

n. 1/3
Gennaio
Dicembre
2017

prospettive teoriche, tecnico-scientifiche e etico-giuridiche

BIOETICA & SOCIETÀ

E D I Z I O N E O N L I N E



CENTRO DI BIOETICA DI PONTEDERA

BIOETICA & SOCIETÀ

E D I Z I O N E O N L I N E

Anno XV - Numero 1-3 Gennaio-Dicembre 2017

Centro di Bioetica Pontedera (centrodibioetica@marconipontedera.it) Istituto Tecnico Industriale
"G. Marconi" Pontedera
Amministrazione Comunale Pontedera
www.centrobioeticapontedera.it

Direttore Responsabile: Paolo Falcone

Comitato di Direzione: Carlo Dal Canto, Marzio Paoli,
Stefano Stacchini, Giovanni Volpi

Pubblicazione quadrimestrale
Autorizzazione del Tribunale in corso

Redazione: centrodibioetica@marconipontedera.it

Impaginazione - Grafica e Layout:
Catia Roncagalle

Copyright © 2017 Centro di Bioetica di Pontedera

ISSN 1973-6371

Editoriale

“Considerando che di eutanasia si continua a parlare ci auguriamo che la bioetica non sia avviata ad un tale esito ma continui a porsi come un fondamentale strumento per affrontare grandi questioni che sempre più sfidano le società odierne e gli uomini del nostro tempo”.

Così concludevamo l'ultimo editoriale sulla nostra rivista e ci sembra di avere fotografato in pieno la realtà del momento attuale.

Di fronte a notizie come quella del gennaio di quest'anno relative alla realizzazione della clonazione di due primati in Cina e considerando il clamore mediatico suscitato dai casi tipo quello del bambino inglese Alfie Evans, per non parlare delle recentissime innovazioni legislative che ci giungono dall'Olanda sempre in merito all'estensione dei casi di legittimità di ricorso all'eutanasia, come non definire di grande attualità la bioetica?

Si inserisce quindi molto appropriatamente la scelta di dedicare il prossimo Convegno Interprovinciale di Bioetica per la Scuola, che il nostro Centro organizza oramai da anni, alle “Questioni di fine vita”.

Ci conforta inoltre il sapere che la nostra Regione Toscana sta adoperandosi per riattivare la “Commissione Regionale di Bioetica” in collaborazione con la quale, in anni recenti, abbiamo avuto il piacere di lavorare con soddisfacenti risultati.

In questo numero Roberto Marchesini, pur intravedendo nelle nuove tecnologie un'apertura verso grandi possibilità, rileva che il rapporto con la *techne* non si basa più su un semplice utilizzo ma si pone ormai come una vera e propria “immersione” di fronte alla quale bisogna prendere consapevolezza che l'intero orizzonte valoriale è destinato a mutare e quindi ci troviamo ad affrontare una autentica “metamorfosi antropologica” verso la quale non siamo stati capaci di sviluppare le necessarie capacità critiche.

Partendo dalla consapevolezza che non è possibile equiparare l'uomo agli altri esseri viventi, Daniele Tortoreto sottolinea come la riflessione bioetica sui limiti della scienza si imponga oggi in maniera ancora più pressante viste le crescenti possibilità di intervento sull'ambiente e sull'uomo stesso e che la questione ambientale non riguarda solo il problema dell'inquinamento ma anche il diritto dell'uomo a vivere in un “ambiente” che favorisca il suo sviluppo integrale.

Soffermandosi su problematiche di carattere più squisitamente pedagogico e ricollegandosi alle recenti campagne sul cosiddetto “Diritto a morire”, Andrea Porcarelli si chiede quali effetti collaterali possano avere tali campagne soprattutto sui giovani. Il diritto soggettivo al suicidio veicola infatti, specialmente nel mondo

giovanile, una tesi “pericolosa” ossia che coloro i quali avvertono la propria vita come intollerabile, hanno diritto a morire.

E ancora sul “diritto a morire” si è concentrata la sezione “Discussioni” di questo numero.

Chiudiamo inoltre con l'auspicio che quanto prima venga organizzata la annuale Conferenza Nazionale di Bioetica per la Scuola.

Pontedera, maggio 2018

Carlo Dal Canto - Marzio Paoli

Indice

Interventi	6
Tecno-etica e postumani	7
<i>Roberto Marchesini</i>	
Biotecnologie e principio di responsabilità	20
<i>Daniele Tortoreto</i>	
“Diritto a morire” o prepararsi a morire con dignità? Considerazioni pedagogiche	29
<i>Andrea Porcarelli</i>	
Discussioni	34
L'interruzione volontaria di vita e il dovere alla vita	35
<i>Francesco Zini</i>	
"Diritto a morire" risposta a Tommaso Scandroglio	38
<i>Roberto Marchesini</i>	
Il diritto di morire tra presente e futuro	39
<i>Matteo Galletti</i>	
Antropologie a confronto sull'eutanasia: riduzionismo empirista <i>versus</i> personalismo ontologicamente fondato	43
<i>Tommaso Scandroglio</i>	
Convegni, Recensioni e Contributi	48
Roberto Marchesini, <i>Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano</i>	49
<i>Nicola Zengiaro</i>	

I N T E R V E N T I

Tecno-etica e postumani

Roberto Marchesini

Direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista - Bologna

Premessa

Con l'avvento di nuove tecnologie, ma più in generale in ragione dello slittamento di significato del rapporto dell'essere umano con la *techne*, si pongono oggi nuove sfide interpretative della tecnopoiesi e della lettura dell'umano, che investono altresì, seppur in seconda battuta, la riflessione etica. L'etica della simpatia di *humeana memoria* o quella di Lévinas sul concetto di alterità,¹ basate entrambe sul riconoscimento di una comune condizione-presenza somatica, che richiama una responsabilità nei confronti dell'altro, si trovano disarmate dalla disgiunzione irreversibile tra agente e paziente morale, rispetto non tanto ad ambiti spaziali - quale ancora vigente nel dominio dei media analogici - quanto alla proiezione narcisistica del soggetto all'interno di una propria dimensione di vissuto, in virtù dell'immersione digitalica. La mediazione digitalica, infatti, che peraltro ha assorbito ogni altra intermediazione strumentale, non mantiene i soggetti interagenti sullo stesso piano d'incontro somatico; di conseguenza, non può più limitarsi al problema delle forze in campo o, in altre parole, essere affrontata nei termini di estensione-amputazione, come si evince nella lettura di Marshall McLuhan², perché non è la distanza a essere messa in discussione, non è un potenziamento a essere inaugurato dalla digitalizzazione, cioè non sono rapporti di forza i veri punti critici, bensì la rottura del piano intersomatico nelle relazioni.

Se fino alla prima metà del Novecento si poteva ancora parlare di *techne* come di un insieme di entità di supporto, parcellizzate in una moltitudine di strumenti disgiunti, con l'avvento della rivoluzione digitalica essa, oltrepassando la condizione analogica degli elementi strumentali separati tra loro, assume una consistenza dimensionale, si fa cioè ecosistema. La *techne* diviene quindi un secondo ambiente che, anche quando mette in contatto, pone il soggetto in una condizione di relazionalità desomatizzata, per cui parliamo di "tecnosfera"³. Nella tecnosfera l'essere umano è chiamato a un'azione di proiezione, in termini cioè di

¹ Per Lévinas il volto dell'altro diventa epifanico nel momento stesso in cui emerge dalla mera contemplazione e produce un "essere-con" dalle mille traduzioni, quella deontologica e rivelativa in primis, ma non solo. Nel volto riconosco l'oltre-me. Cfr. E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova, 1985.

² M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1964.

³ Per cui rimando a R. Marchesini, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvecchi, Roma, 2017.

pieno vissuto o di adesione a una seconda realtà, onde poter usufruire delle diverse utility funzionali - sia la lettura di un testo, la firma su un documento, l'ascolto di un brano musicale o la visione di un film - muovendosi in modo dimensionale tra esse, esattamente come se fosse in un ambiente. Ciò cambia considerevolmente la cifra di presenza e responsabilità nelle prassi, giacché ogni produzione del soggetto - sia essa un semplice post in un social media o una decisione che coinvolga centinaia di persone agita con un semplice clic - è sempre mediata in modo destrutturale rispetto al piano somatico e non si limita all'ambito telecinetico.

Lo constatiamo quotidianamente nelle pagine Facebook, ove a essere sciolto è il concetto stesso d'identità relazionale e consequenziale delle prassi agite. L'ente desomatizzato non è semplicemente lontano, ma scioglie qualunque connotato di presenza, non è più cioè chiamato a presenziare in modo diretto e identitario alle proprie azioni, per cui la *techne* da supporto diventa dimensione di immersione e adattamento a un nuovo regime più simile alla proiezione dell'Alice di Lewis Carroll e con forti seduzioni narcisistiche e solipsistiche che inevitabilmente si ripercuotono sullo stato di agente morale del singolo. Nello stesso tempo la rivoluzione digitalica impone una ridefinizione critica del nostro rapporto con la *techne*, perché mette in luce anche retrospettivamente l'insussistenza della lettura umanistica che pone l'essere umano: i) creatore di tecnica perché bisognoso in virtù di una carenza; ii) autarchico nel processo ideativo tecnopoietico; iii) capace di un pieno controllo sull'evoluzione della *techne*; iv) autodeterminante nel proprio progetto.

Questa trasformazione, che ha messo in discussione non solo il concetto di strumento, ma altresì alcune delle dicotomie tradizionali vigenti e fondative del rapporto tra l'essere umano e la tecnologia - come quelle di: invenzione/scoperta, artificiale/naturale, corpo/protesi - ha contribuito all'emergenza di un nuovo paradigma culturale, che prende il nome di "postumanismo", chiamato a ridefinire il nostro rapporto con la *techne*, a partire dalla messa in forse dei tre presupposti fondativi dell'umanesimo: i) il principio d'incompletezza biologica dell'essere umano o di assenza di un preciso rango naturale; ii) la lettura emanativa e autarchica del processo tecnopoietico; iii) la visione classica della *techne*, ritenuta al servizio dell'essere umano e interpretata secondo canoni ben precisi di esternalità, ergonomia, vestizione, volano, esonero e passività. Possiamo allora affermare che, se è vero che la rivoluzione digitalica ha inaugurato nuove criticità cui dare risposta, è altrettanto vero che essa ha semplicemente conclamato e reso evidenti aspetti che erano già vigenti nelle prime espressioni culturali dell'essere umano. La riflessione pertanto investe nel suo insieme questi tre presupposti fondativi che oggi sembrano palesemente contraddetti.

Il postumanismo, di fatto, non va considerato una forma di antiumanismo, né una semplice decostruzione dei termini identificativi dell'umano, quanto piuttosto una rivisitazione di questi, sulla base di una visione relazionale - eco-ontologica - degli eventi predicativi e delle risultanze allorché parliamo di umano; per cui potremmo considerarlo una sorta di neoumanismo nonantropocentrato, anche se, proprio in ragione della discontinuità rispetto all'immagine vitruviana e ai presupposti-

conseguenze a essa legati, preferisco il termine di postumanismo. Il principio non è la negazione di uno specifico predicativo definibile sotto il termine di umano, ma come si arrivi a quest'ultimo: secondo la visione postumanistica, l'umano è l'esito relazionale di *Homo* e non il suo prodotto emanativo-compensativo, per cui l'umano non è pensabile per ricognizione interna.

In questa lettura eco-ontologica del predicato - ove l'espressione umana è il frutto della relazione che contraiamo con un'entità non-umana - o, in altri termini, "ibrida" della risultanza antropo-poietica, la *techne* ha un ruolo tutt'altro che secondario, giacché rappresenta una delle fonti più importanti di ibridazione e, di conseguenza, di antropo-poiesi. Secondo la lettura postumanistica, la condizione umana non è mai stata sotto il pieno controllo dell'essere umano, oggi questo riscontro è solamente più esplicito, e non può essere ricavata in purezza e autodeterminazione, bensì attraverso una molteplicità di eventi co-fattoriali. A partire dalle prime espressioni culturali, fomite di *technai*, l'essere umano ha perseguito la strada dell'ibridazione, lasciandosi contaminare dal mondo esterno e decentrandosi rispetto al retaggio biologico ricevuto dalla filogenesi. In questa prospettiva, l'umano si trasforma cioè in una sorta di entità sinciziale che deve rinunciare al pieno protagonismo nella rotta del proprio navigare. Tali metamorfosi interpretative hanno anch'esse profonde ricadute etiche in particolare negli aspetti: i) del rapporto tra ambito descrittivo e prescrittivo, non più così chiaramente distinguibile quale si presentava nella prospettiva tradizionale; ii) dell'individuazione dello statuto di paziente morale, in conseguenza alla caduta della simmetria agente-paziente e al superamento dell'antropocentrismo; iii) della difficoltà, ma direi proprio all'impraticabilità, nella stesura di una normatività sia di ordine deontologico che consequenzialista a seguito dell'incertezza della visura razionale sulle prassi. Per affrontare il tema della tecno-etica, intendendo con tale termine l'avvento di slittamenti fondativi nell'impianto valoriale e prescrittivo che la tecnologia ha inaugurato e sempre di più sta mettendo in campo e, di conseguenza, il bisogno di riflettere su nuove questioni morali, ho deciso di prendere in considerazione due argomenti: 1) gli slittamenti nella concezione postumanistica della *techne*; 2) i problemi etici riferibili all'avvento della tecnosfera.

La metamorfosi postumanista del concetto di *techne*

Per analizzare i cambiamenti che si sono andati configurando principalmente con la rivoluzione digitalica del XX secolo, slittamenti che più che inaugurare hanno messo in luce alcune difficoltà interpretative del rapporto tra uomo e *techne*, così come pensate dal paradigma umanistico - da cui la proposta filosofica postumanistica - è necessario partire da una prospettiva per così dire antropologica di questo rapporto e comprendere quali aspetti richiedono una revisione. Abbiamo allora tre argomenti chiave da discutere: i) un'analisi ontologica sull'umano che, partendo da una lettura critica del mito prometeico, fondamento del paradigma umanistico da Pico della Mirandola a Arnold Gehlen, oggi non può prescindere dagli assunti della rivoluzione darwiniana e dalle evidenze scientifiche;

ii) una rivisitazione del processo tecnopoietico, ridefinendo il carattere di creatività dell'ingegno umano e di risultanze antropopoietiche; iii) una valutazione del significato della *techne* alla luce dell'emergenza digitalica e tecnosferica e parimenti del superamento dei canoni tradizionali di interpretazione del rapporto tra l'essere umano e il supporto tecnologico.

La visione umanista della predicazione umana, al centro di ogni ontologia antropocentrata, può essere ricondotta al mito dei due titani Epimeteo e Prometeo, il primo dispensatore di predicati performativi somatizzati, il secondo chiamato a risarcire la mancanza di declinazione funzionale corporea nell'essere umano attraverso il fuoco e la *techne*. Possiamo intravedere in questa fondazione tutti i germi dell'antropocentrismo ontologico: i) innanzitutto nel creare una doppia genealogia predicativa che disgiunge l'essere umano dalle altre specie, facendolo non un'entità specifica bensì speciale; ii) quindi svincolando l'uomo dalla normatività e dalla predeterminazione del consesso naturale, rendendolo cioè libero in quanto non declinato, potremmo dire emancipandolo dalla natura; iii) poi rendendolo un'entità neutra, che quindi può aspirare-pretendere di porsi come metrica del mondo, ma altresì contenitore e sussunzione di mondo, in quanto capace di utilizzare i più svariati strumenti per ottenere qualunque declinazione performativa; iv) a questo aggiungasi l'autodeterminazione, l'autopoiesi e in definitiva l'autarchia ontologica, vale a dire la purezza rispetto ogni contaminazione tellurica, in quanto separato dalla funzione o non stordito nella funzione, per dirla con Heidegger⁴; v) infine capace di porsi al timone del proprio percorso di realizzazione e tensionale in termini di verticalizzazione ontologica.

La mancanza di un rango naturale introduce l'idea pichiana di un essere umano misura del mondo e proteiforme nell'esito ontologico: fin dai suoi primi esordi, peraltro ripresa di retaggi già presenti nelle due tradizioni occidentali, l'umanismo si profila come una liberazione dell'essere umano da qualunque vincolo, ponendo l'animalità come controtermine, porto da cui salpare e polarità da cui prendere le distanze, attraverso molteplici oscillazioni di sfondo. Nello stesso tempo l'umanismo è funzionale a proporre una concezione libera e autoriferita dell'essere umano, una sorta di nuova aurora capace di lasciar intravedere il destino dell'uomo oltre le nebbie del teocentrismo. Ne esce un'immagine conclamata nel prospetto vitruviano di Leonardo, ove l'essere umano: i) ha una forma non declinata sotto il profilo performativo e quindi neutra-larvale tale da poter essere misura del mondo; ii) si propone come universale, capace non solo di informare il mondo (antropoplastica) ma altresì di sussumerlo e contenerlo; iii) mantiene una

⁴ Scrive Heidegger: «L'animale infatti è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, col suo territorio di caccia e con il gruppo dei suoi simili, e lo è in modo essenzialmente diverso da quello della pietra rispetto al terreno in cui giace. Nella cerchia del vivente proprio della pianta e dell'animale, troviamo il caratteristico muoversi in una motilità conformemente alla quale il vivente è stimolato, vale a dire eccita a dischiudersi un ambito di eccitabilità, in base alla quale esso include qualcun altro nell'ambito del muoversi. Ma nessuna motilità e nessuna eccitabilità della pianta e dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'eccitato possa lasciar essere l'eccitante... piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai "vedere" né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere» in *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005, pp. 237-238.

purezza intrinseca proprio in virtù della necessità di uno strumento che distanzia il corpo dal sostrato su cui agisce; iv) è autopoietico, autodeterminante, portatore di fini intrinseci, autarchico e quindi emanativo in ogni sua espressione culturale; v) richiede l'intervento di una stampella o di un contenimento da parte di un ente esterno, non solo performativo ma altresì normativo.

Ovvio che il modo di concepire la vacuità o insufficienza della natura umana diviene funzionale a una visione conseguente dell'atto ideativo, produttivo e introiettivo della *techne*, ciò che ho definito come tecnopoiesi. L'essere umano nudo, imperfetto, incompleto, portatore di mancanze e di insufficienze - e qui i diversi autori che si sono susseguiti nella lettura antropologica e filosofica del predicare umano ci hanno consegnato una miriade di versioni differenti seppur tutte sullo stesso principio - si rivolge alla *techne* per supplire ma altresì per rafforzare l'intento di verticalizzazione esistenziale o di esonero. Possiamo dire che tutta la parabola umanistica, che entra in crisi all'inizio del XX secolo, si fonda su questa mitopoiesi dell'incompletezza della natura umana. La mancanza si traduce in libertà, plasticità, svincolo, autodeterminazione, disgiunzione, distinzione, sostenendo quell'antropocentrismo ontologico che sarà la base su cui costruire l'età moderna e tutti i suoi presupposti. Questa lettura considera pertanto l'atto-evento tecnopoietico come: i) compensazione, rispetto a una mancanza biologica, capacità di sostenere e riequilibrare, in modo molto simile a una stampella; ii) risarcimento, rispetto a un'insufficienza, contrappasso di un'ingiustizia, che rende fattibile una sopravvivenza altrimenti impossibile; iii) completamento, rispetto all'esito performativo, potremmo dire perfezionamento o contenimento, in grado di incanalare oltre che dare forma a un'energia altrimenti fuori controllo; iv) tutela, rispetto alla larvalità biologica, in grado cioè di fungere da seconda pelle o da amnios protettivo, abitazione dell'essere umano privo di una propria nicchia ecologica; v) autarchia, cioè autosufficienza rispetto alla declinazione e parimenti decontaminazione rispetto al non-umano, espressione emanativa della purezza umana e parimenti ricorsività nel mantenere o enfatizzare tale purezza; vi) emancipazione, dai vincoli della natura, con conseguente libertà nel definire i propri fini e parimenti autopoesi nel costruire se stesso.

Inoltre si ritiene che la tecnopoiesi produca di conseguenza una disgiunzione e un esonero, interpretabile secondo diverse prospettive, per esempio nella differenza tra Gehlen e Plessner, che introducono sostanzialmente due conseguenze: 1) l'esuberanza, da cui il bisogno di un contenimento dall'esterno; 2) il distanziamento, da cui l'immagine dell'umano contemplativo o non povero di mondo. La *techne* nella lettura umanista assume pertanto alcune caratteristiche: i) veste funzionalmente l'umano, accordandogli le dotazioni mancanti; ii) potenza e ancor più incanala una forza predicativa inerente; iii) è ergonomica, in quanto frutto di una antropoplastica, per cui si adatta al corpo che la informa; iv) è ancillare e svolge il ruolo di strumento al servizio dei nostri fini; v) accresce l'indipendenza e la distanza tra umano e mondo, non immerge cioè nella performatività ma emancipa dalla funzione; vi) è il frutto autarchico ed emanativo dell'ingegno umano, è l'espressione più autentica dell'essere umano e del suo empito ascensionale; vii) rimane esterna

e mantiene la purezza interna dell'umano, per cui ogni evento culturale viene considerato un rito di purificazione; viii) distingue l'essere umano dalle altre specie rendendolo speciale e non specifico; ix) ha una sua direzionalità quella compensativa o risarcitoria, contenitiva o normativa, abitativa e disgiuntiva rispetto alla natura; x) è sotto il pieno controllo dell'essere umano.

Sono questi i punti che desidero mettere in discussione, partendo dalla lettura dell'essere umano, sia sotto il profilo antropologico che ontologico. Possiamo allora chiederci se ha ancora senso, per esempio in una visione darwiniana della processualità filogenetica, parlare di una mancanza ab-origine della dotazione umana e soprattutto se ha senso il concetto stesso di completezza-incompletezza. A mio avviso no: 1) sotto il profilo puramente teorico per due ragioni di base, i) perché la filogenesi non completa-perfeziona alcunché, cioè non prevede questa metrica valutativa, di fatto un retaggio essenzialista, ii) perché in una logica replicativa, ossia di fitness differenziale dei soggetti presenti in una popolazione, non è possibile un azzeramento delle pressioni selettive, ma solo uno slittamento; 2) sotto il profilo dell'indagine morfo-funzionale, perché di fatto l'essere umano si presenta semmai specializzato-ridondante piuttosto che carente, i) prendiamo ad esempio la conformazione specialistica rispetto alle altre antropomorfe della differenziazione anatomo-funzionale del treno anteriore rispetto a quello posteriore, ii) senza dimenticare la ridondanza del sistema neurobiologico che presenta non solo l'esorbitante numero di neuroni ma altresì una particolareggiata architettura del sistema stesso. E sono solo due piccoli esempi.

Ma allora ci chiediamo, perché è così forte, direi quasi intuitiva, l'idea di carenzialità dell'essere umano, tale per cui leggiamo la tecnopoiesi come un evento compensativo? Dal mio punto di vista la "sensazione di carenza", perché di questo si tratta, non è altro che una distorsione cognitiva riconducibile al cosiddetto bias dell'interpretazione a-posteriori. È normale, infatti, che una volta assunta una partnership tecnomediata vi siano: 1) una percezione di carenza sotto il profilo performativo, perché abituati ad altri standard di efficacia; 2) una percezione di deficit di accreditamento, perché la *techne* inaugura nuovi costumi sociali e di appartenenza; 3) una dipendenza ontogenetica rispetto al supporto tecnologico, giacché ogni strumento esercita alcune facoltà deprimendone altre; 4) una correlazione evolutiva nella prassi ontogenetica, perché la consuetudine con una tecnica-tecnologia produce informazione organizzativa capace di dare una specifica cablatura ai sistemi biologici, soprattutto d'interfaccia; 5) degli slittamenti filogenetici nel lungo periodo, perché una tecnica o un supporto modifica le pressioni selettive vigenti all'interno di una popolazione, ridefinendo il bauplan morfogenetico della specie.

In questa chiave abbiamo perciò una tecnopoiesi che non compensa ma declina l'essere umano - lungo le cinque scansioni suesposte - sulle proprie coordinate. Potremmo dire che l'essere umano, attraverso il supporto tecnico-tecnologico, si correla a una dimensione performativa, esattamente come nella costruzione della nicchia in ecologia evuzionistica, per cui ogni emergenza tecnopoietica produce una condizione di carenza. L'umanismo considera la mancanza un "a-priori" che

mette in moto la tecnopoiesi. Rispetto a quanto detto sopra, occorre, viceversa, considerare la mancanza una percezione "a-posteriori" della tecnopoiesi stessa. La tecnopoiesi è come l'innamoramento, solo in seguito a essa si sente la mancanza del partner. La mancanza è pertanto la conseguenza e non la causa della proiezione tecnopoietica. Questo significa che il modo di leggere la natura umana, come carenziale rispetto alle altre specie, altro non è che una distorsione cognitiva, che tuttavia può dirci molto sul volano della tecnopoiesi. Il mito, infatti, non fa riferimento solo all'ingegnosità da trickster del titano Prometeo, ma parimenti sottolinea la pluralità dei predicati che dispensa Epimeteo, predicati che albergano nelle virtù somatiche degli altri animali.

Ciò è la migliore cartina di tornasole per comprendere la fonte ispirativa della tecnopoiesi stessa: l'essere umano ha costruito la propria collezione di *technai* avendo gli animali come protocollo di rivelazione di possibilità da raggiungere.

Ecco, allora, che dobbiamo considerare l'evento tecnopoietico come un atto dialogico e non solipsistico, eteronormato e non autarchico, riferito e non autoreferenziale, frutto: i) della proiettività prometeica di un essere umano ridondante, desideroso e fortemente empatico-immaginario, ma altresì ii) del valore epifanico dei predicati epimeteici presenti nelle altre specie. In una concezione postumanistica l'essere umano, come specie biologica, esito di un percorso filogenetico che non può contraddire le dinamiche della fitness, non può definirsi incompleto o carente, ma nello stesso tempo, proprio in virtù della propria esuberanza immedesimativa e immaginativa, che lo ha portato a vedere negli animali delle epifanie esistenziali, il suo dimensionamento non è riconducibile in modo esclusivo alla sua natura filogenetica. La condizione umana è un frutto ibrido.

Questo può farci credere che la critica che viene mossa si riferisca esclusivamente all'analisi biologica della natura umana. Non è così, perché il paradigma dell'incompletezza e la genealogia esclusivamente prometeica rappresentano le fondamenta di tutta una serie di considerazioni il cui insieme sostiene l'edificio umanistico. Se crollano questi due presupposti a venir meno è l'immagine vitruviana a decadere: i) l'essere umano non può più essere considerato un'entità totalmente svincolata da caratterizzazioni interne, perde quella totale plasticità che è condizione sine qua non della pretesa verticalizzazione ontologica; ii) non può altresì aspirare a porsi come unità di misura del mondo se rinuncia alla condizione di neutralità declinativa; iii) non può più fondarsi *iuxta propria principia* ovvero non può definirsi un'entità autarchica, spiegabile per ricognizione interna; iv) deve rinunciare a qualsiasi ipotesi di purezza, disgiunzione e distinzione rispetto a tutto ciò che lo circonda, riconoscendosi nell'immersione e nell'ibridazione e non nel distanziamento; v) deve abbandonare altresì la pretesa di essere al timone del proprio progetto antropo-poietico, riconoscendo altre co-fattorialità ed eteronomie nella costruzione della propria condizione.

Secondo la lettura postumanistica l'atto tecnopoietico va perciò diversamente interpretato: i) non compensa-riequilibra un deficit o una condizione disadattativa, ma crea condizioni di instabilità interna e una percezione di carenza; ii) non

risarcisce, ma crea maggiori dipendenze e nuovi bisogni; iii) più che di compensazione è corretto parlare di correlazione e di nuove declinazioni performative; iv) non mantiene una purezza anzi ibrida e antropodecentra; v) non si compie in autarchia, ma è il frutto di un'epifania d'incontro con alterità; vi) non emancipa dalla natura, ma accresce le dipendenze rispetto alle evoluzioni ecologiche; vii) non realizza le finalità dell'essere umano, bensì aggiunge dei fini o sposta l'asse progettuale dell'umano; viii) non veste o tutela l'integrità del corpo, ma lo forza attraverso una somatizzazione del supporto. La tecnopoiesi porta a un distanziamento dal mondo? Solo in apparenza, perché quanto più numerosi sono gli intermediari tra soggetto-mondo tanto maggiore è la dipendenza, per esempio la specializzazione performativa.

La visione umanistica è irenica e tranquillizzante nel suo porsi come "storia proprio così". Qui la tecnica aiuta perché compensa una carenza e perché esonera da un compito.

La visione umanistica è irenica e tranquillizzante nel suo porsi come "storia proprio così". Qui la tecnica aiuta perché compensa una carenza e perché esonera da un compito. La *technè* nella tradizione classica è costruita sul principio ergonomico, deve cioè adattarsi al corpo. Oggi scopriamo, forse con sorpresa - da cui la tendenza alla rimozione - che è il corpo che deve adattarsi alla *technè*, che ogni tecnopoiesi produce non-equilibrio non stabilità, che inaugura campi d'imprevedibilità, proprio come uno tsunami ontologico. La *technè* non mostra un come, non dà mai vita a un fenomeno da seguire-imitare, bensì mostra un perché, una dimensione esistenziale. La *technè* pertanto: i) sveste l'umano rendendolo più esposto al mondo; ii) come un virus produce nuovi predicati; iii) non è ergonomica, adatta e disseziona il corpo; iv) aggiunge o inaugura nuovi fini, cui ci sottoponiamo; v) accresce la dipendenza, pensiamo solo alla nostra attuale esposizione ecologica; vi) riporta in modo archetipico l'imprimatur epifanico rendendo l'umano non esplicabile *iuxta propria principia*; vii) si introietta profondamente, declina il corpo, ed è sempre interna; viii) ha diversi livelli in natura, non esiste una dicotomia naturale vs artificiale; ix) è sempre creativa, occasionale, frutto storico e di *serendipity* e incontri; x) non è mai sotto il pieno controllo dell'uomo.

L'avvento della tecnosfera nella rivoluzione digitalica

La trasformazione sociale introdotta dalla rivoluzione informatica del XX secolo è sotto gli occhi di tutti e, ciò nonostante, a mio avviso ancora non ha fatto intravedere che poche e sparute risultanze delle conseguenze che sta determinando e delle potenzialità che andrà dispiegando nel corso dei prossimi decenni. L'esplosione di entità computative, che segnano il lavoro alla scrivania, ci accompagnano sotto forma di smartphone, dettano il ritmo delle nostre occupazioni durante i viaggi attraverso i tablet o infiltrano in modo non sempre evidente gran parte del nostro mondo, non ha, se non in minima parte, modificato quella percezione da elettrodomestico che ancora informava la mitica Programma 101 dell'Olivetti, quale entità destinata al progetto di funzionalità della casa. La

prospettiva che s'inaugura negli anni '60 di una dimensione a consumo familiare, la stessa che trasforma gli animali domestici in pet, non è in grado di comprendere la liquefazione dei rapporti sociali che sta prendendo avvio come contropartita di un'apparente liberazione edonista.

Le generazioni che si susseguono negli ultimi decenni del Novecento, a partire dal baby boom, prendono sempre più confidenza con la digitalizzazione delle diverse prassi operative e fruitive, ma continuano a ragionare in maniera analogica. Lo strumento, in tale ottica, è qualcosa che riposa in un posto ben preciso e che serve a ottenere una particolare funzione, per cui se ne interpreta l'utilizzo attraverso l'ergonomia di accesso. Se televisione, cellulare, videocamera o lettore mp3 utilizzano tecnologia informatica, ugualmente vi si accede in modo disgiunto, ovvero attraverso strumenti ben distinti, com'era prassi nel mondo analogico. Tale atteggiamento muta radicalmente sullo scorcio di secolo e le nuove generazioni, definite all'uopo nativi digitali, mostrano un accesso alle tecnologie completamente diverso, non più di utilizzo bensì d'immersione. La cosiddetta realtà virtuale assorbe sempre di più l'esistenza quotidiana delle persone, divenendo dimensione di vita. Ma sono i giovani, cresciuti all'interno di questo milieu, coloro che non riescono a immaginare un mondo senza computer, a mostrare le prime trasformazioni in modo palese, accentuando il distacco dalla relazione diretta con il prossimo ed enfatizzando quella mediata dalla finestra digitalica, che sempre meno ricorda, non solo concettualmente ma altresì fruitivamente, l'immagine dello strumento domestico, collocabile in uno spazio ben preciso della casa.

I social media rappresentano l'espressione più esplicita di questo cambiamento, dando vita a una filiazione di situazioni e di terminologie difficilmente comprensibili per chi ha vissuto la propria giovinezza nella seconda metà del Novecento: i più si limitano a utilizzare queste nuove forme di partecipazione sociale, ma di certo non sono in grado di far emergere in modo innovativo le immense potenzialità che esse nascondono. Ed è proprio nei termini di adattamento partecipativo che si gioca la grande partita delle metamorfosi indotte nel passaggio da una cultura dell'analogico a una del digitalico. Se ha senso quanto esposto nel paragrafo precedente, vale a dire se è vero che il rapporto con la *techne* non ha valore compensativo e non si basa su un mero utilizzo - che: i) lascia lo strumento all'esterno, ii) lo pone in modo ergonomico e addirittura iii) preserva il corpo dalla contaminazione - in altri termini, se è vero il contrario, abbiamo più di una ragione per preoccuparci rispetto ai mutamenti di partecipazione sociale indotti dall'immersione.

Vorrei a questo riguardo sgombrare subito il campo dall'equivoco di sostenere un atteggiamento tecnofobico o neoluddistico: non credo che le nuove tecnologie rappresentino di per sé un problema o addirittura un male anzi, le considero delle grandi opportunità anche per riflettere sul significato ecologico dei predicati. La mia riflessione si riferisce piuttosto al rischio di appropinquare l'accelerazione digitalica con una chiave di lettura umanistica che, se scorretta anche per le cosiddette tecniche tradizionali - perché fondata su presupposti di centralità, purezza e autarchia della condizione umana - diviene conclamatamente paradossale di fronte

a una *techne* che si basa sul principio d'ibridazione e d'immersione. E non si tratta di saper leggere un fenomeno con il distacco epistemologico di chi continua a credere che non vi sia relazione produttiva tra descrittivo e prescrittivo, ma di comprendere che nella frequentazione dell'immersione tecnosferica è l'orizzonte dei valori a mutare, nella cifra estetica e in quella etica, entrambe assai più connesse di quanto si possa credere. Indubbiamente la connessione digitalica che caratterizza il panorama esperienziale di un bambino fin dai primissimi anni di vita, direi ancor prima del compimento del dodicesimo mese - al punto tale che sovente si apprende prima ad andare sul web rispetto a camminare - produce delle risultanze ben precise sotto il profilo ontogenetico.

Già è possibile notare alcune trasformazioni, spesso erroneamente attribuite a mancanze educative da parte dei genitori o a problemi riferibili alla scuola, ma in realtà assai più facilmente riconducibili all'orizzonte esperienziale che il bambino vive fin dall'infanzia, come: i) una forte fluttuazione dei parametri di arousal, accompagnata da insicurezza, bassa resilienza ed emotività; ii) una scarsa consapevolezza delle conseguenze concrete delle proprie azioni; iii) un'incapacità di gestire le frustrazioni e in generali le emozioni; iv) una propensione all'ipercinesi, correlata a un deficit di attenzione e concentrazione; v) una marcata riduzione della capacità empatica e dell'immedesimazione; vi) una tendenza al narcisismo e un eccesso competitivo nelle relazioni sociali; vii) una vertiginosa caduta delle vocazioni cooperative e collaborative; viii) una diminuzione delle capacità mnestiche e dell'organizzazione di una coerente identità biografica. Vorrei a questo punto richiamare l'attenzione non solo sui caratteri di differenziale evolutivo che l'esperienza immersiva produce, ma altresì su quelli ordinari di socializzazione che nel radicarsi in familiarità consolidata nell'infanzia si traducono poi in valori o in prescrizioni.

Se è vero, infatti, che l'empatia come la propensione collaborativa sono qualità intrinseche dell'essere umano che tuttavia, esattamente come qualunque muscolo, richiedono l'esercizio evolutivo per poter crescere e raggiungere gli standard di adeguatezza, è altrettanto vero che sono i primi referenti d'interazione infantile quelli che poi vanno a definire i parametri di elezione valoriale dell'adulto. Preoccupa l'eradicamento dal contesto naturale e sociale che la prevalenza immersiva produce, abituando il ragazzo a confrontarsi con un'altra realtà che inevitabilmente sarà per lui punto di riferimento, tanto nell'orientamento quanto nei valori che lo portano a eleggere gli enti da preservare e ciò verso cui manifesterà un atteggiamento negligente perché non facente parte del suo panorama di socializzazione. Vorrei dire che noi possiamo benissimo cercare di insegnare il rispetto per la natura, per gli equilibri ambientali, per la senzienza animale, ma se questi enti non trovano un corrispettivo di familiarizzazione nel giovane, non saranno cioè corrispondenti alla sua estetica e alla sua introiezione biografica, frutto delle esperienze d'infanzia, inevitabilmente questi precetti resteranno lettera morta e non si tradurranno in atteggiamenti sentiti e vissuti.

Nell'immaginario collettivo la natura è diventata uno sfondo, esattamente come nei fondali utilizzati nel cinema, una sorta di cartolina dai contorni ben definiti, da

preservare nella sua staticità e nella disgiunzione degli enti, quasi immateriale e comunque iperreale, non è più un intreccio di vita, anche se caotica e collosa nei suoi parametri organici - questi muoverebbero il disgusto di un qualsiasi ragazzo - ed è così che nel comune sentire di un'amministrazione pubblica il verde diviene "arredo urbano". A dispetto di tutto il movimento ambientalista della seconda metà del secolo scorso, era più ecologica la società rurale nella propria inconsapevole immersione nel fango e nel letame, nei ritmi stagionali e nell'autoctonia di produzione-consumo, nel riutilizzo capace di sopravanzare qualsiasi politica di riciclaggio. Un discorso analogo può essere fatto nei confronti del rispetto degli animali, tanto sbandierato sui media fino a farlo diventare una *captatio benevolentiae*, quando in realtà attraverso le forme più nauseanti di costrizione antropomorfa si nega ai diversi animali di esprimere la propria identità specie specifica. Il perché è presto detto. Le persone hanno una maggiore frequentazione con i personaggi dei cartoni interpretati dagli animali piuttosto che dagli animali stessi. Gli animali sono diventati delle maschere chiamati a recitare la parte che l'essere umano impone loro, senza alcuna capacità critica.

Non è pensabile preservare gli equilibri ecologici, salvaguardare i diversi ambienti naturali, rispettare gli animali se questi non entrano nell'orizzonte esperienziale del bambino fin dalla prima infanzia, se sono vissuti come estranei, non sono stati introiettati come elementi elettivi, propri in quanto abitati e verso cui è avvenuto un processo di sodalizio. I valori hanno anche un prospetto affettivo, indicano un progetto nel loro definire piattaforme prescrittive, ma è evidente che si radicano all'interno di orientamenti che non possono basarsi sull'estraneità. I valori definiscono delle priorità e delle scelte - per esempio: quali enti voglio preservare, cosa ritengo sia in linea con il mio giudizio di vita buona, quali le finalità verso cui vale la pena di battersi o sacrificarsi - ma queste non possono che fondarsi sul radicamento. L'immersione costante in una seconda realtà non può che produrre un'eradicazione e uno straniamento rispetto alla natura, agli ecosistemi e al mondo animale. Si tratta di un divorzio che non può non determinare delle influenze estetiche ed etiche. Quando osservo una famiglia seduta a tavola, ove ciascuno è totalmente compreso davanti al proprio smartphone, non posso pensare che ciò non abbia poi conseguenze sul piano valoriale perché, soprattutto sulle menti giovani, quello straniamento dal rapporto sociale si traduce in un ben preciso modello di partecipazione esistenziale e quindi di orientamento prescrittivo.

Il passaggio dall'utilizzo della macchina analogica all'immersione nella tecnosfera digitalica produce altresì una lenta consuetudine ad affidarsi alla macchina - non più solo sul profilo operativo, ma altresì in quello strategico-decisionale - arrivando al paradosso di elevarla ad àncora di salvezza, facendo cioè sulla *techne* quell'investimento soteriologico che l'uomo preumanistico individuava nella divinità e quello moderno in se stesso. La tecnosfera non è fatta di strumenti a pronto utilizzo, ma è dimensionale - potremmo dire accogliente e rassicurante, come una sorta di amnios - e assume in tal senso l'immagine di base sicura. La tecnosfera si abbraccia, in lei ci si abbandona, allentando le redini del comando. Si fa strada perciò il pensare che saranno le macchine a salvarci o comunque a prendere quel

timone che pare bloccato nell'uomo contemporaneo: l'immersione nella tecnosfera ci mostra pertanto una progressiva perdita di titolarità che si affaccia all'orizzonte. D'altro canto, se riflettiamo in modo postumanistico circa l'illusione amniotica della *techne*, ci rendiamo conto di quanto bisogno abbiamo di nuovi paradigmi interpretativi rispetto alle accelerazioni in atto.

Una cosa va detta. L'essere umano appare disarmato e non in grado di affrontare le sfide più importanti - pensiamo a quella del riscaldamento globale, della crescita demografica, del riequilibrio della ricchezza, dei problemi di geopolitica a seguito della caduta degli stati nazionali, delle migrazioni dei popoli - e sembra così sperare di bypassare questa chiamata alla responsabilità affidandosi a un ente terzo in grado di decidere per lui. Non solo la fantascienza ma altresì alcune scuole di filosofia, pensiamo per esempio al movimento transumanista, immaginano un futuro dove saranno le macchine a programmare l'agenda dell'essere umano; d'altro canto è la stessa produzione industriale a prospettarci macchine con elevata autonomia performativa e funzionale: si pensi, per esempio, alle automobili a guida autonoma o alle nuove generazioni di robot o, ancora, agli avanzamenti nella ricerca sull'intelligenza artificiale. Siamo di fronte, inutile dirlo, a una metamorfosi antropologica, ancor prima che tecnopoietica, nei confronti della quale abbiamo sviluppato una scarsa capacità critica circa le conseguenze ontologiche possibili, nella falsa illusione di essere comunque noi al timone di questi processi.

Le ricerche di punta si stanno orientando verso una rivoluzione del concetto stesso di macchina, non solo in termini di autonomia operativa, ma altresì di capacità valutativa e decisionale, attraverso nuove strade progettuali. Ne cito due: 1) la costruzione di robot o intelligenze artificiali animalizzate, ossia dotate di sistemi motivazionali ed emozionali intrinseci, capaci quindi di non limitarsi a risolvere problemi che l'uomo pone loro, ma di agire in modo attivo nella ricerca di opportunità, ossia di *intus-legere*, in altre parole di porsi dei problemi; 2) la realizzazione di macchine ibride, in parte inorganiche e in parte organiche, costruendo reti di cellule neuronali in connessione tra loro, nello stesso modo di una rete sinaptica, in infusioni in grado di costruire nuove connessioni e di crescere, vale a dire dando vita a organoidi, in rapporto con strutture al silicio o altri parti meccaniche in grado di fornire quelle performatività che mancano agli apparati biologici. Vorrei sottolineare che in entrambi i casi parlare di macchine, nel senso consueto del termine, avvalendosi delle strutture concettuali cui siamo abituati, più che fornirci un'immagine approssimata, è in tutto e per tutto fuorviante. Un robot che sente e desidera non è più una macchina.

Assegnare delle disposizioni a una macchina, potremmo dire "animalizzarla", significa renderla portatrice d'interessi inerenti - un po' come nel famoso esempio di Hal 9000 di Kubrick - facendo emergere inevitabilmente una *self-ownership*. Ma, allora, avrebbe ancora senso chiamarla macchina? Un'intelligenza artificiale, dotata di un sistema disposizionale, caratterizzato da emozioni e da motivazioni, sarebbe, a tutti gli effetti, un'alterità portatrice di un certo livello di autoappartenenza: di certo non può più essere considerata uno strumento da utilizzare. Con quali conseguenze etiche? Il dibattito è aperto. D'altro canto, per

avere un robot autonomo e intelligente non si può prescindere dal renderlo capace di *intus-legere*. A ben vedere siamo di fronte a una circolarità non facile da districare.

Esistono anche in questo caso delle questioni etiche di primo impatto. Vorrei solo citarne qualcuna, senza alcuna pretesa di esaustività: i) siamo veramente disposti a dare autonomia ideativa e decisionale alle macchine?; ii) è percorribile una strada basata su una programmazione rigida delle scelte etiche che dovranno eseguire? ma, soprattutto, risponderebbe veramente alle esigenze di ordine etico?; iii) quali caratteristiche disposizionali assegnare a un'intelligenza artificiale per evitare una situazione di conflittualità d'interessi?; iv) dovremmo leggere come una nuova forma di schiavismo il dotare una macchina d'interessi e poi tenerla in una condizione di cattività?; v) come regolare i rapporti tra l'essere umano e i robot, conoscendo le attitudini non certo pacifiche dell'essere umano?; vi) davanti all'incapacità palese dell'essere umano di prendere decisioni interessate ma imparziali - utopistico è il velo d'ignoranza di John Rawls - dobbiamo affidare ai robot le decisioni che riguardano il futuro dell'umanità?; vii) come dobbiamo comportarci verso un'entità intelligente? quali limitazioni dovremmo imporci?; viii) come evitare alleanze tra gruppi di umani contro altri umani entrambi dotati di robot decisionali?

In conclusione

Credo che la grande marea di dibattiti e riflessioni che si svolgono all'interno della filosofica postumanista riguardi essenzialmente alcuni problemi: 1) vi è in primis la caduta di quella centralità universalista dell'essere umano, caratterizzante l'umanesimo, che, se prima offriva dei valori bussola, oggi non è più in grado di fare; 2) la grande crisi ecologica in atto, al di là di tutte le considerazioni fantasiose e futuristiche, ci mette di fronte a delle sfide non facili da dirimere, per cui l'essere umano sembra alla ricerca di un salvatore e di una salvezza tecnomedata; 3) siamo sommersi dallo sviluppo di una pluralità esistenziale che rende ogni lettura omnicomprensiva e basata su dicotomie risolutive non più rispondente alle esigenze con cui ci dobbiamo confrontare; 4) la trasformazione della *technè* stessa che sempre più diviene dimensionale e sempre meno è interpretabile all'interno della metrica concettuale dello strumento. La tecno-etica sta proprio all'interno di questi problemi.

Biotecnologie e principio di responsabilità

Daniele Tortoreto

Bioetica - Università Cattolica del S. Cuore - Roma

Premessa

Le biotecnologie animali e vegetali utilizzate sin dai tempi antichi per la realizzazione degli innesti o incroci hanno avuto un notevole sviluppo nel corso degli anni Settanta grazie alla scoperta delle tecniche di ingegneria genetica (DNA ricombinante, microiniezione di geni, transgenesi, vettori biologici, etc.) che hanno ampliato le possibilità di intervento sul codice genetico.⁵

Questo ampliamento ha rafforzato l'esigenza di una riflessione bioetica evidenziando la necessità di una maggiore assunzione di responsabilità.

Le prime realizzazioni del mais modificato geneticamente per renderlo capace di respingere i parassiti e gli agenti patogeni hanno sollevato alcune preoccupazioni riguardanti i possibili rischi per la salute umana e per la salvaguardia delle altre coltivazioni.

L'innovazione più importante che ha contraddistinto le biotecnologie cosiddette avanzate è stata la possibilità di procedere al trapianto di geni, resa concreta dallo sviluppo delle tecniche in grado di combinare il materiale genetico di organismi diversi utilizzando gli interventi di ingegneria genetica basati sulla tecnologia del DNA ricombinante.

Per effetto di queste tecniche l'ingegneria genetica è diventata uno degli strumenti più importanti per conferire alle piante e agli animali caratteristiche ritenute vantaggiose per l'uomo e per l'ambiente.

Le biotecnologie cosiddette avanzate a differenza delle biotecnologie tradizionali (come l'incrocio, l'innesto) hanno consentito così un intervento più mirato e diretto sul corredo genetico che ha ampliato le possibilità di intervento sugli organismi viventi e reso possibile un più razionale sfruttamento delle risorse genetiche.

Furono realizzate le prime piante transgeniche trasferendo nei cromosomi della

⁵ Per una descrizione di queste tecniche cfr.: BERTONI G., MARSAN P. A., LUCCHINI F. *La ingegnerizzazione degli animali: finalità, tecniche possibili, rischi e benefici*. In: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Biotecnologie animali e vegetali. Nuove frontiere e nuove responsabilità*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 1999: 25-45; ANCORA G., BENVENUTO E. *Ingegnerizzazione dei vegetali: finalità, tecniche, rischi e benefici*. In: *Ibid.*, pp. 7-24; BARCACCIA G., FALCINELLI M. *Genomica e Biotecnologie genetiche. Manuale per il docente*. Vol. III. Napoli: Liguori; 2007; PRIMROSE S., TWYMAN R., OLD B. *Ingegneria genetica: principi e tecniche*. Bologna: Zanichelli; 2004, 169-235; PIERCE B. A. *Genetica*. Bologna: Zanichelli; 2005, 480-520; BROWN T. A. *Biotecnologie molecolari, principi e tecniche*. Bologna: Zanichelli; 2007; GRIFFITHS A., GELBART W., MILLER J., LEWONTIN R. *Genetica moderna*. Vol. I. Bologna: Zanichelli; 2000. Per la storia dell'ingegneria genetica cfr.: HALL S. *Frontiere invisibili, ingegneria genetica: la sintesi del primo gene umano*. Milano: IHT Gruppo editoriale; 1991.

cellula vegetale determinati geni selezionati dall'uomo sfruttando la capacità delle cellule vegetali di moltiplicarsi e differenziare piante intere.

Le prime piante a larga diffusione per le quali è stata chiesta e ottenuta a partire dal 1997 l'autorizzazione per la sperimentazione in campo che hanno dato un impulso all'impiego delle coltivazioni transgeniche sono state la soia e il mais.

È stato realizzato il mais transgenico Bt inserendo nella pianta un gene che codifica una proteina insetticida di *Bacillus thuringensis* per renderlo resistente agli attacchi di alcuni tipi di insetti.

I vantaggi derivanti da questi tipo di mais sono stati la riduzione dei notevoli trattamenti chimici necessari per la loro protezione la quale risultava difficoltosa per il fatto che l'insetto ha un tempo limitato di esposizione sulle piante.

Nella soia transgenica è stato inserito un gene che conferiva alla pianta la resistenza ad un potente erbicida, il glifosato.

Questi prodotti hanno suscitato un ampio dibattito sollecitato in particolare dalla preoccupazione che le modifiche realizzate con l'ingegneria genetica non siano state adeguatamente valutate per quanto riguarda i possibili rischi per la salute umana causati da fattori allergenici o tossici ed i rischi derivanti dall'interazione delle piante transgeniche con le altre specie, animali e vegetali.⁶

L'ingegneria genetica è stata salutata sin dal suo esordio con grande entusiasmo non solo in quanto apriva nuove possibilità alla comprensione dei geni e del loro funzionamento ma anche perché capace di fornire nuovi strumenti in medicina per la protezione della salute umana.⁷

Si può citare l'esempio dell'insulina umana realizzata utilizzando un batterio modificato geneticamente, l'*Escherichia coli*, prodotto dalla azienda californiana Genentech nel 1978 e successivamente utilizzata come prodotto medicinale.

All'epoca tutta l'insulina terapeutica usata nel mondo era ricavata dal pancreas di vacche e maiali macellati. Le proiezioni mostravano che il fabbisogno dei malati americani di diabete sarebbe probabilmente aumentato oltre le possibilità dell'estrazione animale.

Fu realizzata un'insulina identica a quella prodotta dal corpo umano, il primo farmaco al mondo creato con la tecnologia del DNA ricombinante ed una delle scoperte più importanti per la cura del diabete.⁸

Bioetica e biotecnologie

La riflessione bioetica riguardante i limiti della scienza assume una grande importanza nella valutazione delle biotecnologie nella prospettiva della protezione della salute umana e della salvaguardia dell'ambiente.

L'esigenza della riflessione bioetica con il passare del tempo si è rafforzata di fronte al moltiplicarsi delle possibilità di intervento sugli esseri viventi e

⁶ ANCORA G., BENVENUTO E. *Ingegnerizzazione dei vegetali*, cit., p. 24.

⁷ FRISTROM J. W., CLEGG M. T. *Principi di genetica*. Bologna: Zanichelli; 1994: 424.

⁸ KEVLES D. J. *Biotecnologie e politiche dei brevetti*. In: *Enciclopedia Treccani. Storia della scienza*. Vol. IX. Roma; 2003: 289-290.

sull'ambiente offerte continuamente dalla ricerca scientifica.

L'uomo può intervenire sull'ambiente in quanto ha un ruolo di dominio sugli altri esseri viventi del mondo naturale. Il dominio di cui è titolare non è un potere assoluto che gli permette di sfruttare indiscriminatamente l'ambiente ma un dominio responsabile che gli conferisce la responsabilità di salvaguardare l'ambiente.

Dato che la persona umana è un essere dotato di libertà, intelligenza e volontà non possono essere accettate quelle teorie che tentano di equiparare l'uomo agli altri esseri viventi del mondo naturale.⁹

Queste teorie conferendo lo stesso valore a forme di vita molto di diverse tra di loro non sono in grado di proporre soluzioni ai problemi ambientali.¹⁰

Tali impostazioni arrivano a proporre l'utopia di una umanità tornata all'originario stato di natura con gravi conseguenze per la società dato che le scoperte scientifiche rappresentano una importante opportunità di sviluppo.

Peraltro non possono essere accettate neppure le teorie opposte le quali riducono la natura ad un semplice insieme di elementi materiali da sfruttare a proprio piacimento.

L'uomo non è un padrone dispotico dell'ambiente ma un amministratore responsabile che ha il compito di salvaguardare l'ambiente.¹¹

Pertanto l'uomo può intervenire sul codice genetico delle piante e degli animali ma deve rispettare i principi etici della protezione della salute umana e della salvaguardia dell'ambiente.

Le biotecnologie hanno messo a disposizione dell'uomo nuovi strumenti che potrebbero contribuire a risolvere alcuni problemi planetari. Tuttavia, richiedono una grande responsabilità ed un'accurata vigilanza cui la riflessione bioetica può dare un importante contributo.

Coloro che si avvalgono delle biotecnologie devono rispettare le norme etiche fondamentali inscritte nella natura stessa della persona umana.

La protezione della salute umana è il principio etico fondamentale sul quale si deve basare la valutazione del rapporto rischio-beneficio riguardante le biotecnologie.

La sicurezza di un alimento deve essere confermata dalla comunità scientifica caso per caso dopo la dovuta valutazione del rischio (*risk assessment*).

La valutazione del rischio impone un alto livello di professionalità dei ricercatori coinvolti, così come adeguati sistemi di valutazione nel ricercare e identificare i possibili rischi per la salute umana e l'ambiente.

Le biotecnologie possono offrire un valido contributo alla soluzione di problemi

⁹ Queste teorie sono state sostenute da: SINGER P. *Etica pratica*. Napoli; 1989; ID. *Animal Liberation: a New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York; 1975; REGAN T. - SINGER P. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs; 1989.

¹⁰ Riguardo a queste teorie cfr.: JOHNSON L. E. *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge; 1991; ROLSTON H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia; 1988; JOHNSON L. E. *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge; 1991; ROLSTON H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia; 1988.

¹¹ FLECHA J.R. *Il rispetto del creato*. Milano: Jaca Book; 2001, 30 ss.

ambientali contrastando l'inquinamento.

Si potrebbero utilizzare piante e microrganismi geneticamente modificati per demolire un gran numero di sostanze inquinanti.¹²

Molti sforzi della ricerca sono concentrati sul trarre vantaggio per l'ambiente da questi importanti sviluppi. Le prospettive future del biorisanamento tendono sempre più verso la messa a punto di metodi per eliminare inquinanti specifici e per favorire un uso più sostenibile delle risorse.

Un altro importante vantaggio offerto dalla biotecnologia è rappresentato dai nuovi strumenti utili che possono contribuire a salvaguardare la biodiversità grazie alle possibilità offerte dalla biotecnologia conservativa e riproduttiva.¹³

Nella diffusione delle biotecnologie è importante evitare i possibili rischi politico-sociali. Le istituzioni nazionali e internazionali hanno la responsabilità di garantire il rispetto della solidarietà nella brevettazione delle innovazioni biotecnologiche.¹⁴ È necessario prestare una grande attenzione a realizzare una distribuzione equa tra i vari Paesi dei possibili vantaggi derivanti dall'utilizzo delle risorse genetiche.

I temi più importanti della riflessione riguardante le biotecnologie che modificano il codice genetico delle piante e degli animali sono stati evidenziati da alcune conferenze mondiali organizzate dalle Nazioni Unite in particolare la Conferenza di Stoccolma sull'ambiente umano del 1972, l'*Earth Summit* di Rio de Janeiro del 1992 e il vertice mondiale sullo sviluppo sostenibile di Johannesburg del 2002.

Queste riunioni che hanno sottolineato il tema dello sviluppo sostenibile hanno preso particolari impegni riguardanti la salvaguardia dell'ambiente.

Lo sviluppo sostenibile mira ad evitare il degrado ambientale e a riorganizzare le relazioni umane in una prospettiva di giustizia e di equità.

Lo sviluppo sostenibile si basa sui principi etici della protezione della salute umana e della salvaguardia dell'ambiente.

Lo sviluppo sostenibile mira al definitivo superamento di una concezione puramente economicistica alla base dell'atteggiamento distruttivo che ha assunto a volte l'intervento dell'uomo sull'ambiente e all'accoglimento dell'etica nelle politiche ambientali.¹⁵

Lo sviluppo sostenibile costituisce il nucleo di un progetto veramente innovativo rivolto ad evidenziare la responsabilità degli Stati nel promuovere e rispettare le

¹² Cfr.: FEDERAZIONE EUROPEA DI BIOTECNOLOGIE. *Bioteologie per l'ambiente*. Comunicazione 4 gennaio 1999: pp. 1-2.

¹³ ESQUINAS ALCAZAR J. – SPILLANE C. – STANDARD C. *Biodiversity and Biotechnology for Food and Agriculture*.

International Action for the Utilization and Conservation of Plant Genetic Resources for Food and Agriculture. In: *Il contributo italiano alla realizzazione della "Carta della Terra" nel 50° anniversario delle Nazioni Unite* (Atti del Convegno Internazionale dell'Accademia Nazionale delle Scienze). Roma; 1998; HAWTIN G. C. *The Potential and*

Protection of Biodiversity. In: *Ibid.*

¹⁴ Cfr.: COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA. *Considerazioni etiche e giuridiche sull'impiego delle biotecnologie*. Roma, 30 novembre 2001. *Medicina e Morale* 2002; 3: p. 538.

¹⁵ Sulla responsabilità per danno ambientale cfr.: CORTE DI GIUSTIZIA DELL'UNIONE EUROPEA. *Sentenza 13 luglio 2017*. Causa C 129/16 (accesso del 22-9-2017 a: http://www.laboratoriobiodiritto.com/index.php?page=documents&folder_id=369&parent=368).

condizioni per un autentico sviluppo umano.

La Conferenza di Stoccolma ha sottolineato i temi fondamentali della riflessione riguardante lo sviluppo e le biotecnologie: la protezione della salute dell'uomo e la salvaguardia dell'ambiente.

La conferenza ha evidenziato che l'uomo ha un diritto fondamentale a vivere in un ambiente salubre ed è responsabile della protezione e del miglioramento dell'ambiente davanti alle generazioni future.¹⁶

La Conferenza sottolineava inoltre l'importanza di promuovere uno "sviluppo compatibile" con la tutela dell'ambiente inteso nella sua piena dimensione umana.¹⁷

In termini operativi si ribadiva l'impegno di impiegare la scienza e la tecnologia per identificare, evitare e controllare i pericoli ecologici e per risolvere i problemi ambientali al fine del bene comune.¹⁸

Inoltre si confermava l'impegno di incoraggiare la ricerca scientifica e tecnologica in tutti i Paesi, per la soluzione dei problemi ambientali anche mediante il libero scambio delle informazioni scientifiche e delle esperienze. Si dichiarava che le tecnologie ambientali dovevano essere messe a disposizione di tutti i Paesi.¹⁹

La successiva "Conferenza delle Nazioni Unite su ambiente e sviluppo" tenutasi a Rio de Janeiro a distanza di vent'anni dalla Conferenza di Stoccolma rappresentò una forte presa di coscienza dei problemi ambientali e delle responsabilità che coinvolgevano i diversi Stati.²⁰

L'*Earth Summit* evidenziò in particolare l'importanza di impegnarsi nelle politiche ambientali per consegnare un ambiente salubre alle generazioni future.

Il vertice mondiale sullo sviluppo sostenibile (*World Summit on Sustainable Development*) tenutosi a Johannesburg nel 2002 offrì agli Stati l'opportunità di valutare i progressi fatti dalle ultime due conferenze mondiali.

Il summit diede impulso ad un importante cambiamento nella risoluzione dei problemi della salvaguardia dell'ambiente ponendo al centro della sua riflessione riguardante lo sviluppo sostenibile il concetto di promozione umana che ne è parte integrante.²¹ Dai risultati del vertice emerse chiaramente la svolta nelle priorità dei programmi per la salvaguardia dell'ambiente di considerare la persona umana il fondamento delle politiche di sostenibilità.²²

In questa prospettiva la questione ambientale non è ristretta e relegata al solo

¹⁶ REPORT OF THE UNITED NATIONS CONFERENCE ON THE HUMAN ENVIRONMENT. *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*. Stockholm; 1972: Principio 1.

¹⁷ *Ibid.*, Principio 13.

¹⁸ *Ibid.*, Principio 18.

¹⁹ *Ibid.*, Principio 20.

²⁰ UNITED NATIONS CONFERENCE ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. *Rio Declaration on environment and development*. Rio de Janeiro; 1992.

²¹ Cfr.: WORLD SUMMIT ON SUSTAINABLE DEVELOPMENT. *Plan of implementation*. Johannesburg; 2002: n. 7.

²² POSTIGLIONE A. *Il governo mondiale dell'ambiente. La comunità internazionale per una nuova etica dell'ambiente*. In: POSTIGLIONE A., PAVAN A. *Etica ambiente e sviluppo. La comunità internazionale per una nuova etica dell'ambiente*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; 2001: 212-213.

problema dell'inquinamento e del degrado ambientale ma comprende il diritto di ogni essere umano di vivere in un ambiente favorevole al suo sviluppo integrale.

Il summit accantonò definitivamente una impostazione della compatibilità ecologica basata su una presunta limitatezza insuperabile delle risorse naturali orientandosi ad una concezione largamente affidata all'uomo di preservare le qualità necessarie alla vivibilità dell'ambiente.²³

Il piano di Johannesburg propose di perseguire un miglior ordinamento della società umana non soltanto impegnandosi a salvaguardare le condizioni materiali che saranno trasmesse alle generazioni future, ma sforzandosi di riequilibrare le gravi forme di ingiustizia che minano la prosperità, la sicurezza e la stabilità mondiale.²⁴

Le conclusioni del summit sono racchiuse in due documenti sottoscritti dai rappresentanti degli Stati partecipanti: la "Dichiarazione di Johannesburg" nella quale sono contenuti i principi ispiratori dello sviluppo sostenibile, e il "Piano di azione" che delinea le priorità e gli impegni in specifici ambiti come la protezione della salute umana, lo sfruttamento delle risorse naturali e la salvaguardia dell'ambiente.

Biotecnologie e diritto

Coloro che si avvalgono delle biotecnologie devono rispettare i precetti della legge morale naturale iscritti nella natura stessa della persona umana.

È necessario in primo luogo rispettare il principio della legge morale naturale di proteggere la salute della persona umana.

I diritti umani sono basati sulla legge morale naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà.²⁵

L'uomo è capace di conoscere i principi primi della legge morale naturale, che risuonano nel suo cuore chiamandolo sempre a fare il bene e ad evitare il male. È capace anche di conoscere le norme morali che scaturiscono da questi primi principi tra le quali hanno una grande importanza gli imperativi etici che obbligano a rispettare la vita umana dal concepimento alla morte naturale.²⁶

Le esigenze che appartengono alla legge morale naturale richiedono di essere riconosciute e tutelate nella vita sociale con il diritto. È il diritto naturale con le conseguenti codificazioni legislative i cui fondamenti non risiedono in un mero atto di volontà umana bensì nella stessa natura della persona.

²³ Cfr.: HEYD T. *Sviluppo sostenibile: panacea e aporia? Alcune implicazioni di un'implementazione dell'etica*. In: POLI C., TIMMERMAN P. *L'etica nelle politiche ambientali*. Padova: Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice; 1991: 360 ss.

²⁴ Cfr. WORLD SUMMIT ON SUSTAINABLE DEVELOPMENT. *The Johannesburg declaration on sustainable development*. Johannesburg; 2002: n. 12; Cfr.: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *Il Vertice sullo Sviluppo Sostenibile*. In: Il Regno – Documenti 2002; 13: 399.

²⁵ BENEDETTO XVI. *Discorso in occasione dell'incontro con i membri dell'Assemblea generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*. New York 18 aprile 2008. In: Il Regno-documenti 2008; 9: 272.

²⁶ Cfr. VIAL CORREA J. DE D., SGRECCIA E. (a cura di). *Natura e dignità della persona umana*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2003: 16-17.

Per questa ragione i diritti fondamentali dell'uomo sono inviolabili e non negoziabili, sottratti quindi all'arbitrarietà di ogni patto sociale o del consenso della maggioranza.²⁷

Per quanto riguarda la sicurezza alimentare l'Unione europea ha fissato i principi della legislazione alimentare i quali partono dal presupposto che non possono essere immessi sul mercato prodotti che possono avere effetti dannosi per la salute umana o per l'ambiente.²⁸

La sicurezza degli alimenti è garantita dalla legislazione alimentare mediante la predisposizione di un procedimento rigoroso di analisi del rischio basato sulla valutazione, prevenzione, eliminazione e comunicazione del rischio.²⁹

La legislazione europea stabilisce che qualora in circostanze specifiche a seguito di una valutazione dei dati scientifici venga individuata la possibilità di effetti dannosi per la salute ma permanga una situazione di incertezza sul piano scientifico possono essere adottate le misure provvisorie di eliminazione del rischio, in base al principio di precauzione, necessarie per garantire la tutela della salute umana in attesa di ulteriori informazioni scientifiche per una valutazione più esauriente sul rischio.³⁰

Le misure adottate devono essere proporzionate e riesaminate per risolvere la situazione di incertezza scientifica e realizzare una valutazione del rischio più esauriente.³¹

La normativa europea sottolinea l'importanza del principio di precauzione nel settore biotecnologico che impone alle autorità competenti l'obbligo di adottare le misure appropriate con l'obiettivo di prevenire i rischi per la salute e l'ambiente.

Il Tribunale di giustizia europeo ha dichiarato che del "principio di precauzione si tiene pienamente conto nel diritto comunitario riguardante la liberazione di organismi modificati geneticamente".³²

Nonostante sia menzionato dal Trattato sul funzionamento dell'Unione europea solamente in relazione alla politica ambientale, il principio di precauzione ha un ambito di applicazione più ampio.³³

Esso è destinato ad applicarsi, al fine di assicurare un livello elevato di protezione

²⁷ *Ibid.*, 17.

²⁸ Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio del 28 gennaio 2002 che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa le procedure nel campo della sicurezza alimentare, art. 14 (accesso del 22-9-2017 a: http://www.laboratoriobiodiritto.com/index.php?page=documents&folder_id=282&parent=281).

²⁹ *Ibid.*, art. 3, par. 10.

³⁰ *Ibid.*, art. 7, par. 1.

³¹ *Ibid.* art. 7, par. 2.

³² CORTE DI GIUSTIZIA DELLE COMUNITÀ EUROPEE. *Comunicato stampa n. 18/2000 del 21 marzo 2000 relativo alla Sentenza della Corte di giustizia del 21 marzo 2000, Associazione Greenpeace Francia et al., Ministero francese dell'Agricoltura e della Pesca et al.* Causa C-6/99. Sul tema del principio di precauzione cfr.: CORTE DI GIUSTIZIA DELL'UNIONE EUROPEA. *Sentenza 13 settembre 2017*. Causa C-111/16 (accesso del 22-9-2017 a: <http://www.laboratoriobiodiritto.com/upload/Corte%20di%20giustizia%20UE.%20Sentenza%2013%20settembre%202017.pdf>).

³³ Cfr.: *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*. In: Gazzetta ufficiale dell'Unione europea; 7 giugno 2016; C 202, art. 191, par. 2.

della salute, della sicurezza dei consumatori e dell'ambiente, in tutti gli ambiti di azione della Comunità.³⁴

Il Tribunale dell'Unione europea dichiara che stiamo davanti ad "un principio generale di diritto comunitario" che impone alle autorità competenti l'obbligo di adottare le misure appropriate con l'obiettivo di prevenire i rischi per la salute, la sicurezza e l'ambiente, assegnando alle esigenze legate alla protezione di questi interessi preminenza sopra gli interessi di carattere economico.³⁵

La legislazione europea ha stabilito che gli alimenti geneticamente modificati devono ottenere l'autorizzazione dall'autorità competente per poter essere immessi sul mercato previa una valutazione scientifica del rischio del più alto livello possibile affidata alla responsabilità dell'Autorità europea per la sicurezza alimentare.³⁶

La normativa europea stabilisce i criteri per la concessione dell'autorizzazione disponendo che non possono essere immessi in commercio alimenti geneticamente modificati che possono danneggiare la salute umana.

La legislazione europea evidenzia l'importanza di garantire la tracciabilità e l'etichettatura degli organismi geneticamente modificati.³⁷

La tracciabilità degli OGM ha l'obiettivo di contribuire alla protezione della salute umana e alla salvaguardia dell'ambiente, ad esempio facilitando il ritiro dei prodotti dal mercato qualora si costatino imprevisti effetti dannosi.

La normativa sull'etichettatura dispone che i consumatori devono essere informati chiaramente che il prodotto contiene OGM.

Il Protocollo di Cartagena sulla biosicurezza della Convenzione sulla diversità biologica è stato firmato dalla Comunità e gli Stati membri nel 2000 e approvato a nome della Comunità europea con Decisione del Consiglio del 25 giugno 2002.³⁸

Il Protocollo dichiara all'art.1 che, conformemente al principio di precauzione, l'obiettivo perseguito è di contribuire ad assicurare un adeguato livello di protezione nel settore del trasferimento, della manipolazione e dell'uso di organismi geneticamente modificati ottenuti con le moderne biotecnologie che possono causare effetti dannosi sulla conservazione e sull'uso sostenibile della diversità biologica allo scopo di proteggere la salute umana e con particolare riferimento ai movimenti transfrontalieri.

A questo proposito l'Unione europea ha emanato il Regolamento 1946/2003 del

³⁴ TRIBUNALE DELL'UNIONE EUROPEA. *Sentenza 26 novembre 2002. Artogodan GmbH et al. contro Commissione delle Comunità europee*. Cause riunite T-74/00, T-76/00, T-83/00, T-84/00, T-85/00, T-132/00, T-137/00 e T-141/00, punto 183.

³⁵ *Ibid.*, punto 184.

³⁶ *Regolamento (CE) n. 1829/2003 del Parlamento europeo e del Consiglio del 22 settembre 2003 relativo agli alimenti e ai mangimi geneticamente modificati*. In: Gazzetta ufficiale delle Comunità europee; 18 ottobre 2003, L 268.

³⁷ *Regolamento (CE) n. 1830/2003 del Parlamento europeo e del Consiglio del 22 settembre 2003 concernente la tracciabilità e l'etichettatura di organismi geneticamente modificati e la tracciabilità di alimenti e mangimi ottenuti da organismi geneticamente modificati, nonché recante modifica della Direttiva 2001/18/CE*. In: Gazzetta ufficiale delle Comunità europee; 18 ottobre 2003, L 268.

³⁸ *Protocollo di Cartagena sulla biosicurezza della Convenzione sulla diversità biologica*. In: Gazzetta ufficiale delle Comunità europee; 31 luglio 2002, L 201, art. 1.

Parlamento europeo e del Consiglio del 15 luglio 2003 che prevede misure di protezione rivolte ad evitare che l'utilizzo e il trasferimento di OGM possa produrre effetti dannosi sulla biodiversità e rischi per la salute umana.³⁹

³⁹ *Regolamento 1946/2003 del Parlamento europeo e del Consiglio del 15 luglio 2003 sui movimenti transfrontalieri degli organismi geneticamente modificati*. In: Gazzetta ufficiale delle Comunità europee; 5 novembre 2003, L 287.

“Diritto a morire” o prepararsi a morire con dignità? Considerazioni pedagogiche

Andrea Porcarelli

Pedagogia generale e sociale - Università di Padova

L'espressione "diritto a morire" suona quanto meno curiosa alle orecchie di chi sa che se c'è una cosa che non possiamo evitare è proprio la morte, tanto che si potrebbe dire che se dovessimo parlare di un "diritto a morire" sarebbe questo uno dei pochi diritti che nessuno ci può togliere ... a meno di non considerare la fede cristiana nella Risurrezione come lesiva di tale "diritto" ...

In realtà il tema è molto complesso e può essere affrontato da una molteplicità di prospettive, a partire da quella etico-giuridica che, nell'articolo di Tommaso Scandroglio, ha dato il via al dibattito in cui si inserisce anche il presente contributo, che però si pone in una prospettiva disciplinare differente, ovvero quella pedagogica. La pedagogia è quella scienza dell'educazione che mette al centro della propria attenzione la persona educabile e i dinamismi mediante i quali i processi educativi e formativi contribuiscono alla formazione della sua identità personale (in età evolutiva) e ne accompagnano le trasformazioni in età adulta. Il tema della morte e del morire è dunque un tema "pedagogico" da più punti di vista, qui ne mettiamo in evidenza due in particolare: il modo con cui ci si confronta con la morte (e con il suicidio) se ci si rivolge a persone in età evolutiva, il tema della preparazione alla morte per coloro che si avvicinano consapevolmente a questo evento.

La morte e il suicidio come rischio e sfida nel tempo delle passioni tristi

Il tempo in cui viviamo è stato variamente aggettivato, a partire dalla percezione della complessità, globalizzazione, "liquidità" della nostra società, ma anche in riferimento al fatto che si tratti di una società della conoscenza, dell'apprendimento permanente e chi più ne ha, più ne metta. Ci soffermiamo in questo momento su una ricerca compiuta da due psicologi francesi, che – parlando dei nostri adolescenti – identificano questa epoca come quella delle "passioni tristi", in cui tende a prevalere un senso di disincanto nei confronti della vita, una scarsità di aspettative nei confronti del futuro, una difficoltà a costruire progetti di lungo respiro. Fortunatamente non è questa l'unica possibile chiave di lettura del tempo in cui viviamo, ma possiamo dire che tale indagine ci aiuta a cogliere un elemento certamente presente e con cui è bene fare i conti: una "sfida" da raccogliere sul piano educativo.

A fronte di tale sfida possiamo chiederci che ruolo possa giocare un'azione culturale massiccia, svolta sia nei dibattiti bioetici riservati agli specialisti, ma anche nei media e nelle pubbliche assise, mirante a legittimare una sorta di "diritto al suicidio", argomentandone la plausibilità sul piano etico, sociale e giuridico. Senza entrare – come si è detto – all'interno di quel dibattito ci vogliamo qui porre solo una domanda: è possibile ragionare, in termini pedagogici, sui possibili "effetti collaterali" che una campagna culturale di questo genere potrebbe avere sui nostri giovani e adolescenti? Crediamo che valga la pena segnalare almeno un punto di attenzione in questo senso.

Le tesi "disponibiliste", che sono oggi decisamente dominanti sul piano della cultura mediatica, oltre ad affermare una sorta di "diritto soggettivo" al suicidio più o meno assistito, veicolano un'altra tesi strisciante e decisamente pericolosa sul piano educativo. In altri termini si sostiene, parlando implicitamente e per lo più di malati terminali, che *se una persona, a suo insindacabile giudizio, ritiene intollerabile la qualità della sua vita in un certo momento di essa, "fa bene" a decidere di lasciare questa vita (suicidarsi) ed eventualmente avrebbe "diritto" di chiedere il supporto della società per dare corso a questa scelta.* Proviamo ad astrarre un momento dall'immaginario che in genere si associa a questo dibattito, ovvero di persone gravemente malate, spesso molto sofferenti e con poche possibilità di cura, ma isoliamo l'argomento in se stesso e chiediamoci quali effetti possa avere, in senso educativo, nell'immaginario giovanile. Quanti giovani si sentono insoddisfatti della propria vita, sia per qualche singolo episodio che può essere loro capitato (un insuccesso scolastico, la fine di un amore) o perché, più in generale, vivono quella tonalità emozionale che abbiamo collegato alla riflessione sulle "passioni tristi"? Purtroppo sono molti e, nel nostro tempo, forse più ancora che in altre epoche. Ci siamo mai chiesti quale effetto possano avere tesi come quella che abbiamo sopra evidenziato su personalità ancora in formazione, magari proprio in un momento di fragilità o fatica di vivere? Non pretendiamo con questo di avere "smontato" le tesi disponibiliste, perché non ci siamo impegnati in una riflessione di tipo etico-filosofico che lasciamo ad altri nel contesto di questo dibattito, semplicemente abbiamo voluto suggerire un altro punto di vista, un punto di attenzione, una sorta di "cartina di tornasole" della plausibilità antropologica complessiva di una certa tesi. In altri termini se siamo davvero convinti che una tesi sia umanamente liberante, dovremmo pensare seriamente di inserirla nella nostra paideia di riferimento, di inserirla come elemento di rilievo nel cammino educativo dei nostri giovani, dei nostri figli. Ci auguriamo che l'idea di diffondere a 360° quella che rischia di diventare una tesi di "istigazione al suicidio" possa perlomeno incontrare qualche dubbio, ed indurre qualche ripensamento.

Prepararsi a morire: un cammino formativo "unico" nella vita

Veniamo ora ad un contesto più prossimo a quello in cui il dibattito bioetico sul "diritto a morire" prende effettivamente forma, ovvero quello dell'accompagnamento delle persone che si trovano nella condizione di vivere una

malattia grave, irreversibile, che si configura come un percorso certo verso la fine della vita. Dal punto di vista pedagogico si tratta di un tema davvero complesso, perché chiama in causa il ruolo “formativo” che possono avere coloro che si trovano ad accompagnare il percorso del morente, ma prima di tutto è necessario fare una premessa. Chi scrive è convinto che l’educazione sia un processo “a termine”, che ha come fine la conquista della piena maturità della persona umana, ma – d’altro canto – ogni persona continua, per tutta la vita, un cammino di evoluzione e sviluppo che non si ferma mai. Chiamo *educativo* il processo di accompagnamento delle persone in età evolutiva e *formativo* il processo che accompagna le trasformazioni di età adulta, quali che siano le ragioni per cui tali trasformazioni avvengono. Mettendo tra parentesi la situazione di bambini o ragazzi che si trovino nella condizione di avvicinarsi alla morte, possiamo dire che quello di preparazione alla morte è un cammino che accompagna una trasformazione di età adulta, che si configura come una trasformazione molto particolare. In genere le trasformazioni di età adulta, pensiamo ad esempio ai cambiamenti che possono avvenire sul piano professionale, valorizzano esperienze pregresse e si proiettano verso progetti futuri. La preparazione al morire, invece, non può contare su esperienze significative pregresse che siano dello stesso tipo: la morte viene una volta sola. Quindi tutte le persone che affrontano questo percorso sono fisiologicamente “impreparate” (in senso pedagogico) ad affrontarlo e si trovano comprensibilmente a vivere una trasformazione particolarmente difficile e sfidante. Non è facile accettare l’idea che ci si stia avvicinando al momento supremo, non è facile pensare di abbandonare le persone che ci sono care e in più vi possono essere situazioni molto differenti – tra le diverse persone – per quanto concerne la proiezione verso un futuro che vada oltre i confini della vita terrena. Per questo chi si trova ad accompagnare le persone che giungono alla sera della vita ha una grande responsabilità ed è chiamato ad agire con equilibrio e saggezza, ma soprattutto a non dare mai la sensazione di lasciare la persona “sola” di fronte a questo difficile cammino. È chiaro che può capitare di doversi misurare anche con una “domanda eutanastica” più o meno esplicita, ma in quel momento è importante cercare di capire se sia quella la domanda “vera” della persona accanto a cui ci troviamo e come leggere eventualmente tale richiesta, prima di decidere come rispondere a tale domanda (anche tenendo conto delle nostre convinzioni più profonde). Spesso la domanda di “farla finita” è una domanda che nasce da un senso di fatica, per l’esperienza che la persona morente sta vivendo, di solitudine rispetto alle persone che gli stanno accanto, di fatica a vedere orizzonti di speranza (al di là dell’impossibilità di una piena guarigione). Assecondare “frettolosamente” una domanda di tal sorta, magari puntando su argomentazioni di tipo giuridico, come ad esempio accertarsi di acquisire in termini formalmente ineccepibili una sorta di “consenso informato” per un’eventuale pratica eutanastica, significherebbe di fatto eludere le domande profonde che la persona ci sta rivolgendo, che forse sono domande di senso, di vicinanza, di umana e comprensiva prossimità, più che una incoercibile richiesta di morte veloce.

Ancora una volta non pretendiamo con queste riflessioni di avere “smontato” nessuna tesi e siamo perfettamente consapevoli del fatto che le *tesi disponibiliste* si autoalimentano della propria retorica, ma speriamo solamente di avere posto qualche interrogativo su cui riflettere, qualche ragionevole dubbio, in quella che ormai appare per molti una certezza dogmatica, per cui si passa dall’affermazione del diritto all’autodeterminazione alla richiesta imperativa di predisporre i mezzi (giuridici e clinici) per rendere immediatamente esecutiva un’eventuale autodeterminazione di tipo eutanastico. Impariamo a soffermarci con rispetto, almeno alle soglie della morte, senza pretendere di proporre “automatismi” che basti premere un bottone per avviare, come avviene in certe cliniche d’oltralpe.



D I S C U S S I O N I

L'interruzione volontaria di vita e il dovere alla vita

Francesco Zini

La questione dei diritti di fine vita sta ormai da diversi anni giungendo ad una maturazione tale che gli argomenti biogiuridici appaiono insufficienti a definire il *thema decidendum*. La questione sta evidentemente diventando biopolitica e le tesi biogiuridiche appaiono come esiti incerti di prospettive riduzioniste. Non c'è dubbio come afferma Scandroglio nel suo lungo e accurato studio sullo stato del dibattito biogiuridico sul c.d. diritto a morire che: «appare assai probabile che la posizione disponibilista sarà sempre più incisiva dal momento che si userà la disciplina del consenso informato per avviare un processo evolutivo - involutivo per le tesi indisponibiliste - in merito ai casi in cui sarà legittimo procurare la morte. Infatti tale disciplina, come analizzato sopra e come suffragato dalla citata giurisprudenza, può essere invocata anche per il legittimo rifiuto di terapie salvavita. Il diritto di rifiutare

cure di tal specie non può che comportare corrispettivamente il dovere di dare la morte in capo al medico qualora l'assistito non riesca da sé in tale scopo». (p.33) Certamente i rischi di un piano inclinato (*slippery slope*) sono presenti, ma il discorso va spostato da quello orizzontale (pro/contro) a quello "verticale", come estensione della prospettiva gnoseologica, cercando di allargare il più possibile il campo dei significati, ristretto dai vari riduzionismi.

Aggiungendo argomenti a quelli di Scandroglio si potrebbe dire che se portiamo alle estreme conseguenze il tema della legalizzazione positiva della eutanasia *tout court* (attiva o passiva, diretta o indiretta), il rischio che il diritto assoluto divenga totalmente disponibile potrebbe generare un "pendio scivoloso" per cui l'insopportabilità soggettiva della sofferenza (pensiamo a quella psichica) possa generare un presupposto *a fortiori*. Ogni fattispecie oggettiva potrebbe divenire soggettiva e quindi vada a costituirsi come presupposto per procedere all'interruzione di vita. D'altro canto chi può valutare l'insopportabilità soggettiva del dolore cronico se non il soggetto stesso? Chi può disporre o dichiarare la sua capacità di intendere e di volere, cioè di agire materialmente per tutelare il suo interesse primario alla salute, se non il soggetto nella sua più intimissima sfera privata? Evidentemente l'alternativa sarebbe una sorta di stato bio-etico che decida per il soggetto quando valga la pena continuare soffrire (accanimento o abbandono terapeutico) o quando sia necessario interrompere le cure? Lo scenario biogiuridico appare ancora più confuso e contraddittorio, poiché qualora il diritto a decidere di interrompere la propria vita volontariamente e coscientemente, diventasse diritto assoluto della persona (e appare difficile pensarlo

alternativamente) chi può limitarne l'esercizio e i presupposti? Per assurdo perché non prevedere che tutti i consociati, *erga omnes*, esercitino il loro insindacabile e incoercibile diritto a porre fine alla propria esistenza, per qualsivoglia motivo ritengano insopportabile la sua continuazione? Appaiono domande paradossali, ma sulla mera quantizzazione dei numeri, una sorta di "ecometria dell'esercizio dei diritti", non possiamo prevedere il futuro esercizio di quanti utilizzeranno il loro fondamentale diritto. Anzi ogni volta che il legislatore riconosce un bio-diritto dovrebbe svolgere una valutazione (*risk value*) su quanti e per quali motivi potrebbero esercitare quel diritto riconosciuto e positivizzato. Anzi l'argomento che tutti esercitino quel diritto interruttivo (proprio perché si tratta del *bios* demografico, fondamento della stessa *polis*) dovrebbe essere attentamente e seriamente preso in considerazione preventivamente.

Quindi la sfida libertaria sull'eutanasia e la gestione biopolitica dei diritti di fine vita va presa sul serio fino in fondo e come filosofi del diritto e della politica "si deve fare i conti" con domande forti che, se non affrontate, rischiano di trascinare il dibattito sul piano del mero conflitto ideologico delle parti. Le domande ontofenomenologiche concernono proprio il dovere alla vita: abbiamo un dovere di vivere, nei confronti della vita? Perché non scegliere di morire? In queste domande è contenuta una facile e ambivalente risposta sulla *responsabilità* e sulla *sacralità* del "dover vivere", ma o il dibattito bioetico riprende questa questione ontofenomenologica come "prioritaria" e cerca di offrire una *traccia nel deserto libertario*, superando anche la *summa divisio* del laicismo, o altrimenti si ritroverà sempre a rincorrere un limite che la *hybris* prometeica vorrà sempre superare.

Una traccia, anche sul piano bioetico, la troviamo proprio nella sfida del transumanesimo contemporaneo: quel *trans-umanar* non chiede forse di superare una morte (con i limiti della decadenza della malattia mortale) con una vita eterna e immortale? Ripartire da questa esigenza di rendere conto responsabilmente all'indisponibilità di una vita (originariamente non scelta) che non muore e continua a vivere oltre (*trans*) la nostra corporeità finita, costituisce un riferimento ineludibile che "vince" il materialismo della contingenza, per accedere ad una dimensione ulteriore, certamente metafisica e post-mortale. O si passa da questo "muro filosofico" del *perché dell'esistenza* o si rischierà sempre di scendere nell'alternanza ciclica e dinamica dei diritti vs doveri, dell'oscurantismo vs progressismo, dell'avanti/indietro.

D'altronde come sottolineato da Scandroglio il tema del consenso informato rimanda inequivocabilmente alla capacità di agire e al principio di autodeterminazione assoluta. Ma la *dimensione euristica* appare più profonda delle contrapposizioni biogiuridiche sul diritto alla salute: per quale motivo si dovrebbe limitare il diritto all'autodeterminazione sul "proprio" corpo, per di più nel caso di malattia grave ad esito infausto, ma più in generale, al di là di una valutazione oggettiva del nesso salute/malattia? Di chi è il corpo? Le domande sulla proprietà del corpo rimandano all'antipaternalismo bioetico e alla dimensione del sacrificio personale. Ha qualche significato la sofferenza fisica o va solamente eliminata e combattuta? Ha un valore la componente doloristica della corporeità e se sì,

perché imporre un valore espiatorio o relazionale? A queste domande il paternalismo contemporaneo non ha risposte condivise. La stessa idea di sacrificio personale per la patria o per un'idea (la dimensione eroica) o la dimensione della testimonianza religiosa (il martirio cristiano), appaiono lontani da una dimensione biogiuridica, infatti chi può imporre o anche solo suggerire o pretendere il sacrificio, la sofferenza, la sopportazione, la resistenza al dolore, o financo, il martirio? Di fronte ad un'oggettiva debolezza e fragilità generazionale (colpa anche dei disastri ambientali e dell'inquinamento ambientale, che già provano duramente la salute personale e fisica dei soggetti), la risposta dell'indisponibilità della vita non può essere fondata su una dimensione orizzontale, se non scivolando continuamente sul concetto di futilità delle cure e della sproporzionalità delle stesse.

La questione dei diritti di fine vita allora si sposta inesorabilmente sul piano della biopolitica intesa a dare contenuti condivisi e condivisibili e non solo regole prudenziali o minime alla nostra *polis*: il compito della filosofia della vita, della morte e della post-mortalità sarà decisivo per accompagnare questa nuova identità bio-politica che sappia rispondere alle domande fondamentali.

Roberto Marchesini risponde all'articolo di Tommaso Scandroglio "Diritto di morire"

Roberto Marchesini

Pur apprezzando l'articolata analisi di Tommaso Scandroglio sul diritto a morire e non volendo peraltro entrare nel merito delle tesi giuridiche esaustivamente messe a confronto, le mie perplessità sul piano meramente prescrittivo riguardano la possibilità che un'opposizione tra disponibilità e indisponibilità possa assumere un ruolo dirimente e applicabile in senso lato al tema della vita che, al contrario, presenta una molteplicità di situazioni dai contorni sfumati. Rispetto al principio di piena disponibilità, quale diritto intrinseco della persona, nutro molte perplessità: i) sia rispetto al diritto di eutanasia e suicidio, ii) sia sul diritto alla rinuncia di terapie profilattiche o salvavita.

Per quanto concerne il primo punto, la mia obiezione sta nella pretesa autodeterminazione personalistica, quale libera scelta a rinunciare alla vita, giacché ciò presupporrebbe una capacità razionale, ossia di piena condizione di valutazione-decisione del proponente che, viceversa, nella quasi totalità delle situazioni di problematicità non è data. Il rischio potrebbe essere quello di favorire, a vario titolo, influenze sulla persona, non solo di ordine economico, che andrebbero a peggiorare la già precaria capacità di scelta. D'altro canto il principio d'indisponibilità, come peraltro rilevato nell'articolo stesso, non troverebbe una mancata sanzione consequenziale nei casi di tentato suicidio e ciò pone un'ipoteca sul principio dell'indisponibilità come fondamento. Inoltre, per quanto concerne il secondo punto, penso che se viene meno una base di trattamento sanitario obbligatorio, se l'autodeterminazione si estendesse alla possibilità di rifiutare e rinunciare alle terapie di base, le conseguenze potrebbero aprire pericolose derive compromissorie sull'intero paradigma welfarista. Per contro, le mie perplessità sui principi di disponibilità, non per questo mi fanno propendere per un'indisponibilità in senso lato. Come ho detto, la vita presenta situazioni sfumate, soprattutto nell'ambito dell'inizio e della fine della vita stessa. L'avanzamento delle tecnologie d'intervento, sia in ambito procreatico sia in quello del mantenimento forzoso del soggetto in una condizione che si configura a tutti gli effetti come accanimento, non possono non farci riflettere sulla linea sfumata dell'essere in vita e sull'aleatorietà di ogni espressione che pretenda di tracciare dei predicati fondativi. In molte situazioni più che un principio di disponibilità o indisponibilità a valere nella prescrizione medica penso sia un atto di pietà nei confronti del paziente.

Il diritto di morire tra presente e futuro

Matteo Galletti

Esiste un diritto di morire? Quarant'anni fa esatti, in un importante saggio Hans Jonas enfatizzava la paradossalità dell'espressione "diritto di morire": com'è possibile avanzare una pretesa di morire quando ogni discorso sui diritti si basa sul diritto di vivere?⁴⁰ Paradossale o no, la domanda sull'esistenza di un tal genere di diritto alimenta da sempre una parte rilevante dei dibattiti sulle decisioni di fine vita e costituisce il trait d'union della minuziosa analisi di Tommaso Scandroglio⁴¹.

Non voglio esprimermi più di tanto sulle questioni prettamente giuridiche sollevate ed esaminate nell'articolo, perché non avrei le competenze necessarie per addentrarmi nei labirinti codicistici e legalistici che sorreggono il confronto tra tesi disponibiliste e tesi indisponibiliste. Lascio il lavoro di approfondimento del contenuto del diritto positivo a chi riesce meglio a orientarsi.

Vorrei invece soffermarmi su due punti. Il primo riguarda le conseguenze morali di un'interpretazione rigidamente indisponibilista dei punti di riferimento giuridici rilevanti per la questione del diritto di morire. Il secondo riguarda invece le ragioni che si potrebbero avanzare per giustificare un quadro politico e giuridico più sensibile alla prospettiva disponibilista.

L'articolo di Scandroglio presenta argomentazioni e contro-argomentazioni che manifestano molto chiaramente le differenze che separano la tesi secondo cui la vita non è un bene disponibile all'essere umano e la tesi opposta secondo cui invece rientra nella libertà dell'individuo scegliere se e quando la sua vita vale la pena di essere vissuta. Se le differenze sono molteplici, l'autore coglie però un'analogia di fondo, diremo di struttura logica, tra le due posizioni: entrambe ritengono che il diritto di rifiutare terapie salva-vita, confermato recentemente anche dalla legge 219/2017, costituisca un'eccezione. Secondo la tesi indisponibilista esso è un'eccezione antinomica rispetto al complesso normativo che indicherebbe in modo chiaro una difesa della vita come bene sottratto all'arbitrio individuale; secondo la tesi disponibilista esso è un'eccezione che rende antinomiche tutte le norme che considerano la vita come bene intangibile. Insomma, per entrambe le posizioni il diritto di rifiutare trattamenti che prolungano la vita (ad esempio, la ventilazione assistita nel caso di P.G. Welby) si qualifica

⁴⁰ H. Jonas, *Tecniche di differimento della morte e il diritto di morire* (1978), in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-205.

⁴¹ T. Scandroglio, *Diritto di morire: tesi giuridiche a confronto*, "Bioetica & Società", XIV, 1-3, 2016, pp. 18-35.

come un'eccezione il cui valore cambia a seconda della prospettiva da cui la si guarda. Per gli indisponibilisti essa è un'eccezione "viziosa" che contraddice l'impianto sistemico "virtuoso", mentre per i disponibilisti vale l'inverso: è un'eccezione "virtuosa" che ha il merito di scardinare il generale significato indisponibilista dell'ordinamento. Su piano teorico gli spiragli che questa eccezionalità potrebbe aprire sono ovviamente funesti per i primi, ma benvenuti per i secondi, perché consentirebbero di allentare una rigida difesa del bene vita in tutti i contesti in cui la volontà del paziente sia incline verso scelte che non promuovono la vita; in breve, si potrebbe prefigurare un allargamento delle maglie al punto tale da ricomprendere nelle richieste lecite anche domande della cosiddetta "eutanasia volontaria attiva".

Su un altro punto, nota Scandroglio, le posizioni disponibiliste e indisponibiliste convergono e cioè sul rifiuto di una lettura prettamente utilitaristica delle ragioni contrarie a un'accettazione del diritto di morire. Nel senso qui usato un ragionamento utilitaristico suggerirebbe che il rifiuto di trattamenti di prolungamento della vita e la richiesta di eutanasia sarebbero illeciti in nome non vi può essere un diritto di morire in nome di una declinazione collettivistica del bene vita. In breve, il bene vita non appartiene al singolo ma si configura come bene collettivo, non assoggettabile alla volontà individuale di distruggerlo. Una concezione strumentale della persona significherebbe per i disponibilisti annullare lo spazio della libertà individuale di autodeterminarsi, mentre per gli indisponibilisti potrebbe indurre a indebolire il valore intrinseco della persona e della sua vita, considerati ora solo in funzione del loro contributo al bene collettivo. Eppure Scandroglio non sembra convinto dalle ragioni addotte e sottolinea che l'eutanasia è pratica relazionale, che coinvolge un terzo (il medico) ed ha quindi notevoli rilievi per il bene pubblico. D'altronde il valore della persona è sì individuale ma non può essere disgiunto dalla dimensione sociale e intersoggettiva.

Le conclusioni complessive di Scandroglio si assestano sulla constatazione che innumerevoli sono i segnali che induco a pensare che nel futuro l'ordinamento si orienterà sempre più verso concessioni alle tesi disponibiliste: dopo il pieno riconoscimento della legittimità della rinuncia a trattamenti di prolungamento della vita, si potrebbe attivare un processo di inclusioni del diritto di morire e quindi dell'eutanasia propriamente detta. Se sul piano descrittivo questi "scenari futuri" appaiono all'autore del tutto probabili, sul piano teorico l'articolo tiene ferma un'argomentata difesa del principio indisponibilista: vi sono risorse nel nostro ordinamento per affermare l'antigiuridicità di qualsiasi condotta che incida negativamente sul bene vita, come la rinuncia a trattamenti di prolungamento della vita e l'eutanasia. Non ci sarebbe spazio per alcun diritto soggettivo a veder soddisfatte le proprie preferenze in ordine a queste richieste.

Scandroglio ha pienamente ragione nel cogliere una tensione tra il piano descrittivo (scenari futuri) e il piano prescrittivo (diritto positivo); la tensione è data dal fatto che il "clima morale" si sta spostando verso una più benevola considerazione di pratiche che accorciano la vita biologica quando vi sia il consenso del paziente. Si sta cioè diffondendo la percezione che non esista un

dovere morale assoluto di rimanere in vita, quando le condizioni determinate dalla patologia o dalla prosecuzione dell'applicazione della tecnica siano giudicate insostenibili da parte del soggetto che vi si trova. Maurizio Mori, citato anche da Scandroglio, ha opportunamente parlato di "condizione infernale" e "indegnità esistenziale" per definire quelle condizioni in cui la prosecuzione dell'esistenza può apparire, a chi la vive, un peso eccessivo e intollerabile. Ma non è solo la difficoltà a sopportare un dolore terminale che, dalla prospettiva personale, può apparire senza scopo. Si tratta anche di prefigurare situazioni di prolungata esistenza incompatibili con la propria idea di dignità, con la propria identità, situazioni in cui l'individuo non si riconosce e non può accettare come parti della sua biografia. Il contrasto non è quindi semplicemente tra vita e autonomia, come spesso si tende a impostare la questione, ma tra vita e identità. In questo senso, quindi, una prospettiva indisponibilista trascura non solo la libertà individuale, ma tradisce anche l'identità concreta, intesa come personale costruzione nel tempo che vive indubbiamente di relazioni, incontri, reciproci riconoscimenti, ma rimane patrimonio del soggetto⁴².

Al di là delle fattispecie giuridiche, un diritto improntato ancora all'indisponibilismo e al vitalismo può pregiudicare, prima di tutto sul piano etico delle esistenze concretamente vissute, la realizzazione della propria identità anche nelle fasi drammatiche della fine della vita. La tensione, ma potremmo dire la vera e propria frattura, tra gli scenari futuri e il diritto positivo origina da questa richiesta delle persone di poter vivere la fine della propria esistenza secondo la propria concezione di dignità personale. Anche se si prova a non formulare le questioni di fine vita nel linguaggio dei diritti l'esito non cambia: può essere fecondo cercare di articolare il discorso su questi problemi secondo una riflessione sulla buona morte, ma anche in questo caso la rottura del paradigma tradizionale costringe a ripensare il paradigma al plurale: non più la buona morte ma le buone morti, modi diversi e plurali di concepire l'uscita dal palcoscenico del mondo nella modalità più consona e proporzionata ai valori che si accettano e si approvano.

È in questa cornice, allora, che rileggerei il contributo di Scandroglio in una prospettiva diversa e molto probabilmente antitetica rispetto alle intenzioni dell'autore. Accettando che l'interpretazione che fornisce del diritto positivo in materia di diritto di morire sia persuasiva, è la testimonianza di come le norme non riescano più a contenere l'eccedenza della vita che si concretizza nella richiesta di maggiore libertà anche nelle situazioni in cui le sofferenze, nella certezza della morte, non sono tollerabili⁴³. L'urgenza degli scenari futuri impone allora una riflessione collettiva di quali siano i diritti e i doveri alla fine della vita e di quali siano gli strumenti giuridici più adeguati per garantire la possibilità a tutti i cittadini

⁴² Per quest'ordine di considerazioni sia consentito rimandare a M. Galletti, *Scelte di fine vita, identità, autonomia*, "Biodiritto", I, n. 1, 2012, pp. 29-51.

⁴³ Cfr. S. Rodotà, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano 2006, cap. 9, dove pone anche interessanti problemi in merito all'uguaglianza di trattamento tra le persone assistite in relazione al diritto di morire.

di morire con dignità e autonomia⁴⁴.

⁴⁴ Su questo punto cfr. C. Tripodina, *Il diritto nell'età della tecnica. Il caso dell'eutanasia*, Jovene, Napoli 2004, pp. 246- 256.

La conclusione di

Tommaso Scandroglio

Antropologie a confronto sull'eutanasia: riduzionismo empirista versus personalismo ontologicamente fondato

Ringrazio Matteo Galletti, Roberto Marchesini e Francesco Zini per l'attenzione che hanno voluto dedicare al mio articolo il quale aveva un oggetto esclusivamente di carattere giuridico. A tal proposito correttamente i tre autori hanno spostato il *focus* dei loro interventi su un piano prodromico, perché più elevato, all'ambito giuridico che è quello di carattere morale.

Condivido nella sostanza le argomentazioni articolate da Zini,⁴⁵ invece mi trovo in posizione antitetica con gli scritti di Galletti e Marchesini laddove sposano tesi disponibiliste. Le riflessioni proposte da questi due autori meriterebbero un'analisi assai più accurata rispetto alle brevi note che qui seguiranno, le quali – per motivi di sintesi – non potranno ribattere punto per punto alle tesi da questi sostenute. In tal senso la mia replica apparirà necessariamente apodittica perché manca lo spazio, in questa sede, per giustificare in modo rigoroso ogni mia affermazione.

Premesso ciò, il mio intento è quello di indicare il motivo principale per cui le tesi disponibiliste - espresse come “diritto a morire”, “diritto all'eutanasia”, “dignità nel morire” etc. – sono prive di fondamento, superando così in radice ogni singola argomentazione proposta da due autori prima citati. Sul piano morale la categoria giuridica dell'indisponibilità della vita si può declinare in quella di carattere morale conosciuta come “assoluti morali” o “mala in se” o “divieti negativi assoluti”. Tali espressioni indicano atti il cui oggetto è sempre incompatibile con la dignità della persona, sia della persona vittima che della persona agente (e in tal modo si superano le critiche al cosiddetto vitalismo). Nei mala in se la malvagità dell'atto non risiederà nelle circostanze, nè nei fini secondi che muovono l'agente – le cosiddette intenzioni, il *finis ultimus* – ma nel primo fine scelto che costituisce l'identità dell'azione – il cosiddetto *objectum proximum* o *finis proximus*. Riferirsi dunque agli intrinsece mala significa escludere dai criteri morali gli elementi

⁴⁵ Interessante la riflessione sul dolore articolata dall'autore che trova sul piano trascendente una motivazione più significativa ai fini della sua accettazione. Ciò non toglie, aggiungiamo noi, che la liceità e a volte la doverosità del soffrire si fondi sul piano della morale naturale (poniamo mente ad esempio al principio del duplice effetto e ai cosiddetti consigli supererogatori). Si tratta in buona sostanza della distinzione tra motivi motivanti (per il mio interlocutore) e motivi fondanti (per tutti).

estrinseci dell'atto, circostanze ed intenzione. Contingenze e fini leciti remoti non sono in grado di mutare l'oggetto-fine di un atto intrinsecamente malvagio.⁴⁶ Relativamente all'oggetto di questo dibattito, azioni intrinsecamente malvagie sono l'assassinio e il suicidio. Tali azioni ricevono il loro fine immediato nel ricercare la morte di una persona innocente e questo fine rimane malvagio al di là dei fini ulteriori buoni che si prefigge l'agente (es. eliminare ogni dolore) e al di là delle condizioni in cui si trova ad operare sempre l'agente (es. malato terminale o consenso della vittima).

La domanda ineludibile che sorge a questo punto è la seguente: perché l'assassinio e il suicidio sono mala in se? La risposta si articola sul piano proprio dell'antropologia filosofica e questo piano è il vero e proprio discrimen tra tesi disponibiliste e tesi indisponibiliste, tra sostenitori dell'eutanasia ed oppositori della “dolce morte”. E' la visione che l'uomo ha sull'uomo, lo sguardo che si posa su di lui a determinare questa frattura che è filosoficamente insanabile. E dunque perché non è mai moralmente lecito suicidarsi o assassinare una persona anche con il suo consenso?⁴⁷ A motivo della preziosità incommensurabile della vita umana la persona deve comportarsi in modo adeguato a tale preziosità.⁴⁸ E la preziosità dell'uomo ha un suo nome: dignità. Questo è il fulcro di tutti i precetti morali. Ogni nostro atto deve essere adeguato, corrispondente, proporzionato alla dignità della persona umana, alla sua intima preziosità. Ecco perché non è moralmente lecito uccidere, rubare o mentire. Infatti l'assassinio, il furto e la menzogna non rispettano mai tale preziosità, non sono atti congrui alla dignità della persona umana, sia propria che altrui. La persona umana a motivo della sua preziosità elevatissima merita una tutela ugualmente elevata. E la prima forma di tutela, quella minimale, ovviamente è evitare la morte della persona, ossia vietare l'assassinio e il suicidio. Tizio non può dal punto di vista morale compiere un suicidio o un omicidio non perché è un divieto proprio della tradizione culturale millenaria mondiale, non perché molti testi religiosi lo vietano, non per consuetudine, non perché considerato reato da molti ordinamenti giuridici, ma perché è la preziosità della vita stessa di Tizio ad imporlo. La vita è dunque bene indisponibile proprio perché ogni persona può disporre della sua vita liberamente decidendo di sposarsi o non sposarsi, di intraprendere una carriera professionale piuttosto di un'altra, di andare a vivere in una città e non in un'altra, etc., ma questa libertà trova un limite che è dato appunto dal divieto di distruzione del bene vita. Più correttamente dovremmo affermare che non esiste il bene vita, bensì la persona vivente. Infatti non esiste la vita e, separata da questa, la persona, come se fossero due enti distinti, bensì c'è

⁴⁶ *Ex pluribus* cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad 2; *Scriptum super sententias*, lib. I, d. 48, q. 1, a. 2, ad 5; J.M. FINNIS, *Gli assoluti morali*, Ares, Milano, 1993.

⁴⁷ La difesa di sé concretata per il mezzo della morte dell'aggressore individua un oggetto morale dell'azione diverso dall'assassinio, azione che per ipotesi potrebbe essere materialmente identica. Sul punto mi permetto di rinviare a T. SCANDROGLIO, *Legge ingiusta e male minore*, Phronesis, Palermo, 2018, cap. 3, § 4, g.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, *Appuntamento con la morte. Eutanasia, accanimento terapeutico e Dat*, Edizioni Omnia, Monza, 2017, cap. II.

piena coincidenza tra i due termini. Ergo è la persona umana ad essere indisponibile. Solo le cose possono essere oggetto di disponibilità, ossia di pieno e assoluto dominio da parte dell'uomo, mai le persone (e insieme alle cose anche le azioni delle persone, ma mai la persona in sé). Quindi l'eutanasia è una scelta che non rispetta la dignità della persona umana, che non è conforme alla preziosità non solo di chi subisce tale pratica, ma anche di chi la pratica. L'eutanasia è la contraddizione del "morire con dignità".

L'obiezione a queste argomentazioni potrebbe così esprimersi: tale preziosità della persona può degradarsi a seguito di patologie, del dolore, della perdita di alcune funzioni superiori (l'autocoscienza, la capacità di comunicazione o di relazionarsi o di porsi fini intellegibili o di formulare giudizi morali, etc).⁴⁹ Se ciò accadesse, in obbedienza al criterio prima indicato di adeguatezza della condotta alla preziosità della persona, l'eutanasia potrebbe essere una scelta eticamente accettabile perché una persona dal valore minimale legittimerebbe una tutela altrettanto minimale che potrebbe anche esprimersi come suicidio o assassinio. Questa visione è proprio del riduzionismo antropologico empirista: noi siamo solo il nostro corpo. Sposando questa prospettiva necessariamente dobbiamo concludere che la dignità personale può subire gradazioni e dunque anche de-gradazioni. In tal senso potremmo avere persone di serie A (i giovani sani e intelligenti), persone di serie B (i giovani sani, ma non particolarmente acuti nelle capacità intellettive), persone di serie C (gli anziani e i malati) e molte altre sottocategorie di persone fino ad arrivare alla soglia minima: i grandi disabili come le persone affette dalla veglia a-responsiva (persone erroneamente indicate come pazienti in stato vegetativo). In tal senso e in modo inevitabile dovremmo concludere che un malato vale oggettivamente meno come persona di un soggetto sano; uno storpio di uno che cammina in modo normale; un vecchio di un giovane; un essere umano cosciente di uno incosciente; uno che riesce a comunicare di uno impossibilitato a farlo e via di seguito. Va da sé poi che se l'uomo è solo il suo corpo, l'uomo è un ente solo materiale e quindi assimilabile agli animali e alle cose. Da qui la legittimità non solo di ucciderlo con l'eutanasia come quando schiacciamo una mosca, ma anche di usarlo per fini sperimentali, di sopprimerlo perché non più utile e anzi dannoso, proprio come si farebbe con un elettrodomestico guasto.

Se l'uomo è ridotto solo al suo dato fisico ciò comporta inevitabilmente che la corrottabilità del corpo e delle sue funzioni equivale alla corrottabilità del concetto di persona. Il dato empirico nella sua declinazione fisiologica e funzionale è cangiante e dunque anche il valore della persona è in modo ineludibile cangiante. Le porte dell'eugenetica oggi si sono spalancate proprio perché i loro cardini sono da individuare in questi principi condensati anche nell'espressione melliflua di "vita biografica", ossia di autonomia morale nell'assegnazione alla propria esistenza di

⁴⁹ Cfr. A. GIUBILINI – F. MINERVA, *After-birth abortion: why should the baby live?*, in *Journal of Medical Ethics*, 3 April, 2012.

un certo valore e non di riconoscimento dell'oggettiva preziosità intrinseca che mai muta.

Tale impostazione antropologica è in netta antitesi con un orientamento fondato sul personalismo ontologico, orientamento quindi di carattere metafisico. La persona umana è sinolo di materia e forma. Ci riferiamo al principio noto nella filosofia classica come ilemorfismo.⁵⁰ Un principio di carattere metafisico – non percepibile dai sensi – informa il nostro corpo. Questo principio metafisico, che usando un terminologia aristotelica potremmo indicare con l'espressione "anima razionale", è esistente e ne possiamo dare la prova.⁵¹ E' proprio la qualità della nostra anima che ci rende così preziosi. E' lei che ci attribuisce la dignità di persone, dignità che ovviamente si comunica anche al corpo dato che i due principi, quello metafisico e fisico, si uniscono strettamente e si confondono. E' la natura razionale che ci fa persone. Questa affermazione porta ad alcune conclusioni importanti.

In primo luogo se la nostra preziosità è custodita dall'anima razionale ciò significa che nessuna imperfezione fisica, nessuna inabilità potranno mai intaccare la dignità della persona. Infatti come un danno fisico potrebbe riverberarsi sul piano metafisico ledendo la natura umana? L'anima razionale non è scalfibile dalla malattia, dal dolore, etc. perché incorruttibile, ed è incorruttibile proprio perché la sua sostanza è immateriale. E' per questo motivo che comunemente quando guardiamo una essere umano su una sedia a rotelle gli attribuiamo ugualmente lo status di persona. Non sarà uguale a noi in quanto a perfettibilità fisica e funzionalità, ma lo percepiamo uguale a noi per dignità, per preziosità intrinseca. Ciò vuol dire che la sua preziosità non può risiedere sul piano empirico-fisico-corporale, bensì riposa su uno non fisico, cioè metafisico. In parole povere, la minor perfettibilità fisica, l'incompletezza dello sviluppo dell'organismo, l'incapacità di svolgere alcune funzioni, la mancanza di autonomia o di altri status fisici o sociali non ci fanno perdere lo status di persone, né riescono a degradare tale status, perché anche incosciente, anche incapace di comunicare, anche gravemente malato nella psiche e nel fisico, l'essere umano vivente conserva intatta la sua anima razionale e quindi conserva la sua preziosità incommensurabile, la sua dignità. Le funzioni e le qualità corporee ci arricchiscono, ci perfezionano umanamente, esprimono sempre più compiutamente la nostra dignità, ma non la fondano, non ne sono la causa. Le funzioni appalesano la relativa capacità razionale in atti conseguenti – l'autocoscienza, il relazionarsi, etc. – ma non la fondano. Ad esempio non è la relazione che genera la persona, ma è la persona che permette la relazione. La persona vale per quello che è, non per come è o per

⁵⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29 a. 1 ad 5; G. LETELIER WIDOW, *Lecciones fundamentales de filosofia*, Ediciones Universidad Santo Tomás, Santiago, 2012, pp. 77-78

⁵¹ Cfr. G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna, 1995, pp. 138-143, 212-214; P.M. EMONET – M. LORENZINI, *Conoscere l'anima umana. Elementi di antropologia filosofica*, ESD, Bologna, 1997; M. LIVI, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Leonardo da Vinci, Roma, 1999, pp. 102-105; B. MONDIN, *L'uomo chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Ed. Massimo, Milano, 1993, pp. 340-344; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 75-76.

quello che fa. Il fare semplicemente dimostra – mostra all'esterno – la sua preziosità, ma anche senza il fare la preziosità permane.

La dignità personale è quindi incorruttibile e questo è un dato di fatto e come ogni fatto deve essere riconosciuto. In tal senso la valutazione della persona deve adeguarsi alla realtà e al significato morale custodito in essa. Dunque la prospettiva della "vita biografica", intesa come assegnazione autonoma della dignità dell'esistenza, è erronea perché disconosce una realtà di carattere metafisico che la precede. Affermazione che trova la sua validità teoretica nel famoso brocardo tommasiano «veritas est adaequatio rei et intellectus».⁵²

In conclusione lo spartiacque tra disponibilisti e indisponibilisti è dato dalla prospettiva antropologica: riduzionismo empirista versus personalismo metafisicamente fondato sull'ontologia. E' la morte della metafisica che ha generato l'eutanasia.

CONVEGNI, RECENSIONI E CONTRIBUTI

⁵² *Ibidem*, *De veritate*, q. 1, a. 1 c.. Cfr. *Ibidem*, a. 2, s. c. 2; a. 4, s. c. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1 c.; *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, l. 1.

Roberto Marchesini, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano* (Castelvecchi Editore, 2017, 22 euro)

Nicola Zengiaro

Universidade de Santiago de Compostela

Il mondo odierno ci obbliga a una riflessione sui rapporti che intercorrono fra i diversi domini della scienza, e sulle sfide – anche morali – che le nuove tecnologie ci impongono. La nostra epoca definisce un cambio di *episteme* che influenza il nostro modo di pensare la tecnica. L'ultimo libro di Marchesini, *Tecnosfera*, apre una finestra sul nostro prossimo futuro attraverso una rottura totale con le tradizionali forme di esistenza. Il nuovo ambiente entro cui si muove il pensiero postumanista non è più il mondo umano, ma una nuova condizione ecologica che l'autore chiama "Tecnosfera". La rivoluzione delle macchine, dell'elettronica, della cibernetica e dell'informatica ha realizzato un «paesaggio tecnologico avvolgente l'essere umano e dimensionale nella sua pervasività, prima espressione di ciò che si può definire con il termine *tecnosfera*» (p. 46).

Uno sguardo alle condizioni ecologiche globali del pianeta è sufficiente per comprendere che stiamo vivendo in un'età di transizione. Verrebbe da dire: «un mondo nuovo per un uomo nuovo». Tuttavia, «come si vede nell'interpretazione postumanistica non possiamo di certo parlare di un mondo "a misura di uomo", giacché la tecno-poiesi rende, al contrario, "l'umano a misura del mondo"» (p. 178). È l'essere umano che oggi deve adeguarsi ai cambiamenti del proprio ambiente. Il capovolgimento della propria posizione nel sistema ecologico muta innanzitutto il rapporto delle specie con la *techne*. La *techne* ci sveste e non ci veste, ci rende più esposti, aumenta le nostre interfacce ibridative facendo emergere l'instabilità costitutiva dell'essere-animale all'interno dei processi evolutivi. In questo senso, possiamo comprendere che la *techne* non appartiene all'uomo ma più propriamente alla natura, in un modo e in una dimensione transpecifici: occorre, insomma, pensare la *techne* in sé e per sé, prescindendo da ogni antropocentrismo.

La prima tappa di questo percorso è tesa a emancipare la tecnica dal pregiudizio umanistico che la vede come strumento atto a colmare le manchevolezze umane. La *techne*, invece, nasce dal desiderio dell'essere umano di andare oltre, di trascendere il proprio qui e ora. La natura della *techne* non è compensatrice o performatrice; l'essere umano non nasce incompleto, ma ridondante e, dunque, in perenne stato di disequilibrio. La tecno-poiesi infatti, che indica la capacità della Tecnosfera di essere ispiratrice di nuovi eventi poetici (di natura tecnologica, ma altresì epistemologica, etica ed estetica),

è un abbandono del contesto filogenetico; uno spingersi al di là della propria condizione umana in una continua ibridazione biologica e culturale.

Se non ha più senso considerare la *techne* come strumento, è invece necessario individuare il processo dialogico e contaminante del suo status. In tal senso, il contro-termini per individuare la nostra identità non è più l'animale – come nelle prospettive umanistiche –, bensì il cyborg, che «rappresenta una nuova forma di *humanitas* [...], perché si tratta di ridefinire non tanto il catalogo performativo [...] quanto le modificazioni ontologiche che prevede la lenta trasformazione cyborgica dell'umanità, soprattutto in termini di autopercezione, vulnerabilità, affettività, vale a dire rispetto alle tre coordinate più importanti nella definizione del sé e del rapporto con il prossimo» (p. 227). Si tratta dunque di riflettere da capo sui concetti sistemici, ecologici ed evolutivi per dar conto di fattori di crisi importanti – la crisi ecologica, i diritti dei non-umani, la crisi economica ecc.

La «rivoluzione postumanistica» nasce dunque dalla consapevolezza di decentramento dell'essere umano causata, almeno in parte, dalle trasformazioni tecnologiche. La *techne* non è potenziatrice di caratteristiche inerenti; non è probiotica, è riorganizzativa; pone nuovi fini imprevedibili che pongono all'essere umano nuove sfide. La Tecnosfera è una nuova realtà dimensionale per l'essere umano, che deve oggi far fronte alla perdita di biodiversità e alla crescente densità di popolazione, attraverso le nuove direttive predisposte dall'Antropocene.

Come ha giustamente osservato Agamben, oggi la «macchina antropologica» gira a vuoto. È in questo spazio sospeso, nel vuoto ontologico lasciatoci in eredità dall'umanismo, che si inserisce la proposta di Marchesini, fondata su otto tesi di base: il postumanismo 1) abbandona l'atteggiamento solipsistico; 2) rigetta l'universale antropocentrico; 3) considera l'umano come frutto ibridativo; 4) rivede il concetto di libertà come ibridamento e non epurazione; 5) ritiene la conoscenza quale progetto dialogico; 6) fonda la soggettività sul desiderio e non sulla ragione; 7) reinterpreta l'umano come una progressione storica senza progetto; 8) riconsidera alla base il significato della *techne* e il suo rapporto con l'essere umano.

Nel suo ultimo libro, tracciando i sentieri per un futuro postumano, Marchesini insiste sull'ultimo di questi punti partendo dal tramonto dell'umanismo che caratterizza la contemporaneità. La *techne*, in un'ottica postumanista, rompe la dicotomia tra tecnofobici e tecnofili, tra meraviglia e terrore. L'uomo non può averne controllo; il suo compito è porsi nei suoi confronti come nei confronti della natura, con spirito critico, umiltà e desiderio di ascolto.