qualcosa d'impossibile. Machiavelli lascia semplicemente a noi la scelta; ma sa dove vanno le *sue* preferenze.

Tutto questo istillò in me un'idea che mi provocò quasi uno shock: l'idea che non tutti i valori supremi perseguiti dall'umanità, ora e in passato, fossero necessariamente compatibili tra loro. Questa consapevolezza veniva a minare la mia precedente convinzione, basata sulla *philosophia perennis*, che non potesse esservi conflitto tra fini veri, tra risposte vere ai problemi centrali della vita.

Poi feci la conoscenza della *Scienza Nuova* di Giovan Battista Vico. A Oxford non c'era quasi nessuno, a quel tempo, che avesse sentito parlare di Vico, ma c'era un filosofo, Robin Collingwood, che aveva tradotto il libro di Croce su Vico e mi raccomandò di leggerlo. Quel libro mi aprì gli occhi su uno scenario nuovo. Mi sembrò che a Vico interessasse la successione delle culture umane: per lui ogni società aveva una

propria visione della realtà, del mondo in cui viveva, di se stessa e del suo rapporto coi proprio passato, con la natura, con le proprie aspirazioni.

Questa visione di una società si estrinseca in tutto ciò che i suoi membri fanno, pensano e sentono – si manifesta e si inverte nelle forme lessicali e linguistiche che essi usano, nelle immagini, nelle metafore, nelle forme di culto, nelle istituzioni cui essi danno vita e che realizzano ed esprimono la loro percezione della realtà e del posto che vi occupano: è attraverso tutto ciò che essi vivono. Queste visioni variano di volta in volta, passando da un assetto sociale a quello successivo: ciascuna ha propri caratteri, valori, forme creative, mai commisurabili tra loro: ciascuna va intesa di per sé, per quello che è – va compresa, ma non necessariamente giudicata.

I greci di Omero, ci dice Vico, quelli della classe dominante, erano crudeli, barbari, meschini, spietati verso i deboli; ma furono loro a creare *l'Iliade* e *l'Odissea*, cioè qualcosa che noi, nel nostro tempo tanto più illuminato, non saremmo capaci di fare. Questi grandi capolavori creativi appartengono a loro, e col mutare della visione del mondo scompare anche la possibilità di quel tipo di creazione.

Noi, per parte nostra, abbiamo le nostre scienze, i nostri pensatori, i nostri poeti, ma non c'è una scala ascendente che porti dagli antichi ai moderni. Se è così, non può non essere assurdo dire che Racine è un poeta migliore di Sofocle, che Bach è solo un Beethoven rudimentale o che, poniamo, gli impressionisti sono la vetta alla quale aspiravano invano i pittori fiorentini. I valori di queste culture sono diversi, e non sono necessariamente compatibili tra loro. Voltaire era in errore quando riteneva che i valori e gli ideali delle luminose eccezioni in un mare di tenebra – i valori e gli ideali dell'Atene classica, della Firenze rinascimentale, della Francia del Grand Siècle e dell'età in cui lui stesso viveva – fossero pressoché identici (la concezione illuministica di Voltaire, essenzialmente identica, indipendentemente dal luogo a cui si riferisce, sembra condurre all'ineludibile conclusione che, per lui, Byron sarebbe stato felice di pranzare con Confucio e Sofocle si sarebbe sentito perfettamente a suo agio nella Firenze del Quattrocento, o Seneca nel salotto di Madame du Deffand o alla corte di Federico il Grande). La Roma di Machiavelli, in realtà, non è mai esistita.

Per Vico vi è una pluralità di forme di civiltà (secondo cicli ricorrenti, ma questo è secondario), e ciascuna ha la propria forma. Con Machiavelli si era delineata l'idea di due concezioni incompatibili. Ora, con Vico, si delineavano società le cui culture prendevano forma in funzione di determinati valori: valori, e non già mezzi in vista di certi fini, bensì fin in sé e per sé, fini ultimi, che differivano tra loro, non in tutti

i sensi – dal momento che tutti erano valori umani – ma differivano pur sempre in modo profondo, inconciliabile, non riconducibile a una sintesi definitiva.

In seguito giunsi logicamente al pensatore tedesco del Settecento Johann Gottfried Herder. Se Vico pensava a una successione di culture, Herder si spingeva oltre: confrontava le culture nazionali di molti paesi e di molti periodi e ne concludeva che ogni società aveva il proprio centro di gravità, come lui lo chiamava, diverso da quello di altre società. Se vogliamo, come Herder auspicava, capire le saghe scandinave o la poesia della Bibbia, non possiamo applicare a esse i criteri estetici della Parigi del Settecento. I modi in cui gli uomini vivono, pensano, sentono, si parlano, gli abiti che indossano, le canzoni che cantano, gli dèi che adorano, il cibo che mangiano, le credenze, gli usi e i costumi che li caratterizzano – è questo a creare le comunità, e ciascuna di esse ha il suo proprio «stile di vita». Le comunità possono somigliarsi tra loro per molti versi, ma i greci differiscono dai tedeschi luterani e i cinesi dagli uni e dagli altri; ciò cui aspirano, ciò che temono o adorano è difficilmente confrontabile.

Questa concezione è stata definita relativismo culturale o morale e ne ha parlato, a proposito di Vico e di Herder, un grande studioso recentemente scomparso, il mio amico Arnaldo Momigliano, per il quale avevo una grande ammirazione. Ma era in errore. Questo non è relativismo. I membri di una cultura possono, grazie all'immaginazione, capire (Vico diceva *entrare*) i valori, gli ideali, le forme di vita di un'altra cultura o società, anche remotissima nel tempo o nello spazio. Possono giudicare inaccettabili questi valori, ma con una sufficiente apertura mentale possono concepire come si possa essere a pieno titolo un essere umano con cui entrare in relazione vivendo al tempo stesso nella prospettiva di valori largamente diversi dai propri, ma che nondimeno ciascuno può riconoscere come valori, come scopi dell'esistenza, dalla realizzazione dei quali gli uomini siano appagati. «Io preferisco il caffè, tu preferisci lo champagne. Abbiamo gusti diversi. Tutto qui, non c'è altro da dire»: questo è relativismo.

Ma non è questa la visione di Herder e quella di Vico: nel loro caso parlerei piuttosto di pluralismo, cioè di una concezione per la quale sono molti e differenti i fini ai quali gli uomini possono aspirare, e tuttavia gli uomini restano pienamente razionali, pienamente uomini, capaci di comprendersi e di solidarizzare tra loro, di attingere luce l'uno dall'altro, così come noi ne attingiamo dalla lettura di Platone o da quella dei romanzi del Giappone medioevale – mondi, mentalità così distanti da noi.

Certo, se noi non avessimo alcun valore in comune con figure così remote, ogni civiltà sarebbe chiusa nel suo bozzolo impenetrabile, e noi saremmo esclusi da ogni possibilità di comprensione; è questo il senso della tipologia di Spengler. La comunicazione tra culture lontane nel tempo e nello spazio è possibile solo perché ciò che rende gli uomini umani è comune a tutti e funge da ponte tra loro.

Ma i nostri valori sono nostri e i loro sono loro. Noi siamo liberi di criticare i valori di altre culture, di condannarli, ma non possiamo fingere di non comprenderli affatto o di considerarli semplicemente soggettivi, i prodotti di creature di un ambiente diverso, con gusti differenti dai nostri, che non ci dicono nulla. Esiste un mondo di valori oggettivi. Chiamo così quei fini che gli uomini perseguono in assoluto e rispetto ai quali le altre cose sono mezzi. Non posso ignorare quelli che erano i valori dei greci: non saranno i miei valori, ma posso intuire che cosa sia una vita vissuta alla luce di essi, posso ammirarli e rispettarli, e perfino vedermi intento a perseguirli, anche se non lo faccio – e non desidero farlo, e forse non potrei se lo desiderassi. Le forme di vita variano tra loro. I fini, i principi morali sono molti. Molti, ma non innumerevoli, perché devono restare entro l'orizzonte umano. Se non vi restano, vuol dire che sono fuori della sfera umana. Se incontro uomini che adorano gli alberi, e non perché siano simboli di fertilità o siano divini, con una vita misteriosa e con poteri propri, o perché il tal bosco sia sacro ad Atena – ma solamente perché sono fatti di legno; e se poi domando loro perché adorano il legno ed essi dicono: «Perché è legno.» e non danno altra risposta: ecco, allora io non so che cosa intendono; anche se sono esseri umani non sono però individui con i quali io possa comunicare: tra loro e me c'è una vera barriera. Per me non sono umani. Non posso nemmeno chiamare soggettivi i loro valori se non posso immaginare che cosa potrebbe significare vivere una vita come la loro.

Quello che è chiaro è che i valori possono scontrarsi tra loro – ed è questo il motivo per cui vi sono civiltà incompatibili. Vi può essere incompatibilità di valori tra culture diverse, tra gruppi della stessa cultura o fra te e me. Tu credi che si debba dire sempre la verità, a qualunque costo; io no, perché credo che a volte possa essere troppo dolorosa o devastante. Possiamo discutere il nostro rispettivo punto di vista, possiamo cercare di arrivare a un compromesso, ma in sostanza ciò che tu persegui può essere inconciliabile con i fini ai quali ritengo di aver dedicato la mia vita. Può benissimo accadere che vi sia un conflitto di valori nell'animo di uno stesso individuo; e non è detto che per questo alcuni debbano essere veri e altri falsi.

La giustizia, una giustizia rigorosa, è per alcuni un valore assoluto, ma non sempre è compatibile, in concreto, con valori altrettanto assoluti agli occhi di quelle stesse persone, quali la pietà e la comprensione.

Libertà e uguaglianza sono tra gli scopi primari perseguiti per secoli dagli esseri umani; ma libertà totale per i lupi significa morte per gli agnelli; una totale libertà dei potenti, dei capaci, non è compatibile col diritto che anche i deboli e i meno capaci hanno a una vita dignitosa. Un artista che voglia creare un capolavoro può essere indifferente alla miseria e allo squallore a cui condanna col suo tipo di esistenza la propria famiglia: noi possiamo condannarlo e sostenere che il capolavoro dev'essere sacrificato ai bisogni umani, oppure possiamo schierarci dalla parte dell'artista; ma in entrambi i casi ci troviamo di fronte a valori che per certi uomini e donne sono valori assoluti e che risultano comprensibili a tutti noi se abbiamo elasticità mentale o solidarietà o comprensione per gli esseri umani.

L'uguaglianza può esigere la limitazione della libertà per coloro che aspirano al dominio sugli altri. Senza un minimo di libertà ogni scelta è esclusa e perciò non c'è possibilità di restare umani nel senso che attribuiamo a questa parola, ma può essere necessario porre dei limiti alla libertà per fare posto al benessere collettivo, per sfamare gli affamati, per vestire gli ignudi, per dare un alloggio ai senzatetto, per consentire la libertà degli altri, per non ostacolare la giustizia e l'equità. Di fronte al dilemma di Antigone, Sofocle suggerisce una soluzione e Sartre offre quella contraria, mentre Hegel propone la «sublimazione» a un livello superiore – magra consolazione per chi è tormentato da dilemmi di questo tipo. La spontaneità, meravigliosa qualità umana, non è compatibile con quella volontà di organizzare, di pianificare, di calcolare (quanto, come, dove) dalla quale può dipendere in larga misura il benessere della società.

Tutti sappiamo quali tremende alternative abbia posto il recente passato. Un uomo deve resistere a tutti i costi a una tirannia mostruosa, anche mettendo in pericolo la vita dei genitori o dei figli? È lecito torturare i figli per strappare loro informazioni su traditori o criminali pericolosi?

Questi conflitti di valori fanno parte dell'essenza di ciò che sono i valori e di ciò che noi stessi siamo. Se qualcuno ci dice che queste contraddizioni saranno risolte in un mondo perfetto in cui tutte le cose buone possono ricomporsi in un'armonia ideale, a costui dobbiamo rispondere che i significati che attribuisce alle parole che per noi denotano i valori in contrasto non sono i nostri significati. Dobbiamo affermare che un

mondo in cui quelli che per noi sono valori incompatibili non sono in conflitto tra loro è un mondo assolutamente fuori delle nostre possibilità di comprensione; che i principi coesistenti armonicamente in quell'altro mondo non sono i principi che noi conosciamo nella nostra vita quotidiana: se vengono trasformati, diventano concezioni ignote a noi qui sulla terra. Ma è sulla terra che noi viviamo, ed è qui che dobbiamo credere e agire.

La nozione di un tutto perfetto, la soluzione finale in cui tutte le cose buone coesistano mi sembra non solo irraggiungibile – è lapalissiano – ma anche un'incoerenza concettuale; io non so che cosa s'intenda per un'armonia di questo genere. Alcuni dei Beni Supremi non possono coesistere. Questa è una verità concettuale. Noi siamo condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare una perdita irreparabile. Beati coloro che accettano senza discutere di vivere secondo una disciplina, che obbediscono spontaneamente agli ordini dei capi, spirituali o temporali, e ne accettano la parola come legge inviolabile; e beati coloro che per vie proprie sono pervenuti a convinzioni chiare e incrollabili su ciò che devono fare e ciò che devono essere, senza nutrire il minimo dubbio.

Io posso dire soltanto che coloro che riposano su questi comodi «letti dogmatici» sono vittime di forme di miopia che si sono loro stessi procurate e portano occhiali che possono anche dare l'appagamento, ma non certo la comprensione di ciò che è la condizione umana.

4. *Riflessioni sulla possibilità di giungere a uno stato perfetto*

Tutto questo valga come obiezione teorica – ed è un'obiezione fondamentale, mi sembra – all'idea dello stato perfetto come scopo legittimo dei nostri sforzi. Ma c'è anche, in aggiunta, un ostacolo più pratico, sociopsicologico, che si può prospettare a chi si rifugia in una fede elementare, una fede di cui l'umanità si è nutrita per tanto tempo e che è refrattaria a tutti gli argomenti filosofici.

È vero che alcuni problemi possono essere risolti e alcuni mali curati, nella vita individuale come in quella sociale. Possiamo salvare uomini dalla fame o dalla miseria o dall'ingiustizia, possiamo liberare uomini dalla schiavitù o dalla prigionia, ed è bene che sia così – tutti gli uomini hanno un senso innato del bene e del male, a qualunque cultura appartengano; ma qualsiasi studio della società mostra che ogni soluzione crea una situazione nuova che a sua volta genera nuovi bisogni e problemi, nuove domande. I figli hanno ottenuto ciò cui aspiravano i loro genitori

e i loro nonni: maggiore libertà, maggior benessere materiale, una società più giusta; ma una volta dimenticati i vecchi mali, i figli si trovano di fronte a problemi nuovi, prodotti proprio dalla soluzione di quelli vecchi, e questi a loro volta, pur potendo essere risolti, determinano nuove situazioni, e quindi nuove esigenze; e così via, all'infinito e in modo imprevedibile.

Noi non possiamo legiferare per le conseguenze sconosciute delle conseguenze di altre conseguenze. I marxisti ci dicono che quando la lotta sia vinta e la storia vera sia cominciata, i nuovi eventuali problemi genereranno le proprie soluzioni, cui si potrà pervenire pacificamente con le forze unite di un'armoniosa società senza classi. A me questo sembra un bell'esempio di ottimismo metafisico che non trova alcun conforto nell'esperienza storica. In una società in cui i medesimi scopi sono universalmente accettati, i problemi possono soltanto riguardare i mezzi, tutti risolvibili con metodi tecnologici. Si tratta di una società in cui la vita interiore dell'uomo, la libera riflessione morale, spirituale ed estetica sono ridotte al silenzio – ed è per questo che si dovrebbero distruggere uomini e donne o asservire intere società? Le utopie hanno il loro valore – nulla permette di allargare in modo così meraviglioso gli orizzonti creativi delle potenzialità umane – ma come guide al comportamento umano possono rivelarsi letteralmente fatali. Eraclito aveva ragione, le cose non possono restare immobili.

La mia conclusione è che l'idea stessa di una soluzione finale non è soltanto impraticabile, ma – se vedo bene, e se tra alcuni valori il conflitto è inevitabile – è anche incoerente. La possibilità di una soluzione finale – anche a voler scordare il senso terribile che questa espressione assunse al tempo di Hitler – si dimostra un'illusione; e assai pericolosa, per giunta.

Infatti, se veramente si crede che una tale soluzione sia possibile, è chiaro che nessun prezzo sarebbe troppo alto, pur di arrivarvi: creare un'umanità giusta, felice, creativa e armoniosa per sempre – quale costo potrebbe essere troppo alto di fronte a questo traguardo? Per fare questa omelette, non c'è limite al numero di uova che si devono rompere – era questa la fede di Lenin, di Trockij, di Mao e, per quel che ne so, di Pol Pot.

Se io so qual è l'unica strada vera per arrivare alla soluzione ultima dei problemi della società, so anche da che parte devo spingere la carovana umana; e poiché voi ignorate quello che io so, a voi non può essere concessa libertà di scelta, nemmeno la minima libertà, se la meta dev'essere raggiunta. Voi sostenete che una data politica vi renderà più

felici o più liberi o vi farà respirare meglio; ma io so che siete in errore, io so quello di cui avete bisogno, quello di cui tutti gli uomini hanno bisogno; e se c'è qualche resistenza, ispirata dall'ignoranza o dal rancore, essa dev'essere spezzata e centinaia di migliaia di esseri umani possono anche perire perché milioni di esseri umani siano felici in eterno: che altra scelta abbiamo, noi che possediamo la conoscenza, se non quella di sacrificarli tutti quanti?

Alcuni profeti armati cercano di salvare tutta l'umanità, altri invece soltanto la propria razza in nome delle sue qualità superiori; ma quale che sia la motivazione, i milioni di persone massacrato nelle guerre o nelle rivoluzioni – camere a gas, Gulag, genocidi, tutte le mostruosità per le quali sarà ricordato il nostro secolo – sono il prezzo da pagare per la felicità delle generazioni future. Se il vostro desiderio di salvare l'umanità è serio e sincero, dovete indurire il cuore e non tener conto dei costi.

La risposta a tutto questo fu data più di un secolo fa dal radicale russo Aleksandr Herzen. Nel suo saggio *Sull'altra sponda*, che in sostanza è un necrologio delle rivoluzioni del 1848, Herzen disse che il suo tempo era stato testimone di una nuova forma di sacrificio umano, dell'immolazione di esseri viventi sugli altari di astrazioni: Nazione, Chiesa, Partito, Classe, Progresso, le Forze della Storia. Sono tutte astrazioni invocate al tempo di Herzen e nel nostro: se esse esigono il massacro di esseri viventi, occorre soddisfarle. Ecco le parole di Herzen:

Se il progresso è il fine, per chi lavoriamo? Chi è il Moloch che, all'avvicinarsi degli schiavi, non li compensa ma si ritrae, e per tutta consolazione delle moltitudini esauste e condannate che gridano «*Morituri te salutant*», sa soltanto rispondere beffardamente che dopo la loro morte tutto sarà bello sulla terra? Davvero volete condannare tutti gli esseri viventi oggi alla triste funzione... di miserabili galeotti, immersi nel fango fino al ginocchio, costretti a trascinare un barcone... che... sulla prua porta scritto «Progresso nel futuro»?... Un fine che sia infinitamente remoto non è un fine, bensì, se volete, una trappola; un fine dev'essere più vicino – dev'essere, quanto meno, il salario del bracciante o il piacere del lavoro compiuto.

Sì, l'unica cosa della quale possiamo essere sicuri è la realtà del sacrificio, il morire e i morti. Ma l'ideale per cui essi muoiono rimane irrealizzato. Le uova sono rotte, si diffonde l'abitudine di romperle, ma l'omelette non si vede ancora. Possono essere giustificati i sacrifici per fini a breve scadenza, può essere giustificata la coercizione se la condizione umana è così disperata da richiedere davvero provvedimenti di tale gravità. Ma gli olocausti in nome di fini remoti, no: è solo una crudele irrisoluzione di tutto ciò che gli uomini hanno caro, ora e in qualsiasi tempo.

Conclusioni

Se la fede antica e perenne nella possibilità di realizzare l'armonia ultima è un'illusione e sono giuste le posizioni dei pensatori a cui mi sono richiamato, Machiavelli, Vico, Herder, Herzen; se ammettiamo che i Beni Supremi possono scontrarsi tra loro, che alcuni di essi non possono convivere benché altri lo possano – in breve, se ammettiamo che non si può avere tutto, né in teoria né in pratica –; e se la creatività umana può dipendere da una varietà di scelte che si escludono a vicenda: ebbene, allora, per ripetere la domanda di Cernyševskij e di Lenin, «Che fare?» Come scegliere tra varie possibilità? Che cosa e quanto dobbiamo sacrificare a che cosa?

Non c'è, mi sembra, una risposta chiara. Ma i conflitti, anche se non si può evitarli, possono essere attenuati. Si può arrivare a un equilibrio tra le rivendicazioni, si possono raggiungere compromessi. Nelle situazioni concrete non tutte le richieste hanno la stessa forza: tanto di libertà e tanto di uguaglianza; tanto per una recisa condanna morale e tanto per uno sforzo di comprensione di una data situazione umana; tanto per la piena applicazione della legge e tanto per le prerogative della pietà; per sfamare gli affamati, vestire gli ignudi, guarire gli infermi, dare un tetto a chi non l'ha.

Si devono fissare le priorità, mai definitive, mai assolute. Il primo dovere pubblico è quello di evitare punte estreme di sofferenza. Rivoluzioni, guerre, assassini, misure estreme possono imporsi in situazioni disperate. Ma la storia ci insegna che raramente il loro risultato è quello che si era previsto; non ci sono garanzie, a volte non ci sono neanche probabilità in misura sufficiente, che atti così gravi porteranno a un miglioramento.

Possiamo assumerci il rischio di azioni drastiche, nella vita personale come nella prassi politica, ma dobbiamo sempre sapere, mai dimenticare, che possiamo sbagliare, che un eccesso di sicurezza sugli effetti di tali interventi provoca invariabilmente sofferenze di esseri innocenti che si potevano evitare. Così dobbiamo ricorrere ai cosiddetti compromessi: regole, valori, principi devono, in situazioni specifiche, sottostare a concessioni reciproche. Le soluzioni utilitaristiche sono qualche volta sbagliate, ma più spesso – ho l'impressione – sono benefiche.

La cosa migliore, come regola generale, è mantenere un equilibrio precario che impedirà il sorgere di situazioni disperate, di scelte intollerabili – questo è il primo requisito per una società degna, un traguardo al quale possiamo sempre sforzarci di arrivare, alla luce dei limiti della

nostra conoscenza e anche della nostra imperfetta comprensione degli individui e delle società. Una certa umiltà, in questo campo, è quanto mai necessaria.

Potrà sembrare una risposta molto banale, non il tipo di risposta che vorrebbero i giovani idealisti, non la bandiera per cui sarebbero pronti a combattere e a soffrire, se necessario, in nome di una società nuova e più nobile. E non dobbiamo, naturalmente, esasperare l'incompatibilità dei valori – c'è già un'ampia e durevole intesa, tra persone di società diverse, su ciò che è giusto e ingiusto, bene e male. Certo le tradizioni, le prospettive, gli atteggiamenti possono legittimamente variare: i principi generali possono trascurare troppe esigenze umane. La situazione concreta è determinante, è quasi tutto. Non si sfugge: quando si decide, si decide; a volte il rischio morale non può essere evitato. Possiamo solo pretendere che nessuno dei fattori importanti sia dimenticato, che gli scopi che cerchiamo di realizzare siano visti come elementi di un complessivo modo di vivere che può essere favorito o danneggiato dalle decisioni.

Ma, in definitiva, non si tratta di un giudizio puramente soggettivo: la decisione è dettata dalle forme di vita della società cui apparteniamo, una società fra altre, con valori che – si scontrino o no tra loro – fanno parte del patrimonio comune della maggioranza dell'umanità in tutta la sua storia conosciuta. Ci sono valori, se non universali, almeno tali da costituire un *minimum* senza il quale le società difficilmente potrebbero sopravvivere.

Ben pochi, oggi, sarebbero disposti a difendere la schiavitù o l'omicidio rituale o le camere a gas naziste o la tortura di esseri umani in nome del piacere, del profitto o anche del bene politico, oppure il dovere dei figli di denunciare i genitori, come pretendevano la Rivoluzione francese e quella russa, o l'assassinio gratuito. Non ci sono giustificazioni per un atteggiamento di compromesso su fatti di questo genere. Ma d'altra parte la ricerca della perfezione mi sembra una ricetta, una via obbligata che porta allo spargimento di sangue; e le cose non migliorano se a richiederlo è il più sincero degli idealisti, il più puro dei cuori. Non è mai esistito un moralista più rigoroso di Immanuel Kant, ma anche lui, in un momento di folgorazione, disse: «Dal legno storto dell'umanità non si è mai cavata una cosa dritta».

Costringere gli uomini a indossare le belle uniformi imposte da ideologie accettate dogmaticamente è quasi sempre una strada che conduce alla disumanizzazione. Possiamo fare solo quel che possiamo; ma questo dobbiamo farlo, nonostante le difficoltà. Certo vi saranno scontri sociali o politici, ed è inevitabile, per il fatto stesso che i valori positivi si

scontrano tra loro. Ma questi conflitti, credo, possono essere ridotti al minimo promuovendo e conservando un delicato equilibrio che è costantemente minacciato e richiede costanti correzioni: questa, ripeto è la precondizione per l'esistenza di società degne e per un comportamento moralmente accettabile, altrimenti siamo destinati a smarrire la strada.

Direte che, come soluzione, è un tantino insipida? Che non è questa la sostanza di cui son fatti gli appelli all'azione eroica da parte di condottieri ispirati? Ma se c'è un fondo di verità in questo modo di vedere, forse può bastare.

Un illustre filosofo americano del nostro tempo ha detto: «Non c'è una ragione *a priori* per supporre che la verità, una volta scoperta, risulti necessariamente interessante». Se è la verità, o anche un'approssimazione alla verità, può già essere sufficiente; e io, di conseguenza, non mi sento tenuto a presentare delle scuse per averci provato. La verità, ha scritto Tolstoj nel romanzo da cui ho preso le mosse, è la cosa più bella che ci sia al mondo. Non so se sia così nel regno dell'etica, ma mi sembra che questa idea non si possa scartare alla leggera, essendo già abbastanza vicina a ciò che la maggior parte di noi desidera credere.

La libertà individuale come impegno sociale*

Amartya Kumar Sen

Vorrei cominciare col dire quanto mi senta profondamente onorato: ho la massima ammirazione per il magnifico clima intellettuale dell'Italia contemporanea. Ho inoltre particolarmente a cuore i miei rapporti con questo splendido paese anche in ragione dei miei legami personali, in quanto sono stato sposato per lunghi anni con una grande italiana, Eva Colorni, fino alla sua prematura morte nel 1985. Per molte ragioni diverse, quindi, mi sento estremamente privilegiato di trovarmi qui.

Premessa

Intendo esaminare le implicazioni che derivano dal considerare la libertà individuale come un impegno sociale. Mi occuperò in questa sede di quella concezione dell'etica sociale che vede la libertà individuale sia (a) come un *valore* centrale in qualsiasi valutazione della società, sia (b) come un prodotto inscindibile degli assetti sociali. Per l'analisi della società contemporanea, ritengo che questa prospettiva abbia alcuni vantaggi rispetto ad altri approcci (quali il calcolo utilitarista dei piaceri e dei desideri che, in modo implicito o esplicito, è alla base di molte scelte attuali di politica sociale), e possa anche avere, come sosterrò, implicazioni di ampia portata per una valutazione delle istituzioni sociali e delle scelte politiche.

1. *Idee astratte e orrori concreti*

Anche se mi propongo di discutere le idee fondamentali che sono implicite nella nozione di libertà individuale intesa come impegno sociale, la mia preoccupazione principale in questo saggio riguarderà la ri-

* Testo presentato in occasione del conferimento all'Autore del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli (Torino, Lingotto, 5 marzo 1990).

levanza *pratica* di questo punto di vista. Cercherò di illustrare le implicazioni di tale approccio partendo da problemi tratti dalla vita quotidiana. Se molti degli esempi che ho scelto riguarderanno fenomeni economici, questo è dovuto non solo al fatto che io sono di professione, in primo luogo, un economista (anche se mi prendo spesso la libertà di partecipare a dibattiti di etica), ma anche alla mia profonda convinzione che l'analisi economica possa offrire un contributo all'etica che sta a fondamento del mondo in cui viviamo. Alcuni dei più laceranti problemi dell'etica sociale sono infatti di natura profondamente economica.

In questa sede, forse mi perdonerete se indulgerò ad alcune reminiscenze della mia infanzia, che in realtà ebbero poi un'influenza decisiva sui miei interessi e sul mio impegno successivo. Tra gli eventi che mi turbarono maggiormente nella mia infanzia vi fu l'esperienza della carestia del Bengala nel 1943, nella quale, secondo le attuali stime, morirono circa tre milioni di persone. Si trattò di una calamità incredibilmente atroce, che si manifestò con una subitanità che allora mi risultò del tutto incomprensibile. All'epoca avevo nove anni e studiavo in una scuola di una zona rurale del Bengala. Tra la gente che conoscevo a scuola e le loro famiglie non vi era alcun segno apparente di sofferenza, e infatti, come scoprii quando studiai la carestia oltre tre decenni più tardi, la maggioranza della popolazione del Bengala subì ben poche privazioni durante il periodo di carestia. La carestia era confinata ad alcune specifiche categorie professionali (come succede in quasi tutte le carestie), mentre per il resto della popolazione le cose andavano sostanzialmente in modo quasi normale.

Un mattino, un uomo di estrema magrezza apparve nel recinto della nostra scuola, mostrando un comportamento poco equilibrato, che – come avrei appreso più tardi – è un segno tipico di prolungate sofferenze da inedia. Era venuto da un lontano villaggio per cercare cibo e vagabondava nella speranza di ottenere aiuto. Nei giorni seguenti, arrivarono decine, poi migliaia, e infine una vera processione di innumerevoli persone emaciate, con le guance scavate, gli occhi sbarrati, spesso portando in braccio dei bambini ridotti a pelle e ossa. Cercavano la carità delle famiglie più agiate e del governo. La carità privata si estese considerevolmente, sebbene fosse purtroppo inadeguata a salvare i milioni di persone colpite dalla carestia. Però, per varie ragioni, le autorità dell'India britannica non trovarono modo di impostare un piano pubblico di assistenza su vasta scala, se non dopo circa sei mesi dall'inizio della carestia. È assai difficile dimenticare la visione di quelle migliaia di persone raggrinzite, che mendicavano flebilmente, soffrivano in modo atroce e morivano in silenzio. La natura di questo grave fallimento sociale deve considerarsi

ancora più intollerabile alla luce dei successivi studi sulla carestia, che mostrarono come la disponibilità complessiva di cibo in Bengala non fosse particolarmente bassa durante il periodo della carestia. Coloro che morirono mancavano piuttosto dei mezzi per procurarsi il cibo a disposizione. Tornerò sul tema generale più avanti nel corso di questo saggio.

L'altra mia esperienza di orrore fu di un tipo alquanto differente. Essa mi capitò quando ero ancora più giovane – avevo circa otto anni, credo. Allora vivevo a Dacca, che in quel periodo era la seconda città del Bengala in ordine di grandezza, ora capitale del Bangladesh. Scoppiarono improvvisamente delle violenze di natura etnica tra gli indù e i musulmani, con insensate uccisioni di membri di entrambe le comunità da parte di criminali della fazione opposta. Per quanto la città presentasse un tessuto misto dal punto di vista etnico, vi era una concentrazione di musulmani in alcune zone e di indù in altre. Io provenivo da una famiglia indù, e vivevamo in un'area di Dacca prevalentemente abitata da indù delle classi medie.

Un pomeriggio, un uomo entrò dal nostro cancello, urlando in modo pietoso e sanguinando abbondantemente: era stato accoltellato alla schiena. Era un lavoratore giornaliero musulmano, il cui nome, ci disse, era Kader Mian. Era venuto a consegnare un carico di legna a una casa vicina, in cambio di un modesto compenso. Mentre veniva trasportato all'ospedale da mio padre, egli continuava a ripetere che sua moglie gli aveva pur detto di non addentrarsi in un'area ostile durante i disordini etnici, ma egli aveva dovuto ugualmente uscire in cerca di lavoro, perché la sua famiglia non aveva nulla da mangiare. Un ben pesante prezzo dovette pagare per la sua mancanza di libertà economica: morì infatti qualche tempo dopo all'ospedale.

E possibile obiettare che i ricordi dolorosi di un'età facilmente impressionabile non possono rappresentare un valido oggetto per un'analisi seria, e non si deve pretendere che queste esperienze siano più profonde di quanto non possano essere state. Peraltro, io ritengo che questi casi abbiano una certa rilevanza per le tesi centrali che sto cercando di sostenere. Perciò mi prenderò la libertà di tornare su questi terribili eventi, ma solo dopo avere definito in modo più chiaro i termini generali della questione.

2. *Libertà negativa e libertà positiva*

Dal punto di vista concettuale, la libertà individuale è ben lungi dall'essere scevra da ambiguità. Il primo destinatario del Premio Agnelli, Sir Isaiah Berlin, ha introdotto una importante e influente distinzione

fra concezioni «negative» e «positive» della libertà¹. Tale distinzione può interpretarsi in molti modi diversi. Uno di questi fa riferimento al ruolo svolto dalle ingerenze di altri nel privare una persona della sua libertà di azione².

Secondo questa prospettiva la libertà intesa in senso *positivo* (la *libertà di*), riguarda ciò che, tenuto conto di tutto, una persona può o meno conseguire. L'interesse non è tanto rivolto verso i fattori *causali* alla base di questo, ovvero se l'incapacità da parte di una persona di raggiungere un certo obiettivo sia dovuta alle restrizioni imposte da altri individui o dal governo. Al contrario, la concezione *negativa* della libertà (la *libertà da*) si concentra precisamente sull'assenza di una serie di limitazioni che una persona può imporre a un'altra (o che lo stato o altre istituzioni possono imporre agli individui). Ad esempio, se io non fossi in grado di passeggiare liberamente nel parco perché invalido, questo sarebbe una carenza della mia libertà positiva, ma non vi è alcuna traccia di violazione della mia libertà negativa. D'altra parte, se non posso passeggiare nel parco non perché sia invalido, ma perché mi assalirebbero i malviventi, allora si ha una violazione anche della mia libertà negativa (e non solo della mia libertà positiva).

Secondo questa interpretazione, che è leggermente diversa dalla dicotomia classica di Berlin, è chiaro che una violazione della libertà negativa implica una violazione della libertà positiva, mentre non è vero il contrario. Nella tradizionale letteratura «libertaria» si è affermata la tendenza a prestare attenzione prevalente alla concezione «negativa» della libertà, tanto che alcuni hanno sostenuto la tesi che si dovesse riservare il termine «libertà» solo alla sua interpretazione negativa. D'altra parte, molti autori (da Aristotele a Karl Marx, dal Mahatma Gandhi a Franklin Roosevelt) hanno mostrato molto interesse verso le libertà positive in generale, e non solo verso l'assenza di limiti.

È possibile sostenere che, se noi riteniamo importante che una persona sia posta in grado di condurre la vita che preferisce, allora ci dobbiamo servire della categoria generale della libertà positiva. Se, cioè, riteniamo di grande importanza l'essere «liberi di scegliere», allora è la libertà positiva che ci interessa. Ma non si deve pensare che questa argomentazione a favore della libertà positiva implichi che la libertà ne-

¹ Si veda I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1969. Si veda anche il saggio precedente.

² Si veda R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1978 (2^a ed.), trad. it. *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982; si veda inoltre A. Sen, «Rights and Agency» in *Philosophy and Public Affairs*, 11, inverno 1982, ripubblicato in S. Scheffler (a cura di), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

gativa non debba ricevere una speciale attenzione. Ad esempio, in generale può essere negativo per una società che una persona non possa passeggiare nel parco, ma, in coerenza con tale diagnosi, si può considerare particolarmente spiacevole dal punto di vista degli *assetti sociali* che tale incapacità sia il risultato di ostacoli o minacce posti da altre persone. L'ingerenza di altri nella vita di una persona ha risvolti sgradevoli – forse intollerabili – che vanno ben oltre la mancanza di libertà positiva che ne risulta.

Se si accetta questo, allora non vi è una particolare ragione di discutere se si debba assumere una visione della libertà di tipo positivo *oppure* di tipo negativo. Una adeguata concezione della libertà dovrebbe essere *sia* positiva, *sia* negativa, poiché entrambe sono importanti (anche se per ragioni differenti).

Invero, date le interrelazioni tra le caratteristiche sociali, i due aspetti sono collegabili tra loro in diversi modi. Si consideri il caso di Kader Mian, il lavoratore giornaliero cui prima ho accennato. La sua morte lo ha privato della fondamentale libertà positiva di continuare a vivere (come avrebbe scelto di fare). Questo è già in sé abbastanza drammatico, ma ciò che rende la tragedia ancora più terribile è che questa privazione della libertà positiva di continuare a vivere fu determinata dall'atto offensivo di un assalitore, non dalle forze naturali dell'età o della malattia. Non solo *morì*: fu *ucciso*. Questo spaventoso aspetto dell'evento ci conduce dalla concezione positiva a quella negativa. Inoltre, se Kader Mian avesse ascoltato sua moglie e – minacciato dalla criminalità etnica – non avesse accettato il lavoro retribuito che gli veniva offerto, allora, di nuovo, si sarebbe avuta una perdita di libertà negativa: la perdita della libertà di accettare un lavoro a causa di ingerenze (in questo caso, con intenzioni omicide) da parte di altri.

Ma vi è un ulteriore aspetto di connessione reciproca fra la libertà positiva e quella negativa. Kader Mian dovette affrontare il rischio di venire ucciso da quei criminali perché era povero e la sua famiglia aveva fame. La povertà non è in sé una violazione della libertà negativa: è vero che una persona in estrema povertà non è libera di fare molte cose (quali nutrire bene la sua famiglia, rimanere a casa quando vi sono disordini che minacciano la sua vita), ma la povertà e la conseguente mancanza di libertà positiva non sono necessariamente dovute a una ingerenza da parte di altri. Fu però proprio questa mancanza di libertà positiva che costrinse Kader Mian ad andare in cerca di un qualche guadagno in un territorio ostile, e che quindi lo rese soggetto all'atto di violenza da parte dei criminali. Possiamo considerare il suo omicidio come

una estrema violazione della sua libertà negativa, ma egli fu spinto in quel territorio chiaramente rischioso innanzitutto dalla sua povertà e dalla conseguente mancanza di libertà positiva.

Se dunque vi è una distinzione effettiva tra l'aspetto positivo e quello negativo della libertà, questi diversi aspetti possono essere profondamente intrecciati tra loro. Concentrarsi solamente su uno *oppure* sull'altro non solo è incompleto dal punto di vista etico, ma può anche risultare incoerente dal punto di vista sociale. L'impegno sociale nei confronti della libertà individuale deve riguardare *entrambe* le libertà, positiva e negativa, insieme alle loro estese relazioni reciproche.

3. *Carestie e libertà*

Le interrelazioni tra i diversi aspetti della libertà possono talvolta assumere forme piuttosto complesse. Si consideri il venir meno su larga scala, in una carestia, della libertà positiva di sopravvivere. La carestia del Bengala del 1943, a cui ho fatto riferimento sopra, fu in realtà l'ultima importante carestia in India. Non vi sono state grandi carestie dopo l'indipendenza, nonostante gravi siccità, inondazioni e altre catastrofi. A che cosa si può attribuire tale differenza? E, spingendoci al di là di questo interrogativo, come è possibile eliminare la persistenza di terribili carestie nel mondo (ad esempio, nella fascia sub-sahariana dell'Africa)?

Ho già ricordato come la carestia del Bengala del 1943 avesse luogo senza che la disponibilità di cibo fosse eccezionalmente bassa. Questo è vero anche per molte altre carestie (quali quelle dell'Etiopia del 1973 e dei primi anni ottanta). Alcune carestie sono infatti avvenute quando la disponibilità di cibo era al suo livello massimo (come, ad esempio, nel caso della carestia del Bangladesh del 1974). Nello spiegare le carestie, non si deve quindi guardare tanto alla disponibilità totale di cibo (anche se questo può costituire uno dei molti fattori scatenanti), ma al possesso di «titoli» da parte dei gruppi vulnerabili, ovvero ai diritti di proprietà sul cibo che tali gruppi sono in grado di farsi riconoscere³. Dobbiamo pertanto concentrare l'attenzione sui cambiamenti economici e politici che privano particolari categorie professionali della loro capacità di *disporre* del cibo. Per esempio, la diffusione di una disoccupazio-

³ Si veda A. Sen, *Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon Press, 1981; si veda inoltre M. Ravallion, *Markets and Famines*, Oxford, Oxford University Press, 1987, e J. Drèze e A. Sen, *Hunger and Public Action*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

zione su vasta scala che conducesse a una generalizzata incapacità di conseguire un reddito, o a uno sproporzionato aumento del prezzo del cibo rispetto ai salari, o a una accentuata caduta del prezzo dei manufatti degli artigiani, potrebbero condurre a una situazione di fame assai diffusa.

Alla luce di questa analisi, non deve sorprendere che una politica di integrazione dei redditi (ad esempio, offrendo impiego pubblico, o pagando un salario alle persone indigenti in cerca di lavoro) possa costituire uno dei modi più efficaci di prevenire le carestie. Questo è in effetti il modo in cui le carestie sono state sistematicamente prevenute in India dopo l'indipendenza. Ogniquale volta vaste categorie professionali hanno perso la loro capacità di guadagno (ad esempio, quando i lavoratori agricoli sono rimasti senza lavoro per una grave siccità o una inondazione) il potere di acquisto perduto dalla popolazione colpita è stato ricostituito in larga misura attraverso la creazione di occupazione nel settore pubblico. Questo è avvenuto più e più volte in diverse parti dell'India: nel Bihar nel 1967, nel Maharashtra nel 1973, nel Bengala Occidentale nel 1979, nel Gujarat nel 1987 ecc. L'eliminazione delle carestie in India è stata in massima parte il risultato di sistematici interventi pubblici.

Per dire la verità, il progetto di massima per questo tipo di interventi era stato sostanzialmente delineato già durante la dominazione britannica, in particolare con i Codici per la carestia del 1880. Anche se quelle procedure sono state molto perfezionate, la strategia di base della reintegrazione dei redditi è in linea di massima la stessa. Come è quindi stato possibile che le carestie abbiano continuato a verificarsi fino al 1943, ma non dopo l'indipendenza del 1947? Il fatto è che le procedure di prevenzione delle carestie delineate nei Codici per la carestia non possono ovviamente essere molto efficaci, a meno che non vengano effettivamente *applicate*, e *al momento giusto*. Durante la dominazione britannica, i Codici per la carestia furono spesso chiamati in causa troppo tardi. Talvolta, come nel caso della carestia del Bengala del 1943, i Codici non vennero affatto richiamati né applicati. Al contrario, a partire dall'indipendenza, le misure di prevenzione delle carestie sono state utilizzate abbastanza prontamente non appena si manifestava la minaccia di una potenziale carestia.

Che cosa può spiegare questa diversità? Ho cercato altrove di argomentare che quanto ha effettivamente determinato il cambiamento della situazione è stata la natura pluralistica e democratica dell'India dopo l'indipendenza. In presenza di una stampa relativamente libera, con elezioni periodiche e con attivi partiti di opposizione, nessun governo può

sfuggire a severe sanzioni nel caso si verificano ritardi nell'applicazione di misure di prevenzione e si consenta alla carestia di scatenarsi. E questa minaccia che mantiene i governi all'erta⁴.

Il contrasto è acuto non solo rispetto all'India prima dell'indipendenza, ma anche relativamente a molti paesi dell'Africa sub-sahariana, nei quali i governi non si devono preoccupare troppo della minaccia di partiti di opposizione e in cui la stampa è ben lungi dall'essere libera. Anche la carestia che colpì la Cina nel 1958-61, nella quale morirono fra i 23 e i 30 milioni di persone, fu in parte causata dalla prosecuzione di politiche governative disastrose, che a loro volta furono rese possibili dalla natura non democratica del sistema politico di quel paese. Per tre anni, nonostante le gravi condizioni di carestia, la politica governativa non venne in sostanza invertita.

Il governo non si sentiva minacciato, non vi erano partiti di opposizione, nessun quotidiano poté avanzare critiche alle politiche pubbliche. In realtà, la carestia in massima parte non fu neppure menzionata dalla stampa di regime, nonostante la carneficina che si stava verificando nel paese. Invero, nella terribile storia delle carestie mondiali è difficile trovare un caso in cui si sia verificata una carestia in un paese che avesse una stampa libera e un'opposizione attiva entro un quadro istituzionale democratico.

Se vale questa analisi, allora le diverse libertà politiche presenti in uno stato democratico – fra cui elezioni regolari, liberi giornali e libertà di parola (senza veti o censure da parte del governo) – devono essere viste come la vera forza motrice della eliminazione delle carestie. Qui, di nuovo, si può vedere come un insieme di libertà – di criticare, di pubblicare, di votare – sia connesso da un legame *causale* ad altri tipi di libertà, quali la libertà di sfuggire alla morte per fame e carestia. La *libertà negativa* della stampa e dei partiti di opposizione di criticare, scrivere e organizzare la protesta può risultare assai efficace nella salvaguardia delle *libertà positive* elementari della popolazione più vulnerabile.

4. *Calcolo utilitarista contro libertà*

Il porre l'accento sulla libertà – positiva o negativa – come base della valutazione sociale può essere messo a confronto con altri approcci quali l'utilitarismo. La tradizione utilitarista pone in rilievo non tanto

⁴ Si veda A. Sen, «How is India Doing» in *The New York Review*, 16 dicembre 1982; inoltre, dello stesso autore, *Resources, Values and Development*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell-Harvard University Press, 1984.

la libertà di raggiungere risultati, quanto piuttosto i risultati conseguiti. Inoltre, essa valuta questi risultati in termini di condizione soggettiva, quale il piacere o il desiderio («l'utilità»). Vi sono però sostanziali differenze all'interno della generica prospettiva utilitarista. Per esempio, giudicare l'importanza di quanto si è ottenuto dalla misura in cui ciò genera *piacere* può condurre a conclusioni diverse da quelle che si traggono giudicando secondo l'intensità dei *desideri* soddisfatti. Ma dietro i diversi tipi di strategie ce n'è una comune, che comprende (a) la concentrazione sui risultati e (b) la valutazione secondo certe condizioni soggettive (quali il piacere o il desiderio) delle persone interessate.

La tradizione utilitarista – sviluppata da Jeremy Bentham, John Stuart Mill e altri – ha avuto un notevole impatto sociale in termini pratici, nel rendere sistematica e ordinata la valutazione di politiche antagoniste. Le implicazioni del ragionamento utilitaristico sono state analizzate in profondità ed effettivamente applicate da economisti, analisti sociali e pubblici funzionari. Alcuni dei cambiamenti sociali determinati dalla tradizione utilitarista (a partire dalle prime riforme delle prigioni in Gran Bretagna, problema che preoccupava molto lo stesso Bentham) non solo hanno ridotto la sofferenza e aumentato la felicità, ma hanno anche, insieme ad altri effetti, contribuito ad accrescere le libertà delle persone. D'altra parte queste estensioni delle libertà, quando si sono effettivamente verificate, hanno costituito solamente risultati fortuiti di una politica di stampo utilitaristico, poiché la libertà come tale non costituisce un valore nel calcolo utilitaristico. In altri casi, le prescrizioni utilitariste si sono invece trovate a scontrarsi con le richieste di libertà individuale. Questi conflitti emergono per svariate ragioni, ivi compresa la componente di paternalismo che è implicita nella pretesa di organizzare una società in modo da condurre le persone al risultato dell'utile massimo, invece di lasciare loro maggiore libertà, compresa la libertà di commettere degli errori.

Un diverso tipo di difficoltà riguarda le distorsioni che si generano quando le condizioni soggettive del piacere e del desiderio si adeguano a situazioni di persistente disuguaglianza. Intendo dire che in circostanze di disuguaglianza e iniquità di vecchia data, i diseredati possono essere indotti a considerare il loro destino come praticamente inevitabile, da sopportarsi con rassegnazione e tranquillità. Essi imparano ad adattare di conseguenza i loro desideri e piaceri, perché non ha molto senso continuare a struggersi per quanto non sembra loro realizzabile e le cui prospettive essi non hanno mai avuto motivo di considerare attentamente. Il calcolo utilitaristico è in realtà profondamente distorto nel caso di co-

loro che, essendo cronicamente in condizione di privazione, non hanno il coraggio di desiderare molto più di quanto già posseggano e gioiscono per quanto possono dei loro piccoli sollievi, poiché le loro privazioni appaiono meno acute usando il distorto parametro dei piaceri e dei desideri. La misura dell'utilità può isolare l'etica sociale dalla valutazione dell'intensità della privazione del lavoratore precario, del disoccupato cronico, del *coolie* sovraccarico di lavoro o della moglie completamente succube, i quali hanno imparato a tenere sotto controllo i loro desideri e a trarre il massimo piacere da minime gratificazioni.

Sebbene la questione vada alle radici più profonde del calcolo utilitarista, il problema non è di natura esclusivamente teorica e ha conseguenze pratiche piuttosto serie. Consentitemi di illustrare questo punto facendo riferimento a due dei maggiori insuccessi sociali del mio paese, l'India.

Il primo concerne la disuguaglianza dei sessi – ovvero, tra donne e uomini. Naturalmente, la posizione di svantaggio delle donne non rappresenta una peculiarità dell'India, e vi sono prove di una estesa disuguaglianza di origine sessuale perfino in questioni elementari quali la salute e l'alimentazione in molte regioni del mondo (ad esempio, nella maggior parte dei paesi dell'ampia fascia che si estende dall'Asia occidentale alla Cina). Ma in India sono stati effettuati confronti piuttosto accurati tra i tassi di mortalità, di malattia, di assistenza ospedaliera, di cure alimentari ecc. (io stesso ho preso parte alla elaborazione di alcuni di questi confronti)⁵, e, nonostante una certa variabilità interregionale all'interno dell'India, essi confermano con chiarezza un quadro piuttosto definito, che vede la donna sistematicamente svantaggiata rispetto all'uomo in gran parte del paese, specialmente nelle zone rurali.

La diagnosi di significative disuguaglianze basate sul sesso di appartenenza e la necessità di cambiare è stata tuttavia fortemente messa in discussione. È stato sottolineato – abbastanza plausibilmente – come le donne dell'India rurale non provino invidia per la posizione dell'uomo, non vedano la loro situazione come una forma di penosa disuguaglianza e non ambiscano a un cambiamento. Anche se la politicizzazione della popolazione rurale sta modificando lentamente questo quadro inerte (un cambiamento in cui i movimenti delle donne, di recente sviluppo, cominciano a giocare un ruolo importante), nondimeno quella osservazione empirica costituisce tuttora sostanzialmente una rappresen-

⁵ Si veda Sen, *Resources, Values and Development* cit.; inoltre, dello stesso autore, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.

tazione corretta della attuale situazione nell'India rurale. Sarebbe difficile sostenere che vi sia, al momento, una diffusa insoddisfazione per le diseguaglianze tra i sessi o un travolgente desiderio di cambiamenti radicali tra le donne dell'India rurale. La vera questione riguarda l'interpretazione e la significatività di questa osservazione empirica.

In un senso oggettivo, le donne nell'India rurale sono veramente meno libere degli uomini per molti versi, e non vi è nulla nella storia del mondo che stia a indicare che le donne non apprezzerebbero una maggiore libertà se effettivamente giungessero ad averla (invece di considerarla come «impossibile» o «innaturale»). L'assenza di scontento attuale o di spontanei desideri di mutamento radicale non può eliminare la rilevanza morale di questa diseguaglianza se la libertà individuale – compresa la libertà di valutare la situazione del singolo e la possibilità di cambiarla – viene accettata come un valore fondamentale. Dunque, mentre i difensori dello *status quo* trovano conforto e sostegno alle loro tesi in almeno alcune versioni dell'utilitarismo, questa difesa non può essere mantenuta se la libertà individuale diviene veramente un impegno sociale. Poiché sfruttamento e diseguaglianza persistenti spesso prosperano creandosi alleati passivi proprio in coloro che vengono bistrattati e sfruttati, la discrepanza tra argomentazioni basate sull'utilità ed argomentazioni basate sulla libertà può essere netta e ricca di conseguenze.

Il secondo esempio riguarda l'analfabetismo in India. A partire dall'indipendenza nel 1947, l'India ha compiuto notevoli progressi nell'istruzione superiore, ma pochissimi in quella elementare. Nel censimento del 1981, solo il 41 per cento della popolazione adulta è risultato in grado di leggere e scrivere mentre il tasso di alfabetismo femminile era solo del 28 per cento. L'istruzione elementare non ha mai ricevuto l'importanza di cui hanno goduto altri obiettivi sociali nella politica indiana. Molti fattori possono spiegare questo insuccesso politico, ma un'argomentazione che viene spesso avanzata è che l'analfabeta indiano non è particolarmente scontento del proprio stato, e l'istruzione non rappresenta uno dei desideri più intensi dell'indiano che di essa è privato.

Come descrizione della condizione psicologica dell'analfabeta indiano, può anche essere corretta. Ma l'analfabetismo costituisce altresì una mancanza di libertà – non solo una mancanza della libertà di leggere, ma anche una riduzione di tutte le altre libertà che dipendono dalle forme di comunicazione in cui è necessario il possesso della capacità di leggere e scrivere. Qui, di nuovo, un'etica sociale che faccia perno sulla libertà ci porta in una direzione piuttosto differente rispetto a quella indicata da calcoli sociali basati sui piaceri o sui desideri.

5. *La libertà e i suoi mezzi*

Di recente, la tradizione utilitarista ha subito attacchi anche da molti altri punti di vista. Per esempio, John Rawls e Bernard Williams, tra gli altri, hanno avanzato profonde critiche alle fondamenta stesse delle argomentazioni utilitariste⁶. Molti sistemi alternativi di filosofia politica hanno ricevuto crescente attenzione (ivi compresi le vigorose analisi di differenti aspetti delle procedure del liberalismo e della libertà di giudizio effettuate, fra gli altri, da James Buchanan, Ronald Dworkin e Robert Nozick)⁷.

Può risultare utile confrontare l'approccio che sto cercando di presentare con alcuni aspetti della teoria della giustizia di John Rawls, teoria che ha grandemente contribuito a una radicale rigenerazione della filosofia politica e dell'etica moderna. La teoria rawlsiana della giustizia ha fatto veramente molto per portare al centro dell'attenzione l'importanza politica ed etica della libertà individuale. I suoi «principi di giustizia» salvaguardano la «priorità» della libertà individuale, fatta salva una simile libertà per tutti. Il suo approccio alla disegualianza non si concentra sulla distribuzione dell'utilità, quanto piuttosto sulla distribuzione di «beni primari». Questi sono gli strumenti (come reddito, ricchezza, libertà e così via) che aiutano le persone a perseguire liberamente i loro rispettivi obiettivi.

Tuttavia, compiere confronti fra beni primari posseduti da persone diverse non è esattamente equivalente a confrontare le libertà di cui diverse persone beneficiano, anche se le due cose possono essere strettamente collegate. I beni primari costituiscono *mezzi* per la libertà, ma non possono rappresentare l'ambito della libertà, a causa delle differenze tra gli esseri umani per quanto riguarda la loro capacità di *trasformare* beni primari nella libertà di perseguire i loro obiettivi. Date le differenze di sesso, età, caratteristiche specifiche, diversità ambientali, che possono essere predominanti fra i gruppi e all'interno di essi, un'uguale distribuzione di beni primari può accompagnare livelli di libertà assai

⁶ Si veda J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982; si veda inoltre B. Williams *Ethics and The Limits of Philosophy*, London-Cambridge (Mass.), Fontana Press - Harvard University Press, 1985, trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Bari, Laterza, 1987.

⁷ Si veda J. M. Buchanan, *Liberty, Market and the State*, Brighton, Wheatsheaf Books, 1986; si veda inoltre R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, e R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, trad. it. *Anarchia, stato e utopia. I fondamenti filosofici dello stato minimo*, Firenze, Le Monnier, 1981.

diversi tra loro. Ad esempio, una uguale dotazione di beni primari può rendere persone con invalidità fisiche meno libere di perseguire il loro benessere. Inoltre, gli invalidi possono trovarsi svantaggiati non solo nella loro ricerca di benessere, ma anche – in mancanza di speciali facilitazioni – nella loro partecipazione alla scelta di istituzioni sociali comuni e nella loro capacità di influenzare decisioni politiche di carattere generale (non necessariamente connesse ai loro handicap).

Mentre molte forme di invalidità sono piuttosto rare, gli esseri umani sono in generale profondamente diversi nelle loro caratteristiche personali e ambientali. Vi sono differenze di età ed energia, sesso e bisogni fisici (ad esempio, legati alla gravidanza), predisposizione alle malattie, costituzionale o indotta dall'ambiente, e così via; queste differenze influenzano la misura in cui le persone sono capaci di costruire liberamente la loro vita a partire da una dotazione fissa di beni primari. Data la rilevanza dell'eterogeneità personale e ambientale, porre l'accento sui beni primari non può servire al nostro scopo di confrontare le libertà che gli individui hanno realmente (anche se può essere sufficientemente appropriato per lo scopo che Rawls si prefigge).

Invece di concentrarsi sui beni primari o sulle risorse che gli individui detengono, è possibile focalizzare l'attenzione sugli effettivi tipi di vita che le persone possono scegliere di condurre e che concernono diversi aspetti del «funzionamento» umano (*human functionings*). Alcuni di tali aspetti sono estremamente elementari, come nutrirsi adeguatamente, godere di buona salute ecc., e questi possono essere tenuti in grande considerazione da parte di tutti, per ovvie ragioni. Altri possono essere più complessi, ma pur sempre largamente apprezzati, come ad esempio raggiungere il rispetto di sé, o prendere parte alla vita della comunità. Anche il *functioning* di tipo utilitarista – essere felice – potrebbe essere inserito qui, ma risulterà come un aspetto in mezzo a molti altri (invece di essere la base della valutazione di *tutti* i risultati, come nel calcolo utilitarista basato sulla felicità). Gli individui possono, comunque, differire di molto l'uno dall'altro nella importanza relativa che ciascuno attribuisce a questi diversi aspetti – per quanto tutti siano rilevanti – e una teoria della giustizia basata sulla libertà deve essere pienamente conscia di queste diversità (esistono varie tecniche di analisi capaci di tener conto di esse).

La libertà di condurre diversi tipi di vita si riflette nell'insieme delle combinazioni alternative di *functionings* tra le quali una persona può scegliere; questa può venire definita la «capacità» di una persona. La capacità di una persona dipende da una varietà di fattori, incluse le caratteristiche personali e gli assetti sociali. Un impegno sociale per la libertà

dell'individuo deve implicare che si attribuisca importanza all'obiettivo di aumentare la capacità che diverse persone posseggono effettivamente, e la scelta tra diversi assetti sociali deve venire influenzata dalla loro attitudine a promuovere le capacità umane. Una piena considerazione della libertà individuale deve andare al di là delle capacità riferite alla vita privata, e deve prestare attenzione ad altri obiettivi della persona, quali certi fini sociali non direttamente collegati con la vita dell'individuo; aumentare le capacità umane deve costituire una parte importante della promozione della libertà individuale.

6. *L'intervento sociale e la natura della povertà*

Spostare l'accento dai beni primari e dalle risorse alle capacità e alle libertà può determinare una differenza sostanziale nell'analisi empirica delle diseguaglianze sociali. Questo può, come si è discusso in precedenza, influenzare la valutazione delle diseguaglianze dovute al sesso, alla classe, all'invalidità o alla posizione delle persone. Poiché queste sono alcune delle più scottanti questioni sociali nel mondo moderno, le concrete differenze dovute a questo spostamento di prospettiva possono rivelarsi niente affatto trascurabili.

Questo spostamento è rilevante anche in relazione ad altre questioni, legate alle prime, quali la scelta dei criteri per stabilire l'esistenza di stati di privazione o povertà, ovvero, se considerare la povertà in termini di basso reddito (una carenza di risorse) oppure in termini di insufficiente libertà di condurre esistenze adeguate (una carenza di capacità). Ad esempio, una persona che non sia particolarmente povera in termini di reddito, ma che debba spendere gran parte di questo reddito per la dialisi ai reni, può venire considerata «povera», proprio a causa della poca libertà che ha di conseguire apprezzabili *functionings*. La necessità di tener conto di differenze nella abilità di trasformare redditi e beni primari in capacità e libertà è veramente centrale nello studio dei livelli di vita, in generale, e della povertà in particolare.

Queste differenze non riflettono sempre necessariamente caratteristiche personali immutabili, e talvolta sono correlate a condizioni sociali che l'intervento pubblico è in grado di modificare. In particolare, lo stato della salute pubblica e dell'ambiente epidemiologico può avere una profonda influenza sulla relazione tra reddito personale, da un lato, e libertà di godere di buona salute e lunga vita, dall'altro. Alcuni dei paesi più ricchi sono estremamente carenti negli interventi pubblici in tal senso. Per esempio, le strutture sociali per l'assistenza sanitaria negli

Stati Uniti sono più deficitarie di quelle di altri paesi molto più poveri, e questa carenza si ripercuote specialmente su particolari gruppi, quali i neri. Gli Stati Uniti possono anche essere il secondo paese del mondo in termini di prodotto nazionale lordo *pro-capite*, ma la speranza media di vita alla nascita della popolazione statunitense è minore di quella di una dozzina di altri paesi, e gli Stati Uniti dividono la tredicesima posizione con una mezza dozzina di altre nazioni (si veda la Tavola 1 del *World Development Report 1989* della Banca Mondiale).

Anche le disparità che stanno dietro questo valore medio sono piuttosto notevoli. Ad esempio, nella fascia di età compresa tra 35 e 54 anni, i neri hanno un tasso di mortalità pari a 2,3 volte quello dei bianchi, e all'incirca solo la metà dell'eccesso di mortalità dei neri può venire spiegato sulla base di differenze di reddito⁸. Gli uomini hanno meno probabilità di raggiungere i quaranta anni nei sobborghi neri di Harlem a New York che nell'affamato Bangladesh⁹. Questo avviene nonostante che, per quanto riguarda il reddito *pro-capite*, i residenti ad Harlem siano molto più ricchi di quelli del Bangladesh.

Se si accetta che la libertà individuale (ivi compresa la libertà positiva di vivere senza una mortalità prematura) sia un impegno per la società, allora bisognerebbe prestare una attenzione molto maggiore alla erogazione di servizi sanitari e di istruzione negli Stati Uniti. Esistono notevoli divergenze tra i livelli di reddito e le prestazioni dei sistemi sanitari nei diversi paesi del mondo, e tali differenze sono spesso collegate ad assetti sociali relativi all'offerta di servizi sanitari, istruzione elementare e talvolta cibo. Le esperienze di paesi così diversi come Cina, Costa Rica, Giamaica, Corea del Sud, Sri Lanka e lo stato del Kerala in India, mostrano chiaramente quale vasta portata possano avere gli effetti della pianificazione sanitaria e interventi pubblici diversificati nell'accrescere la possibilità delle persone di vivere a lungo, nonostante i bassi redditi. È anche istruttivo vedere come l'apertura verso il sistema di libero mercato nell'economia agricola cinese a partire dalle riforme del 1979 abbia condotto, da un lato, a un rilevante aumento della produttività in agricoltura, ma dall'altro, a un decadimento dell'esteso sistema sanitario pubblico. Proprio mentre il cibo e la produzione agricola *pro-capite* hanno fatto registrare un'impennata all'inizio degli anni ottanta, in Cina si è interrotta la rapida discesa dei tassi di mortalità rispetto al periodo precedente la riforma.

⁸ Si veda M. W. Otten *et al.*, «The Effect of Known Risk Factors on the Excess Mortality of Black Adults in the United States» in *The Journal of the American Medical Association*, 9 febbraio 1990.

⁹ Si veda C. McCord e H. P. Freeman, «Excess Mortality in Harlem» in *The New England Journal of Medicine*, 18 gennaio 1990.

I limiti del meccanismo di mercato nel distribuire servizi sanitari e istruzione sono stati, in realtà discussi per molto tempo in economia (ad esempio, da Paul Samuelson e Kenneth Arrow)¹⁰. Ma è facile perdere di vista questi problemi nella attuale euforia per il meccanismo di mercato. Il mercato può effettivamente essere un grande alleato della libertà individuale in molti campi, ma la libertà di vivere a lungo senza soccombere a una malattia che può essere prevenuta richiede una gamma più ampia di strumenti sociali.

7. Scelta sociale e libertà

Una concezione dell'impegno sociale incentrata sulla libertà può condurre a un conflitto con altri principi di decisione sociale, sebbene possa risultare compatibile rispetto ad alcuni. La compatibilità o la conflittualità tra diversi principi di decisione sociale possono sollevare problemi complessi, e sono stati ampiamente esaminati, in termini molto generali, dalla moderna teoria delle decisioni collettive. Essa ha alle spalle una lunga tradizione, a partire dalle opere di matematici francesi del diciottesimo secolo come Borda e Condorcet, ma la sua attuale ripresa è dovuta in gran parte alle ricerche «pionieristiche» condotte da Kenneth Arrow¹¹. Sebbene lo stesso Arrow fosse interessato principalmente a stabilire l'incompatibilità di alcuni principi generali di scelta collettiva comunemente accettati, i metodi di indagine che per primo esplorò possono essere utilizzati, sia in senso positivo sia in quello negativo, per indagare se una particolare serie di determinati principi differenti si possa o meno conciliare per definire scelte collettive coerenti. I miei sforzi in questo ambito si sono rivolti sia alle origini e alle conseguenze di questa incompatibilità sia alla ricerca di soluzioni¹².

Ne risulta che molti conflitti fra principi differenti di decisione sociale scaturiscono in ultima analisi da divergenze in quelle che potreb-

¹⁰ Si veda P. A. Samuelson, «The Pure Theory of Public Expenditure» in *Review of Economics and Statistics*, 35, novembre 1954; si veda inoltre K. J. Arrow, «Uncertainty and the Welfare Economics of Health Care» in *American Economic Review*, 53, 1963.

¹¹ Si veda K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 1963 (2ª ed.), trad. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas Libri, 1977.

¹² Si veda A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970, e Amsterdam, North-Holland, 1979; inoltre, dello stesso autore, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, 1982, e Cambridge (Mass.), MIT Press, trad. it. *Scelta, benessere e equità*, Bologna, Il Mulino, 1984, e «Social Choice Theory» in K. J. Arrow e M. Intriligator (a cura di), *Handbook of Mathematical Economics*, Amsterdam, North-Holland, 1986.

bero essere definite le «basi informative» dei diversi principi¹³. Ogni principio di scelta sociale seleziona implicitamente determinati fatti come di per sé rilevanti e altri come irrilevanti o di importanza secondaria. Per esempio il «principio di Pareto», apparentemente inconfutabile e largamente utilizzato in economia, si riferisce solo a informazioni legate all'«utile» (ad esempio l'appagamento del desiderio, del piacere); afferma che un cambiamento sociale che comporti un utile per tutti deve essere necessariamente giusto. Non sorprende che in determinate circostanze il principio di Pareto possa entrare in conflitto persino con le più elementari esigenze di rispetto della libertà individuale. Esso infatti non attribuisce affatto un'importanza intrinseca alla libertà individuale (riconosce soltanto l'influenza che indirettamente e in modo secondario essa può avere dalla sua unione fortuita con l'utile).

La compatibilità fra i principi spesso dipende dalla misura in cui differenti generi di informazioni possono essere conciliati per dar luogo a decisioni collettive. È esattamente questo il punto in cui la letteratura che riguarda la teoria delle decisioni sociali si ricollega all'argomento di questo saggio. L'utilitarismo fa riferimento esclusivamente a informazioni che riguardano i piaceri, i desideri dell'individuo ecc. Se si accetta la mia tesi, presentata sopra, di spostare l'attenzione dall'utilità alle libertà individuali, allora i raffronti fra le libertà di cui godono gli individui dovrebbero fornire la base informativa per la formazione delle scelte sociali. L'attribuzione di priorità alla libertà individuale determinerà spesso il conflitto con altri principi di scelta sociale che hanno differenti basi informative, ad esempio l'utilitarismo o la massimizzazione della ricchezza, o il raggiungimento dell'abbondanza economica. Dato che il libertarismo si concentra solamente sulla libertà negativa, un impegno sociale per la libertà individuale (che comprenda sia la libertà positiva sia quella negativa) entrerà in conflitto pure con tale dottrina. In modo analogo, entrerà in conflitto anche con il fine esclusivo di raggiungere la libertà positiva senza conseguire anche quella negativa. Questi conflitti non dovrebbero sorprendere, dal momento che l'attribuzione di priorità alla libertà individuale, nel senso più ampio del termine, si fonda sul rifiuto dell'affermazione *esclusiva* dell'importanza dell'utile, della ricchezza, della sola libertà positiva, sebbene queste variabili ricevano anch'esse attenzione, fra le altre, nella ricerca della libertà.

Persino all'interno della prospettiva più ampia dell'impegno sociale per la libertà individuale si possono certo distinguere diverse opinioni

¹³ Si veda A. Sen, «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis» in *Econometrica*, 45, ottobre 1977; inoltre, dello stesso autore, *Choice, Welfare and Measurement* cit.

sull'importanza relativa che deve essere attribuita a ogni singolo aspetto della libertà, ad esempio, a quella positiva e a quella negativa. L'accettazione di questa prospettiva generale non deve essere però ritenuta un modo di rifiutare le diverse opinioni sull'importanza relativa di ogni singolo aspetto. La stessa base informativa delle libertà individuali (in senso ampio) può venir utilizzata accentuando diversamente le varie componenti. Nonostante il suo reciso rifiuto dell'utilitarismo, della dottrina che propugna la sola libertà negativa, della massimizzazione della ricchezza, l'approccio generale dell'impegno sociale per realizzare la libertà individuale è conciliabile con molte opinioni fra loro eterogenee nell'attribuire differente importanza a elementi diversi.

8. *Impegno sociale e diseguaglianza*

In questo saggio ho indagato la natura e le implicazioni di un approccio all'etica sociale che ponga l'accento sulla libertà individuale come impegno sociale. L'approccio solleva questioni di interpretazione, come, ad esempio, se si debba adottare una concezione «negativa» o «positiva» della libertà (ho sostenuto che occorre usarle *entrambe* e che le si deve considerare inestricabilmente e profondamente interrelate). Vi sono poi problemi di giustificazione, che richiedono confronti, in particolare, con l'utilitarismo e la teoria rawlsiana della giustizia (e ho cercato di mostrare i vantaggi di una visione incentrata esplicitamente sulla libertà).

Poiché la libertà individuale è non solo un valore sociale *centrale*, ma anche un inseparabile *prodotto* sociale, queste indagini hanno alcune implicazioni dirette e indirette sulla scelta delle istituzioni sociali e delle politiche pubbliche. Su alcune di tali implicazioni mi sono soffermato in precedenza. Si deve tuttavia sottolineare che la prospettiva generale della libertà individuale come impegno sociale non esclude la necessità di affrontare problemi di conflittualità fra gruppi e fra individui. Come ha affermato Ralf Dahrendorf, non possiamo valutare il futuro della libertà sociale e politica senza prendere in adeguata considerazione i conflitti diffusi che caratterizzano la società contemporanea¹⁴.

I principi distributivi sono evidentemente rilevanti per approcci che si fondano sulla libertà, e il conflitto fra i rispettivi interessi dell'efficienza e dell'equità devono essere presi in considerazione in questo co-

¹⁴ Si veda R. Dahrendorf, *The Modern Social Conflict*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1988, trad. it. *Il conflitto sociale nella modernità*, Bari, Laterza, 1989.

me in altri ambiti. Inoltre, anche quando alcuni principi distributivi giungono a essere accettati per la realizzazione delle decisioni sociali, questa accettazione non deve però essere scambiata per la rimozione dei conflitti interpersonali o tra i gruppi. I principi distributivi *affrontano* tali conflitti, piuttosto che *eliminarli*. Ad esempio, se un principio di giustizia sociale dà la priorità all'accrescimento della libertà del gruppo più svantaggiato, si tratta di un modo di *rispondere* al conflitto, non di un tentativo di *sradicarlo*. Un importante compito di ogni concreto accordo sociale è di riconoscere i conflitti di interesse e quindi di cercare una equa risposta a essi, generando una più giusta distribuzione delle libertà individuali.

Comunque, se i conflitti di interesse sono molto acuti ed estesi, la *fattibilità* pratica e l'effettiva creazione di accordi sociali giusti può porre gravi problemi. Vi sono qui ragioni per un certo pessimismo, ma il grado e la forza di questo pessimismo devono dipendere da come concepiamo gli esseri umani in quanto persone sociali. Se è vero che gli individui, in realtà, perseguono incessantemente e senza compromessi solo il loro ristretto interesse personale, allora la ricerca della giustizia verrà intralciata a ogni passo dall'opposizione di tutti coloro che abbiano qualcosa da perdere dal cambiamento proposto. Se invece gli individui, come persone sociali, hanno valori e obiettivi di più vasta portata, che includono la comprensione per gli altri e un impegno verso norme etiche, allora la promozione della giustizia sociale non dovrà necessariamente fronteggiare un'incessante opposizione a ogni cambiamento.

In molte teorie economiche sociali attuali gli esseri umani sono visti come rigidi massimizzatori di angusti interessi personali e, dato questo implacabile obbligo, il pessimismo riguardo alle riforme degli assetti sociali volti a ridurre l'ineguaglianza sarà davvero giustificato. Però, non solo si può dire che questo modello dell'uomo è deprimente e desolante, ma vi sono ben poche prove che esso costituisca una buona rappresentazione della realtà. Le persone sono influenzate non solo dalla percezione del loro interesse, ma anche, come dice Albert Hirschman, dalle loro «passioni»¹⁵. Infatti, tra le cose che sembrano muovere la gente, a Praga come a Parigi, a Varsavia come a Pechino, a Little Rock come a Johannesburg, vi sono le preoccupazioni per gli altri e la considerazione per le idee.

L'efficacia della stampa e dei mezzi di comunicazione di massa come veicoli di sensibilizzazione politica e di sicurezza economica, a cui ho già accennato in precedenza, sarebbe veramente incomprensibile se la

¹⁵ Si veda A. O. Hirschman, *Rival Views of Market Society*, London, Viking, 1986.

gente si limitasse davvero solo a promuovere i propri interessi personali. Al contrario, se le notizie di carestie, pubblicate sui giornali, sconvolgono il pubblico e mettono sotto pressione il governo, questo avviene proprio perché le persone si interessano a quanto succede agli altri.

Resoconti su discriminazioni, torture, miseria o abbandono aiutano a coalizzare forze contro questi avvenimenti, allargando l'opposizione dalle sole vittime al vasto pubblico. Questo è possibile solo perché la gente ha la capacità e la disponibilità a reagire alle difficoltà altrui. Il che, ovviamente, non significa che sia facile mutare le disegualianze esistenti nel godimento della libertà in una situazione meno iniqua e ingiusta, ma suggerisce che la possibilità e la realizzazione di distribuzioni più eque delle libertà individuali non è necessariamente minacciata in modo determinante dalla semplice esistenza di conflitti di interesse.

La questione più urgente è però l'esigenza di riesaminare i problemi dell'efficienza sociale e dell'equità spostando l'attenzione sulle libertà individuali. Il presente saggio è stato in gran parte dedicato proprio a questa – più elementare – questione.

SECONDA PARTE

Bioetica in cammino

Vittorio Mathieu

1. Criteri di valutazione

1.1. L'imperativo etico caratterizza l'uomo

Giudicare in etica – e, in particolare, in bioetica – è impossibile senza un *criterio*; ma trovare un criterio oggettivo non è facile. Si possono scambiare per criteri oggettivi proprie convinzioni, o anche modi di pensare diffusi che, tuttavia, potrebbero fondarsi su pregiudizi, o divenire inadeguati col mutare delle situazioni.

Per questo, tanto il senso comune, quanto la filosofia più raffinata, hanno spesso cercato di ricondurre l'etica a un criterio *formale*, la cui formula, tuttavia, sia atta a determinare – almeno in qualche misura – *che cosa* si deve o non si deve fare. Esempio popolare e tipico di una formula del genere: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te».

Nel campo della filosofia tecnica l'autore che ha raggiunto il risultato più cospicuo su questa strada è Kant. Egli dà varie formulazioni equivalenti della legge morale, unica e universale, dalla cui forma stessa scaturiscono *doveri* o «principi pratici». Tra esse, quella che meglio si applica ai problemi della bioetica si trova nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785; sez. II): «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come uno *scopo*, e mai come un semplice *mezzo*»¹. Sebbene formale, questo principio contiene concetti come «umanità», «persona», «scopo», «mezzo», che toccano da vicino i problemi della «gestione artificiale della vita umana», quali oggi si configurano in seguito alla scoperta di nuovi strumenti tecnologici.

Nella ricerca che segue presupporremo il principio kantiano così formulato, senza tentare di giustificarlo, fidando che esso trovi una larghis-

¹ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, trad. it. *Fondamenti della metafisica dei costumi*, I ed. Firenze, La Nuova Italia, 1936; il passo citato riproduce la trad. it. di V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1982, p. 126.

sima accettazione. Ci limiteremo a chiarire preliminarmente il significato di alcuni termini. Il principio impone di rispettare l'«umanità» nella «persona» (*Person*). Il primo termine è un astratto (*Humanität*) e il secondo è una metafora (da *persona*, maschera degli attori) caratteristica del linguaggio giuridico. «Persona» è chi può stare in giudizio, come soggetto attivo e passivo di diritto. Non si tratta, dunque, dell'uomo come pura *entità biologica* (o psicologica, o antropologica), ma si deve «rispettare l'umanità» in ciascun uomo come *soggetto di diritti*. Per «umanità» dovrà dunque intendersi un carattere che contraddistingue l'uomo da qualsiasi altro ente, e che non si riduce alla sua appartenenza a una specie biologica.

Di che cosa si tratti, nella concezione kantiana, è chiaro: l'uomo si distingue da ogni altro ente naturale perché è *il solo che si rappresenti la legge morale* (anche quando, di fatto, non la segue). In altri termini, nella formula kantiana ciò che impone di rispettare l'uomo come un fine – mentre tutto il resto può ridursi a mezzo – è che solo l'uomo, in tutta la natura, appare soggetto (titolare attivo e passivo) della legislazione morale.

Questa interpretazione risponde bene al comune modo di pensare, che non esprime giudizi *morali* sul comportamento di altri enti della natura. In quanto soggetto morale, l'uomo è *un'eccezione*, e ciò può giustificare, in bioetica, una diversa considerazione della vita dell'uomo rispetto alla vita in genere. Un simile presupposto (che qui non è messo in discussione) serve a giustificare quel diverso trattamento, per cui si ammette che la vita di altri animali sia sacrificata (come «puro mezzo») per scopi sperimentali (o perfino alimentari) e la vita umana no. Per questo si invoca spesso il principio che «la vita umana è sacra»: ma il principio rimane vuoto se non si spiega *perché* la vita umana sia sacra e quella degli altri animali no, o lo sia diversamente.

È importante precisare che la formula kantiana non esclude che si consideri l'uomo *anche* come un mezzo (ogni volta che mi servo di qualcuno per recapitare una lettera lo uso come mezzo), ma solo che sia lecito considerarlo come un *puro* mezzo, senza trattarlo al tempo stesso come un fine. Questa condizione è rispettata subordinando l'uso che faccio di altri come mezzo al loro *consenso*: e, infatti, il consenso dell'interessato è considerato spesso come decisivo in bioetica (ad esempio nel trapianto di organi). In certi casi, tuttavia, è dubbio se l'interessato abbia diritto o no di dare il suo assenso a essere usato come un mezzo (come cavia, ad esempio, in esperimenti che comportino la sua morte).

1.2. *Il fine giustifica i mezzi?*

Un altro principio da valutare in bioetica è se «il fine giustifichi i mezzi». Da alcuni questo principio è affermato, da altri negato. Tanto l'affermazione quanto la negazione, se accolte senza riserve (in inglese, *qualifications*), proverebbero troppo. Se un fine buono (ad esempio: il «miglioramento della razza») bastasse a giustificare qualsiasi mezzo (ad esempio: «sperimentare su cavie umane») tutto sarebbe lecito, perché un qualche fine buono si trova sempre alla radice di qualsiasi delitto (il fine di trasferire in mani migliori il patrimonio dell'usuraia, in *Delitto e castigo* di Dostoevskij, è buono in sé, ma non giustifica il mezzo, ossia l'uccisione dell'usuraia).

Anche la negazione, però, prova troppo, perché non c'è nessun mezzo, il cui uso non danneggi (direttamente o indirettamente) qualcuno: quindi, se il fine non lo giustificasse, *nulla* sarebbe lecito. Esempio tipico, tagliare una gamba a un paziente; di per sé, non è lecito, ma è *giustificato* dal fine di salvarlo dalla cancrena. La formulazione corretta, dunque, è: «Un qualsiasi fine buono non basta a giustificare qualsiasi mezzo».

Rimane aperto il problema di stabilire, volta per volta, quali fini giustifichino quali mezzi. Poniamo che il mezzo indispensabile per condurre a termine una ricerca atta a salvare migliaia di vite sia sacrificarne sperimentalmente alcune: ci si può domandare se il fine giustifichi il mezzo. Il criterio enunciato al punto 1.1 permette di rispondere di no, perché le persone sacrificate, in tal caso, sarebbero usate come puri mezzi. Si può tuttavia discutere se sarebbe loro lecito dare l'assenso a tale sacrificio. In sede di casistica si può rispondere che l'assenso è lecito quando comporti un rischio, anche elevato, ma non la certezza della morte. Per altri la risposta può essere diversa.

Il criterio generale per stabilire quali fini rendono lecito un mezzo è: «L'uso di un mezzo in sé illecito è reso lecito dal fine se, e solo se, perseguire questo fine è un *dovere*». Ad esempio, il chirurgo, che non ha il «diritto» di amputare gli arti, ne ha tuttavia il dovere, se ciò è necessario per salvare la persona. L'aborto terapeutico è fondato su questo principio e, perciò, è accettato anche da chi giudica illecito qualsiasi aborto procurato. Salvare la madre è certamente un dovere (oggettivo, anche in vista degli orfani potenziali): un dovere che prevale su quello di salvare il nascituro (sempre che sia possibile).

Purtroppo (contro quanto pensava Kant) sono sempre possibili conflitti tra doveri anche «perfetti» (nel linguaggio kantiano, perfetti sono quei doveri rispetto a cui la legge morale non lascia alcuna latitudine

di scelta circa il *modo* di osservarli). Quando si formi un evidente contrasto tra doveri perfetti, il giudizio etico sarà sempre difficile. Tuttavia il criterio enunciato basta a chiarire molte situazioni. È difficile sostenere, ad esempio, che l'« accanimento terapeutico » (tenere artificialmente in vita un paziente in coma irreversibile) sia un dovere. Quanto alla ricerca, pur essendo un dovere per lo scienziato, è un dovere (in senso kantiano) «imperfetto», le cui modalità di esecuzione e la cui conciliazione con altri doveri non sono determinate in tutti i particolari: le esigenze della ricerca non servono, quindi, a giustificare l'uso di mezzi che rappresentino, di per sé, una violazione di doveri «perfetti».

2. *Classificazione delle fattispecie atte a sollevare problemi di bioetica*

2.1. *Griglia dei problemi*

Per ottenere una classificazione semplificata, ma sufficientemente organica, formeremo una griglia a due sole dimensioni, usando come vettori da un lato le successive *fasi* dell'esistenza umana in cui i problemi si presentano, dall'altro i diversi *valori* a cui il giudizio si può ispirare. Dall'incrocio risulteranno i *pericoli* che tali valori corrono, nelle diverse situazioni. Fatto ciò, prospetteremo qualche possibile conclusione, con la prudenza resa necessaria da una materia dibattuta e a volte opinabile.

Le fasi più rilevanti si presentano nella seguente successione:

- a) nascita, dal concepimento al costituirsi di un individuo capace di vita autonoma (anche se condizionata dall'assistenza altrui);
- b) esistenza individuale, attraverso periodi di sviluppo, di educazione, di senescenza;
- c) *exitus*, di solito non instantaneo;
- d) continuazione genetica nella specie e possibile evoluzione artificiale della vita umana;
- e) infine – per quanto questa materia sia, per ora, fantascientifica – evoluzione della vita in genere nell'insieme delle trasformazioni cosmologiche.

I valori da difendere saranno, a loro volta, raggruppati in poche categorie, senza che ci si addentri nelle loro specificazioni (per quanto, a volte, importanti):

- a) edonistici (sotto cui conviene assumere il valore strumentale dei mezzi atti a conseguirli);

- b) di convivenza civile, avente per «base» un sistema giuridico e per «altezza» l'aiuto reciproco;
- c) estetici in senso lato, comprendenti quella che si suole chiamare «qualità della vita» (di valore non semplicemente edonistico);
- d) religiosi, implicanti un legame dell'uomo con un principio superiore, sia esso naturalistico o sia trascendente la natura.

Incrociandosi, le due classificazioni mettono in luce i pericoli, variamente valutati dagli osservatori, e le conseguenze pratiche che se ne traggono, a seconda dei punti di vista. Di qui la necessità di un confronto costante tra concezioni diverse, che tuttavia implicino, almeno come aspirazione, un criterio di valutazione comune. Infatti, nonostante l'estrema variabilità nel tempo e nello spazio degli oggetti da giudicare e dei criteri con cui li si giudica, chiunque dia un parere di ordine etico si richiama, esplicitamente o no, a un metro che vale, non solo per lui, ma per tutti.

2.2. *Il processo riproduttivo*

I processi per riprodurre la specie hanno una straordinaria importanza in tutta la natura organica e non è strano che, a livello umano, si connettano a un interesse vivissimo, sia dei singoli, sia delle istituzioni. Nella riproduzione umana la «gestione artificiale» di tali procedimenti comporta, per lo più, la *dissociazione* di due eventi che la natura congiunge (sia pure in modo aleatorio): la copula e la nascita di un nuovo individuo. La dissociazione dei due eventi mira, ora a conservare il primo senza il secondo, ora, al contrario, a ottenere il secondo in assenza del primo. Più raramente l'intervento ha lo scopo di tenere *congiunti* i due eventi, quando naturalmente, per un difetto costituzionale, la nascita non avverrebbe.

Sui metodi (di origine antichissima) per evitare le nascite conservando la copula la scienza applicata ha compiuto anche recentemente progressi, ma la questione etica non è mutata: c'è differenza tra evitare il concepimento ed evitare la nascita quando il concepimento è ormai avvenuto? Il problema si riduce a domandarsi in che momento cominci l'« essere umano»; e interessa non solo l'aborto ma, in particolare, la sperimentazione su embrioni.

Il secondo tipo d'intervento (ottenere la nascita senza la copula) comprende: 1) l'inseminazione artificiale dell'utero (per rimediare a malformazioni), ottenuta dallo Spallanzani su una cagna nel 1782 e dal Thouret sulla propria moglie nel 1785, divenuta prassi normale negli anni tren-

ta; 2) la fecondazione *in vitro* (FIV), ottenuta da Charg sui conigli nel 1959 e da R. G. Edwards sugli uomini nel 1963; nelle specie più complesse l'embrione va, a un certo punto, impiantato in un utero, ma la fantascienza (da Goethe ad A. Huxley) suppone che si superi tale necessità.

Un terzo tipo d'intervento consiste *nell'embryotransfer*, con cui un embrione concepito *in vitro* o in utero viene trasferito in un altro utero, che ha il compito di alimentarlo, per poi metterlo al mondo. Nei bovini il procedimento è utile per ottenere un numero elevato di figli da una fattrice pregiata, senza che la gravidanza sia portata a termine dalla stessa. Nelle donne serve a dare una discendenza genetica a donne che non sarebbero in grado di portare a termine la gravidanza (ma si può anche ipotizzare l'inverso).

Dal punto di vista scientifico la provenienza del seme è irrilevante. Non così dal punto di vista etico-giuridico, per cui si distingue tra inseminazione *omologa* (col seme del marito, conservato in azoto liquido, o fresco) ed *eterologa*, con seme di un donatore estraneo, noto o ignoto. Ripartiamo alcune sigle con cui si indicano questi processi:

FIVET = fecondazione *in vitro*, seguita da *embryotransfer*;
 AIH = inseminazione artificiale omologa;
 AID = inseminazione artificiale eterologa.

Le tecniche d'inseminazione artificiale intracorporea danno luogo a ulteriori distinzioni:

GIFT = congiunzione dei gameti nella tuba di Falloppio: un uovo, o più, e lo sperma vengono aspirati e introdotti nella tuba, dove restano separati da una bolla d'aria; quando questa si dissolve gli spermatozoi concorrono verso l'uovo;
 LTOT (*Low Tubal Oocyte Transfer*) = trasferimento del solo uovo nella tuba o nell'utero che l'uovo non raggiungerebbe da sé;
 DIPI (*Direct Intra-peritoneal Insemination*) = trasferimento di sperma nella cavità peritoneale in coincidenza con l'ovulazione.

La percentuale di successo delle due ultime tecniche è scarsa.

2.3. *Sperimentazione e trapianti*

Varie sono le occasioni in cui la scienza può esser tentata di ridurre a semplice *mezzo* l'uomo, nel percorso dalla nascita alla morte. La più importante è, senza dubbio, la sperimentazione, perché questa è indispensabile al progresso. La sperimentazione su esseri anche molto simili

all'uomo, come i primati, a volte non è probante. Senonché la sperimentazione avviene «per prova ed errore» e, di regola, gli errori sono molti e a volte gravi, prima che si trovi la soluzione giusta. Le vittime di tali errori sarebbero usate come meri mezzi per la (neppur certa) salvezza di altri. Ma spesso, senza sperimentare, anche la speranza è preclusa. In queste situazioni – frequenti quando non si dispone di una terapia efficace e non particolarmente lesiva – la procedura per evitare di usare le persone come semplici mezzi è di subordinare la sperimentazione al loro consenso (si veda oltre, 3.1).

Analogo il caso del trapianto di organi. Questi son tratti spesso da cadaveri, ma, a parte la difficoltà di stabilire il momento esatto della morte, la concezione etica più diffusa estende anche al corpo, già un tempo animato, il rispetto dovuto alla persona. Quando questa non è più in grado di esprimere il suo assenso, in mancanza di divieto si ricorre al «consenso presunto» (art. 2 del disegno di legge presentato al Senato italiano). Ci si preoccupa anche delle alterazioni della personalità che potrebbe derivare al donatario: perciò si vieta il trapianto dell'encefalo e delle gonadi, e si limita l'utilizzazione dell'ipofisi alla produzione di estratti iniettabili.

Più indiretto, ma ben più radicale, l'impatto che le ricadute della scienza applicata hanno sull'uomo attraverso l'ambiente. Il problema oggi è particolarmente sentito per le radiazioni artificiali (che potrebbero influire non solo sui singoli, ma sulla specie); tuttavia non è diverso da quello che il Panini sollevava, ad esempio, a proposito delle marcite. Qualsiasi progresso scientifico obbliga a comparare «costi e benefici». Quando gli uni e gli altri non ricadono sulle stesse persone, alcune sono sacrificate al progresso senza esserne il fine, e sorge il problema morale.

A volte la riduzione dell'uomo a «oggetto» da parte della scienza è meno visibile ma non meno reale. Negli ospedali il malato che disturba è spesso curato con rimedi non dichiarati, che alleviano le sue sofferenze, ma sono somministrati soprattutto per alleviare le sofferenze degli altri. Lo scopo è buono, ma occorre vedere se giustifichi il mezzo. Di ciò si parla poco (si veda oltre, 4.8), mentre si è parlato anche troppo dei «crimini» della psichiatria tradizionale. Anche qui lo scopo della protezione dei «sani» induceva a trascurare il carattere di «fine in se stesso» del malato, tanto più che questo non sempre era in grado di agire come persona. D'altro canto, stravolgendo a scopi impropri la critica della psichiatria, P« antipsichiatria» ha indotto a commettere crimini ancor peggiori, nonché (più sottilmente) a sorvolare su quella riduzione a puro mezzo della persona umana che ha luogo con l'abuso degli psicofarmaci.

I progressi della chimica e della fisiologia hanno gettato nella tempesta la medicina, e non si vedono all'orizzonte possibili soluzioni: da un lato è impossibile rinunciare a strumenti «efficaci», dall'altro i loro effetti secondari incidono negativamente sulla personalità e sulla salute.

2.4. *Eutanasia*

Gli esperimenti su esseri umani possono anche portarli *deliberatamente* alla morte; ma questo non solleva problemi teorici, perché è visto unanimemente come un delitto. Dibattuti, per contro, i procedimenti intesi ad alleviare una vita ormai inutile e carica di sofferenze, con o senza la richiesta esplicita dell'interessato. La deontologia scientifica ne è toccata solo di striscio, perché l'operazione non richiede nessuna particolare scienza (un tempo i soldati portavano per questo un pugnale chiamato «misericordia»). Oggi, però, la scienza medica è toccata dal problema dell'eutanasia a causa dell'affinarsi dei possibili metodi, da un lato, per conservare quasi indefinitamente una vita «artificiale» di malati irrecuperabili, dall'altro per abbreviarla, con gli stessi mezzi, spesso, che servono ad alleviare le sofferenze. L'uso deliberato di tali mezzi è chiamato «eutanasia attiva», mentre il mero astenersi da mezzi per conservare la vita è l'«eutanasia passiva». Per quanto a volte sia difficile tracciare un confine, la differenza morale è evidente.

La difficoltà è che, per un verso, la vita è *sempre* conservata artificialmente (se non altro, con l'alimentazione); per l'altro, tutto ciò che conserva la vita contribuisce, al tempo stesso, ad abbreviarla (se non altro, con le scorie dell'alimentazione). Quando alcune funzioni vitali (respirazione, circolazione) sono mantenute in modo artificiale, esauritasi ogni speranza di recuperarle naturalmente, si parla di «accanimento terapeutico»; e il rinunciare a esso non può certo assimilarsi a un omicidio.

L'eutanasia attiva solleva, al contrario, molti problemi a cui, in certi ambienti, si cerca di passar sopra. Essa si riduce, in realtà, all'omicidio di consenziente, dove il consenso, peraltro, a volte è presunto. Il «suicidio filosofico» era comune nell'antichità e da alcuni (ad esempio, Raymond Polin) è considerato anche oggi un diritto. La olandese Dupuis (si veda oltre, 3.1) è ancor più decisa: «Una delle mie idee di base è che la gente dovrebbe pensarla come crede [*have their own opinion*] per ciò che riguarda la vita e la morte» (sottinteso: propria; p. 125)². Ma se, per contro, la vita è un «incarico» che riceviamo, e di cui non possiamo

² Ora in *Atti del Convegno* organizzato dalla Fondazione Balzan, Isola di S. Servolo, Venezia, maggio 1988, dattiloscritto. Si veda anche la nota 5 a p. 53.

liberarci a nostro arbitrio (come pensava Platone, secondo il quale, pure, «il filosofo desidera morire»), anche il consenso non giustifica l'eutanasia attiva.

2.5. *Ingegneria genetica*

Lo stadio raggiunto dalle conoscenze scientifiche permette di agire sul patrimonio genetico dei singoli e, se questi conservano la capacità di riprodursi, sulle specie. Mutazioni per mezzo di codesta «ingegneria genetica» (termine introdotto da Hotchkyn, 1965) sono prassi normale su vegetali e si sono tentate con successo anche su animali. Applicate con successo all'uomo porterebbero alla produzione di una nuova specie, o, quanto meno, a generazioni di individui condizionati, in meglio o in peggio, da un intervento artificiale. La trasformazione dell'umanità in un genere di ordine superiore fu immaginata – ad esempio da Herder – quando ci si poteva attendere solo da un'evoluzione spontanea, e suscitò l'indignazione di Kant, che giudicava bensì doveroso pensare al progresso dell'umanità verso il meglio, ma non alla sua sostituzione con esseri superiori. A qualcosa del genere si può supporre che alluda, per contro, il «superuomo» nietzscheano.

I pericoli che presentano interventi sul genoma dell'uomo hanno indotto a chiedere una moratoria degli esperimenti in questo campo; ma, a parte la scarsa efficacia di tali proibizioni, un'ingegneria genetica controllata potrebbe offrire vantaggi rilevanti (si veda oltre, 3.3). La possibilità d'interventi non esclusivamente distruttivi sul genoma deriva dalla scoperta della struttura «a doppia elica» del DNA (Watson e Crick, in *Nature*, 1953). Nel 1965 si ottenne la prima «fusione» cellulare tra uomo e topo³, ma non certo nel senso di generare un incrocio atto a riprodursi. Nel 1969 si scoprì la possibilità di tagliare il DNA in punti determinati con un enzima (endonucleasi), per poi ricomporlo. Nel 1971 Paul Berg trovò modo di associare una porzione del DNA di un virus a un batteriofago capace di riprodursi e, quindi, di fornire qualità indefinite della stessa porzione di DNA. Nel 1981 si ottennero i primi topi per «donazione», discendenti da un'unica cellula e, quindi, dotati tutti della stessa eredità genetica. Ciò permetterebbe di riprodurre in serie individui geneticamente identici, dotati di particolari caratteristiche e adibibili, anche come individui umani, a mansioni determinate. Si avrebbe in tal caso, una violazione del principio che vieta di trattare l'uomo co-

³ Su questo punto si veda C. Barigozzi, L. De Carli e C. Caffarra, *Manipolazioni genetiche ed etica cattolica*, Casale Monferrato, PIEMME, 1987, p. 81, fig. 8.

me un semplice mezzo. La donazione si ottiene oggi in alcuni anfibî col «nuclear transfer», privando un uovo fecondato del suo nucleo e sostituendolo con il nucleo di una cellula adulta, che diviene riproduttivo; o, piú semplicemente, per fissione nucleare gemellare.

Le alterazioni permanenti delle specie, che l'ingegneria genetica è capace di produrre, hanno indotto le autorità a regolarne le applicazioni: in Inghilterra dopo il «rapporto Williams» (1976), che istituì un «comitato di consulenza per le manipolazioni genetiche» (GMAG); negli Stati Uniti con la pubblicazione delle *Guidelines for Research Involving DNA* (1977, aggiornate nel 1984), da parte del National Institute of Health; in Italia con le proposte di una commissione presso l'Istituto superiore di Sanità (1977) e poi presso il Ministero della Sanità (1987). Nel 1982 la Raccomandazione 934 dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa ha previsto che venga riconosciuto, nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo, il diritto all'intangibilità del patrimonio genetico del singolo.

2.6. *La manipolazione dell'atomo*

Mentre in biologia è ormai possibile affiancare l'evoluzione naturale delle specie con un'evoluzione artificiale, non si hanno per ora prospettive d'influire sull'evoluzione fisica del *cosmo*, restando circoscritti gli effetti di interventi sui nuclei atomici. Reazioni a catena, capaci di propagarsi indefinitamente, erano a tutta prima temute, ma non si sono verificate: un evento del genere avrebbe conseguenze incalcolabili e comporterebbe una spaventosa responsabilità. Già nella situazione attuale un'esplosione dell'arsenale atomico basterebbe a mettere in forse l'esistenza dell'umanità e, in ogni caso, a mutarne radicalmente i modi. Anche trasformazioni piú graduali dell'ambiente è verosimile che comportino modificazioni profonde della vita umana, individuale e associata. Di fronte a queste prospettive il principio postulato all'inizio, di «rispettare sempre in ciascuno l'umanità come un fine», diverrebbe di difficile applicazione. Urge pertanto cercare le linee di condotta comuni, sulle quali converga un consenso diffuso.

3. *Classificazione dei valori a cui si ispirano i giudizi in materia di deontologia scientifica*

La classificazione dei valori si può solo ricavare fenomenologicamente, dalle affermazioni e dal comportamento di chi si occupa dei problemi considerati. Per questo metteremo a confronto opinioni diverse, scegliendo-

dole fra le più rilevanti, vuoi per l'autorità di chi le enuncia, vuoi per l'atteggiamento che manifestano. Le fonti sono alcune pubblicazioni indicate nelle note a piè di pagina⁴, ma soprattutto due discussioni avutesi in Italia: la prima alla Camera dei Deputati il 3 marzo 1988, sotto il patrocinio della Presidente Nilde Iotti; la seconda nel maggio dello stesso anno, all'isola di San Servolo (Ve), per iniziativa della Fondazione Balzan, presso la Scuola europea di oncologia presieduta dal professor Umberto Veronesi⁵. Oltre a esser recenti e a riunire persone di autorità riconosciuta, questi due incontri hanno avuto il vantaggio di mettere a confronto diretto le diverse posizioni. Le considerazioni di chi scrive, quando riguardino punti particolari, sono inserite per comodità in questo contesto, mentre le poche conclusioni generali che si può pensare di trarne saranno raccolte nella sezione conclusiva.

3.1. *Il criterio dell'utilità*

Sofferenza al bando. Un primo criterio di valore, nel giudicare la scienza, sta nella sua attitudine a soddisfare i *desideri* dell'uomo, eretti a metro supremo. La soddisfazione di un desiderio è manifestata dal piacere, il suo opposto dal dolore, e la posizione che assume questi due indizi come criterio di giudizio è detta *edonismo*. Quando il giudizio non sia immediato, ma si estenda all'insieme dei piaceri e dolori dell'esistenza, e a tutta l'umanità, si parla di *utilitarismo*.

Da tale criterio è frequente che si faccia dipendere l'accettabilità di un'applicazione scientifica, ed è comprensibile che ciò avvenga soprattutto davanti all'eutanasia. Infatti, si può ragionare così: di fronte alla

⁴ Oltre ai testi indicati alle singole note, si segnalano alcune opere di rilevante interesse per gli argomenti trattati nel presente saggio: AA.VV., *Bioetica e diritto*, Atti del II Convegno fra obiettori di coscienza sanitari, Roma, Palombi, 1986; AA.VV., *Eutanasia: una sconfitta dell'uomo contemporaneo*, Atti del Movimento per la vita ambrosiano, 18-19 maggio 1985, Milano, Editrice «Il Dialogo», 1985; B. Chiarelli (a cura di), *Problemi di bioetica*, Firenze, Il sedicesimo, 1988 (come suppl. 1 di *Human Evolution*, settembre 1988); D. R. Cutler (a cura di), *Updating Life and Death. Essays in Ethics and Medicine*, Boston, Beacon Press, 1969; E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973 e *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982, trad. it. *Scienza con coscienza*, Milano, F. Angeli, 1984; L. Illich, *Limits to Medicine, Medical Nemesis*, London, 1976, trad. it. *Nemesi medica*, Milano, Mondadori, 1977; S. Prentis, *Biotechnology: a New Industrial Revolution*, London, Braziller, 1984; B. Ribes, *Biologie et éthique*, Paris, UNESCO, 1978; S. Spinsanti, *Bioetica*, Milano, I.S.U., 1983; G. S. Stent, *Paradoxes of Progress*, San Francisco, 1986; D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Casale Monferrato, PIEMME, 1987; O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

⁵ Le citazioni inserite nelle pagine successive senza ulteriori indicazioni di fonte si riferiscono agli Atti di tale Convegno; il numero di pagina fa riferimento al dattiloscritto depositato presso la Fondazione Balzan.

morte sicura ogni sofferenza è inutile, e quindi dannosa, e conviene troncarla. In Giappone una decisione giurisprudenziale che risale al 1960 fissa cinque condizioni, il cui concorso renderebbe lecita l'eutanasia attiva: 1) malattia incurabile; 2) gravi sofferenze; 3) chiara richiesta del malato; 4) modi d'attuazione umanitari; 5) esecuzione da parte di un medico. Il prof. Kimura (Tokyo), dell'Istituto Kennedy di etica (Washington), non ricorda, peraltro, che il caso si sia verificato.

In Olanda è stato presentato al Parlamento, da un gruppo liberale, un disegno di legge nello stesso senso, in contrapposizione a un progetto governativo più severo, che ammette solo l'eutanasia passiva. Uno dei presentatori, il deputato Kohnstamm, a Venezia ha affermato che, se il paziente chiede ripetutamente «*a merciful killing*», il medico non può disattendere tale richiesta «senza mancare di rispetto al paziente stesso» (p. 151). Il sostegno teorico a questo disegno di legge è stato offerto da Helen Dupuis, ordinario di Bioetica a Leida e membro del Consiglio che ha lavorato con la Comunità europea. La Dupuis afferma che noi chiediamo alla medicina «una sopravvivenza senza troppo soffrire» (p. 89) e che «il principale argomento in favore dell'eutanasia è il diritto di ciascuno di decidere del proprio interesse, nonché la mancanza di un dovere di vivere» (p. 95).

Léo Schwarzenberg, celebre oncologo di Villejuif, senza chiedere per questo una depenalizzazione dell'eutanasia attiva (vedi oltre), si pone da un punto di vista analogo: «A lungo, nella nostra civiltà, il dolore è stato considerato come un segno di valore... una redenzione» (p. 100), ma chi chiede l'eutanasia, in realtà, è già distrutto dalla morte.

L'embrione non soffre. Più interessante e, a mio parere, più allarmante, il richiamo edonistico a proposito della fase simmetrica della vita, la nascita. Peter Singer, direttore del Centro di bioetica dell'Università Manash, di Victoria (Australia), osserva che pochi si preoccupano delle scimmie da esperimento «che, senza dubbio, soffrono anche psicologicamente, in cattività», mentre si eccipisce circa gli esperimenti su embrioni che «non hanno sviluppato una struttura anatomica capace di percepire checcnessia» (p. 190). Singer chiede che si porti una ragione per trattare gli uomini diversamente dagli altri animali; e la richiesta è giustificata. Abbiamo cercato di soddisfarla al punto 1.1. Argomentare, semplicemente, che noi siamo uomini, e degli uomini dobbiamo preoccuparci – tanto peggio per le altre specie se ne ricevono danno – non sarebbe un argomentare etico, e porterebbe inevitabilmente a proseguire: «Siamo bianchi, o siamo italiani: se dal nostro comportamento deriva un danno ai pigmei non ci riguarda»; e, infine: «Io sono io: il male che procuro agli altri non mi tocca».

La linea di demarcazione non va cercata, dunque, nella differenza biologica tra una specie e l'altra, tra una razza e l'altra, o tra il mio io e gli altri, bensì nella differenza tra chi è attualmente o potenzialmente «soggetto attivo e passivo di diritti e di doveri» e chi non lo è. Questa differenza corre, appunto, tra gli uomini e tutti gli altri enti naturali, compresi gli animali superiori, che è difficile rendere soggetti di diritti e di doveri. Per quanto, a volte, si siano istituiti processi ad animali, è difficile configurare un «diritto del lupo a mangiare l'agnello» o, all'inverso, un suo dovere di rispettarlo, e così via. Anche se guardiamo alle varie «carte dei diritti» degli animali, ciò che vi si trova sono piuttosto «doveri degli uomini in ordine agli animali» (ad esempio, di non farli soffrire) che non diritti esercitabili dagli animali.

Ammesso dunque, con Singer, che l'esser soggetto di diritti non dipende dall'appartenenza a una specie biologica (p. 192), non si può, d'altro canto, fondare la differenza sulla semplice capacità di *sentire*. Certamente i doveri che abbiamo verso chi soffre (ad esempio, un vitello) sono diversi da quelli che abbiamo verso ciò che non soffre (ad esempio, una pianta). Ma l'esser privi (momentaneamente, o anche definitivamente, in coma profondo) della capacità di sentire non toglie i diritti a chi li abbia. Questi dipendono, dunque, da una ragione diversa.

Di conseguenza anche chi non ha ancora la capacità di sentire non è privo, per questo solo, dei diritti che per qualche altra ragione gli spettano. E la ragione non sarà la sua futura capacità di sentire, bensì la titolarità di un diritto che gli spetta fin d'ora, anche se potrà essere esercitato in atto solo in futuro. L'esercizio di un diritto (ad esempio, alla vita) può restare potenziale senza che, per questo, la titolarità si perda. Singer, pur essendo un filosofo (p. 220), dichiara di non afferrare per nulla il concetto aristotelico di «potenza» (p. 194). Egli pensa che il momento decisivo sia quello in cui l'embrione «sviluppa un sistema nervoso che gli dà la possibilità di soffrire»: allora certamente «ha bisogno di protezione, allo stesso modo degli animali non umani» (p. 196). Questo punto, ovviamente, si trova al di là del 141° giorno, oltre il quale il rapporto Warnock (si veda oltre) vieta gli esperimenti su embrioni; quindi, per Singer, tale norma è troppo restrittiva.

Il medico Robert Edwards, di Bourn Hall (Cambridge), nell'assumere posizioni molto più prudenti, pensa che nella sperimentazione su embrioni si debba «cercare e trovare un equilibrio tra i diritti dell'embrione e le esigenze di nuove terapie» (pp. 181-82) (ma se i diritti dell'embrione esistono, è impossibile che ucciderlo non li leda). Parlando da biologo – pur sensibile ai problemi morali – insiste sulla *continuità* della

vita. La vita non comincia col concepimento, perché già l'uovo è vivo; né al 141° giorno, perché «nulla avviene che non sia cominciato il 131° e non continui al 151°»; e neppure con la formazione del cervello (p. 184). Anche Edwards respinge il criterio del «potenziale», perché «molti embrioni coltivati hanno potenziali geneticamente abnormi» (p. 185), e preferisce il criterio «specifico»: «l'embrione di uomo ha per me un valore infinitamente maggiore che quello di topo» (pp. 185-86) (ma Singer chiedeva appunto una *ragione* di tale preferenza). In ultima analisi, dice Edwards, la decisione dipenderà sempre da politici e da giuristi (p. 225), e da loro si potrà accettare uno «statuto dell'embrione», purché abbastanza elastico da non escludere modifiche dettate da nuove scoperte (p. 227). La fertilità artificiale è per Edwards plausibile, anche perché legata alla contraccezione (p. 228). Nel complesso, le proposte di questo studioso sono tipicamente utilitaristiche.

Esperimenti randomizzati. Sono eseguiti su malati consenzienti, in tutta Europa, attraverso gruppi coordinati dal prof. Henri Tagnon dell'Istituto Bordet di Bruxelles, quando, tra due o più terapie, l'esperienza non ha ancora deciso quale sia la migliore. La comparazione permetterà di regolarsi meglio in futuro, e i risultati, naturalmente, saranno tanto più attendibili quanto più la base statistica è larga e quanto più la scelta dei gruppi è casuale. Spesso, in particolare negli Stati Uniti, sono sovvenzionati da case farmaceutiche, e queste possono essere interessate a indirizzarli in questa piuttosto che in quella direzione. Il giurista Beria d'Argentine lamenta la mancanza di normativa in proposito, e R. Zittoun (si veda oltre) osserva che di rado i due trattamenti sono presentati al malato come *equivalenti*: «Poche sono le ricerche a cui non si annettano, di fatto, preferenze individuali» (p. 300). D'altro canto una randomizzazione rigorosa richiederebbe che i gruppi da paragonare siano estratti a sorte, poiché le preferenze individuali potrebbero esser legate non casualmente alla condizione dei pazienti. Zittoun fa l'esempio di una donna giovane, che può preferire l'asportazione del solo tumore anziché dell'intera mammella per ragioni estetiche (p. 299). L'esigenza del consenso e la randomizzazione, dunque, sono in contrasto.

Mike Baum, professore di chirurgia al Kings College di Londra, osserva che i comitati etici incaricati di regolare i trattamenti randomizzati sono, per lo più, incompetenti e verbosi (p. 297), mentre la sperimentazione è necessaria per rendere più efficaci o meno dannose le cure in futuro. La mancanza di gruppi di controllo dà luogo a risultati cata-

strofici: negli anni quaranta, ad esempio, 10.000 bambini divennero ciechi prima che si capisse che ciò era dovuto all'introduzione di ossigeno nelle incubatrici (p. 308).

La carta di Helsinki sancisce l'obbligo *d'informare* il soggetto sottoposto a sperimentazione di ricerca, e aggiunge che, «se il medico curante giudica essenziale non farlo, deve registrare la decisione in un apposito registro». Può accadere, infatti, che per il medico scegliere a caso fra due trattamenti, di cui s'ignora il valore, sia inevitabile: nel qual caso il paziente è protetto (in Inghilterra) da vari enti di controllo (p. 225). Del resto scegliere di non agire, osserva Baum ripetendo Leon Eisenberg, «sarebbe ancora agire, e per il peggio» (p. 259).

Gianni Tognoni, capo del Laboratorio di Farmacologia «Mario Negri» di Milano, cita il successo di un esperimento italiano del 1983 su un farmaco trombolitico, di cui non si conoscevano gli effetti a distanza di tempo. Tutti i pazienti che entravano in unità coronariche venivano randomizzati centralmente: metà erano trattati col farmaco, metà no, e il farmaco si rivelò benefico, inducendo anche il National Institute of Health statunitense a modificare le proprie istruzioni. Il confronto «farmaco contro placebo» è ostacolato tuttavia, negli Stati Uniti, non da ragioni etiche, bensì legali, potendo i pazienti trattati con placebo pretendere i danni (p. 278).

Oltre che dagli interessi delle case farmaceutiche, la correttezza degli esperimenti randomizzati può esser messa in pericolo dagli interessi dei *ricercatori*. Vi è, infatti, anche un «mercato delle pubblicazioni» (p. 278), che riescono più facili se basate su piccoli numeri, mentre il rigore esigerebbe sperimentazioni su larga scala.

Madri vicarie ed esperimenti su embrioni. Mary Warnock, M. P., del Girton College di Cambridge – presidente del Comitato che, per incarico del Department of Health and Social Security del governo inglese, pubblicò il 26 giugno 1983 la celebre *Inquiry into Human Fertilization and Embriology*⁶ – applica il criterio utilitaristico alla sperimentazione su embrioni e osserva che, *se* l'embrione è un essere umano, non è lecito produrne la morte per l'utilità di altri, perché «normalmente si pensa che il peggio che possa capitare è morire» (p. 165). Un esperimento che implicasse «la morte di moltissime persone non può essere ammesso dalla legge» (p. 166). Se, però, questo valga per gli embrioni non è in grado

⁶ Si veda M. Warnock, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embriology*, London, Her Majesty's Stationary Office, 1983. Si veda anche *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embriology*, Oxford, B. Blackwell, 1985.

di dire. Nel suo Comitato si ebbero su ciò forti divergenze, non meno che sul fenomeno delle «famiglie artificiali», derivanti da fecondazione *in vitro*, con coinvolgimento di una «madre vicaria» o «surrogata» che dà in affitto il proprio utero, per portare a termine una gravidanza impossibile all'altra donna.

I due aspetti del problema sono collegati, perché nella FIV, per avere una buona probabilità di riuscita, si usano, di solito, più ovociti e si producono, quindi, più embrioni (molti, secondo Edwards, con «potenziali geneticamente abnormi»: vedi sopra); alcuni di questi rimangono disponibili per esperimenti sulla cui liceità si discute.

Il criterio utilitaristico, presso taluni, agisce anche a rovescio, come *timore della speculazione*. Così nel caso della sperimentazione randomizzata l'utilità commerciale, vista in negativo, annulla per taluni il vantaggio scientifico. È impressionante la frequenza con cui la Warnock parla di «*exploitation*»: si deve «ensure that a people are not going to exploit knowledge» (p. 238); usare un (futuro) bambino per avere una famiglia normale è «a genuine case of exploitation» (p. 241). Per questo la Warnock giudica favorevolmente la soluzione inglese, di non perseguire la surrogazione (che sarebbe «impossibile controllare»: perché?) ma di vietare l'istituzione di *agenzie* per la fornitura di madri surrogate, «to prevent exploitation» (p. 237). Si direbbe che il problema non sia quello di proteggere la natura umana, bensì di combattere l'organizzazione economica. Ma se una transazione è lecita in sé, non si vede perché dovrebbe divenire illecita per la presenza di un intermediario: un'agenzia offrirebbe garanzie a entrambe le parti e faciliterebbe quel controllo che la Warnock dichiara «impossibile».

3.2. *Il criterio della convivenza civile*

Chi è un soggetto di diritti? Il criterio della possibile convivenza fra gli uomini coincide con il criterio *giuridico*, perché il diritto è lo strumento che rende la libertà di ciascuno compatibile con la libertà di ogni altro. Si tratta di vedere chi sono gli «altri». In pratica, nello stretto diritto, solo gli esseri umani (per la cui eccezionalità si è cercata una ragione nel punto 1.1).

L'uomo, dopo la nascita, è generalmente considerato un titolare di diritti (i «diritti umani» delle varie Carte), di cui nessuna legislazione, in linea di principio, lo può privare, abbia egli o no l'effettivo e attuale possesso delle qualità specifiche che costituiscono l'umanità. Di qui la riprovazione di pratiche che facciano scadere a puro mezzo, ad esem-

pio, i pazzi, i bambini o i malati terminali. Luigi Lombardi Vallauri fa notare, ad esempio, come sia generalmente considerato illecito iniettare germi di malattie in un condannato a morte, a scopo di studio⁷. Perfino nel caso di parti mostruosi, ma vitali, la semplice discendenza biologica basta a render *presunta* (anche se non attuale) l'umanità del mostro (sebbene una recente sentenza inglese esprima un principio diverso).

Prima del taglio del cordone ombelicale, tuttavia (e, a volte, anche dopo), la qualità di essere umano non è generalmente e pienamente riconosciuta: infatti le legislazioni puniscono diversamente l'omicidio, l'infanticidio e l'aborto. Kant giunge a dichiarare non punibile legalmente l'infanticidio cosiddetto «d'onore», perché l'infante nato fuori della società non avrebbe diritto alla protezione della società. La premessa (e, quindi, la conseguenza) è falsa, ma ciò non toglie che, ad esempio, nella legislazione romana arcaica il *jus vitae et necis* spostasse l'acquisizione di un diritto incondizionato alla vita ben oltre il momento della venuta al mondo.

Dal punto di vista dell'etica della scienza il problema è rilevante per l'utilizzazione degli embrioni non impiantati: sia a scopo sperimentale, sia per ricavarne prodotti terapeutici. Senza dire che, prima di essere impiantato, spesso l'embrione dev'essere sottoposto a congelamento, per attendere il momento adatto. Ora, è noto il caso di due coniugi americani che, richiesta la FIV in Australia, rifiutarono poi l'innesto, e morirono in un incidente mentre gli embrioni restavano congelati. Il giudice americano stabilì che gli embrioni non potevano ereditare: ma è evidente che il problema etico trascende quello ereditario.

Per il rapporto Warnock (si veda sopra, 3.1) il momento dell'innesto è cruciale, ma Lombardi Vallauri fa notare⁸ che potrebbe anche non giungere mai, se si mettesse a punto una gestazione *tutta* artificiale ed extrauterina (per ora fantascientifica, come in *The Brave New World* di A. Huxley). Per lui il momento in cui l'essere umano ha inizio è il *concepimento*, perché da quel momento l'embrione ha tutta l'informazione necessaria a svilupparsi. Egli ne trae la conseguenza che non è necessaria nessuna legislazione speciale per proteggere gli embrioni, dato che questi acquistano lo *status* di figli fin dal concepimento. Qualora questo avvenga per inseminazione eterologa, dovrebbe riconoscersi lo *status* di figlio adottivo.

⁷ Si veda il dattiloscritto (B, p. 38), depositato presso la Camera dei Deputati a cura del medico capo dottor Costantini, relativo alla discussione citata tenutasi presso la stessa Camera dei Deputati il 3 marzo 1988.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

A ciò si può opporre che, anche senza concepimento, la cellula germinale, segnatamente femminile, ha tutta l'informazione necessaria a svilupparsi, quando si producano le condizioni adatte. Il caso di partenogenesi denunciato anni fa da una dottoressa inglese non è confermato, ma la possibilità teorica è fuor di dubbio (e a quanto pare, anche la pratica, nei ratti); e pone, per parte sua, altri problemi. La continuità sostenuta da Edwards (si veda sopra, 3.1) porterebbe ad attribuire a ogni cellula germinale la qualità potenziale di *uomo*, ma, insieme, toglierebbe ogni possibilità d'indicare un momento in cui il singolo individuo comincia a esistere. D'altro canto la natura destina al sacrificio una quantità immensa di cellule germinali di qualsiasi specie, e chi condanna, ad esempio, la masturbazione non la condanna *perché* distrugga esseri umani⁹. Nella sua contestazione del concetto di «potenza» Singer fa notare che non è diverso gettar via l'embrione o gettar via da una parte gli spermatozoi e dall'altra le uova, prima che siano fecondate: ma questo vale solo se non si distingue tra «possibilità astratta» e «potenza». Singer dice: «I do not myself believe that the argument from potential can work, *because* I do not see how this difference can occur» (p. 195, corsivo mio). L'incapacità di Singer di vedere una differenza non è, tuttavia, una ragione sufficiente per negarla. Anche chi abbia una capacità molto più robusta trova *difficoltà* nella distinzione potenza-atto, ma ciò non toglie che, a un certo momento, esista, non solo «un uomo» in potenza, ma *quel determinato individuo* in potenza, distinto da qualsiasi altro. Peraltro il momento è incerto. Il dottor Riccardo Arisio, del Centro di fecondazione artificiale dell'ospedale Sant'Anna di Torino, fa notare che lo zigote, da lui chiamato «preembrione», prima dell'impianto nell'utero può ancora dar luogo a una *coppia* di gemelli omozigoti e, quindi, non contiene ancora un principio d'individuazione. Infatti, entro il limite delle prime 2 o 3 divisioni, una sola cellula su quattro di embrione è in grado di riformare l'embrione completo («totipotenza»¹⁰). Alcuni teologi, come Tommaso d'Aquino, pur sostenendo l'unicità dell'anima (vegetativa, sensitiva e razionale) pensano che l'anima dell'individuo sia *umana* solo dopo un certo tempo: che, peraltro, non si riesce a determinare.

Quel che è certo è che la legge si preoccupa anche di coloro che non possono esercitare attualmente i loro diritti soggettivi (ad esempio, per

⁹ Su questo punto si veda E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano, Vita e Pensiero, 1986 (2^a ed. 1989), p. 221.

¹⁰ Si veda Barigozzi, De Carli e Caffarra, *Manipolazioni genetiche ed etica cattolica cit.*, p. 72.

l'età, o per malattia), assegnandoli a un tutore. Nel diritto romano il nascituro era tutelato, in particolare nei suoi diritti ereditari, da un «curator ventris».

Una diversa soluzione può prospettarsi senza che il nascituro sia considerato come soggetto potenziale di diritti, stabilendo *obblighi* nei suoi confronti da parte dei consociati. Gli animali diversi dall'uomo si trovano, ad esempio, in questa condizione. In molti paesi anche la loro utilizzazione a scopo di ricerca è subordinata ad autorizzazione e regolata da norme. In ogni caso le leggi e la giurisprudenza (verso cui gli anglosassoni mostrano in genere molta fiducia) devono occuparsi anche dei diritti di chi non esiste, ma si troverebbe in condizioni svantaggiate, qualora venisse ad esistere. È il caso di chi, nato da inseminazione artificiale eterologa, ha un padre genetico diverso – conosciuto o no – dal padre putativo. Esige il rispetto dell'individuo che, al momento opportuno, si faccia conoscere la verità all'interessato? Secondo la Warnock occorre una «totale apertura e sincerità verso i figli» (p. 162); e Edwards, che se ne mostra «delighted» (p. 178), nega che la mancanza di anonimato scoraggi i possibili donatori. Ma l'obiezione di fondo è un'altra: far conoscere la situazione *a cose fatte* è ben diverso dall'ottenere un consenso preventivo; non esclude che l'interessato possa risultare danneggiato psichicamente, come dal riconoscersi in generale per figlio illegittimo.

Il dibattito su questi punti, più che la scienza, riguarda il problema di che cosa debba considerarsi «anomalo» in una famiglia.

3.3. *Il criterio della qualità della vita*

L'ingegneria genetica per il Terzo Mondo. Il diritto e (questa volta contro Kant) l'etica stessa non sono l'unico criterio di giudizio con cui considerare i valori dell'esistenza: occorre tener conto anche di valori diversi. Chiamarli tutti insieme «qualità della vita» è indulgere a un modo di esprimersi alquanto logoro, ma dà l'idea di un problema che, trovandosi a monte del nostro, non può esser trattato qui diffusamente.

Si prenda l'argomento di Edwards in favore della fecondazione *in vitro*: non esiste un «diritto a divenire padre» (o madre), ma sarebbe «selvaggia una società che condannasse a un'infertilità permanente chi può esserne liberato» (p. 179). Se ne desume che facilitare la generazione non è un obbligo, ma è un *valore*. Questa considerazione può estendersi a tutti i miglioramenti che il progresso scientifico è in grado di portare, compreso il valore costituito dallo stesso conoscere, a prescindere dalle sue applicazioni. Per «miglioramento» deve intendersi una

accresciuta armonia interna ed esterna, una maggior capacità di svilupparsi, di agire e di raggiungere la propria «realizzazione». La salute è una sorta di armonia con se stessi; e la salubrità è un'armonia dell'ambiente, tra i singoli e l'ecosistema.

Le possibilità positive e negative che, a questo proposito, si aprono grazie all'ingegneria genetica sono maggiori di quelle offerte da qualsiasi altra ricerca, e richiedono un'attenta valutazione. L'UNIDO (United Nations Industrial Development Organisation) ne è stata indotta a costituire due «componenti» – una a Trieste e una a Nuova Delhi – dipendenti da un centro per lo sviluppo dell'ingegneria genetica nelle sue applicazioni ai problemi del Terzo Mondo. Direttore della componente di Trieste è il prof. Arturo Falaschi, a cui si deve il riassunto qui riportato dei vantaggi che ci si possono attendere da tali ricerche.

Essi riguardano la *cura delle malattie* – non solo ereditarie – che affliggono il Terzo Mondo e la *produzione di alimenti* con processi ecologicamente non distruttivi. I problemi sono generalizzabili anche fuori dell'UNIDO (a cui fan capo oggi 40 paesi). Ad esempio: i tumori e loro degenerazioni maligne, pur non essendo ereditari, son determinati da uno o più geni: se si riuscisse a individuarli e a sostituirli, la malattia cesserebbe di essere incurabile. Le stesse malattie infettive, per quanto esogene, potrebbero essere combattute – anziché con mezzi chimici o antibiotici – aumentando la resistenza dell'organismo.

Premessa di ciò è una *mappa del genoma umano*, che contiene presumibilmente 100.000 geni, ciascuno costituito da una tripletta di DNA. Nella lunghissima catena molecolare del DNA (che solo per un 10% mostra di avere un'efficacia genetica diretta) occorre determinare il *punto esatto* in cui comincia e termina ciascun gene (per ora lo si conosce per 3 o 4.000 geni) e la sequenza esatta delle basi, che forniscono l'informazione (la si conosce per poche centinaia di geni). Il costo di una mappazione completa è stato calcolato in 3 miliardi di dollari, e la durata in 15 anni. Se l'informazione dovesse essere raccolta manualmente, occorrerebbero centinaia di migliaia di anni-uomo, ma è possibile raccoglierla, conservarla e confrontarla con elaboratori. Inoltre, essendo tutto il genoma umano ordinato su 46 cromosomi, è possibile dividersi il compito assegnando un cromosoma, o pezzo di cromosoma, a ciascuno stato o ente di ricerca (come è stato fatto per il gruppo di ricerca, molto importante, del CNR italiano), è così ripartire il costo.

Questa mappa è la premessa di ogni intervento efficace; ma, mentre una sua conoscenza, anche parziale, permette già oggi di modificare per scopi di utilità il genoma di microrganismi, la possibilità d'intervenire sul genoma umano per migliorarlo è molto remota. Inoltre – a parte le

malattie – si può essere in disaccordo su che cosa vada considerata come un «miglioramento». Per di più, dato che gruppi di geni esercitano un'azione nel loro *insieme*, risulterà difficile scindere gli effetti positivi da altri effetti, secondari, che potrebbero rivelarsi catastrofici.

Applicazioni e pericoli. Il prof. Falaschi dà un elenco, benché incompleto, dei vantaggi dell'ingegneria genetica. Isolato dal DNA umano, il gene preposto alla produzione di particolari proteine – ad esempio, l'emoglobina – viene introdotto in un microrganismo (per lo più *l'Escherichia coli*) che si riproduce per donazione: ed ecco colonie di batteri che producono in gran quantità la sostanza richiesta. Si ottengono così farmaci, ormoni, anticorpi e vaccini (per malaria, epatite) che dai loro agenti naturali sarebbero prodotti in quantità limitatissime. Non maneggiandosi il virus, ma solo una parte del suo genoma, non si corrono pericoli.

Lo studio delle particolarità genetiche che espongono di più a determinate malattie permette di cercare nuove armi per combatterle. Col prelievo di poche cellule dei villi coriali si possono diagnosticare malattie ereditarie senza ledere né la madre né l'embrione. Ciò vale, per ora, solo per 3 o 4 malattie ereditarie su circa 3.000, ma la mappa completa del genoma permetterà di sviluppare il procedimento. Mutando il genoma di alcuni vegetali, è possibile renderli più resistenti a malattie senza proteggerli con antiparassitari; oppure arricchire il loro contenuto proteico. Batteri capaci di fissare l'azoto atmosferico (processo da cui dipende l'intera vita vegetale e, quindi, animale), presenti in natura solo nelle radici di alcune piante, si possono sviluppare in altre, diminuendo il bisogno di fertilizzanti azotati. Altri batteri servono a trasformare in prodotti utili i rifiuti (ad esempio, gusci) ora bruciati o inutilizzati. Agendo sulle linee germinali di animali da allevamento di razze resistenti, ma troppo minute (soprattutto in paesi tropicali), è facile aumentarne le dimensioni (come è già avvenuto per i topi) senza lederne la resistenza; eccetera.

In campo umano, la possibilità di correggere la linea somatica con interventi sui geni è soggetta a molte limitazioni di fatto e di principio. L'incorporazione di DNA esogeno, con le caratteristiche volute, non è difficile, usando le stesse tecniche già applicate ai topi. Vettore può essere un virus il cui DNA sia stato modificato e reso incapace di propagare infezioni. Senonché il DNA esogeno tende a installarsi in punti distribuiti a caso sui cromosomi, e non solo perde in parte la sua efficacia, ma può inattivare geni utili e renderne oncogeni altri. I geni, infatti, non agiscono indipendentemente gli uni dagli altri. Del resto gli esperi-

menti fatti su tessuti emopoietici (midollo), che sono i più facili da trattare *in vitro* (e da ritrapiantare, con accorgimenti che permettono al tessuto sano di sostituirsi al vecchio, malato), praticati finora su due talassemici, han dato esito negativo¹¹.

Vi sono dunque *pericoli* che anche i fautori dell'ingegneria genetica (Dulbecco, Falaschi) non nascondono, ma che vengono enfatizzati da profeti di sciagura, tra cui il più efficace e pittoresco è Jeremy Rifkin, della Foundation on Economic Trends di Washington. Egli osserva che ci stiamo muovendo dall'era di una tecnologia che sfrutta risorse non rinnovabili (carbone, petrolio) verso un'era biotecnologica senza, però, che tale trasformazione sia sottoposta all'esame di un parlamento mondiale, come sarebbe necessario (p. 29). Il salto di qualità, giustamente rilevato da Rifkin, consiste nella possibilità di alterare l'unità della specie con una «algenia» analoga all'«alchimia» che mirava ad alterare l'unità delle sostanze chimiche (p. 31). Inserendo «an elephant growth hormone gene in this gentleman's sperm» potremo ottenere bambini alti 12 piedi, sessualmente maturi a 6 anni, e via di questo passo (p. 32). Negli Stati Uniti una *lobby*, la Unione dei consumatori, associata alla National Wildlife Federation, sta cercando di ottenere il divieto legale di *brevettare* nuovi animali (p. 35); ma, frattanto, s'introducono nell'ambiente virus e batteri che, prodotti artificialmente, sfuggono a ogni controllo e non rispettano le frontiere. Una *lobby* analoga vorrebbe vietare qualsiasi ricerca d'ingegneria genetica a uso bellico. Si potrebbe, infatti, esser tentati di ideare virus capaci di attaccare una sola razza o popolazione, con effetti da «apprendista stregone». Anche l'eugenetica diverrebbe un'arma in mano ai governi (tra i quali Rifkin detestava particolarmente l'amministrazione Reagan) che badano all'immediato, anziché (come gli Irochesi) alle generazioni future. Rifkin sostiene, peraltro, di non essere un utopista: riconosce in ogni decisione un pro e un contro, un «trade-off» o rapporto costi-benefici.

Pur nel loro carattere fantascientifico, posizioni come quelle di Rifkin contribuiscono a dipingere pericoli reali. Interventi sulla linea genetica sono praticabili oggi solo su microrganismi o su anfibi (rane), non sull'uomo, ma la situazione potrebbe presto mutare e, in ogni caso, è vero che gli interventi sulla linea genetica di qualsiasi specie costituiscono un pericolo potenziale per l'ambiente, ben superiore a quello degli interventi sulla linea somatica.

¹¹ Si veda L. De Carli in Barigozzi, De Carli e Caffarra, *Manipolazioni genetiche ed etica cattolica* cit., pp. 98-100.

3.4. *Il principio d'autorità*

Natura e sovranaturale. Il ricorso alla ragione e alla sensibilità – dei singoli, o dei corpi scientifici, politici, o di pubblica opinione – per guidare e orientare la ricerca biologica presenta difficoltà. Per superarle non è strano, perciò, che si ricorra all'autorità, da intendersi non solo come autorità politica o scientifica, ma anche come autorità morale e, in ultima istanza, religiosa, comunque emanate da una fonte superiore. Gli inconvenienti di questa posizione sono:

- a) nessuna autorità morale è riconosciuta universalmente, bensì solo da gruppi più o meno consistenti;
- b) le prescrizioni di qualsiasi autorità vanno interpretate e adattate a situazioni cangianti, non meno delle prescrizioni della «ragione»: e può darsi che, in sede d'interpretazione, si giunga a sostenere tutto e il contrario di tutto;
- c) se si cerca di giustificare l'autorevolezza della fonte con la bontà delle sue prescrizioni, e viceversa, si può andare incontro a un processo «circolare».

Il ricorso a un principio d'autorità superiore all'uomo ha un vantaggio indiretto: impedisce di attribuire ai nostri giudizi, fondati sulla sensibilità morale e sulla ragione, infallibilità e assolutezza; ma può dar luogo, a sua volta, a difetti analoghi se, sotto la maschera di un'autorità superiore all'uomo, s'insinuano vedute personali o di un gruppo. Chi si richiama a un'autorità superiore all'uomo esercita un'azione salutare solo se difende le sue posizioni con una modestia di pretese e una problematicità dovute non alla fonte della verità, bensì alla difficoltà d'interpretarla.

L'ammissione di un principio superiore all'uomo e a cui l'uomo è legato – ammissione che caratterizza il valore «religioso» – non implica necessariamente il concetto di un Dio personale, e neppure trascendente: può anche riferirsi alla stessa *natura*, come principio di tutto. Nel problema che ci interessa, perciò, il criterio religioso può anche derivare da una religiosità puramente naturalistica, come richiamo a rispettare la natura, che non è interamente a disposizione dell'uomo.

Una proposta *estremistica* di rispetto verso la natura – che risolverebbe in modo drastico, ma insoddisfacente, ogni problema – è quella dei «testimoni di Jeowa» che escludono anche i più semplici interventi terapeutici. Questo tipo di bioetica elimina non solo ogni opportunità d'intervenire sul genoma, ma anche ogni necessità di sperimentazione

scientifico. Dal punto di vista della stessa natura, tuttavia, si può obiettare che la natura dell'uomo (adombrata dal mito di Prometeo) non è di rispettare la natura in modo *passivo*. Il richiamo religioso a un principio superiore induce, piuttosto, a pensare che l'equilibrio tra la natura e l'uomo sia costantemente un *problema*, che la ragione umana non è in grado di risolvere una volta per tutte. L'atteggiamento attivo dell'uomo nei confronti della natura comincia per lo meno nel Neolitico, e non si può dire che abbia avuto storicamente effetti nefasti: per lo più ha *aiutato* la natura, con la coltivazione, il risanamento di terre insalubri e così via. Solo in tempi recenti una rivoluzione ancor più importante di quella del Neolitico ha suscitato il timore che un'azione umana, troppo penetrante, da un lato consumi riserve accumulate in centinaia di millenni, dall'altro turbi equilibri con tanta forza da togliere alla natura la capacità di riequilibrarsi da sé. Da questo punto di vista un rispetto anche religioso (non solo razionale o sentimentale) della natura avrà effetti benefici.

Posizione delle autorità cristiane. Tra le posizioni religiose la più interessante è l'ebraico-cristiana, non solo perché a questa tradizione apparteniamo, ma perché appunto in essa sorge il problema di uno sviluppo scientifico e tecnologico che potrebbe divenire incontrollabile.

In particolare la Chiesa cattolica ha definito a più riprese il proprio punto di vista. Ricordiamo, fra i documenti più recenti, la costituzione «*Gaudium et spes*» del Vaticano II, n. 36, secondo cui «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in modo veramente scientifico e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio»; inoltre, la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede (ex Santo Uffizio) sull'eutanasia, del 5 maggio 1980, e l'«Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione», del 22 febbraio 1987. Nel 1983 le Università cattoliche di Lovanio e di Roma istituirono una cattedra di Bioetica e (a Roma) un Centro interdisciplinare di Bioetica, affidato a monsignor Elio Sgreccia. Altre confessioni cristiane si sono occupate della materia, in particolare il Consiglio ecumenico delle Chiese, di Ginevra, che nel 1982, sotto il titolo *Manipulating Life*, ha diffuso un documento sulle «ethical issues in genetic engineering».

Il problema di fondo del rapporto uomo-natura è illustrato da un discorso del cardinal Ratzinger a Bologna, in occasione delle celebrazioni del IX centenario di quella Università (3 maggio 1988). Se ci si attiene all'aspetto puramente *meccanico* della procreazione, osserva Ratzinger,

si nega «ciò che è specificamente umano nell'uomo»: allora discutere su ciò che sia propriamente «razionale» o «etico» perde senso. La questione di che cosa sia lecito o no in laboratorio non può essere decisa, a sua volta, in laboratorio; né le scelte che si fanno in laboratorio sono puramente «meccanicistiche». La posizione della Chiesa non si lascia, quindi, «ricondere alla forma di sapere possibile di verifica», ma è corroborata da quelle stesse aporie a cui porterebbe la sua negazione: perché, «se l'uomo rifiuta di andare oltre l'orizzonte del laboratorio», nega se stesso. Interessanti interpretazioni della tradizione biblico-giuridica si trovano nell'esegesi, oltre che di *Gen.* I, 26, in quella di *Sal.* 139, 13-15 e *Gb.*, 10, 8-11, nell'ebraico *Libro di Jazira* (500 a. C.): la recita di tutte le combinazioni possibili delle *lettere della creazione* metterebbe capo alla produzione del Golem, o *homunculus*; ma, secondo una tradizione successiva, con questo procedimento «si strappa l'*aleph* dalla parola "verità" e si toglie di mezzo Dio, reso inutile dal potere, che l'uomo ha acquistato, di produrre l'uomo». Il mito adombra una critica alla presunzione che la natura sia totalmente a disposizione dell'arbitrio umano.

Ratzinger, ovviamente, è contrario a una manipolazione totale della natura e alla riduzione del lecito al «tecnicamente possibile»: ma non vuole ostacolare in nessun modo una ricerca che si svolga secondo «una nuova sintesi di scienza e di sapienza». Nel caso specifico della procreazione, la Chiesa ammette un «aiuto a un'inseminazione naturale omologa», quando questa sia ostacolata da qualche difetto morfologico, ma non la fecondazione *in vitro* (si veda sopra, 2.2).

Circa la sperimentazione su embrioni, il rispetto dell'essere umano – non come individuo di una specie, ma come «persona» – dà luogo a restrizioni che dipendono dal momento in cui l'embrione comincia a doversi considerare un soggetto. In base ai dati della genetica (divergenti da S. Tommaso) questo momento vien fatto risalire, in genere, al concepimento.

Nel ricorso al principio d'autorità, fatto valere dalla Chiesa cattolica, si è visto spesso un ostacolo al libero sviluppo della ricerca. Se così fosse, però, occorrerebbe spiegare come mai tale ostacolo, per virtù dialettica, abbia agito in favore dello sviluppo: perché la civiltà pervasa dal cristianesimo è *l'unica* in cui si sia sviluppato un sapere scientifico cumulativo. In realtà la visione cristiana della vita aiuta a collocare il rapporto uomo-natura nella sua problematicità; ma, a volte, le prese di posizione ecclesiastiche su singoli problemi, anche se dettate da principi, mancano di efficacia per il modo dogmatico con cui da quei principi si traggono le conseguenze. La citata conferenza di Ratzinger sui principi

è bensì esemplare; ma, quando si passa alle applicazioni, può accadere che la «rivelazione» sia interpretata semplicisticamente. Di ciò non può non dolersi chi vede in un riconoscimento del trascendente un argine alla tendenza contemporanea verso una falsa «razionalizzazione» del problema della natura, non meno dogmatica, e certamente più mutilante, rispetto alla multidimensionale natura umana.

Principi d'autorità diversi. La legge coranica è un principio d'autorità al tempo stesso religioso e giuridico, e regola tutti i comportamenti della vita umana, quindi anche quelli attinenti alla scienza. Senonché i mutamenti nelle biotecnologie, da Maometto in poi, rendono quella normativa difficilmente applicabile; né esiste nell'Islam un'istituzione atta ad aggiornare *ufficialmente* l'interpretazione dei testi (come non esiste, del resto, nell'ebraismo). Un Codice islamico di etica medica è stato redatto dalla Conferenza riunitasi nel Kuwait nel 1981.

Una fonte, sia pure indirettamente, religiosa hanno anche le Carte dei diritti umani, tra cui la più nota è la Dichiarazione universale pubblicata dall'ONU il 10 dicembre 1948. Sebbene, infatti, esse non facciano riferimento a nessuna religione, e abbiano come fonte diretta una convenzione fra stati, il presupposto di un'autorità universale, superiore a quella degli stessi stati, vi è implicito. Infatti il concetto di «Società delle Nazioni», affermatosi dopo la prima guerra mondiale, è di origine massonica, e la massoneria è una sorta di religione biblica laicizzata, che dalla fratellanza fra gli adepti, guidati dai più «illuminati», punta a una fratellanza universale. L'interesse di tale posizione, per un'etica della scienza, diviene evidente se si pensa che in essa filtra, attraverso una concezione biblico-cristiana, un programma originariamente *pitagorico*: una minoranza religiosamente ispirata e preparata scientificamente ha il compito di guidare al bene gli uomini. Ora, un pitagorismo più o meno platonizzante è all'origine della scienza moderna, nonché dell'intenzione di usarla per migliorare progressivamente l'umanità. Questo ideale permane anche al di sotto degli atteggiamenti scientifici più secolarizzati. La neutralità etica della scienza è affermata in astratto ma in concreto lo scienziato sente, già come tale (ossia, come «pitagorico»), un'esigenza etica, e la manifesta, sia pure in forme contrastanti, anche quando non ne fa parola.

4. *Considerazioni conclusive*

4.1. *Interessi meritevoli di protezione*

Per trarre qualche conclusione, immagineremo di esser chiamati a consigliare, in base alle argomentazioni di varia provenienza raccolte in precedenza, le linee di una possibile legislazione riguardante la materia trattata. È un espediente per tentar di ordinare gerarchicamente gli *interessi* che meritano di essere «giuridicamente protetti», e, quindi, indirettamente i *valori* in vista dei quali si vuole proteggerli. Si cercherà così di evitare prese di posizione astratte e prescrizioni insufficientemente fondate. Una possibile normativa giuridica non esaurisce i problemi dell'etica, ma indica *direzioni in cui guardare*, cercando, caso per caso secondo coscienza, le soluzioni giuste. Più di tanto non credo si possa fare, in presenza di concezioni della vita discordanti e di situazioni su cui gravano molti interrogativi.

Gli interessi che si può pensare di dover proteggere, nella sfera della bioetica, riguardano principalmente: l'individuo, la famiglia, l'ambiente, il progresso scientifico, la salute, la difesa da nemici esterni.

4.2. *Tutela delle generazioni a venire*

Molti interventi artificiali sul processo riproduttivo incidono sul rapporto dell'individuo – generato o ancora da generare – con una *famiglia* più o meno «anomala». Ne viene che il rispetto dell'individuo comporta responsabilità anche verso individui *non ancora generati*, ma che verrebbero al mondo se quegli interventi fossero posti in atto. Si instaura, allora, il dovere di non generare individui in condizioni che possano menomarne gravemente la personalità. In questo caso l'interesse tutelato non è solo quello dei membri già esistenti della famiglia (in particolare, i coniugi), ma anche quello di persone non ancora esistenti. La situazione si estende, per analogia, alle generazioni future, verso le quali pare giusto attribuire alla generazione presente *responsabilità* attinenti, soprattutto, all'ambiente. Ciò apre alla normativa la dimensione di un futuro che, di solito, nelle legislazioni tradizionali era preso in considerazione solo in vista della sicurezza dello stato (eccezionalmente, della «purezza della razza», della «sanità della stirpe», o simili).

4.3. *Tutela del processo procreativo*

L'interesse dei coniugi ad avere figli può entrare in conflitto con l'interesse dei figli a far parte di una famiglia «normale»• e ciò spiega le restrizioni che (in particolare in Italia) si pongono alla fecondazione *in vitro* e all'inseminazione eterologa. La posizione cattolica – che ammette solo un aiuto artificiale all'inseminazione omologa – può apparire eccessivamente severa, ma si fonda sull'interesse, non solo del nascituro, a non sentirsi «figlio della provetta» (a volte, per di più, di padre ignoto o diverso dal putativo), ma anche sull'interesse analogo della *coppia*. Si vuole in sostanza persuadere la coppia a *non isolare l'una dall'altra le fasi della procreazione* o escludendo la nascita di figli dai rapporti sessuali, o cercando a ogni costo la nascita di figli indipendentemente dai rapporti sessuali. Sebbene, infatti, la frustrazione della donna senza figli abbia, a volte, conseguenze gravi, appare eccessivo definire (con Edwards) «selvaggia» una società che non permetta di cercare figli a qualsiasi costo (quando l'infertilità era maschile, le donne un tempo provvedevano più semplicemente mediante adulterio).

D'altro canto la disarmonia, che si produce quando coito, concepimento, gestazione, parto, allattamento, educazione si isolino reciprocamente, in qualche misura è inevitabile, e una normativa giuridica può solo indicare *fino a che punto* la società la giudichi tollerabile, fermi restando sia l'ideale di una riproduzione armoniosa, sia anche la coscienza degli inconvenienti a cui porterebbe un rispetto incondizionato del legame tra le varie fasi. Come ha ben visto Edwards, il problema si appaia (tecnicamente e psicologicamente) a quello, opposto, della limitazione delle nascite, ed è esasperato in entrambi i casi dai progressi della medicina. Noi ammiriamo una donna come Maria Teresa d'Austria, che mette al mondo 16 figli, ma – in presenza di una scarsa mortalità infantile – non possiamo augurarci che ciascuna donna faccia altrettanto (anche perché non tutte hanno in campagna un castello per allevarli).

Circa il problema simmetrico, di non restare senza figli, tutti sono d'accordo *sull'aiuto* all'inseminazione naturale omologa. La fecondazione *in vitro*, per contro, non è ammessa in Italia, anche per la necessità di sopprimere gli embrioni in eccedenza, mentre in altri paesi, come l'Australia, è permessa (non senza gli inconvenienti ricordati al punto 3.2). Esistono pressioni, soprattutto di medici specialisti, in favore di una legalizzazione per lo meno della fecondazione *in vitro* omologa; ma, a mio parere, il pur legittimo desiderio di avere un figlio non dovrebbe preva-

lere (per un insieme di ragioni anche psicologiche) sulla tendenza a conservare al concepimento la sua sede naturale.

Oggi vivono forse più di mille persone nate in provetta (con molti gemelli eterozigoti, perché si suole impiantare più di un uovo fecondato): ma ciò, più che al bisogno di «un figlio a ogni costo»¹², risponde a una diffusa tendenza all'esibizionismo. Meglio sarebbe perfezionare le procedure di adozione: la separazione tra paternità legale e naturale permane, ma giustificata dal fatto che il figlio, ormai, esiste, e si tratta di farlo vivere nelle migliori condizioni.

4.4. *Tutela dell'embrione*

Quanto variabile sia il concetto attuale di «normalità» è mostrato dall'accenno di Singer ai medici della sua Manash University, che controllano gli embrioni in laboratorio affinché si sviluppino «normalmente». Questa normalità, che prescinde totalmente dalla natura, si riferisce alla prevenzione di malattie e malformazioni. Ma, anche sotto questo punto di vista, mi pare di maggior peso la preoccupazione di Dulbecco per le alterazioni cromosomiche che potrebbero prodursi a causa, appunto, delle condizioni in cui viene mantenuto l'ovulo, anche se ciò fin qui non si sia verificato, o abbia dato luogo a morte dell'embrione. Molte diagnosi prenatali, come ha mostrato Falaschi, *non* richiedono la fecondazione *in vitro*: altrimenti finiremmo con l'esser tutti concepiti in provetta.

Problemi particolari fa sorgere la *diagnosi prenatale del sesso*, seguita o meno da una sua alterazione (che sarebbe stata ottenuta su un embrione umano da un medico di Napoli nel 1987). La tecnica fu già studiata per gli animali da allevamento, in cui i maschi hanno un valore molto inferiore alle femmine. Se applicata agli uomini darebbe, almeno in un primo tempo, un risultato inverso, come mostra una recente ricerca in India, su un gran numero di coppie che conoscevano in anticipo il sesso del concepito: su 8.000 aborti si son trovati 7.997 feti di sesso femminile. A lungo andare è probabile che si produca una contropinta, e poi uno stato stazionario con forti oscillazioni. Ma si può anche ipotizzare una nuova società di pochissime donne e molti maschi, in rapporto di poliandria, con scarsissime nascite. Non si può esser certi che ciò avvenga senza scompensi psichici, biologici e morali. La diagnosi prenatale del sesso è troppo facile – e, a volte, anche utile, per ragioni ema-

¹² Si veda R. Dulbecco, *Ingegneri della vita. Medicina e morale* (in coll. con R. Chiaberge), Milano, Sperling e Kupfer, 1988, pp. 100 e 108.

tiche – per essere abbandonata, ma può dar luogo a situazioni incontrollabili se si accompagna a un'indifferenza generalizzata verso le pratiche abortive.

4.5. *Tutela della famiglia*

Da quanto precede si scorge che l'interesse sociale a tutelare la famiglia non si riduce a questioni di stato civile o di successione ereditarla. Il rapporto tra struttura familiare e riproduzione sessuale si configura molto variamente nelle diverse popolazioni (con tendenza peraltro, almeno ufficiale, verso la famiglia monogamica), ma non può mancare, come pretenderebbe chi chiede il matrimonio tra persone dello stesso sesso, o definisce la famiglia (secondo un progetto non più recente della socialdemocrazia tedesca) come un insieme di persone comunque legate. L'applicazione delle scoperte scientifiche ai processi riproduttivi, da un lato, contribuisce alla perdita del senso naturale della famiglia, ma dall'altro ne è l'effetto, non la causa: la perdita è *già* avvenuta. Il fenomeno delle donne che «affittano l'utero» rientra in questa prospettiva: mentre sembra esaltare la maternità, la degrada.

In nessun caso l'interesse a divenire madre in questo modo merita di essere giuridicamente protetto. Come osserva Dulbecco, «la gravidanza lascia un segno profondo nella donna, la quale subisce importanti trasformazioni ormonali con ripercussioni su tutto il corpo, e specialmente sul cervello. Questo processo crea un legame indissolubile tra la madre e il neonato»¹³. La discendenza genetica determina, bensì, i caratteri ereditari, ma stabilisce un legame meno personale che la gestazione: quindi, in caso di contestazione, il diritto della madre biologica dovrebbe prevalere su quello della madre genetica.

La privatizzazione della «gestione degli uteri», in generale, non può prevalersi degli argomenti che incoraggiano la privatizzazione delle aziende produttive. Infatti in queste ultime la cosa è prodotta in funzione del produttore, mentre nella generazione l'attività produttiva è *in funzione del prodotto*, cioè del nuovo individuo umano. Quest'ultimo va considerato come un «fine in se stesso» e, sebbene sia impossibile chiedergli il consenso preventivo a essere messo al mondo, si deve, quanto meno, evitare di metterlo al mondo per soddisfare a un'aspirazione egoistica a divenire padri o madri comunque.

In questi casi la legislazione, più che di punire, ha il compito di gui-

¹³ Dulbecco, *Ingegneri della vita. Medicina e morale* cit., p. 107.

dare le coscienze. Non può farlo senza comminare sanzioni che, tuttavia, basta che colpiscano gli operatori medici: i quali non possono invocare in questi casi un'opportunità terapeutica o di ricerca.

4.6. *Conseguenze della diagnosi prenatale di malattie*

La diagnosi prenatale di certe malattie è possibile con tecniche a basso rischio. A volte permette cure mediche o chirurgiche; in altri casi dà luogo a interruzioni di gravidanza, giustificate come aborto terapeutico. Si possono ipotizzare abusi, quando la diagnosi divenga un *pretesto* per giustificare un aborto premeditato. Il problema teorico nasce solo se si ha la certezza che il neonato verrebbe al mondo con menomazioni disastrose e insanabili, tra le quali il mongolismo, dovuto alla «trisomia 21», è la più frequente. La probabilità, come è noto, cresce rapidamente con l'età della madre e (riferita alle anomalie cromosomiche in generale) raggiunge l'8,2% per madri di 45 anni, sicché in questi casi una diagnosi prenatale è opportuna.

Sebbene la soppressione non sia, propriamente, una cura, appare plausibile riconoscere il carattere «terapeutico» di tali interruzioni di gravidanza, anche quando non vi sia pericolo per la madre. Questa normativa può difficilmente essere respinta dalla coscienza, nonostante che comporti l'uccisione volontaria di un essere umano. È un caso in cui «il fine giustifica il mezzo», sotto la condizione enunciata al punto 1.2; ossia, si può presumere, non il diritto rispetto a sé, bensì il *dovere* (etico, non giuridico) verso il nascituro di sopprimerlo.

Ciò non significa aderire all'opinione di H. D. Aiden, che «il diritto alla sopravvivenza dipende dalla capacità (...) di condurre una vita umana»¹⁴. Il diritto alla vita non dipende, infatti, da una capacità ad agire. Né si può decidere *a priori* che cosa si debba intendere per «vita umana»; e, quand'anche lo si fosse deciso, sarebbe difficile prevedere se questa capacità vi sarà o meno. Essa dipende anche dalla disponibilità dei genitori ad accogliere ed educare, nella misura del possibile, come «umano» un figlio gravissimamente leso nelle sue facoltà psichiche. Una latitudine di scelta dovrebbe esser lasciata, perciò, ai genitori stessi, non per abbandonarla al loro arbitrio, ma perché giudichino se sono in grado o no di educare il figlio, non potendosi pretendere da tutti virtù in grado «eroico». I genitori essendo due, possono non essere d'accordo: in ultima istanza prevarrà la madre, per il suo rapporto più diretto col figlio.

L'attuale legislazione italiana, prevedendo anche possibili disturbi

¹⁴ H. D. Aiden, «Life and Right of Live» in AA.VV., *Ethical Issues*, New York, 1973.

psichici alla madre come giustificazione per interrompere la gravidanza, si presta ad abusi inammissibili; ma nel caso supposto l'aborto sarebbe effettivamente « terapeutico » (sebbene uccidere non sia guarire). La questione morale, a mio parere, non riguarda essenzialmente i genitori, bensì il figlio: se vi sia o no un *dovere* (da considerarsi caso per caso, con estrema cautela) di non conservare in vita un essere in tali condizioni (in questo senso sembra aver sentenziato recentemente anche un giudice inglese). Questo modo di vedere incontrerà molte opposizioni, perché si preferisce rimuovere il pensiero di un « dovere di uccidere », tanto è orribile.

La decisione, che incombe sui genitori, implica una sorta di *ius vitae et necis* verso la prole che solo un dovere assoluto giustifica. È l'interesse della prole, non quello dei genitori, che va tutelato. Una simile conclusione non avrebbe sollevato difficoltà in popolazioni molto sensibili *all'ethos*, quali i greci arcaici o i romani arcaici. È il fondamento religioso, o parareligioso, di una tal mentalità, implicante un « dovere del sacrificio » (« sacer esto » dicevano le XII Tavole del condannato a morte) si mostra negli episodi biblici del sacrificio (interrotto) di Isacco e in quello (portato a termine) della figlia di Jefte, giudice d'Israele (il cui voto, peraltro, era insensato). Oggi le *motivazioni* non possono essere le medesime, ma il *principio* non può che restare lo stesso: solo un dovere, non un diritto, può autorizzare a uccidere. Poiché riconoscere un dovere del genere ripugna, oggi si mette la testa sotto la sabbia parlando di diritto alla vita « condizionato » (come spesso si dice nella cerchia delle Chiese protestanti). Il diritto alla vita non può essere subordinato che a un dovere assoluto. Il resto è ipocrisia, analoga a quella che circonda l'aborto « terapeutico », quando si pretende di giustificarlo con « danni psicologici » gravi per la donna. C'è solo un vantaggio paradossale: se la legislazione in materia di aborto è lassista, essa rende inutile l'altra ipocrisia, di un'interruzione di gravidanza per presunta mostruosità del feto: chi vuole abortire ha a disposizione pretesti più semplici.

La diagnosi prenatale è praticata, previo colloquio con la madre, anche dal Servizio di Citogenetica dell'Università Cattolica, a Roma. Il prof. Serra, che lo dirige, ha pubblicato i risultati di un'inchiesta condotta dal 1977 al febbraio 1980: su 304 diagnosi eseguite si sono avuti solo 6 aborti indotti per diagnosi prenatale sfavorevole (pari all'1,97 per cento). Le conclusioni (del 9 febbraio 1987) della Commissione presso il Ministero italiano della Sanità si ispirano a principi molto vicini a quelli esposti dal professor Serra e collaboratori¹⁵.

¹⁵ Si veda Serra *et al.*, « La diagnosi prenatale » in *Ingegneri della vita. Medicina e morale cit.*

4.7. *Sperimentazione su embrioni e su esseri viventi*

Il progresso scientifico è interesse di tutta l'umanità e, senza dubbio, merita protezione giuridica. Ciò non toglie che la libertà di ricerca, necessaria a tale progresso, debba arrestarsi di fronte a esigenze più gravi. Il produrre appositamente con la fecondazione *in vitro* embrioni da destinare a esperimento non rispetta certamente l'umanità come fine. L'adoperare embrioni «di scorta», ormai prodotti a scopo generativo, è diverso, ma suscita egualmente forti perplessità (in chi non si limiti al criterio della «capacità di sentire» addotto dal Singer) ed è, quasi dappertutto, vietato.

A parte il rispetto dell'«essere umano», anche lo sperimentare su viventi in genere, provocandone la morte, viola un valore che non si riduce al «non far soffrire». La vivisezione, anche in anestesia, è giustamente sottoposta a restrizioni e controlli. Su forme inferiori di vita, in cui l'individualità è meno marcata, le perplessità sono minori o assenti (salvo che in civiltà come l'indiana). Spiegare tale differenza richiederebbe complesse argomentazioni, ma una gradualità del «rispetto per la vita», per quanto paradossale, è spontanea nelle coscienze.

Fortunatamente la sperimentazione su embrioni o feti, nonché la vivisezione, non hanno per il progresso delle conoscenze l'importanza che alcuni suppongono. Ciò che si può imparare, ad esempio, da un animale in cui è stato indotto artificialmente uno stato di ansia (esperimento più crudele della vivisezione) è abbastanza irrilevante. Le osservazioni di Dulbecco in proposito¹⁶ sono autorevoli per la morale non meno che per la scienza. Per contro malattie provocate in animali da esperimento e esperienze «randomizzate» su uomini, quando siano indispensabili, inducono a superare scrupoli che, senza il fine di estendere le conoscenze e migliorare la vita, sarebbero giustificati. Anche la sezione di cadaveri, che un tempo appariva sacrilega, oggi è praticata comunemente, sotto certe condizioni.

In questi casi, ancor più che in altri, la norma giuridica, più che determinare il comportamento dei singoli (difficile da controllare), contribuisce a *orientarli* eticamente, affinché decidano da sé. Spesso un principio va affermato anche quando si sa che non sarà rispettato (come nel caso dell'aborto). D'altro canto l'irrigidirsi su norme che non si è in grado di far rispettare può anche provocare l'effetto opposto, di non far più prendere sul serio il principio affermato.

¹⁶ Si veda Dulbecco, *Ingegneri della vita. Medicina e morale* cit., p. 123.

4.8. *Tutela degli indifesi*

Il presente studio si trovava in uno stadio avanzato quando scoppiò lo scandalo delle «eutanasi» all'ospedale Lainz di Vienna. Molti si sorpresero con orrore, ma chiunque sia stato ricoverato in ospedale non dovrebbe meravigliarsi (se non per la sistematicità). In qualsiasi ospedale la tranquillità notturna è garantita, a beneficio degli stessi ricoverati, con mezzi «terapeutici» che non sarebbero consentiti ai privati; e dal calmare il dolore al produrre la morte il passo è breve, anche se decisivo. Il ricoverato è completamente nelle mani di chi lo cura: che lo s'informi sulla terapia è eccezionale, e non c'è parente né comitato etico in grado di controllare.

La normativa dovrebbe prevedere controlli per evitare abusi, che possono derivare da due cause: il semplice desiderio dei paramedici di non essere disturbati e l'intenzione di far posto a nuovi malati, curabili, sopprimendo gli incurabili. La seconda ragione è apprezzabile, ma non ammissibile, perché tratta il ricoverato come un puro mezzo (è un caso in cui il fine *non* giustifica il mezzo).

Quanto alle «anime belle», che propugnano un'eutanasia umanitaria alla luce del sole, esse non sembrano rendersi conto che: *a*) l'eutanasia umanitaria ha già anche troppo spazio, senza essere dichiarata; *b*) la sua legalizzazione sancisce un principio che, come tale, è inammissibile; *c*) attraverso di esso passerebbero abusi che nessun «comitato etico» è in grado d'impedire. Solo la coscienza del medico è in grado di dire, caso per caso, fino a che punto la cura del dolore vada intensificata, a costo di abbreviare la vita (ciò che, inconsciamente, fanno in forma lenta anche i singoli, con gli analgesici). Ma legalizzare l'eutanasia non sarebbe il modo migliore per educare la coscienza del medico.

Funzione dei comitati di controllo dovrebbe essere: intervenire, da un lato, quando la sistematicità di taluni decessi faccia sorgere sospetti; e reprimere, dall'altro, tendenze all'«accanimento terapeutico» che, in realtà, con la terapia e con l'umanità hanno ben poco che fare. Esso è dettato piuttosto da ragioni di politica (familiare o statale, come nei casi di Franco, Tito, Hiro Hito) o da virtuosismo professionale. L'eutanasia passiva, se questo nome designa la rinuncia all'accanimento terapeutico, non richiede alcuna autorizzazione, né dell'interessato (per lo più in coma), né dei familiari (che potrebbero anche avere interessi inconfessabili), bensì ragioni *oggettive*, che il medico, se ha bisogno di un aiuto morale, può sottoporre a un comitato che scarichi in parte la sua coscienza.

Quanto al passaggio dalla terapia vera e propria a una terapia sinto-

matica del dolore che sconfinava nell'eutanasia attiva, sembra chiaro che non si possa ammetterlo come principio. Di conseguenza il parere di Schwarzenberg (si veda sopra, 3.1), per quanto sembri elusivo, è l'unico ragionevole in quei casi in cui il *dovere* (non il diritto) di aiutare il paziente a sopportare la vita costringa il medico ad affrettarne la morte.

4.9. *Tutela dell'ambiente*

La produzione artificiale di nuove specie – anche e soprattutto di microrganismi – può alterare in modi imprevedibili l'equilibrio ecologico, non trovando agenti che ne reprimano la diffusione. La supposta scoperta giapponese di batteri capaci di nutrirsi di materia plastica suscitò il timore di un'invasione più deleteria di quella delle termiti. Danni alla salute prodotti da virus artificiali non sono stati accertati, ma la selezione artificiale di ceppi più resistenti è già una conseguenza indiretta dei progressi della medicina.

Dopo la conferenza internazionale di Asilomar (1975) gli stati più progrediti (con il National Institute of Health statunitense in testa) hanno approvato «regole di salvaguardia» per evitare che la manipolazione, in particolare genetica, della materia vivente dia luogo a infezioni o ad alterazioni ambientali. Finora i timori non sono stati confermati, e un paio di violazioni delle regole (donazione non autorizzata di un virus a San Diego) sono state punite. Ciò non toglie che i pericoli permangono, e che sia utile presentarli, perfino in veste fantascientifica, al modo di Rifkin (si veda sopra, 3.3). C'è anche il pericolo, però, che preoccupazioni pseudoecologiche mascherino interessi di tutt'altra natura.

4.10. *Difesa militare*

Lo sviluppo di mezzi di difesa biologici, non meno che chimici e fisici, costituisce un pericolo per definizione. La loro messa al bando, peraltro, è un problema politico, non scientifico, di non facile soluzione, per la difficoltà di controlli reciproci generalizzati. Al coinvolgimento in questo tipo di ricerche è ovvio che lo scienziato possa opporre un'obiezione di coscienza, ma non si può incolparlo se non lo fa, quando la rinuncia unilaterale metta lo stato che la adotta nelle mani degli stati che non l'adottano. Su questo punto abbiamo l'esperienza storica delle ricerche nucleari: una riunione di scienziati era in corso in America per discuterne l'opportunità, quando giunse la notizia che Hitler era in grado di mettere a punto la «bomba»; e si decise di prevenirlo. Fermi aderì, Rasetti si dissociò, e abbandonò addirittura la ricerca fisica: entrambe le decisioni sono irreprensibili.

4.11. *Ricerca e morale*

Il problema generalissimo – se la ricerca scientifica possa, in certi casi, andare contro la morale e incorrere in divieti legislativi – comporta risposte difficili e sfumate, che però, nel complesso, sono per il *no*. È noto che secondo Comte nello stadio «positivo» il legislatore avrebbe dovuto proscrivere non solo le ricerche dannose, ma addirittura le inutili. Senonché l'esempio che Comte fa di ricerca inutile, le indagini spettroscopiche, mostra che un legislatore, anche se consigliato, non riuscirebbe neppure a prevedere quali ricerche siano utili. Potenzialmente ogni ricerca è utile, e perciò anche dannosa, per la sua stessa potenziale efficacia; ma l'utile e il danno non si lasciano né disgiungere, né, a lungo termine, prevedere. Il caso più impressionante di ambivalenza è costituito dalle ricerche sull'atomo, le cui conseguenze, pure, erano presumibili: da un lato l'incubo di una distruzione rapida del genere umano; dall'altro l'aprirsi dell'unica fonte di energia in grado di soddisfare le esigenze di domani. Anche guardando col senno di poi, appare impensabile che a tale ambivalenza si sfuggisse semplicemente *vietando* le ricerche che l'han prodotta.

Quand'anche, poi, le autorità fossero in grado di emettere le prescrizioni giuste, è dubbio che sarebbero in grado di farle rispettare, se non altro perché il loro controllo non si estende fuori dei confini. Si è visto, nel caso della difesa, che il semplice sospetto che altri possa mettere a punto uno strumento di distruzione induce a metterlo a punto. Le organizzazioni internazionali avrebbero il compito di farci uscire dall'*impasse*, attraverso una «normalizzazione» planetaria della ricerca, analoga a quella delle unità di misura; ma la possibilità che acquistino l'autorità politica per farlo è remota. Per rendere efficace la difesa dell'ambiente e della vita dalle aggressioni che la scienza rende sempre più temibili occorrerebbe un grado di cooperazione elevatissimo, da imporsi perfino con la forza: ciò per ora è impensabile. Un passo avanti sarebbe già il prender coscienza che la sopravvivenza dell'umanità dipende dalla difesa dell'ambiente, che dalla scienza è minacciato, ma che senza la scienza non si può salvare. Ciò significa che non si tratta di limitare la ricerca scientifica, bensì piuttosto di sollecitarla e guidarla, prevedendo altresì mezzi d'intervento, non sulla scienza, ma sulle sue possibili ricadute.

Nel caso della biotecnologia non si tratterà, quindi, di vietare o mettere in moratoria le ricerche sul genoma (umano o non umano): la loro potenzialità esplosiva è analoga a quella delle ricerche sull'atomo, ma

un divieto generico andrebbe fuori bersaglio. Si tratta piuttosto di controllare e limitare le *modalità* di certe operazioni, quando ledano un diritto soggettivo (o «interesse giuridicamente protetto») dei singoli, presenti o futuri, o delle collettività. Nessuno pensa, ad esempio, di vietare le ricerche di fisiologia umana, ma nessuno considererebbe lecito – quand'anche fosse utile allo scopo – uccidere uomini per questo. In casi meno radicali siffatti divieti appariranno rivedibili alla luce di nuove conoscenze, come per la dissezione dei cadaveri che, nel rispetto di certe norme, è stata autorizzata. Educare i ricercatori alla *serietà scientifica* e al rispetto della natura sarà più utile di molti divieti, anche perché spesso tecnologie che ripugnano alla coscienza non sono realmente utili alla scienza. Su questo punto il giudizio di merito può mutare, mentre sui principi si suppone non muti.

Un esempio specifico è offerto dalle indagini distruttive su embrioni umani. Che esse siano insostituibili per acquisire conoscenze importanti è dubbio, e l'onere della prova incombe su chi le richiede; ciò non vuol dire vietare le ricerche di embriologia, ma solo subordinarle a certe condizioni. Come esistono norme che puniscono il «vilipendio di cadavere» e l'«uso illegittimo di cadavere» (artt. 410 e 413 del Codice penale italiano) che, pure, è ormai scisso dalla vita, a maggior ragione possono esistere norme analoghe per l'embrione vivente. Ciò implica una normativa apposita, contro il parere di Lombardi Vallauri, che basti estendere agli embrioni le norme riguardanti gli individui umani (si veda sopra, 3.2). La soluzione di Vallauri sarebbe più semplice e razionale se si raggiungesse un accordo sul fatto che l'embrione umano è un individuo umano: ma, per quanto ciò sia plausibile, un tale accordo non esiste e non è facilmente raggiungibile.

Che la scienza sia capace di produrre mutamenti, o anche «mutazioni», radicali, e al limite letali, nella vita umana, è un fatto che nessuna normativa, da sola, può cancellare. Ciò che si può fare è adottare provvedimenti che rendano gli esiti nefasti meno probabili. Per questo occorre un lavoro in comune, che renda sinergiche le capacità giuridiche, politiche, scientifiche e umanistiche della società. Le soluzioni non possono essere che tecniche, ma la tecnica è utile solo se guidata da una sensibilità umana. Gli scienziati, che hanno le chiavi del futuro dell'umanità, non possono manovrarle da soli. Essi sono, di solito, umanitari, ma sempre meno umanisti (a differenza di un tempo): e ciò li induce, a volte, a prospettare soluzioni dottrinarie, unilaterali, semplicistiche o astratte. Le loro professioni di umiltà intellettuale – per lo più in buona fede – si accompagnano non di rado, ciononostante, alla presunzione

di essere detentori della razionalità, e a un'incapacità di cogliere problemi di *tipo* diverso da quelli a cui sono abituati. Il rimedio sarebbe un'effettiva, e non velleitaria, collaborazione tra le varie dimensioni che compongono l'uomo, la cui influenza, attraverso organizzazioni internazionali, si estenda all'intero pianeta. Basta formulare un ideale del genere per accorgersi di quanto sia lontano. Ma non si può far altro che perseguirlo, con pazienza, sperando.

Individuo e istituzioni: una prospettiva ermeneutica

Gianni Vattimo *

Premessa

C'è nelle preoccupazioni etiche e politiche del mondo contemporaneo una connotazione comune: quella della reimpostazione e della rielaborazione di certi temi, in particolare il problema del rapporto tra individuo e istituzione, in un'epoca caratterizzata dalla comunicazione generalizzata, dall'ampliamento degli spazi e delle interazioni, dalla tecnologizzazione totale e dal decentramento sempre più significativo dell'uomo all'interno del mondo e della natura. Si tratta del riproporsi in maniera estremamente virulenta del problema della *convivenza*, problema genuinamente politico, nel momento in cui il mondo diventa sempre più un «villaggio», nel senso di McLuhan¹: nella misura in cui i media rendono tutto così vicino, riunendo anche sfere di interazione finora separate, il mondo tende a somigliare a quello delle forme sociali primitive, con tutti i problemi che esse comportano a livello di regolamentazione e di strutturazione della società, in termini cioè di compostibilità delle forze originariamente polemogene in essa presenti, che entrano ora in contatto².

È ovvio che in questo modo ritorna alla ribalta anche tutta un'altra serie di problemi affrontati dal pensiero politico fin dai tempi di Locke, in particolare quello della tolleranza³. È in questo contesto che, ad esempio, il risorgere dei fondamentalismi religiosi ripropone, come scrive Salvatore Veca, la sfida della tolleranza, «che il mondo occidentale credeva di aver già combattuta e vinta»⁴.

* L'autore ringrazia per il sostanziale contributo fornito all'elaborazione del testo Gaetano Chiurazzi, al quale si deve la stesura definitiva.

¹ Si veda M. McLuhan, *Understanding Media*, New York, McGraw, 1964, trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1986.

² Si veda J. Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, New York, Oxford Press, 1985.

³ Si veda J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, Utet, 1977.

⁴ S. Veca in *Panorama*, 15 luglio 1990, p. 101.

Ma come mai proprio l'epoca della comunicazione generalizzata si pone come sfondo per questa rimessa in discussione di ciò che pensavamo di aver ormai «combattuto e vinto»? Già a livello della cronaca più quotidiana noi ci rendiamo sempre più conto dell'urgenza di queste tematiche: il ritorno dei fondamentalismi, di cui si è accennato più sopra; il fatto che dopo circa cinquant'anni di pace l'Occidente si trovi pericolosamente, di nuovo, di fronte alla prospettiva di una guerra; le difficoltà di una società multirazziale; ma anche questioni solo apparentemente meno drammatiche, da quelle della censura cinematografica o del divorzio e dell'aborto, che vivacizzavano il dibattito etico-politico in Italia negli anni passati, a quelle più recenti sul «se è giusto o meno proibire a qualcuno di drogarsi», cioè sull'alternativa tra proibizionismo e antiproibizionismo. Ciò che è in gioco, in tutti questi casi, è infatti la convivenza: ovvero, in un senso ampio, la comunicazione. Comunicazione in senso orizzontale, tra più individui o stati, tra più poteri o istituzioni; comunicazione in senso verticale, tra individuo e istituzione, tra libertà e potere, tra uomo e sistema.

Il problema politico e sociale del vivere civile passa dunque, oggi, attraverso quello della comunicazione perché la società dell'informatizzazione elettronica e dei mass media ci rende sempre più consapevoli della stretta interdipendenza esistente tra le varie parti del mondo: tra individuo e individuo, tra stato e stato, tra uomo e natura.

È un aspetto così ben colto da un sociologo come Norbert Elias, che legge il fenomeno della «civilizzazione» proprio come un costituirsi del tessuto sociale in una rete di interrelazioni che diventa sempre più ampia e fitta, sia nel tempo che nello spazio, e che comporta infine l'interiorizzazione stessa del controllo (il che produce anche una modificazione dell'economia psichica individuale in senso funzionale rispetto all'organizzazione sociale): perché tutto l'apparato funzioni occorre che ognuno sappia coordinare il proprio comportamento in base a certe esigenze più globali⁵. Noi oggi, cioè, non possiamo più fare a meno di pensare alle conseguenze del nostro agire, sia nella distanza spaziale che in quella temporale: basti pensare al caso dello sfruttamento della natura e alle sue ripercussioni sull'ambiente.

Proprio il caso dell'ecologismo, nei suoi aspetti etico-politici, è del resto esemplare, e consente di focalizzare il senso generale del fenomeno di cui ci stiamo occupando. Il fatto che l'ecologismo e il naturalismo di certe concezioni, lungi dall'essere un'apologia del «naturale», em-

⁵ Si veda N. Elias, *tiber den Prozess der Zivilisation*, vol. II, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1980 (2^a ed.), trad. it. *Potere e civiltà*, Bologna, Il Mulino, 1983.

brino anzi derivare in maniera più o meno esplicita da un'attenzione al *sistema* in cui l'uomo è inserito, spinge a pensare che il cosiddetto «ritorno alla natura» implicito in certe etiche ecologiche radicali, o etiche della terra, e il conseguente decentramento dell'uomo, più che essere la ripresa di un sogno nostalgico dell'immediato naturale, sia in realtà fortemente ispirato dal pensiero funzionalista e sistemico delle scienze positive. Viceversa, l'attenzione per la comunicazione generalizzata, per i mass media, deve a una concezione di radice «umanistica», quale quella dell'ermeneutica, più di quanto non si creda.

Queste considerazioni ci pongono in definitiva di fronte al clima che caratterizza il dibattito filosofico contemporaneo, e in particolare quello etico-politico. Esso è definito essenzialmente da due coordinate:

1) il problema del rapporto tra individuo e sistema, tra libertà e potere, si pone da un certo versante alla fine di una tendenza dissolutiva, secolarizzante, laicizzante dell'etica e della sua fondazione teologico-umanistica, fino ai suoi esiti più nichilistici (processo interno alla riflessione critica delle cosiddette «scienze umane»), e dall'altro come costante punto di inciampo del progetto tipico delle scienze positive, quello cioè, come scriveva Lévi-Strauss, di giungere a studiare gli uomini come «si studiano le formiche»; tutto ciò opera come, e richiede, una delegittimazione della distinzione inveterata tra scienze umanistiche e scienze positive;

2) è dunque su queste premesse che si ripropone, in campo filosofico, il primato dell'etica, cioè la indiscutibile attualità della «filosofia pratica»⁶. Primato che, in base ancora alla prospettiva delineata al primo punto, segna anche *l'emergenza* (nel duplice significato della parola: un venire in superficie e farsi percepibile, e una necessità ormai impellente) di una nuova razionalità che, specificamente nel campo sociale e politico, si configura come una presa di distanza dall'ipotesi di razionalità formale weberiana di tipo quantitativo-descrittivo come connotato di scientificità anche per le «scienze umane». Insomma, la razionalità pratica diventa la riapertura del campo socio-politico alla filosofia, che per lungo tempo ne era rimasta esclusa, e nello stesso tempo è l'esigenza di condurre l'indagine filosofica in maniera non più refrattaria nei confronti di sfere di azione quali l'economia o la scienza politica.

Quel che ci si propone in queste pagine è di esaminare come si siano configurate e si configurino nel dibattito filosofico contemporaneo, at-

⁶ Si veda F. Volpi, «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"» in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

traverso esponenti rappresentativi di diverse scuole di pensiero, le questioni concernenti il rapporto tra individuo e istituzione in esplicito riferimento all'attualità del fenomeno dei mass media, della tecnica, cioè della comunicazione, dell'informatizzazione, e quindi dell'interdipendenza generalizzata. Oggi non c'è più spazio per sfere sociali completamente autonome, cioè, si potrebbe dire, per l'individualismo assoluto; il che equivarrebbe a dire, se si creda all'equazione che fa coincidere l'individualismo con la libertà, che non c'è più posto, forse, per la libertà. Quanto più il sistema diventa esteso, tanto più sembra minacciare questa libertà dell'individuo⁷.

L'interiorizzazione del controllo nell'analisi di Elias sarebbe pertanto il modo in cui il potere si occulta nel momento stesso in cui si espande. D'altra parte, proprio l'estendersi della comunicazione contribuisce al moltiplicarsi e diversificarsi delle forme ed esperienze di vita⁸, fino a dare l'impressione di una irriducibile parcellizzazione⁹. In realtà, è proprio sulla ridefinizione della libertà, e dunque del soggetto in rapporto al sistema, che si incentra il problema del rapporto tra individuo e istituzione. Lo coglieva molto bene, e non senza risvolti critici per la sua stessa vicenda di pensiero, Michel Foucault, che all'analisi del potere e delle sue forme ha dedicato l'intera sua meditazione filosofica:

Forse ai nostri giorni l'obiettivo non è quello di scoprire che cosa siamo, ma di rifiutare quello che siamo. Dobbiamo immaginare e costruire quello che potremmo essere, per liberarci da questo tipo di «doppio legame» politico costituito dall'individualizzazione e dalla totalizzazione simultanea delle moderne strutture di potere. La conclusione sarebbe allora che il problema politico, etico, sociale, filosofico dei nostri giorni non è quello di tentare di liberare l'individuo dallo stato e dalle istituzioni statali, ma di tentare di liberarci sia dallo stato sia dal tipo di individualizzazione che è legata allo stato. Dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per tanti secoli¹⁰.

⁷ L'ipotesi del dominio totale nelle moderne società tecnologiche e capitalistiche è quella che ha ispirato M. Horkheimer e T. W. Adorno in *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947, trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

⁸ Si veda G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.

⁹ Sul problema etico-politico posto dall'individualismo si veda R. Bodei, «Gli individualismi: valori morali nella società contemporanea» in *Sisifo*, 18, 1989.

¹⁰ M. Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» in *Aut Aut*, 205, 1985.

1. *L'istituzione come repressione e oppressione: Foucault*

Il caso di Michel Foucault è particolarmente significativo per il nostro tema: le sue tesi filosofiche hanno dato luogo a tutto un vasto movimento, con precise ripercussioni politiche, che era animato dall'idea dell'istituzione come repressiva e oppressiva della libertà individuale.

Inoltre, queste rivendicazioni si collocavano in un contesto teorico che, nelle intenzioni di Foucault almeno, non aveva niente di «umanistico». Anzi, l'inquadramento storico del suo pensiero è già di per sé indicativo della crisi interna delle scienze umane, dovuta a quella tendenza dissolutiva dei fondamenti teologico-metafisici che si inizia con Nietzsche e prosegue con Heidegger (due termini di riferimento precisi sebbene così raramente esplicitati in Foucault), la quale trapassa nell'antiumanismo che caratterizza tanta filosofia contemporanea, e in particolare quella francese degli anni sessanta. La famosa tesi foucaultiana della «morte dell'uomo», con cui si chiudeva *Le parole e le cose*¹¹, è insomma solo il risvolto sul piano antropologico dell'affermazione nietzschiana della «morte di Dio». Questo antiumanismo si distingue però dal contemporaneo impersonalismo che caratterizzava lo strutturalismo per il fatto che più radicalmente esso è una messa in questione della razionalità stessa dell'uomo, e cioè del *soggetto*: dell'uomo, dunque, in quanto soggetto.

E forse qui il motivo, e la confusione, per cui la filosofia di Foucault è stata, forse non senza qualche ragione, ma comunque con ripetute smentite da parte di Foucault stesso, accostata allo strutturalismo, soprattutto nel periodo immediatamente posteriore alla pubblicazione di *Le parole e le cose*.

Che il problema dei rapporti tra individuo e istituzione passi attraverso quello del soggetto può sembrare strano: ma è del resto proprio qui la sua portata filosofica, se è vero che, finché esso rimane a un livello puramente descrittivo, resta confinato nell'ambito delle discipline giuridiche e perde qualsiasi presa di tipo critico. Come si è cercato già di suggerire, è intorno alla questione del soggetto che esso assume una ben precisa valenza etica.

D'altra parte, interrogarsi sul rapporto tra individuo e istituzione è porre la questione del potere e dello stato, e proprio Foucault, nel precisare lo scopo dei suoi studi, scriveva: «Non si è trattato di analizzare

¹¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Parigi, Gallimard, 1966, trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.

i fenomeni del potere e neppure di elaborare i fondamenti di tali analisi. Il mio obiettivo è stato invece di fare la storia dei diversi modi in cui nella nostra cultura gli esseri umani vengono resi soggetti»¹². E ancora: «Il tema generale della mia ricerca non è dunque il potere ma il soggetto»¹³.

Prima di esaminare l'iter di Foucault a proposito di queste ricerche, è forse utile a questo punto un riferimento ai due filosofi cui egli riconosce il maggior debito: Nietzsche e Heidegger. Quel che in essi si registra è innanzi tutto una radicale messa in questione della determinazione metafisica del soggetto come padronanza, sia riflessiva (cioè coscienza di sé) sia transitiva (dominio sull'oggetto): in Nietzsche attraverso la nozione di «volontà di potenza», che porrebbe l'accento sulla parte più istintuale e «inconscia» dell'Io; in Heidegger attraverso il concetto di storia come *destino*, che sarebbe solo un altro modo di formulare il circolo ermeneutico: l'esigenza, cioè, o meglio l'inevitabilità, di partire sempre da un *dato*, da un'eredità, da una tradizione, che non può mai essere resa completamente trasparente¹⁴. La storia come destino sarebbe allora il «prevalere delle dimensioni sociopolitiche su quelle individuali nell'esperienza dell'uomo»¹⁵. Il che non escluderebbe comunque un'operazione dell'uomo su queste strutture, come avviene proprio nel processo interpretativo (e ci sarebbe anzi da chiedersi se non sia poi questa la vera, demistificante forma del circolo ermeneutico)¹⁶, annuncio della «scoperta – teorico-pratica – di un nuovo, più autentico modo di esistere dell'uomo»¹⁷.

Ma la crisi del soggetto è più profondamente la crisi della «funzione» ricoperta dal soggetto, soprattutto a partire da Cartesio, cioè del *subjectum* del fondamento. E qui il discorso si collega direttamente all'annuncio nietzschiano della «morte di Dio» e alla critica heideggeriana all'onto-teo-logia. In Nietzsche la morte di Dio significa l'esclusione di qualsiasi orizzonte trascendente, cioè la fine della fondazione religiosa dell'etica e l'apertura su un mondo di pura apparenza, menzogna, maschera: l'uomo non è più né un essere ragionevole né un soggetto, ma una volontà di potenza valorizzante. Il valore è dunque volere, nel senso che nulla giustifica una scelta se non quella «preferenza», *inconscia*

¹² Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» cit., p. 2.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Si veda G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1979 (2ª ed.); *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980.

¹⁵ Vattimo, *Le avventure della differenza* cit., p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

(e questo è alla fine l'importante), che chiamiamo «volontà». In questo si esplicita la ricerca da parte di Nietzsche di un superamento della scissione tra la vita e il suo significato, che avrà tantissimo peso nella critica di Foucault ai sistemi di potere e nella presa di posizione a favore di un'etica individuale, cioè estetica e a-normativa.

A prescindere dal fatto (e dai problemi che ciò solleverebbe) che proprio qui per Heidegger si raggiungerebbe il culmine di quell'oblio della differenza tra l'essere e l'ente che è l'essenza stessa della metafisica (la volontà di potenza diventa volontà di volontà, cioè dominio tecnico), la parentela fra Heidegger e Nietzsche è rintracciabile nella comune critica al fondamento trascendente. Questa in Heidegger assume la forma di una distruzione, o, come si usa dire oggi, di una decostruzione di ciò che egli chiama «la metafisica della presenza», cioè il pensiero rappresentativo, la razionalità oggettivante, che pensando il fondamento in termini oggettivi, cioè alfine a-storici, finisce per pensare anche l'esistenza, e dunque il soggetto, intermini deificanti. Il dominio della e nella rappresentazione comporta insomma la reificazione.

*Essere e Tempo*¹⁸ poneva chiaramente questo problema discutendo il *cogito* cartesiano come essenza del razionalismo moderno. Il culmine del processo di pensiero iniziato con Cartesio, ma forse già con Platone, è l'odierno mondo della tecnica, il *Ge-Stell*. In una importante e lunga nota di «L'epoca dell'immagine del mondo», in *Sentieri interrotti*¹⁹, in cui discute il passaggio dalla rappresentazione al dominio della soggettività, Heidegger scrive anche:

Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra. La libertà moderna della soggettività si fonda completamente nella oggettività corrispondente. L'uomo non può svincolarsi da questo destino [*Geschick*] della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana. Ma l'uomo può, nella sua meditazione preparatoria, comprendere che l'essere-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico²⁰.

Sembra qui di rileggere, solo in termini un po' differenti, lo stesso programma di Foucault, alla ricerca di «nuove forme di soggettività» alternative a quelle del dominio. Ma quel che è più importante è che

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, trad. it *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1986 (2° ed.).

¹⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Francoforte s. M., Klostermann, 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, nota n. 9, pp. 94 sgg.

²⁰ *Ibid.*, p. 97.

qui inevitabilmente si annuncia una problematica intorno alla trasgressione o meno di un certo ordine (che ha avuto anche un certo peso nelle stesse vicende politiche di Heidegger)²¹, che in Foucault si troverà virata, a livello politico, verso un deciso trasgressivismo, frutto della riduzione dei rapporti intersoggettivi, di potere o etici, a volontà di potenza.

Quello che Heidegger chiama «il dominio tecnico» assume in Foucault una varietà di forme, tutte riconducibili comunque all'oggettivazione²², e cioè alla razionalità cartesiana. Non è un caso che la prima grande e più discussa opera di Foucault, *Storia della follia nell'età classica*²³, veda proprio l'epoca cartesiana (quella che Foucault chiama «età classica» va dalla fine del Rinascimento alla Rivoluzione francese) come inizio dell'istituzione del manicomio, grazie a un processo di normalizzazione instaurato dall'insorgente razionalismo. La distinzione tra Ragione e Sragione è l'origine di un movimento di repressione e di emarginazione, di esclusione del pazzo, che diventerà sempre più pervadente e ramificato nelle società moderne e che si avvarrà di sempre nuove istituzioni, da quella medica (*La nascita della clinica*)²⁴ a quella carceraria (*Sorvegliare e punire*)²⁵.

Ora, le conseguenze politiche di questa concezione antinormativista, che vede cioè nel processo di normalizzazione, attraverso la segregazione e l'esclusione, un corrispondente tentativo di integrazione dei sani, dei normali, dei giusti ecc. (e la fallacia di questa integrazione sarebbe semplicemente il corrispettivo *pratico* di ciò che a livello razionale è l'operazione identificante e reificante del concetto: l'oblio heideggeriano dell'essere e la rimozione della differenza è all'origine dell'uniformità del mondo tecnico, come scriveva Heidegger), hanno caratterizzato tutto un periodo che si raccoglie intorno al '68.

Dai movimenti studenteschi del maggio '68²⁶ all'impegno personale di Foucault nel GIP (Gruppo di informazione sulle prigioni) al movi-

²¹ Su un'interpretazione dell'ontologia heideggeriana come tentativo di pensare insieme la storia come sistema, cioè autoregolazione, e come trasgressione, si veda R. Schirrmann, «On Self-Regulation and Transgression» in *Social Research*, vol. 49, 4, 1982, pp. 1029-46.

²² Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» cit., p. 2.

²³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Age classique*, Parigi, Gallimard, 1961, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1976 (2^a ed.).

²⁴ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Parigi, P.U.F., 1963, trad. it. *La nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1969.

²⁵ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Parigi, Gallimard, 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976.

²⁶ Sull'influenza di Foucault nel '68, e sulle sue caratteristiche più generali, si veda il polemico saggio di L. Ferry e A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, trad. it. *1168 pensiero. Saggio sull'antiumanismo contemporaneo*, Milano, Rizzoli, 1987.

mento antipsichiatrico guidato in Italia da Basaglia, e che ha portato alla chiusura dei manicomi, c'è stata una tale presa di distanza critica dall'istituzione che non di rado ha raggiunto livelli di sovversivismo e trasgressione radicale. Difatti tale antinormativismo si traduceva spesso in una affermazione di anarchia e di individualismo: il sistema nega gli individui come tali, il sistema reprime e opprime, integra, normalizza.

Che le idee di Foucault abbiano ispirato l'individualismo rivoluzionario degli anni intorno al '68 è dunque un fatto innegabile: ma il risvolto paradossale è che esso si coniugava anche molto spesso a rivendicazioni e giustificazioni chiaramente umanistiche, se non addirittura esplicitamente dettate dalla Carta universale dei diritti dell'uomo. La questione è insomma che proprio nel processo di normalizzazione dell'individuo, cioè anche nella sua sottomissione a una legge generale, quale quella dei Diritti dell'uomo, Foucault vedeva l'inizio dell'as-soggettamento, cioè il nascere del soggetto.

E questa una tesi che è già evidente nelle prime opere di Foucault, ma che si fa esplicita, con ulteriori risvolti, che hanno fatto pensare a una revisione di certe sue posizioni che la sua prematura morte non ha permesso di valutare più approfonditamente, con *La cura di sé*²⁷, dedicata al problema della sessualità. Secondo Foucault, l'etica greca non conosce un soggetto perché è individualistica e non normativa; è la nascita del cristianesimo, con la sua tendenza a imporre una legge etica uguale per tutti, che segna la nascita del soggetto.

Si pone allora il problema del se sia possibile un'etica, per Foucault, che non sia «normalizzante». È quanto fa Paul Veyne in un suo saggio²⁸, rilevando come per Foucault «la sola realtà è la volontà di potenza come volontà valorizzante, e tutto il resto è illusione razionalistica»²⁹. E a proposito dei diritti dell'uomo, egli scrive che per Foucault «de libertà e i diritti dell'uomo si fondano molto più solidamente sulla volontà di resistenza dei gruppi umani che su proclami metafisici»³⁰.

Occorre dire che la situazione di radicale an-archia e di lotta che consegue da questa concezione è sottratta all'ipotesi di un relativismo etico solo da quello che Foucault considera il compito principale della sua filosofia: la diagnosi del presente, l'opzione per una ontologia dell'attua-

²⁷ M. Foucault, *Le souci de soi*, Parigi, Gallimard, 1984, trad. it. *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 1985.

²⁸ Si veda P. Veyne, «È, possibile una morale per Foucault?» in P. A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*

lità³¹. Nell'idea di Foucault, ciò non significa accettare il presente, quanto piuttosto riconoscere che, nel presente, oggi, si è mossi da qualcosa: desideri, motivazioni, esigenze, per le quali non si può *non volere*. Individuando in questo il fondamento ultimo dell'etica e dell'agire politico, Foucault porta alle radicali conseguenze il progetto nichilistico nietzschiano della morte di Dio, coniugandolo con l'esigenza heideggeriana della storicità. È un'operazione su cui si avrà modo di ritornare in seguito, poiché probabilmente è alla fine su questo punto che si svolge il confronto con l'etica razionalista.

Riguardo al problema che ci interessa, quello del rapporto tra individuo e istituzione, si possono a questo punto trarre le seguenti osservazioni conclusive.

1) L'istituzione è per Foucault assoggettante, perché tende a iscrivere l'individuo all'interno di una norma generale. E questa la funzione del potere nei suoi legami con la razionalizzazione. Un'etica dell'individuo, da questo punto di vista, non può che essere di tipo *estetico*, cioè non normativo.

Eppure, Foucault a un certo punto riconosce che l'individualizzazione stessa è frutto di quella normalizzazione che comincia col potere pastorale della Chiesa e si sviluppa poi nella forma politica, laica e secolarizzata, dello stato moderno, il che complica non poco il suo discorso sull'individuo e le forme di assoggettamento.

Non è mai esistita, penso, nella storia delle società umane (neppure nell'antica società cinese) una combinazione così abile di tecniche di individualizzazione e di procedure di totalizzazione all'interno delle medesime strutture politiche³².

È questa una difficoltà che, innanzi tutto, limita il discorso foucaultiano a proposito dell'istituzione come repressione e oppressione iniziato con la *Storia della follia*: e difatti una critica alle tesi ivi esposte è stata fatta da Gauchet e Swain³³, da un versante che vede nell'istituzione del manicomio, non un'esclusione, ma un tentativo di integrazione del folle riconosciuto non come assolutamente *altro*, ma come capace di comunicazione, e dunque malato e curabile. Tale diversa valutazione sarebbe legata al processo di democratizzazione. In secondo luogo Foucault, cadendo nell'antitesi Hegel-Kierkegaard, integrazione-individua-

³¹ Si veda M. Foucault, «Il problema del presente. Una lezione su *Che cos'è l'Illuminismo?* di Kant» in *Aut Aut*, 205, 1985, p. 19.

³² Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» cit., p. 7.

³³ Si veda M. Gauchet e G. Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Parigi, Gallimard, 1980.

lismo, che è alla fine posta all'interno della stessa logica, quella del soggetto cristiano-borghese³⁴, è costretto a un gioco altalenante tra individualismo e soggettività che non è esente da equivoci. Come si è già detto, di fronte allo stato e alle istituzioni statali, si tratta per Foucault di «liberarci da questo tipo di «doppio legame» politico costituito dall'individualizzazione e dalla totalizzazione simultanea delle moderne strutture di potere», proponendo «nuove forme di soggettività»³⁵. Può darsi allora che il nocciolo problematico sia proprio l'interpretazione della volontà di potenza come svincolata da qualsiasi legame, cioè l'an-archia del «soggetto» individuale così come la intende Foucault: il che ci inviterebbe alla riproposizione del tema della soggettività, seppure (come egli stesso scrive, cercando così di correggere certe ambiguità del suo discorso) come ricerca di «nuove forme di soggettività».

2) Questa anarchia è anche ciò che più di ogni altra cosa distrugge, insieme alla soggettività, l'*intersoggettività*. Scrive A. Dal Lago: «E vero, la soggettività che emerge dalla filosofia pratica di Foucault non ci permette più di pensare filosoficamente un'intersoggettività pratica, un'organizzazione, un partito»³⁶. Il che pone il problema della possibilità della comunicazione in base a questi presupposti. La comunicazione per Foucault non sarà che scontro e rapporto di forze: l'economia prende il sopravvento sulla comunicazione; così la critica al soggetto, portata come critica nei confronti di qualsiasi sfondo comune, rischia di risolversi in una disintegrazione della comunicazione e della comunità: della *res-publica*.

Ciò suona come alquanto strano se rapportato ad alcune tra le ultime affermazioni di Foucault; soprattutto quella secondo cui le lotte and-autoritarie sono volte «contro gli effetti del potere legati al sapere, alla competenza e alla qualificazione: sono lotte contro i privilegi del sapere. Ma sono anche contro la segretezza, la deformazione e le immagini mistificanti imposte alla gente»³⁷. La pubblicità (come scrive un discepolo di Foucault, Pasquale Pasquino), soprattutto nel suo legame con la «veridizione», cioè con una nozione di verità condivisa, così cara all'ermeneutica, è proprio alla base dello stato moderno³⁸.

³⁴ Si veda Vattimo, *Le avventure della differenza* cit., pp. 59-60.

³⁵ Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» cit., pp. 9-10.

³⁶ A. Dal Lago, «Un metodo nella follia» in Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault* cit., p. 68. Si veda anche Ferry e Renaut, *Il 68 pensiero* cit., pp. 152-53.

³⁷ Foucault, «Perché studiare il potere: la questione del soggetto» cit., p. 5.

³⁸ Si veda P. Pasquino, «Michel Foucault: la problematica del «governo» e della «veridizione»» in Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault* cit. In questo saggio, scritto dopo la morte di Foucault, Pasquino precisa comunque che la responsabilità delle conseguenze che egli vi trae è sua, non confortata dal confronto col suo maestro.

È per questo allora che la questione del rapporto tra individuo e istituzione, e cioè la questione del soggetto etico e politico, deve essere posta, soprattutto oggi, sullo sfondo della problematica della comunicazione.

2. *La riflessione sulle condizioni della comunicazione: Gadamer e Habermas*

Se buona parte della filosofia francese contemporanea, nelle sue riflessioni non solo etiche, è preoccupata così visibilmente del problema dell'alterità e della differenza (erede in questo di una problematica heideggeriana cresciuta sul terreno della *Nietzsche-Renaissance*), quella tedesca di ispirazione ermeneutica e della Scuola di Francoforte è preoccupata del problema della comunicazione. Anche nel caso di Lévinas³⁹, in cui la problematica heideggeriana è spostata verso ambiti più schiettamente etico-religiosi, il volto dell'altro che precede ogni etica possibile, nella sua luce fenomenologica, precede anche ogni comunicazione e ogni dire possibili. L'etica levinassiana è il tentativo di un recupero del rapporto con l'altro chiaramente dissimetrico e anteriore a qualsiasi istituzione, non mediato, corrispondente al tentativo critico di effettuare un debordamento da tutta la tradizione filosofica occidentale e dal suo progetto totalizzante.

È interessante allora notare come, rispetto a quello che genericamente potremmo definire l'«orizzonte francese», il comune riferimento a Heidegger conduca in Gadamer, e nell'ermeneutica, a una diversa valutazione del momento istituzionale. Uno dei punti di partenza più significativi dell'ermeneutica gadameriana è infatti l'ineludibilità di ciò che Hegel ha chiamato «spirito oggettivo»: l'insieme dei costumi e delle istituzioni di un popolo. Tale ineludibilità è tale perché strettamente connessa con la finitezza dell'uomo (ciò esclude la possibilità che lo spirito oggettivo si risolva in sapere assoluto), ovvero con la sua singolarità in quanto essere storico: il che pone il problema di una integrazione tra l'universale e il particolare nell'agire etico-politico, che Gadamer sviluppa sul modello del problema *ermeneutico* della comprensione. Esso è in pratica quello dell'applicazione, cioè di un sapere, quale quello giuridico, in cui si tratta di applicare una norma generale a casi particolari.

La soluzione che Gadamer prospetta di questo problema è estremamente interessante, proprio perché è alla base della trasformazione del-

³⁹ Si veda in particolare E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vitgeversmaatschappij, 1971, trad. it. *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1986.

l'ermeneutica in «filosofia pratica»⁴⁰. Discutendo dell'attualità ermeneutica di Aristotele⁴¹, Gadamer scrive: «Un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta rimane privo di senso, e anzi rischia di oscurare le esigenze concrete che nella situazione si fanno sentire. Questo stato di cose, che esprime l'essenza della moralità, non solo fa di un'etica filosofica un difficile problema di metodo, ma, per converso, dà al problema del metodo un rilievo morale»⁴². Ora, l'attualità di Aristotele è l'attualità della sua filosofia pratica, o meglio della sua nozione di prassi, illuminata da ciò che egli chiama *phronesis*: intelligenza pratica o saggezza, con la quale si effettua sul piano etico la sintesi o mediazione tra universale e particolare.

In questo modo Gadamer cerca di conciliare *theoria* e *praxis*, ragione e decisione⁴³, il che costituisce una proposta esplicitamente più conciliante rispetto al trasgressivismo foucaultiano, o comunque implicito nella anomica volontà di potenza nietzschiana. Anzi, Habermas ha potuto parlare, a proposito di Gadamer, di «urbanizzazione» del pensiero di Heidegger, proprio perché egli espunge dalla sua tematica anche i temi più sovversivi di Heidegger, quali quelli che abbiamo visto operare in Foucault: in particolare, le tematiche dell'oblio dell'essere e della metafisica come «dominio»⁴⁴.

Effettivamente, Gadamer costituisce forse l'altra alternativa, rispetto a Foucault, della sospensione heideggeriana sulla possibilità o meno di trasgredire un certo ordine, che a livello politico rischia di sconfinare nel conservatorismo. Dal punto di vista ermeneutico, infatti, è solo in un'istituzione, cioè in qualcosa di *dato*, di istituito, di trasmesso, ovvero di *storico*, che si realizza l'agire etico. Lo sfondo su cui si pone oggi il problema etico è quello di una sempre più accentuata «socializzazione», in cui «per lo più la vita morale si identifica con l'appartenenza – che non è puramente immediata, ma nemmeno raggiunge l'altro estremo, eccezionale, della riflessione esplicita – al “costume”, alle istituzioni, insomma appunto a quello che Hegel ha chiamato lo spirito oggettivo»⁴⁵. Il soggetto si caratterizza qui per la sua appartenenza a un insie-

⁴⁰ Si veda H. G. Gadamer, «L'ermeneutica come filosofia pratica» in Id., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1976, trad. it. *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1982.

⁴¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit and Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1965 (2ª ed.), trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1986 (3ª ed.), pp. 363 sgg.

⁴² *Ibid.*, p. 364.

⁴³ Si veda Volpi, «Tra Aristotele e Kant» cit., p. 140.

⁴⁴ Su questo punto si veda anche la Postilla di G. Vattimo in Gadamer, *Verità e metodo* cit., p. XXXI sgg.

⁴⁵ G. Vattimo, «L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea», *Introduzione a Gadamer, Verità e metodo* cit., p. I.

me di istituzioni, di credenze, di valori condivisi da una comunità, senza che abbia mai la possibilità di appropriarsene in una trasparenza assoluta. La nozione ermeneutica di «appartenenza» garantisce così uno sfondo «oggettivo» all'agire etico, ovvero quell'universalità che la *phronesis* medierà poi con la particolarità dell'azione etica individuale.

E nella tematizzazione di questa appartenenza allora che l'ermeneutica si pone come filosofia pratica nello stesso momento in cui riflette sulle condizioni che rendono possibile la comunicazione. Non per nulla l'ermeneutica, in particolare quella gadameriana, è incentrata sulla nozione di *dialogo*.

Modellando il problema dell'agire etico-politico su quello ermeneutico della comprensione, Gadamer attenua comunque di molto la conflittualità tra gli agenti: la comprensione, e dunque la comunicazione, implica una comunanza tra gli interlocutori, cioè l'appartenenza a un comune mondo di istituzioni e di riferimenti (oppure, nel caso del conflitto, *richiede* la loro collocazione su un terreno comune): «Ogni dialogo presuppone un linguaggio comune, o meglio lo costituisce [...] Il comprendersi nel dialogo non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era»⁴⁶. Niente di più lontano da Foucault, insomma.

Resta però da esplicitare, nel caso di Gadamer, il «perché» si debba cercare a tutti i costi la comprensione e la conciliazione, ammesso e non concesso che di fatto ciò sia sempre realizzabile. Se si può abbastanza facilmente convenire che l'accordo è già dato nel caso di una comune appartenenza a uno stesso mondo di istituzioni (ma questo caso è a dir poco banale), il problema che Gadamer lascia aperto è comunque quello del conflitto possibile: a meno che non si intenda il dialogo (come sinceramente si ha l'impressione) nei termini della dialettica hegeliana, e cioè come un movimento intrinseco di superamento della contraddizione. Si capisce così come a un certo punto lo spirito assoluto possa in Gadamer fare il suo ingresso insospettato sotto forma del linguaggio.

La soluzione alternativa sembrerebbe altrimenti essere quella alquanto irenica per cui il conflitto alla fine non c'è perché si parla una stessa lingua: e l'espressione non è solo idiomatica, giacché per Gadamer tutto è riconducibile al linguaggio. Il problema invece sussiste, poiché quando si imbatte nella situazione di dialogo tra due persone che parlano lingue diverse, Gadamer è costretto ad ammettere: «Si sa che non vi è nulla di più difficile di un dialogo in due lingue diverse, dove l'uno parla

⁴⁶ Gadamer, *Verità e metodo* cit., p. 437.

una lingua e l'altro un'altra, in quanto ciascuno degli interlocutori capisce l'altra lingua ma non sa parlarla. Una delle due lingue tende a imporsi sull'altra come vero *medium* della comunicazione»⁴⁷.

Il problema è infatti questa *imposizione* che a un certo punto si realizza. L'ermeneutica dialogica gadameriana, tematizzando la storicità e particolarità (in sintesi: l'eventualità) della comprensione, non può ovviamente pensarne l'universalità. O meglio, la sintesi tra particolare e universale resta alla fine essa stessa *particolare*.

Si capisce allora quale sia il punto su cui si sviluppa l'altro tipo di etica dialogica presente nel mondo tedesco: quella habermasiana. Habermas, sostanzialmente, non fa che radicalizzare l'osservazione di Gadamer secondo cui «sono le situazioni in cui la comprensione è disturbata o difficile quelle nelle quali più chiaramente si danno a conoscere le condizioni che sono richieste da ogni tipo di comprensione»⁴⁸. Habermas non fa che porre il *telos* della comunicazione come fondamento etico più generale: e l'etica, per Habermas, è *universalità*. La differenza rispetto a Gadamer risiede nel senso che in questo caso si dà alla parola «condizione»: per Gadamer essa indica un *situazione*, heideggerianamente una *collocazione* di tipo storico, mentre per Habermas indicherà una condizione ideale; non però nel senso della *costituzione* trascendentale, bensì come *telos*, kantianamente come idea regolativa.

Questo vuol dire che per Habermas il consenso non è dato, ma si costruisce. È nell'individuazione delle condizioni di questo consenso, di questa intesa – del resto *immanenti* al linguaggio – che si svilupperà la *Teoria dell'agire comunicativo*⁴⁹.

Non è tanto però la sistematizzazione di questa teoria che ci interessa qui, quanto piuttosto le esigenze da cui essa muove, e che collocano il discorso di Habermas in un quadro molto preciso: quello della teoria critica della Scuola di Francoforte, cioè di Horkheimer, Adorno e Marcuse. Comune con le analisi di questa scuola è infatti in Habermas la denuncia della razionalità strumentale quale carattere tipico delle società capitalistiche moderne. Il processo di razionalizzazione che già Weber aveva mostrato essere proprio del mondo moderno è dovuto essenzialmente a una pervadente estensione della razionalità tecno-scientifica, cioè oggettivante, positivista e strumentale, a tutti gli ambiti della prassi. In questo modo Habermas individua nella cancellazione della distinzio-

⁴⁷ Gadamer, *Verità e metodo* cit., p. 442.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986.

ne tra potere tecnico e potere pratico, cioè nell'assimilazione del secondo al primo, il pericolo principale delle società contemporanee⁵⁰.

Così, se è vero che il moderno si afferma proprio nel momento in cui un certo quadro istituzionale diviene criticabile non più in base a presupposizioni metafisiche o ideologiche, ma semplicemente in base a criteri di razionalità tra mezzi e scopi, cioè in base a una razionalità strumentale, oggi la coscienza tecnocratica è diventata talmente pervasiva (è diventata cioè essa stessa *ideologia*) da consentire la stessa critica all'istituzione solo in base a se stessa, cioè, ancora, all'agire strategico⁵¹. L'unica istituzione indiscussa è dunque alla fine la tecnica. «Il pericolo di una civiltà esclusivamente tecnica, che perde la connessione tra teoria e prassi», è allora che «essa è minacciata dalla scissione della coscienza e dalla divisione degli uomini in due classi: ingegneri sociali e ospiti di istituzioni totali»⁵².

Occorre dire però che i correttivi che Habermas oppone a questa analisi si discostano da quelli della Scuola di Francoforte per il fatto che, lungi dal proporsi come una esaltazione degli aspetti più irrazionali dell'esistenza – la vita, l'esperienza estetica, l'Eros –, si muovono invece nel tentativo di operare *comunque* una fondazione *razionale* dell'agire pratico in senso universalistico. Alla razionalizzazione della ragione strumentale Habermas contrappone infatti una razionalizzazione secondo una nuova figura della ragione, non positivista, per la quale è essenziale la convergenza di ragione e decisione, cioè *interesse*⁵³: una razionalità insomma *globale*, che nelle opere più recenti di Habermas, in particolare nella *Teoria dell'agire comunicativo*, è caratterizzata da un profondo radicarsi nel «Mondo della vita», nella *Lebenswelt*.

Questa diversa e positiva razionalizzazione, che è poi quella dell'agire comunicativo, è emancipatrice e non assoggettante. Habermas osserva che, di fronte alla tecnologizzazione diffusa, e al ridursi anche della politica a problema tecnico, cioè al suo orientarsi a compiti tecnici che mettono da parte quelli pratici, si sviluppa un sempre crescente bisogno di adattamento passivo in corrispondenza di un crescente assoggettamento attivo della natura: l'istituzione (cioè la tecno-scienza diventata ideologia) non lascia più spazio alla libertà individuale. Così «l'uomo può non solo, in quanto *homo faber*, oggettivarsi per la prima volta in

⁵⁰ Si veda J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1968, trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1971, pp. 28 e 225.

⁵¹ *Ibid.*, p. 227.

⁵² *Ibid.*, p. 104.

⁵³ *Ibid.*, p. 91. Si vedano in particolare i saggi «Conoscenza e interesse» e «Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella società scientificizzata».

modo completo e contrapporsi alle prestazioni di agire razionale rispetto allo scopo ipostatizzate nei suoi prodotti, ma può anche, come *homo fabricatus*, venir integrato egli stesso ai suoi impianti tecnici, se si riesce a riprodurre la struttura dell'agire razionale rispetto allo scopo sul livello di sistema sociale»⁵⁴.

Il problema è allora per Habermas quello di eliminare le discrepanze tra adattamento passivo all'istituzione e assoggettamento attivo della natura considerando il problema del *fare storia* in senso marxiano, cioè non come un compito *tecnico* bensì *pratico*⁵⁵. Controllare la società *allo stesso modo* della natura – tentativo che richiede il comportamento adattivo – implica alla fine la dissoluzione della sfera di interazione mediata linguisticamente, che è ciò che differenzia l'uomo dalla natura, in cui solo si può trovare una possibilità emancipatrice dall'istituzione.

Emerge a questo punto la proposta specifica di Habermas, che fonde insieme due esigenze: quella tipicamente illuministica dell'emancipazione e quella tipicamente hegel-marxiana del passaggio attraverso l'autocoscienza.

Innanzitutto, il fatto che i problemi tecnici non richiedano discussioni pubbliche è già per Habermas un sintomo del carattere ideologico dell'istituzionalizzazione dell'agire tecnico, e quindi della conseguente *spoliticizzazione* della popolazione.

Di fronte a ciò, egli vede nella comunicazione libera dal dominio, cioè nell'agire comunicativo, una possibilità di emancipazione, di libertà, di diminuzione della repressività, che è implicita nel carattere intrinsecamente universalizzante del linguaggio stesso. «L'emancipazione», scrive Habermas, «è posta *per noi* già per la struttura del linguaggio»⁵⁶. La diversa razionalizzazione proposta da Habermas è dunque quella dell'agire comunicativo, del «dialogo tra uomini emancipati».

È a questo punto che si pone il problema dell'autocoscienza. Infatti il dialogo tra uomini emancipati comporta delle condizioni, delle presupposizioni o attese (comprensibilità, verità, veridicità, giustizia) che alla fine fanno tutte capo all'autoconsapevolezza dei soggetti coinvolti nella discussione. È vero del resto che il carattere intersoggettivo della comunicazione consente di distogliere questa problematica dall'ambito della soggettività monologica. Per Habermas la trasparenza presupposta nella comunicazione emerge nel fatto stesso che *si comunica*: se «nelle strutture comunicative è incorporato il contrappeso di un *potenziale eman-*

⁵⁴ Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica* cit., p. 219.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

cipativo»⁵⁷, ciò è dovuto al fatto che «l'idea dell'imparzialità è *radicata nelle* strutture dell'argomentazione stessa, e non ha bisogno di esservi *importata dall'esterno* come un contenuto normativo addizionale»⁵⁸.

Il circolo dell'argomentazione dialogica – in cui gli interlocutori fanno riferimento a un *medium* che li colloca su un piano di imparzialità, il linguaggio, nonché a qualcosa del mondo oggettivo, sociale e soggettivo a partire dal loro mondo vitale preinterpretato –⁵⁹, che dovrebbe sostituire la ragione metafisica a favore di una *pragmatica formale*, è dunque ciò che avvicina di più Habermas a Gadamer.

Eppure, proprio il motivo dell'autocoscienza è ciò che nel contempo lo allontana di più dall'ermeneutica: se Gadamer infatti insisteva sul momento hegeliano dello spirito oggettivo, e sulla sua insuperabilità, Habermas sviluppa la tendenza illuministica verso l'emancipazione nel senso della autocoscienza hegel-marxiana (il che spiega anche il ruolo che la psicoanalisi ha in questa teoria, come smascheramento, piuttosto che come acquisizione della dimensione insuperabilmente «inconscia» dell'esistenza). È solo nella *riflessione*, nella presa di coscienza, nello smascheramento dell'ideologia, che si attua una teoria critica. Habermas sfugge alle tipiche aporie dello smascheramento solo conferendo il potere di trasparenza non alla coscienza monologica bensì al linguaggio e alle sue strutture intersoggettive.

Le conseguenze di questa prospettiva sono essenzialmente due:

1) essa si presenta come un'etica *formalistica*, nel senso kantiano, cioè universalistica: il *telos* del linguaggio essendo l'intesa, il risultato etico del dialogo tra uomini emancipati è necessario a prescindere dal suo contenuto. In questo modo, però, paradossalmente, l'agire comunicativo rischia costantemente di riprecipitare nell'agire strategico: una ragione scelta di per se stessa contraddice proprio a quelle esigenze di una razionalità *sostanziale* che Habermas faceva valere contro la razionalità *formale* dell'agire rivolto allo scopo tematizzando l'intrinseco legame tra conoscenza e interesse come unico modo per dissolvere l'oggettivismo positivista, che è tutt'uno con il potere tecnico⁶⁰.

2) residui di una razionalità sostanziale possono del resto essere ritrovati, nell'ultimo Habermas, nella sua tematizzazione del mondo della vita come mondo delle pre-comprensioni non esplicitabili, e quindi mai elevabili al livello della riflessione totalmente cosciente. Nel mondo

⁵⁷ Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* cit., p. 1069.

⁵⁸ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1983, trad. it. *Etica del discorso*, Bari, Laterza, 1985, p. 85.

⁵⁹ Si veda Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* cit., pp. 169 sgg.

⁶⁰ Si veda Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica* cit., pp. 57-58.

della vita, anzi, Habermas vede il luogo di una *resistenza* alla colonizzazione pervasiva dell'agire strategico: tutte le problematiche attuali, da quelle *verdi*, che si oppongono all'intaccamento dei *fondamenti organici del mondo vitale*, a quelle della *ipercomplessità*, cioè dell'assorbimento in sistemi sovrastanti e non più controllabili, fino a quelle delle rivendicazioni particolaristiche e dei *diritti dell'uomo*, si fondano, secondo Habermas, nella resistenza offerta dal mondo della vita a una sutura tra sistema e mondo vitale grazie ai media denaro e potere⁶¹.

Per la teoria dell'agire comunicativo è dunque essenziale mantenere la distinzione tra sistema e mondo vitale. Questo avvicina in un certo modo Habermas a un teorico dell'«irrazionalismo» etico come Foucault: ricordiamo infatti che per Foucault, come si è già citato, «le libertà e i diritti dell'uomo si fondano molto più solidamente sulla volontà di resistenza dei gruppi umani che su proclami metafisici».

La teoria dell'agire comunicativo dunque tenta di dirimere il conflitto possibile a livello del linguaggio; essa opera una critica e una fluidificazione dell'istituzione ponendo l'accento sul carattere intrinsecamente emancipante della comunicazione, e quindi sulla funzione *pubblica*, politica ed etica, dei mass media (dei quali Habermas stesso ricorda la funzione giornalistica, oltre che quella propagandistica); «la *razionalizzazione sul piano del quadro istituzionale*», scrive Habermas, «può compiersi soltanto nel mezzo dell'interazione stessa mediata dal linguaggio, cioè tramite una *venir meno dei limiti alla comunicazione*»⁶². Il problema è che la comunicazione stessa, in quanto universalizzazione, è già una perdita per il mondo della vita, come osservava Husserl in *La crisi delle scienze europee*. Cosicché il contenuto morale dell'etica habermasiana resta, alla fine, in quanto radicato nel mondo della vita, come potere di *resistenza* alla colonizzazione totale, il limite delle sue pretese universalistiche e, nello stesso tempo, ma forse è meglio dire *perché* è, il limite dell'agire di tipo formale-strumentale.

3. I limiti dell'istituzione: le etiche dei diritti (Rawls e Nozick)

La nozione di «interesse» cui fa riferimento Habermas, e che si è accostata a quella del mondo della vita come potere di resistenza nei confronti della razionalità strumentale (il che consentirebbe di trovare anche un legame proprio lì dove sembrerebbe esserci maggiore frattura

⁶¹ Su tutto ciò si veda Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* cit., pp. 1068-78.

⁶² Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica* cit., p. 231.

tra il «primo» e il «secondo» Habermas)⁶³, non è quella dell'utilitarismo, poiché l'interesse di cui parla l'utilitarismo è piuttosto quello che alla fine *giustifica* la trasformazione dell'etica in tecnica, come dimostra il passaggio delle tematiche utilitaristiche nell'economia normativa. Piuttosto questa nozione di «interesse» è qualcosa di non particolare, con una ben precisa base antropologica universale (vi è di certo un riferimento a Gehlen), tanto che, scrive Habermas, se la sociologia della conoscenza ci aiuta a smascherare gli interessi ideologici e particolari, d'altro canto la scienza «s'inganna però sugli interessi fondamentali, cui essa non deve solo l'impulso, ma le *condizioni stesse di una possibile oggettività*»⁶⁴. A partire da questo spunto, è opportuno cercare di stabilire una connessione con l'etica dei diritti⁶⁵: in un certo senso, infatti, tutte le teorie dei diritti si preoccupano alla fine di proteggere gli interessi vitali e fondamentali degli individui⁶⁶.

La trattazione di due autori come Rawls e Nozick ha così in questo contesto una motivazione ben precisa: l'etica dei diritti è non solo centrale, dal punto di vista del contenuto, per il tema individuo-istituzione, poiché vi si tratta della definizione del limite del potere istituzionale sull'individuo; ma è anche l'interlocutore principale dell'etica «continentale» a cui principalmente ci riferiamo. Ciò che è la comunicazione nel pensiero continentale, è probabilmente l'etica dei diritti nel pensiero del mondo di lingua inglese. Questa problematica ci interesserà soprattutto per due motivi: quello per cui essa risponde, in un certo senso, all'esigenza di una razionalità *sostanziale*, che definisca il limite del potere del sistema sull'individuo; quello della modalità con cui in essa si pone la questione della giustificazione di questo limite.

Il caso di Rawls, in riferimento a questi due punti, è indicativo. Per inquadrare preliminarmente la questione dei diritti, diciamo innanzi tutto che per *diritto* si intende il riconoscimento di una inviolabilità *morale* e *universale* dell'individuo, indipendente dal riconoscimento giuridicopositivo e dalla sanzione legale. A differenza però della tradizione giu-

⁶³ Nell'abbandono della nozione di «interesse» nella *Teoria dell'agire comunicativo* si è voluto vedere infatti uno dei maggiori punti di rottura fra il «primo» e il «secondo» Habermas: si veda R. Cristin e E. Greblo, «L'agire comunicativo in Habermas» in *Aut Aut*, 197-98, 1983. Dal nostro punto di vista, tanto la nozione di «interesse» quanto quella di «mondo della vita» rispondono invece all'esigenza di una razionalità *sostanziale*.

⁶⁴ Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica* cit., p. 53.

⁶⁵ Sul problema dei diritti nell'etica contemporanea, si veda F. Fagiani, «Etica e teorie dei diritti» in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee* cit.

⁶⁶ Si veda A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1978; Id., *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1982.

snaturalistica risalente a Pufendorf, Rawls fonda i diritti non nella *natura*, bensì in un *contratto*, in ciò ricollegendosi piuttosto alla tradizione contrattualistica di Locke, Rousseau e Kant.

Questo contratto discende a sua volta da una scelta razionale. La preoccupazione principale di Rawls è difatti quella di presentare una *Teoria della giustizia* come teoria sostantiva (*substantive*)⁶⁷; la quale viene a coincidere con la teoria della scelta razionale: o meglio, scrive Rawls, «la teoria della giustizia è una parte, forse la più significativa, della teoria della scelta razionale»⁶⁸. Egli ipotizza così una situazione, detta «posizione originaria», in cui individui razionali⁶⁹, privati, da un «velo di ignoranza», di determinate conoscenze con lo scopo di «azzerrare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali»⁷⁰, si trovano a dover operare la scelta della struttura fondamentale della società, cioè di quell'insieme di istituzioni, quell'assetto che determina il carattere specifico di una società. Ora Rawls, attraverso un procedimento laborioso e pieno di *distinguo*, per garantire il carattere *ideale* della sua dimostrazione, sostiene che la scelta operata in queste condizioni, cioè la scelta ideale, e dunque razionale, è quella di una struttura fondamentale il cui primo requisito è la giustizia: la giustizia come equità (*fairness*). E solo a partire da questa scelta che vengono poi distribuiti diritti e doveri: l'inviolabilità individuale di cui parla Rawls è fondata sulla giustizia⁷¹ e significa che la struttura istituzionale della società, in quanto improntata all'idea di giustizia come equità e imparzialità, pone dei *limiti* al perseguimento del bene sociale nel suo complesso.

La teoria di Rawls è diretta contro l'utilitarismo, poiché, come egli scrive, «l'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone»⁷², e cioè non vede che il benessere della società non giustifica affatto la violazione dei diritti individuali. «Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri»⁷³.

Quel che comunque va sottolineato, per meglio comprendere il sen-

⁶⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1986 (2^a ed.), p. 14. Il curatore dell'edizione italiana, S. Maffettone, preferisce usare il termine «sostantivo» piuttosto che «sostanziale» (*ibid.*, p. 10).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁷¹ *Ibid.*, p. 21.

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

so della teoria rawlsiana, è che il concetto di giustizia come equità, che è in fondo l'interesse fondamentale di Rawls sin dai suoi primi scritti (*Justice as Fairness*, 1958), limita *anche* gli stessi diritti individuali (quale, ad esempio, quello alla proprietà) nel senso di un esplicito egualitarismo: la giustizia come equità impone così una redistribuzione delle ricchezze e dei vantaggi a favore dei più sfortunati e meno avvantaggiati. Ed è poi ancora per una questione di giustizia e di imparzialità *per tutti* che Rawls giunge a parlare, a differenza di Locke, di una «tolleranza anche per gli intolleranti», a meno che la loro intolleranza non minacci catastroficamente la stessa struttura fondamentale della società⁷⁴.

Un carattere originale della teoria di Rawls, che gli consente del resto di trasformare immediatamente una teoria etica in teoria politica, e cioè in etica pubblica, attraverso il trasferimento della scelta individuale sul piano della collettività, è lo stretto legame che egli pone tra la sua esigenza di una razionalità sostantiva, ovvero dotata di un preciso contenuto, e quella della scelta razionale, ovvero della sua giustificazione. Rawls dichiara che il modo in cui egli immagina la posizione originaria e il suo svolgersi è un artificio espositivo, o più esattamente costituisce «un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico»⁷⁵. Solo che questo imperativo categorico, anziché restare puramente formale nella sua universalità, diventa opzione necessaria per l'idea di giustizia come equità. «I principi di giustizia sono categorici nel senso di Kant»⁷⁶: sono quelli che verrebbero scelti da persone razionali che ubbidiscono, non a motivi eteronomi, bensì in piena autonomia e libertà. In questo modo, giustizia formale e giustizia sostantiva vengono, nel discorso di Rawls, praticamente a coincidere⁷⁷.

Rispetto a Rawls, la teoria di Nozick è decisamente più libertaria. Giusto per caratterizzare e sottolineare subito la differenza, se a proposito di Rawls si è scritto che per lui lo stato sarebbe il limite del perseguimento del bene individuale, con la giustizia che pone a sua volta un limite al perseguimento utilitaristico del bene statale, nel caso di Nozick la libertà individuale è il limite tout court del potere istituzionale.

⁷⁴ Rawls, *Una teoria della giustizia* cit., par. 35.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 219-20.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁷ Secondo altri autori, il principio sostanziale sarebbe in Rawls secondario rispetto a un più generale principio formale; o addirittura il processo giustificativo darebbe luogo a una circolarità che autofonderebbe il sistema, riportando la parte terminale a quella iniziale. Si veda P. Comanducci, «Il neocontrattualismo nell'etica contemporanea» in C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee* cit., pp. 120-25.

Il primo valore non è per Nozick quello politico-sociale della giustizia, soprattutto se intesa come egualitarismo, bensì quello morale dell'autonomia. «L'autonomia del giudizio e del comportamento morale è costitutiva della personalità morale e la funzione e la preminenza dei diritti discendono dal loro essere condizione indispensabile dell'autonomia dell'individuo dalle minacce portate contro di essa dalle interferenze esterne, prima fra tutte quella dello stato»⁷⁸.

Se pertanto si può parlare di etica sostantiva a proposito di Nozick, è solo in senso *negativo*: essa pone dei *vincoli* ben precisi al potere istituzionale, ed è definita come sfera dei diritti individuali. Fin dalla prefazione della sua opera principale, *Anarchia, stato e utopia*, Nozick scrive:

Gli individui hanno dei diritti; ci sono cose che nessuna persona o nessun gruppo di persone può fare loro (senza violare i loro diritti). Tali diritti sono tanto forti e di così vasta portata, da sollevare il problema di che cosa lo stato e i suoi funzionari possano fare, se qualcosa possono. Quanto spazio lasciano allo stato i diritti degli individui?⁷⁹

La determinazione *positiva* di questi diritti si traduce dunque immediatamente nella determinazione di «cosa *non può* fare lo stato» nei loro confronti. Lo scopo di Nozick è quello di dare il maggior spazio possibile alla sfera dei diritti *negativi* della tradizione giusnaturalistica, cioè quelli alla non-interferenza, alla non-aggressione ecc. Un diritto positivo (all'aiuto, all'intervento ecc.) sarebbe comunque una violazione dell'autonomia di una persona perché obbligatoria. Ogni stato che si sviluppasse al di là dello stato minimo, cioè della pura tutela dei diritti negativi, che sola giustifica il suo potere coercitivo, sarebbe ingiustificato, ma soprattutto *immorale*. Così, scrive Nozick, «il punto da cui noi muoviamo è non-politico, ma è intenzionalmente lungi dall'essere non-morale. La filosofia morale rappresenta lo sfondo e stabilisce i confini della filosofia politica»⁸⁰.

Anche in Nozick si riscontra la determinazione del contenuto morale a partire dalla forma morale. Una volta definiti i vincoli collaterali (quelli rispondenti ai diritti negativi) su una certa azione come riflesso dell'« implicito principio kantiano che gli individui sono fini e non semplicemente mezzi; non si può sacrificarli o usarli per conseguire altri fini senza il loro consenso »⁸¹, Nozick fa il seguente ragionamento: «La

⁷⁸ Fagiani, «Etica e teorie dei diritti» cit., p. 102.

⁷⁹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, trad. it. *Anarchia, stato e utopia. I fondamenti filosofici dello stato minimo*, Firenze, Le Monnier, 1981, p. XIII.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁸¹ *Ibid.*, p. 33.

forma della moralità include F (vincoli morali collaterali); la spiegazione migliore del fatto che la moralità è F , è p (un'asserzione vigorosa del fatto che gli individui sono distinti); e da p segue un contenuto morale particolare, vale a dire il vincolo libertario⁸². Esso è incentrato soprattutto sul fatto che non esiste *un'entità sociale* per cui massimizzare il bene, ma solo «individui distinti, ciascuno con la propria vita da *vivere*»⁸³, nella cui sfera di autonomia non si può interferire: il vincolo libertario, come vincolo collaterale, è questa proibizione come non-interferenza e non-aggressione.

La critica di Nozick a Rawls riguarda in particolar modo la nozione di «giustizia»: egli cioè accusa Rawls di elaborare una teoria della giustizia dello «stato finale», la quale, per il suo stesso carattere teleologico, per il suo carattere di etica pubblica, finirebbe con il presentarsi come un utilitarismo che sostituisce al benessere la giustizia. Secondo la teoria egualitarista, che cosa impedirebbe infatti di considerare certi diritti, come quelli riguardanti le parti del corpo o la vita, come «redistribuibili» a favore dei meno avvantaggiati?⁸⁴

A questa teoria della giustizia dello stato finale, Nozick contrappone invece una teoria della giustizia fondata sul processo, in cui cioè la distribuzione è regolata da una serie di passaggi in cui non si è violato alcun diritto: alla giustizia distributiva dello stato finale modellato, egli contrappone così una giustizia distributiva storica o del titolo valido. Una distribuzione secondo criteri di equità non può assolutamente essere imposta: può solo essere *volontaria*. Ora, le due caratteristiche cui si è fin qui accennato, il monopolio della protezione (cioè la tutela dei diritti negativi) e la redistribuzione (come garanzia della giustizia secondo il titolo valido), costituiscono per Nozick le caratteristiche dello stato minimo, il quale nascerebbe dallo stato di natura secondo un processo non intenzionale, detto della «mano invisibile», e moralmente obbligato. Nello stato minimo non viene violato alcun diritto; al di là di esso, lo stato diventa immorale. Anzi, secondo Nozick, proprio l'insistenza attuale sulla tematica dei diritti testimonia un certo malessere morale nei confronti dell'istituzione statale⁸⁵.

La società prospettata da Nozick è dunque una società in cui il potere istituzionale è ridotto al minimo e con funzioni esclusivamente negative; è una società utopica, non modellata, che funziona come un'impal-

⁸² Nozick, *Anarchia, stato e utopia* cit., p. 36.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁸⁵ Si veda R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, trad. *it. Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

catura per quasi ogni possibile utopia⁸⁶: *quasi*, scrive Nozick, perché essa «è inaccettabile per (e incompatibile con) gli ‘utopisti’ della forza e del predominio»⁸⁷. Essa perciò non può essere imposta, ma solo scelta, secondo il principio del *maximax*: è il migliore dei mondi possibili. Questa utopia non è mai uno stato finale, bensì un processo: «Non si dovrà considerare un qualsiasi stadio del processo come uno stato finale cui tendono tutti i nostri desideri. Il processo utopistico fa le veci dello stato utopistico finale di altre teorie utopistiche statiche»⁸⁸.

In poche parole, insomma, la società libertaria dello stato minimo è una società che contempla il massimo di libertà, di pluralità di forme di vita liberamente scelte: e certamente tutte le difficoltà che comunque sorgerebbero in essa (che Nozick stesso non nasconde, ma che anzi elenca con un certo gusto per il paradossale) tendono a porre in luce probabilmente la necessità che il problema etico *non* si risolva mai a livello istituzionale, soprattutto in termini di *etica pubblica*. Come scrive F. Fagiani, «occorre comunque chiedersi quale senso e quale fondamento abbia l'avanzare una richiesta di uniformità etica in società che hanno rinunciato (e valutato tale rinuncia come una grande conquista della coscienza moderna) a esigere un'uniformità religiosa»⁸⁹.

I fondamenti filosofici dello stato minimo sono dunque quelli di un'etica radicalmente antiprescrittiva, antinormativa e antipaternalistica. Il che, in un certo senso, ci consente di richiudere il cerchio del percorso sin qui seguito, ritornando a Foucault. L'individualismo di Nozick ha alla fine qualcosa in comune con l'esigenza foucaultiana di una «nuova forma di soggettività» che ci liberi a un tempo «sia dallo stato sia dal tipo di individualizzazione che è legata allo stato»? L'etica impossibile di Foucault è l'etica pubblica: il suo carattere *estetico* vuole sottolinearne appunto l'autonomia da qualsiasi imposizione esterna. Non sarà dunque proprio il linguaggio dei *diritti* a garantire questa autonomia: a delinearne, tra l'assoluta, incomunicante, anarchica individualizzazione, e la totalizzazione integrante e normalizzante, lo spazio in cui emerge qualcosa come un soggetto etico? Se, come scriveva Rousseau, l'individualismo dello stato di natura è la libertà oltre ogni vincolo, l'autonomia come libertà morale è allora proprio quella del soggetto⁹⁰.

⁸⁶ Si veda Nozick, *Anarchia, stato e utopia* cit., p. 330.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 338 (nota).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁸⁹ Fagiani, «Etica e teorie dei diritti» cit., p. 106.

⁹⁰ Non è forse un caso, allora, il fatto che Foucault abbia, a un certo punto della sua vita, risollevato, e da militante, la questione dei diritti dell'uomo.

4. *Quale fondamento per i diritti? Il senso di un'etica come pietas*

Per riportare ancora più indietro il discorso, occorre chiedersi a questo punto se questa ricomparsa del soggetto sia anche una ricomparsa del fondamento: se, soprattutto, sia il soggetto il fondamento dei diritti.

Porre la questione della fondazione dei diritti è interrogare in primo luogo il carattere della loro *universalità*, e dunque indagare ancora il problema del rapporto tra individuo e istituzione a partire da quello di una conciliazione tra universale e particolare che rischierebbe di reintrodurre una qualche forma di normativizzazione. Il ricorso giusnaturalistico all'idea di *natura*, soprattutto se coniugato con l'affermazione di diritti positivi, correrebbe infatti il rischio di configurare l'istituzione in termini autoritativi e integranti.

Sarebbe sufficiente, allora, osservare che i diritti, soprattutto nella loro accezione *negativa*, sono, più che una legge, piuttosto l'ambito restrittivo in cui una legge può darsi? E comunque il dilemma tra una loro derivazione da una universale «natura umana» e un loro carattere empirico (dovuto del resto al fatto che comunque ogni concezione di un ordine naturale resterebbe storica ed empirica essa stessa), cioè la questione del fondamento *assoluto* dei diritti, come osserva Norberto Bobbio⁹¹, perde gran parte della sua importanza di fronte all'avvenimento decisivo costituito dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* adottata dall'ONU il 10 dicembre 1948. Grazie a essa, i diritti oggi fanno parte altrettanto bene del diritto storico-positivo, per cui, scrive Bobbio, «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico»⁹².

Stando così le cose, anche il discorso sullo stato di natura presente in Nozick assume un aspetto diverso: infatti il ricorso alla natura è in *Anarchia, stato e utopia*, come ammette esplicitamente lo stesso Nozick, una spiegazione potenziale, cioè un'esposizione *esplicativa* fondamentale della politica a partire dal non-politico, per consentirne una comprensione migliore⁹³.

Non si può dunque credere che i diritti siano per Nozick fondati nella natura dell'uomo, intendendo per natura una struttura universale, ne-

⁹¹ Si veda N. Bobbio, «Sul fondamento dei diritti dell'uomo» in *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, XLII, 2, 1965, pp. 301-09.

⁹² *Ibid.*, p. 309.

⁹³ Si veda Nozick, *Anarchia, stato e utopia* cit., pp. 5-9.

cessaria e immutabile che determini il modo d'essere che accomuna gli uomini. Essi hanno piuttosto un fondamento morale, e dunque già al di là della natura; si potrà forse dire, allora, che il soggetto morale è, non già il fondamento, bensì piuttosto *l'esito* di un'affermazione radicale dei diritti? Resta comunque acquisito, pare, il fatto che è lo spazio etico quello in cui va posta la questione della ricomparsa del soggetto, non più come fondamento, è vero, ma come sintomo di una esigenza particolare che si fa sempre più forte proprio nell'epoca della tecnologizzazione e della comunicazione generalizzata: l'esigenza – che ci ha accompagnato da Foucault fino a Nozick – di una perdita di imperiosità del fondamento, e in particolare di una crescente corrosione del dominio e dell'impositività dell'istituzione.

È dunque insistendo su questa problematica, e riscontrandone le radici nella critica di Heidegger alla metafisica della presenza, che si può forse tentare di delineare un contributo ulteriore, da un punto di vista ermeneutico, alla discussione in oggetto.

1) Innanzi tutto, rispetto al problema della fondazione razionale dell'etica, che è presente tanto in Habermas, quanto in Rawls e Nozick, un'ermeneutica che riprenda i temi dell'ontologia heideggeriana, declinandoli in senso debole, potrebbe trovare nell'istanza foucaultiana, che connette l'etica a una ontologia dell'attualità, il motivo per una fondazione che sia nel contempo strettamente intrecciata con la storicità⁹⁴.

Il nichilismo metafisico che percorre il pensiero nietzschiano e heideggeriano porta a una concezione della verità come *monumento* (che già si è vista presente nell'ermeneutica gadameriana e nella sua insistenza sull'insuperabilità dello spirito oggettivo), il che, sullo sfondo della considerazione ulteriore che nella dissoluzione del fondamento si registri un alleggerimento della sua incombenza e un'emancipazione dal suo carattere violento⁹⁵, costituirebbe anche un oltrepassamento della filosofia (cioè della metafisica) nell'etica: la verità come monumento è il corrispettivo in campo teorico di un'etica come *pietas* nei confronti di ciò che è stato, cioè del vivente e delle sue tracce⁹⁶. Il monumento è l'unica fondazione, l'unica oggettività, l'unica sostanzialità, il cui carattere storico-finito è garanzia contro il carattere violento del *Grund*, a favore di un'emancipazione dall'autorità, secondo quello che del resto

⁹⁴ Si veda G. Vattimo, «Ontologia dell'attualità» in Id. (a cura di), *Filosofia* '87, Roma-Bari, Laterza, 1988.

⁹⁵ Si veda G. Vattimo, «Metafisica, violenza, secolarizzazione» in Id. (a cura di), *Filosofia* '86, Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁹⁶ Si veda G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, p.116.

era il programma del Moderno. Così, secondo una logica di prosecuzione e distorsione, il programma del Moderno, che si configura come esigenza di fondazione e di emancipazione, fa sì che la modernità stessa sia «l'epoca della dissoluzione del fondamento: in questo ha ragione Nietzsche quando la chiama l'epoca della morte di Dio. Quest'epoca non (si) lascia più pensare secondo la logica fondativa: scienza, tecnologia, ma anche etica e vita collettiva non ci mettono mai o quasi mai davanti a problemi di fondazione»⁹⁷.

2) L'ontologia dell'attualità è indubbiamente un'ontologia dell'epoca del *Ge-Stell*, cioè della tecnica e del mondo della comunicazione di massa. Già si può vedere, da quanto si è appena detto, come all'etica della comunicazione di Habermas, o di Apel, possa contrapporsi, e in che senso, un'etica dell'interpretazione, caratterizzata appunto dal rapporto imprescindibile con il passato. In questo modo, il problema del rapporto tra una razionalità formale e una razionalità sostanziale o materiale, cioè, se si vuole, tra agire strategico, calcolante, e agire ispirato al valore, in cui abbiamo visto delinearsi la problematica dei diritti, come sfera di salvaguardia dell'individuo dal sistema, a parte le sue intrinseche aporie, si risolve nella tematizzazione dell'appartenenza a un orizzonte storico-destinale di contenuti dati, ereditati, che si tratta di proseguire distorcendoli, alleggerendoli della loro cogenza e della loro violenza: riconoscendoli, cioè, come *storici*.

La presenza della scienza nelle nostre società si presenta anche come una generale dissoluzione dell'atteggiamento fondazionale, a favore di un pensiero per il quale «si tratta solo di proseguire un discorso i cui inizi si perdono nella notte delle origini, ci sfuggono e tuttavia ci determinano come destinazione e provenienza»⁹⁸.

3) L'epoca della comunicazione generalizzata è comunque anche l'epoca in cui diventa possibile un moltiplicarsi continuo delle esperienze: cosicché l'etica che in essa è praticabile non può far capo a nulla di unitario, di integrante, ma è *estetica*.

Il rischio, che si è visto essere presente nell'ermeneutica gadameriana, di una concezione integrante sul tipo della bella eticità hegeliana, può essere controbilanciato allora grazie a una concezione dell'esperienza estetica più attenta ai movimenti dell'avanguardia e al loro carattere spaesante⁹⁹.

⁹⁷ Vattimo, *Filosofia* '87 cit., p. 221.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Si veda G. Vattimo, *La società trasparente* cit. e Id. (a cura di), *Filosofia* '88, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Ma quel che è più importante è che per questa strada la richiesta foucaultiana di un'etica non normativa e liberante viene connessa, non già al discorso kantiano della *Critica della Ragion Pratica* (come avviene per esempio ancora in Nozick), cioè all'autonomia dell'individuo, bensì a quello della *Critica del Giudizio*. Lì infatti «la fondazione (nel caso specifico, la peculiare universalità dei giudizi sul bello), si risolve nel rinvio a una appartenenza del soggetto all'umanità, appartenenza che è problematica e sempre in via di farsi, come problematica e sempre in via di farsi è l'umanità che è accomunata dal *sensus communis* a cui il giudizio di gusto si richiama»¹⁰⁰. Questo tipo di fondazione, nella sua circolarità, è l'esempio stesso della fondazione ermeneutica.

4) Quale soggetto può emergere dunque da questa prospettiva? La dissoluzione del fondamento è anche, e forse soprattutto, una dissoluzione del soggetto. Esso è deprivato di tutti i caratteri di sostanzialità, autocoscienza piena, presenza ecc., che caratterizzano il soggetto metafisico, ed è qualificato piuttosto, heideggerianamente, come *progetto*: dove è da leggersi tanto il suo carattere aperto sul futuro, quanto la sua «gettatezza», cioè la sua storicità, il suo riferirsi a un passato ereditato. Il che significa anche che la libertà del soggetto avviene a partire da questo suo essere assoggettato, da cui non è mai possibile una completa emancipazione, se non come prosecuzione e distorcimento (*Verwindung*).

In quanto spossessato e oscillante tra passato e futuro, il soggetto si svela così nel suo carattere *differenziale*, e cioè *dialogico*: un soggetto esiste solo con e nella comunicazione. Anzi, questa «nuova forma di soggettività», per riprendere l'espressione di Foucault, o, per dirla con Nietzsche, «questo oltreuomo è l'uomo di un mondo della comunicazione intensificata, o meglio ancora della *metacomunicazione*», la quale «apre la via a una effettiva esperienza della individualità come molteplicità»¹⁰¹.

C'è in queste considerazioni un punto importante: e cioè quello del carattere differenziale del soggetto. Il quale comunque, se da una parte consente di avviare a una concezione del soggetto come individualità irriducibile nel senso della puntualità sostanziale, dall'altra però rischia forse di vedere dissolvere il soggetto nelle sue relazioni (come la forza o la volontà nietzschiana), e quindi di lasciar aperto il campo a una manipolabilità senza limiti: la razionalità formale, non dimentichiamolo, è anch'essa *differenziale*.

Occorre forse allora correggere l'equivoco secondo cui la differen-

¹⁰⁰ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 65.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

zialità del soggetto costituisca una scissione interna (diciamo, un'alienazione essenziale), e non piuttosto il motivo di una sua *costituzione*: questo sarebbe comprensibile, del resto, solo attraverso una reimpostazione del problema della comunicazione che sia aperta anche a un apporto di matrice semiologica, a partire cioè da considerazioni sul carattere del segno come «essere-per-altro», in cui si farebbe chiaro come il momento istitutivo o istituzionale, e quello del rapporto con l'alterità, non implicano comunque alcuna scissione interna o alienazione, non escludono cioè una qualche *identità*.

Da questo punto di vista, molto potrebbe venire dal confronto con le ricerche sociologiche di Luhman¹⁰², o con un'etica quale quella di Lévinas, in cui però l'essere-per-altro che caratterizza il soggetto etico rischia costantemente di sbilanciarsi dalla parte di un'alterità assoluta (*Autrui*), perdendo così di vista proprio il carattere etico della relazione¹⁰³. Si tratterebbe insomma di guardare al problema della comunicazione anche da una prospettiva semiologica, potremmo dire ancora più marcatamente antiplatonica, nel senso che in essa il rapporto tra la particolarità individuale e l'universalità dell'istituzione non è più posto in termini di appartenenza o meno, quanto piuttosto in termini di relazione e di reciproca costituzione. E questa forse la direzione ulteriore verso cui un'etica ispirata all'ermeneutica potrebbe proficuamente muoversi.

Conclusioni

Tentiamo a questo punto di enucleare i punti di continuità che si sono delineati nel panorama tracciato (che non pretende di essere completo, ma almeno teoricamente coerente).

1) Innanzi tutto, il problema del rapporto tra individuo e istituzione si è configurato come apertura di uno spazio etico in cui l'emergenza del soggetto costituisce il punto di incrocio dei due termini. Ovviamente, insieme a questa soggettività, è della *libertà* che si tratta. Un'acquisizione importante, che è evidente tanto in Foucault (con la sua esigenza di un'etica estetizzante), quanto in Gadamer (nel suo riferirsi ad Aristotele), in Habermas (per il ruolo che in lui assume la comunicazione libera dal dominio), un po' meno forse in Rawls, ma certamente in Nozick e nella concezione ermeneutica di un'etica come *pietas*, è l'idea che *l'etica non si risolve in istituzione*.

¹⁰² Si veda N. Luhman, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1980, trad. it. *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza, 1983.

¹⁰³ Si veda Lévinas, *Totalità e infinito* cit.

All'astrattezza dell'individuo e dell'istituzione, cioè alla loro particolarità e universalità, seppur relative, il soggetto si contrappone con la sua propria *concretezza*: il che significa anche che il problema della libertà è sempre e comunque un problema del *presente*. Un problema cioè che non è mai risolto (istituzionalizzato finalmente), ma riguarda un certo vivere presente e quotidiano: l'oggi.

Non è un caso allora il fatto che Foucault tematizzasse il compito della filosofia nel senso di una ontologia dell'attualità¹⁰⁴ proprio discutendo il testo di Kant in risposta alla domanda «Che cos'è l'Illuminismo?», il quale cominciava con le parole: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso»¹⁰⁵. L'Illuminismo si prospetta agli occhi di Kant come l'uscita dallo stato di minorità, cosicché finalmente gli uomini non abbiano più bisogno di «tutori». E, come sottolinea Foucault commentando quel testo, e quello successivo di Kant sul *Conflitto delle facoltà* in cui si parla della Rivoluzione francese, non è tanto il contenuto specifico che si dà a una tale aspettativa quello che conta, quanto piuttosto l'esigenza che essa fa valere di una emancipazione dal dominio. E infatti è poi nel modo in cui si intende questa emancipazione che si articolano alcune divergenze negli autori esaminati, soprattutto a proposito del dibattito sul Moderno e sul Postmoderno, di cui anche in queste pagine si è sentita l'eco¹⁰⁶.

Non c'è dunque una risposta già pronta per la libertà: sembra banale, ma questa banalità è anche forse ciò che ci ricorda il suo carattere *quotidiano*. La libertà è nella diagnosi del presente, cioè, inevitabilmente, *concretezza*.

2) È questa concretezza l'unica fondazione possibile per un'etica. Se al primo punto di queste conclusioni si registrava un certo accordo sull'impostazione etica del problema politico, una delle questioni più controverse in cui ci siamo imbattuti nel nostro excursus è del resto quella della contrapposizione tra un'etica, per così dire, «irrazionale» e un'etica razionale. Essa si specifica – lo si è visto in particolare nel discorso di Habermas, che riprende da un punto di vista più husserliano quello di Weber – nella contrapposizione tra razionalità formale e razionalità materiale, cioè tra mezzi e valori.

È ovvio che l'etica kantiana, con la sua formulazione dell'imperati-

¹⁰⁴ Si veda Foucault, «Il problema del presente» cit.

¹⁰⁵ I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino, Utet, 1965, p. 141.

¹⁰⁶ Si veda J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francoforte s. M., Suhrkamp, 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1987; si veda inoltre Vattimo, *La società trasparente* cit. e Id. (a cura di), *Filosofia* '87 cit.

vo categorico che impone di trattare l'umanità «mai solo come mezzo, ma sempre anche come fine», costituisca a questo riguardo un termine di riferimento privilegiato.

Ma a ben vedere, nella formulazione kantiana mezzo e fine in fondo si intrecciano e tutto sommato *non* si escludono. Le aporie in cui si involve la discussione sulla razionalità formale e quella materiale, sui mezzi e i valori, o fini, con le sue ripercussioni sull'etica, sono dovute forse al fatto di concepire la loro distinzione come una irriducibile reciproca esclusione, il che va nella direzione di una assolutizzazione del valore. Per questa via, il fondamento dell'etica scivolerà sempre *nell'irrazionale*; ma perché, forse, qualcosa come una razionalità materiale, o sostanziale, è in realtà un *ossimoro*.

Il desiderio nietzschiano di una coincidenza tra la vita e il suo significato – cioè, potremmo dire, di una sutura tra razionalità formale e materiale – tende a risolversi in una dissoluzione dell'una nell'altra, della sostanza nella volontà. Certamente, un'etica che rinunci alla fondazione assoluta si trova di fronte al rischio del relativismo culturale; ma le è forse possibile sfuggirvi proprio non rinunciando affatto a un principio orientativo, *pratico* ma non *tecnico*, il quale avrebbe però il vantaggio di non risolversi in un semplice «come se» puramente formale, ma di dare all'etica anche un sufficiente contenuto morale: non attraverso fondazioni, dunque, ma attraverso motivazioni che rispondano alla domanda socratica su «chi siamo» articolandola ermeneuticamente in termini di provenienza e destino.

Alcune osservazioni su etica e ambiente

Salvatore Veca

Premessa

La famiglia delle questioni di ambiente è una di quelle che sono venute assumendo, negli ultimi due decenni, un ruolo e una rilevanza sempre più significativi. Ciò è vero sotto molti aspetti: la questione ecologica ha implicazioni politiche, sia dal punto di vista dei movimenti e dei partiti, sia dal punto di vista delle istituzioni (nazionali e, soprattutto, transnazionali e internazionali), sia – infine – dal punto di vista delle scelte pubbliche o sociali. Essa ha naturalmente effetti dal punto di vista normativo sugli ordinamenti positivi: ha genuine implicazioni giuridiche dato che le scelte collettive si traducono in leggi e norme, dotate di effettività.

Gli aspetti economici della famiglia delle questioni di ambiente sono difficilmente sottovalutabili: la connessione fra lo sviluppo scientifico-tecnologico, l'impiego di risorse, la loro allocazione ottimale, la produzione e la distribuzione di beni e servizi, l'uso dell'ambiente, e l'impatto di questo insieme di attività sull'«intorno ecologico» sono sotto gli occhi di tutti e, d'altra parte, è noto che spetta alla teoria economica il merito di aver cercato pionieristicamente di concettualizzare, per lo più attraverso la nozione di «esternalità» o «diseconomia esterna», alcuni fra i più significativi effetti dell'azione umana sulle risorse naturali.

Infine, la questione ecologica – in particolare, in alcune società sviluppate a democrazia rappresentativa – presenta anche aspetti propriamente sociali e – in senso lato – culturali. Essa tocca le preferenze e l'ordinamento fra valori per un numero crescente di cittadini e cittadine. Non è così audace sostenere che l'arcipelago della cultura «verde» o il pensiero verde costituiscono un caso di crescita di un nuovo atteggiamento e di un insieme di credenze condivise nei confronti dei rapporti fra esseri umani e natura, che a loro volta finiscono per incidere sulle scelte pubbliche (soprattutto laddove esse sono rispondenti ai valori individuali) e sulle scelte di mercato (laddove il problema di uno sviluppo ecologicamente responsabile è preso sul serio e sostituisce la

credenza in una «crescita senza qualità»): la cultura ecologica finisce così, con varia intensità e in vari gradi e con maggiore o minore coerenza, per influire sui due principali metodi per prendere decisioni sociali, almeno nei regimi politici democratici: voto e mercato (atteggiamenti e credenze di questo genere non sono peraltro affatto estranei alla cultura di minoranze nell'ambito di regimi politici non – ancora? – democratici: Chernobyl *docet*).

Le ragioni di questa nuova costellazione di problemi che affolla le *agenda* pubbliche e private e che tocca politica, economia e cultura sono naturalmente complicate e eterogenee. Una loro ricostruzione storico-sociologica o anche semplicemente una ricognizione delle cause e delle tendenze sarebbe preziosa. Essa richiederebbe un approccio essenzialmente comparativo e fornirebbe un'importante conoscenza di sfondo ai fini di una discussione informata e intelligente, priva quanto più è possibile di pregiudizi e idiosincrasie, sulle origini di una vicenda che ha assunto una così ricca gamma di aspetti e una così intensa rilevanza per la politica, il diritto, l'economia e, se si vuole, la cultura delle nostre società. In queste osservazioni, tuttavia, non mi occuperò dell'importante questione. Il mio compito è molto più limitato. Quanto mi propongo di fare è tratteggiare un quadro essenziale degli sviluppi più recenti della discussione filosofica sulle questioni di ambiente¹.

Assumerò in proposito semplicemente due proposizioni base: la prima è che la questione ecologica è stata percepita come tale in rapporto alla consapevolezza dell'impressionante aumento delle nostre responsabilità *causali* sulla natura (la natura, è stato detto, oggi come non mai dipende da noi. L'attività umana è da considerarsi l'equivalente di una forza geologica. Il mio punto non è stabilire se questo sia vero o se sia vero solo da «oggi»; mi basta il fatto che questo fa parte di quanto si ritiene sia vero). La seconda proposizione è la seguente: la famiglia delle questioni di ambiente ha, oltre agli aspetti e alle implicazioni cui ho prima sommariamente accennato, anche aspetti e implicazioni genuinamente filosofici e, in particolare, etici.

La congiunzione delle due proposizioni base è più o meno di questo tipo: l'aumento delle nostre responsabilità *causali* (sulla natura) sembra implicare l'aumento delle nostre responsabilità *morali* (verso la natura)².

¹ In queste osservazioni mi avvalgo del prezioso contributo di S. Bartolomei (*Etica e ambiente*, Milano, Guerini e Associati, 1989), che ricostruisce in modo chiaro, intelligente e esaustivo lo stato dell'arte della discussione su questioni di etica e ambiente nell'ambito della filosofia analitica.

² Si veda J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Wolfeboro, Longwood, 1980 (2ª ed.), trad. it. *La responsabilità per la natura*, Milano, Feltrinelli, 1986.

Questa tesi, come tutte le tesi filosofiche, è naturalmente controversa. È difficilmente controvertibile, però, che essa è alla base di una intensa discussione e di una fioritura di programmi di ricerca in etica che ha dato luogo, da due decenni circa, a un nuovo capitolo della filosofia morale e politica, quello dell'etica ambientale o dell'etica ecologica. È di questo capitolo che mi propongo di illustrare e discutere i paragrafi più importanti nelle osservazioni che seguono.

1. *Etiche ambientali ed etiche ecologiche*

Vi è un numero limitato di domande elementari e preliminari cui si impegna a rispondere, in modi alternativi, un filosofo alle prese con le questioni di ambiente. Perché l'ambiente è *moralmente* rilevante? Perché gli esseri umani dovrebbero prendersi moralmente cura dell'ambiente? Come giustificare razionalmente la rilevanza morale della natura e la nostra rispondenza morale nei suoi confronti? Vi è un insieme plausibile di ragioni per sostenere che la natura riveste un valore morale per gli inquilini della terra? E se vi è, quale valore la natura riveste?

Rispondere a queste domande richiede prevalentemente che si assuma un impegno *assiologico*: occorre in altri termini giustificare in che senso (se ve n'è uno) la natura è un *valore* per noi. Tuttavia, un'etica che tratteggi la mappa di ciò che è o ha valore è essenzialmente incompleta. Il secondo passo richiede un impegno che ha a che fare con l'identificazione non di un valore quanto di un *obbligo*: quali vincoli gli esseri umani devono accettare nei loro trattamenti, nei loro impieghi e nelle loro azioni³ che hanno effetti sulla natura? Qual è e che cosa implica la nostra responsabilità verso la natura?

Introducendo il problema dell'obbligo, una volta risolto il problema del valore, siamo di fronte a una gamma di risposte normative⁴ (in senso genuinamente etico) alla domanda essenziale: *dobbiamo* fare tutto ciò che *possiamo* fare? Che cosa è giusto fare (e non fare) dipende da criteri e principi; richiede in ogni caso un argomento e questo, a sua volta, richiede una più ampia teoria normativa.

Nella sua recente tradizione, l'etica razionale ha elaborato una famiglia di teorie normative sostanziali dedicate a fornire criteri per ciò che è moralmente giusto o sbagliato. Prevalentemente, questi criteri hanno avuto come campo di applicazione l'ambito dei trattamenti e delle azio-

³ Si veda S. Maffettone, *Valori comuni*, Milano, Il Saggiatore, 1989, cap. VIII.

⁴ Si veda S. Veca, *Etica e politica*, Milano, Garzanti, 1989, capp. II e III.

ni o delle condotte, delle scelte che hanno effetti su vite di esseri umani. Dal punto di vista morale, i primi «clienti dell'etica» sono (stati) gli esseri umani (o gli esseri senzienti). Noi adottiamo il punto di vista morale su quanto possiamo farci reciprocamente. Vi sono naturalmente diversi argomenti, come mostrerò in seguito, per sostenere perché, come esseri umani (come persone, secondo alcuni; come esseri senzienti, secondo altri) siamo moralmente preziosi, siamo importanti e questo circo-scrive, in vari modi, la gamma degli enti cui siamo moralmente rispondenti⁵. Questa gamma coincide, per dir così, con la «cittadinanza etica». È perché abbiamo valore (secondo differenti interpretazioni del perché lo abbiamo) che abbiamo obblighi, che non dobbiamo fare tutto ciò che possiamo fare.

Un'etica che prenda sul serio la questione ecologica si trova immediatamente di fronte a un problema di «estensione» della cittadinanza: vi sono gerarchie di enti (che non coincidono con quelle che includono esseri umani o esseri senzienti) rispetto ai quali siamo tenuti a essere moralmente rispondenti. Ci sono altre «cose» dotate di valore, più cose in cielo e in terra, di quante non ne ospiti un'etica della rispondenza alla specie umana (e ad altre specie di animali non umani, in casi meno sciovinisti).

Uno dei modi per illustrare i primi paragrafi del variegato capitolo dell'etica ambientale o ecologica è quello di sottolineare che: 1) essi introducono inevitabilmente l'idea intuitiva di una «estensione» della nostra rispondenza morale; 2) inducono, in modi diversi, a un ampliamento del numero dei «clienti dell'etica»; 3) rintracciano più valore nel regno di ciò che ha valore e generano nuovi obblighi rispetto a quanto era prima, per dir così, moralmente neutrale.

Ora, mentre il punto 1 è ampiamente condiviso dai filosofi che prendono sul serio le questioni di ambiente, i punti 2 e 3 sono interpretati in modi rivali e alternativi, a seconda delle differenti teorie normative di sfondo, il cui campo di applicazione è dilatato e i cui confini sono estesi. Le differenze nei punti 2 e 3 sono differenze che, alla base, riflettono diversi resoconti di che cosa faccia di una moralità una moralità; così, almeno, ho cercato di interpretare la natura della differenza fra le risposte normative.

Nei prossimi paragrafi illustrerò queste differenze nei modi di interpretare e giustificare l'estensione dell'etica razionale o del punto di vista morale a classi di enti prima neutrali.

⁵ Si veda R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 463 sgg.

Tuttavia, il mondo è strano e complicato; e anche la filosofia lo è; né si vede come e perché potrebbe essere altrimenti. La strategia dell'estensione di quanto è oggetto del punto di vista morale è solo una parte (anche se ritengo sia la parte razionalmente più consistente) della nostra storia. Vi è un'altra parte (più controversa e, in ogni caso, ben trovata anche se falsa) che è centrale nella discussione sull'etica ambientale. Essa consiste in un rifiuto radicale dell'idea di estendere principi o criteri di valutazione ampliando semplicemente il campo di ciò che ha valore, di quanto è moralmente importante.

Quello che la famiglia di tesi radicali ci richiede è di abbandonare la tradizione dell'etica razionale di fronte alla sfida globalmente inedita della questione ecologica. Occorrono nuove categorie, nuovi principi; è urgente una ridefinizione dei rapporti fra valore e obbligo (quando non, come vedremo, tra fatti e valori, tra descrizioni e prescrizioni). È necessario accettare un bagaglio nuovo di criteri di una moralità che, per essere coerentemente ecologica, non può limitarsi a dare qualche ritocco o a praticare una più o meno lieve cosmesi a un pacchetto di principi modellato profondamente, quasi geneticamente, dallo sciovinismo di specie (o anche interspecifico) delle origini. Per comodità, chiamerò questa seconda famiglia, quella delle tesi radicali, la famiglia delle *etiche ecologiche*, definendo per contro la prima come la famiglia delle *etiche ambientali*.

2. *Le radici dell'etica razionale*

Grosso modo, si può sostenere che tre siano le grandi radici dell'etica razionale⁶. Esse risalgono all'elaborazione dei filosofi della seconda metà del XVIII secolo. Naturalmente, è difficile pensare che modelli o criteri di valutazione morale razionale siano stati inventati a tavolino o siano emersi, al pari di Minerva dalla testa di Giove, come esiti dei teoremi di una nuova geometria morale. È intuitivo che la recente impresa dell'etica razionale, dell'impiego normativo della ragione nelle vicende umane, reca le tracce e i segni delle grandi tradizioni religiose. Come potrebbe non essere così? Non possiamo tuttavia occuparci di questa complicata questione (solo qualche cenno in proposito sarà opportuno a proposito dell'immagine ricevuta e canonica dei rapporti fra esseri umani e natura).

⁶ Si veda J. Harsanyi, «Morality and the Theory of the Rational Behaviour» in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, trad. it. «Moralità e teoria del comportamento razionale» in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, 1984.

Un primo nucleo della riflessione filosofica sulla moralità è identificabile nell'idea, alla Smith e Hume, dell'osservatore simpatetico imparziale. Nella prospettiva di Hume, l'etica ha a che fare con qualcosa come l'evoluzione di sentimenti morali, fra cui gioca un ruolo centrale quello della *simpatia*, della capacità di mettersi nei panni o nelle scarpe degli altri, di passare da una considerazione egoistica dei propri desideri alla consapevolezza moderatamente altruistica del fatto che, come noi, anche gli altri hanno desideri (questo concerne in primo luogo il nostro «prossimo» più prossimo). Il primo passo humeano, come è stato osservato, è quello dal sé agli altri, dagli ego-desideri ai non ego-desideri⁷. Si osservi che questo non implica un particolare ruolo della razionalità nell'ambito della moralità (è la ricostruzione della natura dell'etica a essere razionale).

Un secondo nucleo è rinvenibile nella semplice ma potente idea che è formulata come il cuore del programma dell'utilitarismo, sin dalle opere pionieristiche di J. Bentham. Il nucleo della moralità consiste nella massimizzazione di una qualche grandezza collettiva, comunque interpretata, che ha a che fare con la soddisfazione di desideri, interessi o, come oggi si usa dire, preferenze. L'aspetto pertinente per l'adozione del punto di vista etico è, nella prospettiva dell'utilitarismo, il nostro avere interessi, connesso al fatto che è male quanto li frustra e bene quanto li soddisfa (razionalmente).

Avere interessi, essere centri di piacere e di pena, essere capaci di provare esperienze di frustrazione e sofferenza tanto quanto di soddisfazione e felicità, è il requisito per cui riconosciamo che vi è un valore, un bene. Giusto è tutto ciò che rende massimo il saldo di soddisfazione; sbagliato moralmente è quanto dà luogo a sofferenza evitabile o a spreco di felicità. Il requisito di «avere interessi» è piuttosto importante per definire i confini dei «clienti dell'etica». La rispondenza morale non è ristretta agli esseri umani ma è estesa, sulla base del principio dell'avere interessi, a qualsiasi essere senziente: in primo luogo, agli animali non umani. I sostenitori della liberazione animale, a partire da Peter Singer, autore nel 1975 del celebre *pamphlet* *Animai Liberation*, trovano in questa «ospitalità» dell'utilitarismo un potente argomento a favore delle tesi «animaliste», fondate sulla critica dello «specismo» (termine valutativo negativo coniato sui modelli del razzismo, del classismo o del sessismo)

⁷ Si veda B. Williams, *Problems of the Self*, New York, Cambridge University Press, 1973, pp. 250-265, trad. it. *Problemi dell'io*, Milano, Il Saggiatore, 1990. Dello stesso autore si segnala anche: «Formai Structures and Social Reality» in D. Gambetta (a cura di), *Trust*, Oxford, Blackwell, 1988.

che attacca il pregiudizio «persona-centrico» delle etiche normative elaborate a partire dal terzo nucleo dell'origine dell'etica razionale che, a sua volta, deriva dalla filosofia morale di Kant⁸.

Il terzo nucleo è, infatti, rinvenibile nel principio kantiano di universalità e di simmetria fra agenti razionali. L'aspetto pertinente per l'adozione del punto di vista etico non è in questo caso il nostro avere interessi o preferenze, quanto il nostro essere agenti razionali. La nozione di dovere (e, quindi, di obbligo) non deriva da inclinazioni o sentimenti (alla Hume), né da desideri o preferenze (alla Bentham), ma dall'« accordo» fra enti ragionevoli. Il punto centrale di un'etica «kantiana» consiste nel fatto che siamo *agenti* morali razionali (l'utilitarismo tende a prendere sul serio piuttosto le caratteristiche per cui siamo *pazienti* morali e la razionalità dipende dal ricorso al principio di massimizzazione).

Il tentativo kantiano è quello di dare un resoconto della moralità in cui, per vari motivi, non entrino in gioco emozioni, sentimenti o preferenze, ma solo i nostri diritti (o doveri) di esseri (egualmente) dotati di competenza razionale e perciò capaci di reciprocità. Questo rende conto del perché gli sviluppi in filosofia morale e politica della tesi kantiana negli ultimi decenni in filosofia analitica siano consistiti nell'elaborazione di teorie come quella del contratto sociale come base per principi di giustizia (J. Rawls) o della famiglia (assai diversificata) di teorie dei diritti (R. Dworkin, R. Nozick, B. Ackerman, A. Gewirth ecc.).

Naturalmente, è intuitivo cogliere il fatto che l'adozione di una prospettiva kantiana implica una restrizione dell'area della cittadinanza etica. In un senso almeno, la popolazione è minore che nel caso dell'utilitarismo: titolari di diritti e enti impegnati al mutuo rispetto saranno coloro che supereranno il test della competenza razionale e la prova di reciprocità. Questo non esclude ovviamente che la rispondenza di agenti morali razionali non possa estendersi a classi di enti che non soddisfino il requisito di razionalità. Ma ciò implicherà un aumento di *doveri* per chi è titolare di diritti, cui non corrisponderà simmetricamente un aumento di diritti per chi è protetto dall'etica.

La tensione essenziale in filosofia morale e politica sembra essere quella fra utilità e diritti⁹. In ogni caso, il lessico dell'etica razionale è fatto di espressioni che si riferiscono all'avere interessi o preferenze tanto quan-

⁸ Si veda P. Singer, *Animai Liberation*, New York, Avon, 1977, trad. it. *Liberazione animale*, Roma, Lega Antivivisezionista, 1987; si veda inoltre S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Bologna, Il Mulino, 1985. Di Singer si segnalano anche: *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford-Melbourne, Oxford University Press, 1983; *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, trad. it. *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.

⁹ Si veda Veca, *Etica e politica* cit., cap. V.

to all'avere diritti e doveri. Questo mi sembra proprio di un resoconto non ottuso e genuinamente pluralistico dello stato delle nostre teorie normative. La questione è naturalmente complicata per il fatto che considerazioni e politiche orientate alla massimizzazione dell'utilità possono confliggere con considerazioni e politiche orientate alla tutela e al rispetto dei diritti morali; e vale l'inverso. Ma non è di questi difficili problemi che possiamo occuparci qui. Dobbiamo piuttosto esaminare in quali modi la tradizione dell'etica razionale, così sommariamente tratteggiata, entra in rapporto con il problema *dell'estensione* dei suoi criteri alla questione dell'ambiente e affronta le sfide della nostra responsabilità verso la natura.

Accettare di prendere sul serio la nostra responsabilità verso la natura richiede, secondo alcuni, di abbandonare una tradizione ben più antica e radicata di quella dell'etica razionale. Occorre fare i conti con l'eredità giudaico-cristiana dell'uomo come signore e padrone della natura, come «pinnacolo della creazione». Il nucleo primitivo di questa imponente eredità culturale sarebbe rintracciabile a partire dal *Genesi* e, secondo alcuni, sarebbe connesso coerentemente al destino della manipolazione dispotica e strumentale della natura come mero «pozzo» di risorse e mezzi, rintracciabile nello sviluppo scientifico e tecnologico. La cosa non è priva di fondamenti. Tuttavia, è stato obiettato *a)* che nello stesso *Genesi* e, in generale, nella tradizione religiosa cui si fa riferimento, a fianco dell'immagine dell'uomo-despota vi è quella dell'uomo-tutore e amministratore responsabile della natura e *b)* che società modellate da tradizioni religiose affatto diverse da quella cui apparteniamo storicamente non sembrano aver prodotto esempi straordinari di rispetto e responsabilità verso la natura.

Accettare l'estensione di quanto ha valore o di ciò rispetto a cui siamo responsabili o di ciò che ha interessi o di ciò che ha diritti o di ciò che merita comunque eguale rispetto e considerazione non appare quindi frutto di una sorta di drastica conversione quanto piuttosto l'esito di un progresso della nostra moralità, di un'evoluzione dei nostri sentimenti morali, delle nostre capacità empatiche o di un più sensibile impiego della nostra, scarsa, risorsa della ragione pratica.

3. *Criteri di estensione dell'etica razionale alle problematiche ambientali*

Il primo passo, cui accennavo nel punto 2, è quello della «estensione». Che ciò sia opportuno se si prende sul serio il compito di un'etica ambientale è quanto è condiviso dalle diverse teorie. Differente è il mo-

do in cui si giustifica l'ampliamento dei clienti dell'etica e, in modo non indipendente, differenti sono le giustificazioni per cui (o i sensi in cui si sostiene che) qualcosa ha valore e genera obblighi.

Procederò in modo piano e naturale da quanto è più debole e condiviso a quanto richiede impegni più onerosi e genera divergenze negli argomenti. In questo modo, cercherò di mostrare come, a partire da una famiglia di applicazioni di criteri e di principi per le nostre responsabilità verso la natura più coerente con la tradizione dell'etica razionale, si può pervenire alle tesi radicali e alle richieste dell'etica ecologica.

In primo luogo, utilitaristi o kantiani o humeani che siamo, possiamo accettare che dobbiamo essere moralmente rispondenti nei confronti della classe degli enti naturali riconoscendo che essi hanno valore e che, per questo, noi abbiamo obblighi cui vincolare i nostri trattamenti o le azioni e le scelte che hanno effetti sulla classe degli enti o oggetti naturali. La natura è un bene e ha valore e noi siamo tenuti a comportarci in modo coerente con il valore (lasciamo per un attimo da parte l'importante problema dei diritti di animali non umani, che riformulerò successivamente). Ora, il punto importante è: che tipo di valore riconosciamo abbia la natura? Non è difficile rispondere che, quale che sia la nostra etica normativa, la natura ha per noi valore *estrinseco* o *strumentale*. Valore estrinseco e strumentale non significa esclusivamente valore «economico», anche se questo non è escluso: vale un principio di *pluralità* di usi e scopi nei nostri trattamenti della natura che non sono affatto esauriti da trattamenti che abbiano caratteristiche e finalità essenzialmente economiche (quelle cui la teoria economica – e in parte, alcune versioni dell'utilitarismo – avevano dedicato l'attenzione).

In questa prospettiva, la questione-ambiente si configura come questione *morale* solo agli occhi di esseri valutanti come gli esseri umani e nel loro interesse (qui, forse, è in gioco la differenza fra agenti e pazienti morali: questa prospettiva è ben lontana dall'essere incontrovertibile, come vedremo; a me tuttavia sembra l'unica sorretta da un argomento plausibile e in ogni caso migliore di quelli offerti dal paniere delle teorie rivali).

La natura può avere valore strumentale sulla base di una essenziale varietà di principi, alcuni orientati all'ideale, altri al bisogno¹⁰). Nel primo caso, il rispetto per la natura può dipendere dal fatto che la si valuti come una risorsa per la moralità personale. Una moralità ecologica riduce la divergenza cognitiva fra il nostro definirci suoi «signori e padro-

¹⁰ Su questo punto si veda Bartolommei (*Etica e ambiente* cit.) che adotta la distinzione formulata da B. Barry e ripresa in J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

ni» e il nostro accettarci come suoi membri o sue parti. In tal modo, essa è connessa a un ideale di eccellenza umana. Oppure, essa può meritare rispetto come merita rispetto un artefatto culturale, un'opera d'arte (la sequoia e la cattedrale di Chartres). In tal caso, essa è una risorsa per una moralità condivisa o per l'integrità di una comunità di valutanti.

Nel secondo caso, quello dei principi orientati al bisogno, i criteri che definiscono la nostra responsabilità verso la natura possono essere sensibili agli interessi delle generazioni future (l'estensione della comunità morale è in questo caso intertemporale perché include i diritti dei pronipoti, applicando l'idea venerabile della tutela e dell'amministrazione illuminata) e questo può, come è stato sostenuto da John Passmore, prescrivere la conservazione di risorse naturali (*per* qualcuno, i pronipoti) e la preservazione delle aree non ancora «invase», *da* chiunque. Un'altra classe di principi può richiedere il rispetto della pluralità degli usi della natura (cui ho accennato a proposito della fallace identificazione di «strumentale» con «economico»). La responsabilità e il rispetto della natura possono derivare dalla pretesa legittima della tutela del diritto «all'ambiente», un diritto di terza generazione – come dicono i giuristi – che può essere in ogni caso considerato come una precondizione per l'esercizio di altri diritti di cittadinanza quali quello alla salute e alla sicurezza. D'altra parte, possiamo vincolare azioni, trattamenti e scelte che hanno effetti sulla natura con un principio di prudenza razionale dovuto alle condizioni di rischio e incertezza proprie dell'informazione disponibile sugli effetti di azioni, trattamenti e scelte. Infine, in modo non indipendente, l'informazione scientifica che ci assicura, per quanto è possibile, una buona dose di «realismo biologico» può rendere più responsabili e riflessive o, al limite, più razionalmente prudenti le nostre scelte.

Come è stato osservato da Sergio Bartolommei¹¹, questo modo di estendere l'ambito della nostra responsabilità morale verso l'ambiente potrebbe indurre a una sorta di «prudenza di specie», una virtù in un mondo inesorabilmente caratterizzato da scelte in condizioni di rischio e incertezza in cui, nelle nostre decisioni morali (nelle nostre linee di azione e nelle nostre politiche), sembra eticamente raccomandabile ponderare razionalmente la dimensione spaziale (effetti, *dove?*), la dimensione temporale (generazioni future), la dimensione numerica (popolazione dei «pazienti») e l'informazione scientifica su un mondo sempre più piccolo, degradato, minacciato e interdipendente.

La prudenza di specie dovrebbe essere la virtù dei cittadini del mon-

¹¹ Si veda Bartolommei, *Etica e ambiente* cit.

do o dei coinquilini del pianeta: un'assunzione di responsabilità anche verso i nostri compagni di viaggio nell'avventura dell'evoluzione. Questo è un insieme di principi che definisce sommariamente le ragioni della nostra responsabilità morale verso la natura.

Ora, io credo che sia semplicemente un errore la sottovalutazione della rilevanza dell'etica razionale che è propria, per esempio, della tradizione maggioritaria nella nostra cultura; penso anche che sia un errore non minore della sua sopravvalutazione. Un'etica ha bisogno di una politica. E il fatto che il primo passo di un'etica razionale per l'ambiente consista nella sua «estensione» (nella direzione di ciò che ha valore e in quella della «cittadinanza etica») suggerisce, per analogia, che di fronte alle sfide della questione-ambiente solo un'innovazione cooperativa transnazionale e internazionale possa ragionevolmente consentire di tradurre i principi in politiche.

Dal punto di vista di una filosofia pubblica per l'ambiente, è forse opportuno sottolineare che la tensione fra utilità e diritti è all'opera anche nel campo dei principi che dovrebbero dettare politiche. Un quadro di riferimento normativo di tipo utilitaristico tenderà a essere intrinsecamente indifferente a questioni di doveri (diritti) verso la natura: l'utilitarismo ha cura per le preferenze piuttosto che per coloro (umani e non) che ne sono detentori e, anche nelle sue forme più sofisticate in cui si adotta la nozione di preferenza «al meglio», vera, prudente, informata o ponderata che sia, ciò che conta è la massimizzazione delle preferenze. La teoria è teleologica, come usano dire i filosofi. Ciò fa sì che, in linea di principio, si ammetta un principio di sostituibilità o scambiabilità di tutto con tutto. E questo rende spesso l'utilitarismo l'approccio più vicino al calcolo in termini costi-benefici dell'impatto ambientale.

Una teoria kantiana, fondata sulle definizioni di diritti o doveri, e non di scopi, ha natura deontologica piuttosto che teleologica: tenderà quindi a imporre vincoli morali agli esercizi di massimizzazione dell'utilitarista e a sottrarre qualcosa alle transazioni di mercato, per esempio. Si tratta di due approcci diversi che fanno parte della stessa famiglia di etiche ambientali, intese nel senso *dell'estensione* dei criteri all'ambiente. La mia idea è che questo pluralismo di criteri sia inevitabile e essenziale. La deliberazione pratica o quella politica dovrebbero dipendere da un'accurata ponderazione fra le ragioni di una prospettiva teleologica e quelle di una prospettiva deontologica (tuttavia, questo è vero di qualsiasi importante questione dell'agenda pubblica). Ma non è di questi cruciali problemi che posso ora discutere.

Dobbiamo fare un passo avanti nella nostra mappa e presentare il caso più complicato di «estensione» in cui gli enti o gli oggetti naturali

non sono concettualizzati come dotati di valore estrinseco o strumentale, quanto piuttosto sono valutati come epicentri di valore intrinseco; sono – come le persone per il vecchio Kant – *fini a sé*.

È questo il caso di una serie di proposte teoriche di carattere normativo che ci chiedono di passare da un'etica di nostri *doveri* verso l'ambiente a un'etica fondata sui *diritti* dell'ambiente (come abbiamo visto, questa estensione vale solo nel caso dell'utilitarismo per l'eguale considerazione dovuta a interessi di umani e non umani).

4. *Riflessioni su un'etica fondata sui diritti dell'ambiente*

Nel suo eroico tentativo di mantenere agli esseri umani, in quanto esseri ragionevoli, lo *status* privilegiato di fini a se stessi, Kant aveva tracciato una netta linea di confine fra *persone* e *cose*. Le prime hanno valore intrinseco e questo genera obblighi e vincoli sugli usi delle stesse come mezzi o risorse: le persone hanno *dignità*. Le cose hanno valore strumentale e questo può generare al massimo vincoli tecnici, ma non morali, sui loro impieghi o usi: esse hanno valore come mezzi che sono valutati come tali da potenziali utenti. Le cose, come le risorse, hanno un *prezzo*.

Bentham era risolutamente contrario a questo modo di tracciare i confini fra localizzazioni di valore intrinseco ed estrinseco: se l'aspetto pertinente per l'adozione del punto di vista etico è la capacità di avere interessi (e non quella di essere razionali, proprietà di cui sono privi neonati e malati terminali o handicappati gravi quali, per esempio, i cerebrolesi), la capacità di soffrire o godere, allora è meramente arbitrario e, appunto, è solo sintomo di idiosincrasia specista escludere dallo *stesso* dominio della moralità, allo *stesso* titolo, esseri senzienti quali gli animali non umani (per essere più precisi, non c'è un buon argomento per escludere dal calcolo di massimizzazione gli *interessi* o le preferenze di chiunque abbia la proprietà di avere interessi, di provare pena o piacere, di stare meglio o peggio).

Il caso di «estensione» della tradizione dell'etica razionale a questioni di ambiente che ora dobbiamo esaminare è più esigente, sia nei confronti dell'approccio kantiano sia nei confronti dell'approccio benthamiano. Che tale caso, quello basato sull'idea dei diritti dell'ambiente, come classe di oggetti naturali (animati e inanimati) che hanno valore intrinseco e non strumentale, sia più esigente non vuol dire che sia plausibile e con-

vincente. Tuttavia, esso costituisce ormai un paragrafo importante del nuovo capitolo dell'etica dell'ambiente che abbiamo la responsabilità di leggere e, in parte, ancora di scrivere.

La tesi dei «diritti» della natura (degli alberi, dei fiumi, dei laghi, delle catene montane, oltretutto – ovviamente – delle specie viventi) implica uno slittamento verso la tesi radicale dell'etica ecologica. Tuttavia, essa fa parte concettualmente dell'etica ambientale per il fatto che non viene richiesta una rivoluzione nei nostri modi di pensare noi stessi, la natura e i rapporti fra fatti, valori e obblighi; quanto viene richiesto è di prendere sul serio la strategia dell'estensione con maggiore coerenza, audacia e rigore di quanto non facciano i filosofi delle etiche ambientali basate sul valore estrinseco della natura.

Gli oggetti naturali hanno valore intrinseco, del tutto indipendente dagli usi o dagli impieghi che qualcuno possa ritenere di farne come «risorse». Da un punto di vista filosofico, per sostenere questa tesi, occorre adottare la nozione kantiana di «dignità», superare e abbandonare l'approccio utilitaristico e, in certo senso, impegnarsi a un argomento che mostri perché siamo tenuti a trattare qualsiasi oggetto naturale come «persona» o, in ogni caso, come un detentore di diritti che tutelano e proteggono da violazioni e usi strumentali il suo valore intrinseco.

L'argomento dei kantiani, basato sulla razionalità, non è certamente irresistibile. Il «ratio-centrismo» dipende da una selezione arbitraria di una proprietà condivisa dalla specie *Homo sapiens*. Ma ora lo stesso alone di arbitrarietà è destinato ad avvolgere la proprietà di avere interessi nel senso utilitaristico: se il «ratio-centrismo» è sciovinista, le cose non sembrano messe molto meglio per il «sensio-centrismo» o per lo «zoo-centrismo». E chiaro che accettare il «ratio-centrismo» implica escludere che abbia senso l'attribuzione di valore intrinseco a gatti, galline, canguri e balene. Questo non è vero se si accetta il «sensio-centrismo». Ma accettare quest'ultimo implica escludere montagne, alberi e fiumi. Questi ultimi appartengono a una classe di enti non senzienti, che non hanno interessi e che, per questo motivo, non generano doveri derivanti da diritti di cui siano titolari.

Come è possibile addurre un argomento a favore dei diritti morali dell'ambiente, basato sul valore intrinseco degli oggetti naturali? (Questo non è il punto per i diritti giuridici – si pensi alla cosiddetta legge Galasso del 1985 sui vincoli paesaggistici: in questo caso, si può trattare semplicemente di un titolo giuridico dell'ambiente a essere protetto e difeso da esseri umani e associazioni, senza bisogno di impegnarsi necessariamente nella tesi più forte dei «diritti morali»). Questo tipo di

scelta normativa potrebbe essere giustificato alla luce di uno o più d'uno dei principi, prima illustrati, della responsabilità umana verso la natura dotata di valore strumentale).

I sostenitori dei diritti morali della natura fondati sul valore intrinseco degli oggetti naturali (diritti che sono alla base dell'imperativo della preservazione, della non distruzione e, più in generale, della «non ingerenza» nelle vicende o negli stati degli oggetti naturali) ricorrono per lo più a un argomento che Tom Reagan ha formulato in modo particolarmente perspicuo¹². L'argomento si basa su una distinzione fra due diverse interpretazioni dell'espressione «avere interessi». La visione «sensio-centrica» implica che qualcuno sia interessato a qualcosa. La visione dei diritti morali dell'ambiente interpreta l'espressione nel senso per cui qualcosa è nell'interesse di qualcuno. «A è interessato a X» è diverso da «X è nell'interesse di A». Nel secondo caso, che X sia nell'interesse di A è indipendente dal fatto che A abbia interesse a X. Se ne conclude che qualsiasi scelta o azione migliori (o tuteli) la condizione in cui A si trova, è giustificata indipendentemente dal fatto che A lo desideri.

Questo argomento è ingegnoso ma non è uno di quelli propriamente irresistibili. Il suo punto debole sembra consistere in una strategia inflattiva nell'impiego di quella parola-chiave della recente filosofia politica e morale che è il termine «diritto»: in primo luogo, se accettiamo la seconda interpretazione di «avere interessi», non segue che «avere interessi» implichi avere «diritti». Ogni teoria dei diritti, quale che sia, deve disporre di un principio di selezione fra gli interessi, quali che siano, che consenta di identificare quali fra essi generino un titolo valido alla loro tutela, soddisfazione o protezione. In secondo luogo, la nozione di diritto applicato a classi di enti o specie può dar luogo a esiti paradossali. In terzo luogo, non si vede perché mai non debba essere sufficiente la nozione di *doveri* per ottenere la tutela e il rispetto dell'ambiente, a meno che una semplice trappola semantica inerziale non si trascini dietro come inevitabile la simmetria fra doveri e diritti. Infine, non è chiaro quale decisione sia giusto prendere in caso di conflitto fra diritti, posto che tale espressione abbia ancora un qualche senso nell'universo linguistico del «diritto» inflazionato.

¹² Si veda T. Regan, *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 169. Dello stesso autore si segnalano anche: *The Case of Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983, trad. it. *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990; con P. Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976.

Per quanto esposta a critiche e obiezioni che sembrano a me plausibili e, per certi versi, conclusive, la tesi del valore intrinseco degli oggetti naturali mantiene un certo fascino intellettuale e morale. Essa è infatti una tesi filosofica eminentemente correttiva e «revisionistica» nei confronti delle nostre credenze. La sua strategia di «estensione» (in questo caso, della teoria dei diritti che fa parte della tradizione dell'etica razionale) ci costringe a saggiare la nostra credenza in un modo in cui ciò non avviene con la tesi filosoficamente «descrittiva» propria della estensione della nostra responsabilità verso un ambiente che ha valore strumentale. Prendere sul serio la tesi dei «diritti morali» della natura può rendere più ricca e sensibile la nostra moralità e favorire quell'evoluzione dei «sentimenti morali» e della simpatia alla Hume, senza la quale i teoremi delle geometrie morali restano ragioni «esterne» che non riescono a tradursi in ragioni «interne» e, quindi, in motivazioni. Qui, come altrove nel campo della moralità, vale l'assioma di Hume: solo le motivazioni motivano¹³.

Qualcosa del genere è quanto mi sembra si possa sostenere a proposito di quella famiglia di etiche ecologiche che ci richiedono una revisione radicale e «rivoluzionaria» dei nostri modi di pensare noi stessi, la natura e la moralità. Nel prossimo paragrafo cercherò di illustrare sommariamente alcuni tratti di questa famiglia di teorie e di dare una maggiore precisione alla mia impressione secondo cui, anche se false, esse sono ben trovate (sotto particolari condizioni).

5. *Le tesi delle etiche ecologiche*

Vi sono alcune proposizioni fondamentali, enunciate per la prima volta nel 1949 in un libro non propriamente accademico, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, uscito un anno dopo la morte del suo autore, Aldo Leopold, un «conservatore di foreste», professore di *Game Management* all'Università del Wisconsin, che possono essere considerate come le radici della famiglia di etiche ecologiche. Così, almeno, tali proposizioni sono in genere interpretate dai rappresentanti di quello che il filosofo Arne Naess, ecologista militante, ha definito nel 1973 come il *Deep Ecological Movement*, contrapponendolo allo *Shallow Ecological Movement*, cui possiamo dire appartengano le proposte teoriche delle etiche ambientali esaminate nei paragrafi precedenti.

¹³ Si veda Williams, *Problems of the Self* cit., p. 9. Questa è una delle tesi filosofiche centrali enunciate in F. Alberoni e S. Veca, *L'altruismo e la morale*, Milano, Garzanti, 1988.

Aldo Leopold è considerato il pioniere dell'«etica della terra» («Land Ethics»). L'etica della terra presuppone una ridescrizione, alla luce dell'informazione ecologica, del nostro posto nella natura. Si introduce in tal modo un impegno non prioritariamente normativo, quanto descrittivo. Il primo punto non riguarda ciò che dobbiamo fare, quanto piuttosto: come possiamo e dobbiamo descriverci alla luce della migliore informazione scientifica disponibile sulla natura e sulla «comunità biotica»? Nei suoi sviluppi più recenti, e in particolare nell'imponente lavoro di Holmes Rolston III, *Environmental Ethics*¹⁴, l'etica ecologica ci chiede di abbandonare il tabù humaneo della celebre distinzione tra fatti e valori e in qualche modo ci impone obblighi alla luce della migliore descrizione dei fatti. La vita umana è essenzialmente racchiusa entro i confini della piramide biotica. L'essere umano, afferma Leopold, è essenzialmente un «cittadino biotico» e possiamo considerare l'etica come l'esito di un processo evolutivo, come un cerchio che progressivamente si allarga e dalle relazioni interpersonali passa a quelle fra individui e istituzioni per approdare, alla luce della descrizione ecologica di noi e del mondo, alle relazioni fra esseri umani, non umani e enti inanimati.

La terra non è un bene che *ci* appartiene: essa è piuttosto una comunità *cui* apparteniamo. Noi non siamo a *parte*, rispetto alla natura. Piuttosto, siamo letteralmente parte *della* natura. Questo deve generare un senso di coappartenenza. Dal punto di vista dei criteri normativi, ciò implica l'abbandono di una prospettiva inevitabilmente ottusa come quella egocentrica a favore di una prospettiva eco-centrica, evoluta e coerente con la descrizione ecologica. Di qui, la celebre massima dell'etica della terra che suona più o meno così: giusto è tutto ciò che tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È difficile dare un'interpretazione univoca dei testi del fondatore dell'etica della terra (per una certa fase della sua ricerca Leopold si era impegnato pionieristicamente contro gli assunti base della cosiddetta «cow-boy ethics» o «etica della frontiera»: 1) colonizzare la natura; 2) considerarla come un'area da sviluppare, punto e basta; 3) identificare il progresso con il numero di ettari sottratti alle terre vergini; 4) identificare il prodotto nazionale lordo come l'unico indice di benessere; 5) ritenere qualsiasi risorsa una risorsa elasticamente sostituibile; 6) ritenere gli stati presenti e futuri del mondo del tutto indipendenti dagli stati e dalle azioni che hanno avuto luogo nel passato). In ogni caso, i sostenitori dell'etica

¹⁴ H. Rolston III, *Environmental Ethics. Duties and Values in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

ecologica e della tesi radicale hanno senza dubbio sviluppato, in modo alternativo rispetto alla strategia dell'estensione e del raffinamento della nostra tradizione dell'etica razionale, alcune intuizioni e alcune idee rintracciabili nell'etica della terra.

Che l'uomo sia parte della natura, è certo un fatto difficilmente controvertibile; che noi siamo inseriti nei cicli biologici e chimico-fisici della natura è altrettanto vero; quello che è più discutibile e in ogni caso non altrettanto perspicuo è quanto l'etica ecologica ci chiede di assumere non come un «fatto» ma come un «valore» e un insieme di «obblighi». Se «io» e «ambiente» sono alla fine la stessa cosa, osservata semplicemente da punti di vista differenti, se l'informazione ecologica sulle interdipendenze e sulle interconnessioni, sui processi omeostatici (la «bilancia della natura») dissolve la nozione di agente o di soggetto, la tesi ecologica radicale richiede che si abbandoni, sul piano normativo, l'ossessione antropocentrica e lo sciovinismo di specie con il corteo della arroganza dei despoti (anche se illuminati) della natura e con la cura narcisistica per quella classe di oggetti naturali fra gli altri (che hanno pari dignità con gli altri) che sono i desideri, le emozioni o gli interessi di Hume, di Bentham e dei loro nipoti, nonché *a fortiori* le persone di Kant e dei kantiani alla fine del XX secolo.

Dal *fatto* della bilancia della natura e del biosistema considerato come una «unità integrata e auto-organizzata» deriva l'imperativo, il fatto di *valore* della moralità della natura: che sia raggiunto e mantenuto l'equilibrio omeostatico delle comunità naturali. Come è stato osservato da Rolston, è necessario passare dall'ego-ismo all'eco-ismo, abbandonando gli impegni un po' miopi e al tempo stesso presuntuosi dell'antropocentrismo. L'eco-ismo può essere inteso come un'ego-ismo à *la système*. Esso si esprime nell'idea (o nel sentimento) della «confraternita planetaria» di tutti i compagni di viaggio o dell'odissea dell'evoluzione.

La tesi radicale dell'etica ecologica è, a mio avviso, una tesi affatto insoddisfacente come tesi normativa. Come tesi per un'etica mi sembra inoltre auto-confutante. Essa implica, infatti, che si riconosca la verità ecologica sul mondo e che questa accettazione porti con sé l'accettazione di un mondo in cui per un'etica non vi è spazio. Se i sostenitori dell'etica ecologica obiettano alle etiche ambientali che esse danno troppo spazio a criteri sciovinisticamente antropocentrici per fronteggiare le sfide inedite della questione ambientale, non è difficile controbiettare che l'alternativa offerta è quella di un'ecologia senza etica.

Non è il caso di esaminare qui in che senso la fallacia naturalistica (il classico passaggio indebito da «è» a «deve») mini alla radice il tentativo radicale dell'etica ecologica. La cosa è molto complicata perché le

interpretazioni del divieto di Hume sono piuttosto divergenti fra loro e non c'è accordo fra filosofi morali sull'intera questione. Quello che si può osservare, per argomentare l'insoddisfazione nei confronti della tesi radicale, è molto più semplice e non richiede impegni metodologici così onerosi. Seguire l'equilibrio della natura, anche concesso che la nostra informazione sia affidabile, equivale letteralmente a non far nulla. Si può inoltre accettare il fatto che «io» e «ambiente» siano la stessa cosa osservata da punti di vista differenti, anche concesso che questa misteriosa e un po' vaga espressione sia riformulata in modo sufficientemente rigoroso: ma non è assolutamente chiaro in che senso accettare questo implichi accettare l'elisione di un punto di vista valutante, alla luce del quale scegliere, sotto vincoli ovviamente, che cosa fare e non fare. Naturalmente, si è liberi di accettare questa elisione; ma se la si accetta, si deve anche accettare di abbandonare l'impiego del termine etica. A meno che la tesi radicale non ci chieda di abbandonare i nostri dizionari. Ma allora siamo di nuovo in trappola. Non siamo letteralmente in grado di comprendere che cosa vuol dire etica.

A me sembra solo patetico e un po' delirante asserire che la nostra biologia non conti almeno quanto la nostra cultura nelle faccende umane. Questo, tuttavia, presuppone che si prendano sul serio entrambi i termini; il problema, nella prospettiva dell'etica ecologica, sembra invece essere proprio quello di una biologia senza etica. Non le oppongo un'etica senza biologia; le oppongo un'etica che giustifichi ragioni per scegliere e agire e i principi della nostra responsabilità come parti della natura, con tutta la nostra storia e la nostra biologia¹⁵.

Perché, come ho accennato, la tesi radicale dell'etica ecologica – per quanto nella mia prospettiva risulti sostanzialmente inaccettabile – presenta un genuino interesse filosofico? Io credo che il suo interesse dipenda dal fatto che prendere sul serio la tesi radicale ci impegna a un esercizio intellettuale e, in certo senso, psicologico o culturale per nulla futile. Siamo indotti a guardarci in modo diverso; possiamo allontanarci dal nostro luogo di osservazione su noi e sul mondo e guardarci in una prospettiva da un altro luogo, da altri luoghi, da nessun luogo. Possiamo descriverci nei modi in cui esseri completamente diversi da noi, abitanti di altre galassie piuttosto remote, potrebbero vederci. Alcuni filosofi ritengono che questo esercizio non abbia alcun senso. Questa conclusione non mi sembra convincente né inevitabile. Noi possiamo immaginare che cosa si proverebbe a essere quello che saremmo e che

¹⁵ Si vedano M. Della Chiara e G. Toraldo, *La scimmia allo specchio*, Bari, Laterza, 1988, cap. XVI.

siamo guardandoci da prospettive lontane o semplicemente alternative. Questo suggerisce una sorta di approfondimento morale di una maggiore «umiltà» e di una minore «arroganza», in un mondo che, alla fin fine, non è «nostro», non è nato per noi, si è evoluto per lunghissimi tempi prima di noi, fa parte di un universo ancor meno nostro di cui occupiamo un angolo qualsiasi¹⁶.

Conclusioni

Tutto ciò non riduce in alcun modo la nostra responsabilità, etica e politica, nei confronti della famiglia delle questioni di ambiente, come di quelle, apparentate, che concernono più ampiamente la «vita» (questioni di bioetica)¹⁷. Sembra dare al nostro modo di assumerci responsabilità (e di addurre buone ragioni a favore di ciò), come dire, il tocco «giusto».

Come ho accennato nella premessa a queste osservazioni, la famiglia delle questioni di ambiente ha implicazioni e aspetti genuinamente politici, giuridici, economici e culturali, oltre che – naturalmente – etici. Ora, l'etica è quell'impresa razionale in cui ci impegniamo a rispondere alle domande su «come vivere» o, meglio, su «come chiunque dovrebbe vivere». Lo sforzo dei filosofi morali e politici è quello di fornire le migliori risposte. Esse consistono in argomenti. Questi ultimi richiedono teorie, teorie della giustizia o, se si vuole, della giustezza, per dirla con John Rawls¹⁸.

Ma questa è solo una parte – anche se importante – della storia. Essa tocca le ragioni «esterne», come ho accennato.

Il punto cruciale è se le ragioni «esterne» possano trasformarsi in ragioni «interne», in motivazioni per le scelte e l'azione di uomini e donne. Un'etica razionale, quale che sia, non può tradurre le intuizioni morali della gente in tabù: che senso e ruolo avrebbe la ragione¹⁹ nelle vicende umane? Tuttavia, io credo che un'etica razionale non possa essere completamente indipendente dai giudizi intuitivi della gente. I giudizi intuitivi sono modellati dall'informazione e da immagini di fatti di valore; essi sono, per buona parte almeno, artefatti culturali per esseri

¹⁶ Si veda T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Clarendon Press, 1986, trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹⁷ Si veda M. Mori (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

¹⁸ Si veda Rawls, *Una teoria della giustizia* cit.

¹⁹ Si veda R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981, trad. it. *Il pensiero morale*, Bologna, Il Mulino, 1989.

che hanno tanto una biologia quanto una storia. Una delle caratteristiche più interessanti dei giudizi intuitivi sulle questioni di ambiente prevalentemente condivisi in società sufficientemente simili alle nostre è il conflitto latente fra preferenze concernenti la crescita economica o, in ogni caso, gli effetti dello sviluppo tecnologico, e preferenze orientate alla «qualità» della vita²⁰. È una sorta di effetto «moglie ubriacabotte piena» niente affatto sorprendente ma su cui sembra particolarmente importante si concentri la discussione pubblica intelligente (questo, naturalmente, non ha luogo nel caso di minoranze «fondamentaliste» a forte intensità. L'arcipelago verde oscilla inevitabilmente fra orientamenti da etica ambientale e orientamenti da etica ecologica, per usare la terminologia adottata in queste osservazioni).

Quanto il filosofo può augurarsi è che le teorie di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato entrino in equilibrio riflessivo con i giudizi intuitivi (più o meno coerenti o intensi, convergenti o divergenti) dei concittadini del pianeta, dei concittadini della terra.

Per questo, un'etica ambientale della nostra responsabilità verso la natura ha bisogno non solo di una politica ma anche di una cultura coerente. Una cultura che sappia affrontare le sfide di modi alternativi e diversi di guardare a noi e al mondo mi sembra in ogni caso una cultura più ricca e matura di una modellata da una dieta monotona di esempi, spot, prediche e parabole o, alla fine, teoremi filosofici, punto e basta²¹.

²⁰ Si veda T. Maldonado, *Il futuro della modernità*, Milano, Feltrinelli, 1987, cap. 6. Non mi occupo qui del difficile (e tuttavia ineludibile) problema del rapporto tra paesi ricchi e poveri di fronte alle sfide, insieme, dello sviluppo e della qualità sociale: si veda G. Ruffolo, *La qualità sociale*, Bari, Laterza, 1985.

²¹ La nostra tradizione, la tradizione del moderno come progetto inadempito, non è certo estranea a questo tipo di sfida, anche se non si può dire che l'abbia sempre affrontata con la necessaria serietà e coerenza. Questo vale anche per la filosofia: si veda M. Dummett, *Truth and Other Enigms*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978, trad. it. *La verità e altri enigmi*, Milano, il Saggiatore, 1986, pp. 41-42; si veda anche S. Veca, *Cittadinanza*, Milano, Feltrinelli, 1990, cap. XIV.

Nota sugli autori

Isaiah Berlin ha ricoperto l'incarico di Chichele Professor di Teoria sociale e politica all'Università di Oxford fino al 1967, anno in cui divenne presidente del Wolfson College, Oxford, da lui stesso fondato. È stato insignito del titolo di Cavaliere dell'Impero Britannico e nominato membro della British Academy, di cui è stato presidente tra il 1974 e il 1978. Membro onorario dell'American Academy of Arts and Letters, attualmente è Fellow presso l'«All Souls College» di Oxford. Ha ricevuto la prima edizione del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli per la dimensione etica nel 1988.

Amartya Kumar Sen, dopo la carriera universitaria presso le Università indiane di Calcutta e Delhi e presso le Università inglesi di Oxford e Cambridge e la London School of Economics, insegna attualmente all'Università di Harvard negli Stati Uniti ove detiene la cattedra congiunta di Economia e di Filosofia morale in qualità di Lamont University Professor. È stato eletto presidente della Società di Econometria, dell'Associazione Internazionale di Economia, dell'Associazione Indiana di Economia e dell'Associazione degli Studi sullo Sviluppo. Ricopre inoltre la carica di consigliere scientifico dell'Istituto Internazionale per l'Economia dello Sviluppo di Helsinki e dell'Institute for Advanced Studies di Princeton. Ha ricevuto la seconda edizione del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli per la dimensione etica nel 1990.

Vittorio Mathieu è attualmente ordinario di Filosofia morale all'Università di Torino, membro dell'Accademia dei Lincei e dell'Accademia delle Scienze di Torino. Già membro del Comitato per le discipline umanistiche al CNR. Nominato vicepresidente del Consiglio esecutivo dell'UNESCO, fa parte dell'International Society for Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine e dell'International Bioethical Committee.

Gianni Vattimo, dopo aver insegnato Estetica ed essere stato preside della facoltà di Lettere e Filosofia all'Università di Torino, è attualmente docente di Filosofia teoretica presso la stessa Università. È inoltre socio dell'Accademia delle Scienze di Torino.

Salvatore Veca è docente di Filosofia della politica presso le Università di Firenze e di Pavia e presidente della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano.

1990 91 92 93 94 95

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 19 novembre 1990
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino
Grafica copertina Promoteam, Torino
Foto di copertina copyright © by Istituto Scala

L'attenzione alle valenze etiche dei problemi contemporanei è andata crescendo ben oltre la sfera del dibattito accademico. Si tratta di una ripresa d'interesse che corrisponde fra l'altro a un'accresciuta consapevolezza della complessità dei ruoli e delle funzioni delle società contemporanee.

Dopo l'euforia per le speranze demiurgiche suscitate dal progresso tecnologico, le responsabilità individuali e collettive appaiono sempre più estese a ogni ambito sociale.

Il ricorso agli aspetti normativi dell'etica, intesa sia come discorso sulla morale sia come ambito storico dei valori, appare necessario per orientare il dibattito sulle grandi questioni che la modernità (o la postmodernità) ha lasciato irrisolte.

I saggi che compongono la prima parte del presente volume testimoniano la costante presenza dell'interrogativo etico nell'opera di due filosofi noti per i contributi alla storia delle idee, Isaiah Berlin, e all'economia, Amartya Sen. Per entrambi, occasione a riflettere in tale prospettiva è stata determinata dall'assegnazione del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli, istituito nel 1988 per segnalare i contributi più significativi all'ambito della riflessione etica nelle società contemporanee.

Agli scritti dei due primi vincitori del Premio (Berlin nel 1988 e Sen nel 1990), il volume affianca nella seconda parte tre saggi di filosofi italiani, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, che agli aspetti etici della propria speculazione hanno dedicato attenzione costante.

283754

ISBN 88-7860-046-6



9 788878 600461

€ 15,49