



## Alcuni modelli di «bioetica laica»

*Fernando Pascual, L.C.*

Nel mondo della bioetica coesistono modelli o paradigmi assai diversi che sono applicati per lo studio dei diversi problemi (vecchi e nuovi). Questi modelli e paradigmi possono essere classificati con più o meno esattezza; ci sono alcuni autori che utilizzano simultaneamente due o più modelli, oppure ci sono anche applicazioni ed elementi identici, pur procedendo da modelli che possono essere considerati distinti (se non anche divergenti).

Tentiamo di offrire, in questo lavoro, una presentazione di questi paradigmi nelle loro grandi linee, seguendo in gran parte la classificazione offerta da Elio Sgreccia nel suo noto *Manuale di bioetica*<sup>1</sup>. Seguiremo il seguente percorso. All'inizio due punti introduttivi, poi di seguito tre modelli della bioetica cosiddetta laica, dopodiché, faremo un riassunto del pensiero di quattro autori di spicco in ambito bioetico che possono essere inquadrati, anche se non sempre in modo chiaro, fra alcuni di questi modelli.

### **1. Alcune premesse**

Ogni atto umano (libero, responsabile) si trova in rapporto, diretto o indiretto, implicito o esplicito, con una visione globale sul mondo, sulla vita, sull'uomo: si colloca all'interno di una «cosmovisione» più o meno sviluppata. All'interno di tale visione l'atto può avere una maggiore o minore coerenza. L'eticità dell'atto, tuttavia, non viene

---

<sup>1</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1999<sup>3</sup>, 47-60.

misurata da questa coerenza; essa deve avere presenti altri aspetti, uno dei quali consiste nella valutazione riguardo la moralità inerente la visione generale nella quale s'inserisce tale atto. Può darsi, così, che un atto sia «incoerente» con una cosmovisione contenente gravi errori antropologici e metafisici (in alcuni casi, tale atto, grazie alla sua «incoerenza» con tale cosmovisione immorale, potrebbe essere moralmente buono...); oppure può essere incoerente nel suo rapporto con una cosmovisione giusta (e, allora, potrebbe diventare un atto moralmente sbagliato, sempre in confronto con altre esigenze che fanno sì che un atto sia buono oppure cattivo)<sup>2</sup>.

Questa considerazione generale è necessaria per poter valutare eticamente un intervento medico, un piano sanitario locale, una politica medica generale, e così via. Ogni scelta (razionale e libera), a qualsiasi livello del mondo della medicina e della ricerca biologica, si colloca all'interno di una visione globale sulla vita e sulla natura umana che possiamo chiamare *visione bioetica*.

Esiste oggi un confronto assai serrato fra diverse visioni bioetiche, confronto che ha le sue radici nell'eterogeneità delle posizioni filosofiche a livello mondiale (specialmente negli ambiti dell'antropologia e dell'etica). Per questo motivo si può parlare di diversi modelli di bioetica, di un autentico pluralismo bioetico nel mondo contemporaneo. Di fronte a tale pluralismo, si possono atteggiamenti molto diversi:

a) Per alcuni, sarebbe necessario rinunciare al tentativo di offrire giudizi di valore su ogni modello bioetico, per promuovere una tolleranza che permetta la massima libertà fra le persone che accettano le diverse (e divergenti) posizioni in bioetica. Questa tolleranza, tuttavia, non potrebbe essere radicale, perché non possono essere tollerate azioni o teorie dalle quali possano derivare interventi violenti contro altri esseri umani<sup>3</sup>.

b) Per altri, occorre fare un'analisi circa la giustificazione filosofica che possa sorreggere o meno ogni modello bioetico. La domanda

---

<sup>2</sup> Queste riflessioni iniziali mostrano l'importanza di elaborare una «metabioetica», cioè, di fare un lavoro profondo per evidenziare i presupposti e le idee che possono dare solidità a una bioetica che possa essere veramente valida. Cf. J. VILLAGRASA, «Metafisica y bioética I: "metabioética"», *Alpha Omega* 4 (2001), 467-505.

<sup>3</sup> Alcuni autori preferiscono dichiarare immorale soltanto gli atti «contro le persone», facendo una distinzione fra essere umani e persone che racchiude una discriminazione valoriale importante. Torneremo su questa distinzione più avanti.

da fare, in questo caso, sarebbe: risponde questa teoria (oppure questo singolo atto) alle esigenze di verità e di moralità che sono indispensabili perché sia possibile un agire eticamente buono?

Questa seconda scelta sarà anche la nostra: crediamo che sia possibile, anzi, necessario, fare un lavoro di discernimento sulle distinte posizioni per evidenziare quelle che siano più rispettose dell'integrità dell'essere umano, nella sua condizione di spirito incarnato, e quelle che non lo sono. Questo comporta due cose:

– Superare quelle visioni filosofiche che difendono il relativismo e lo storicismo della verità. Secondo queste posizioni, la verità, soprattutto nell'ambito della vita morale, non potrebbe essere conosciuta in modo assoluto né potrebbe essere invariabile, perché si collocherebbe sotto le leggi dei cambiamenti propri della vita sociale e dell'evoluzione generale<sup>4</sup>. In realtà, la verità morale, se è «verità», non sottostà alle leggi dei cambiamenti sociali e culturali, ma conferisce ad una norma etica un valore assoluto, che deve essere rispettato in ogni tempo e da parte di ogni essere umano in grado di agire in modo libero e responsabile.

– Credere che sia possibile elaborare una bioetica che abbia un fondamento metafisico valido, che arrivi ad una visione integrale dell'uomo, rispettosa delle sue peculiarità: la sua natura particolare, nella quale si uniscono la corporeità e la spiritualità; e le sue capacità (non sempre operanti) di agire in modo libero nella persecuzione del bene con l'aiuto di altri uomini. Questo implica superare una certa interpretazione della cosiddetta «legge di Hume», secondo la quale da un «is» non può derivare nessun «ought», cioè, non si potrebbe passare dall'ordine dei fatti (dell'essere) all'ordine dei doveri<sup>5</sup>. In realtà, conoscere ciò che significa essere uomo ci offre preziose indicazioni su come deve essere il suo agire etico, in ordine al raggiungimento dei propri fini esistenziali (temporali e metatemporali).

---

<sup>4</sup> Una denuncia e risposta a queste posizioni si può leggere in GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* nn. 53, 84, 101; *Fides et ratio* nn. 5c, 87.

<sup>5</sup> Una riflessione su come interpretare la «legge di Hume» e sulla contrapposizione fra cognitivisti e non cognitivisti in ambito etico può trovarsi in E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*. I, 49-51.

## 2. Criteri per raggruppare i diversi «modelli»

### a) *Il problema di definire il termine «bioetica»*

Non sempre risulta facile individuare i parametri o i criteri di riferimento presenti in ogni posizione bioetica. La difficoltà iniziale nasce dal fatto che sulla nozione stessa di bioetica esiste una pluralità di vedute non sempre armonizzabili fra di loro. Diverso è il modo di capire la bioetica secondo autori come Van Rensselaer Potter, Warren T. Reich e Elio Sgreccia, per citare alcuni nomi che sono molto conosciuti in questa nuova disciplina.

Per Potter, la bioetica sarebbe una specie di «miscuglio tra biologia di base, scienze sociali e materie umanistiche»<sup>6</sup>, capace di dare risposte ai gravi problemi del nostro tempo e, soprattutto, capace di garantire la sopravvivenza della specie umana.

Nella nota enciclopedia di bioetica di Reich, questa nuova disciplina è vista come uno studio sistematico circa le dimensioni morali delle scienze sulla vita e sulla salute, usando una varietà di metodologie etiche in una impostazione interdisciplinare<sup>7</sup>.

La definizione di bioetica che ci offre mons. Elio Sgreccia risulta sufficientemente aperta per poter elaborare una classificazione dei diversi modelli. Per Sgreccia, si potrebbe definire la bioetica, in un primo momento, come l'«etica che concerne gli interventi sulla vita»<sup>8</sup>. Se si vuole articolare di più la bioetica, la si può dividere in tre tronconi: bioetica generale, bioetica speciale e bioetica clinica. Per bioetica generale s'intende «il discorso sui valori e sui principi originari dell'etica medica e sulle fonti documentarie della bioetica (diritto internazionale, deontologia, legislazione)»<sup>9</sup>; la bioetica speciale sarebbe lo studio dei grandi problemi (aborto, sperimentazione, ecc.); la bioetica clinica considererebbe i casi concreti e gli elementi di giudizio

---

<sup>6</sup> V.R. POTTER, *Bioetica, ponte verso il futuro*, traduzione di R. Ricciardi di *Bioethics, Bridge to the Future* (1971), presentazione di Giovanni Pinizzotto, introduzione di Marianna Gensabella Furnari e Giovanni Russo, Sicania, Messina 2000, 40 (cf. 103).

<sup>7</sup> «It [Bioethics] can be define as *the systematic study of the moral dimensions - including moral vision, decisions, conduct, and policies- of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting*» (W.T. REICH, *Introduction to W.T. REICH* (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster MacMillan, New York 1995<sup>2</sup>, XXI, corsivo nel testo).

<sup>8</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*. I, 22.

<sup>9</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*. I, 25-26.

decisionale. Ovviamente, la bioetica speciale e la bioetica clinica dipendono dalla visione globale propria della bioetica generale.

Nella nostra considerazione sui modelli di bioetica avremo a che vedere soprattutto con visioni di *bioetica generale*, la quale si trova presente, sebbene non sempre in modo esplicito, in tutte le applicazioni biomediche, perfino al livello delle scelte sulla convenienza o meno di seguire una o un'altra strategia terapeutica.

#### *b) Criteri per la classificazione dei modelli*

Non sempre risulta chiaro stabilire i confini fra un modello di bioetica e un altro. Possiamo scegliere alcuni criteri che possono illuminare il lavoro di discernimento di fronte alle molteplici posizioni che troviamo nella medicina e nelle altre scienze che hanno a che vedere con la vita (umana e non umana).

– Un confronto delle distinte visioni bioetiche con il fatto religioso ci permette di distinguere fra «bioetiche laiche» e «bioetiche religiose». Bioetiche laiche sarebbero quelle visioni globali che sono elaborate prescindendo dal fatto religioso. Sono bioetiche sviluppate, usando una formula classica, *come se Dio non ci fosse*, al margine di qualsiasi rapporto con le diverse religioni del mondo. Bioetiche «religiose», oppure «confessionali», sono quelle bioetiche elaborate all'interno di una visione religiosa concreta, le quali possono presentare contenuti bioetici accettabili anche da persone che si trovano al di fuori delle diverse religioni di partenza. Così, si può parlare di bioetica cristiana, bioetica islamica, bioetica ebraica, e così via<sup>10</sup>.

Questa distinzione presenta alcune problematiche, perché è difficile dire fino a che punto un ateo non abbia adoperato, forse in modo inconsapevole, alcuni elementi d'ispirazione religiosa presi in prestito dalla cultura nella quale sia nato. Allo stesso tempo, un bioetico cristiano può benissimo offrire argomentazioni che valgono anche per persone che non condividono la sua fede, persone che riescono a capi-

---

<sup>10</sup> Qualche autore considera la distinzione fra bioetiche laiche e bioetiche religiose come equivoca, perché la bioetica è semplicemente questo, bioetica, senza aggettivazioni (cf. R. LUCAS LUCAS, *Bioetica per tutti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 5-6). Se consideriamo la diversità delle cosmovisioni che sorreggono le diverse posizioni in bioetica, crediamo che si possano usare degli aggettivi per denotare questa pluralità, per il fatto che le nozioni di vita e di morte, di dignità umana, di moralità, ecc., possono variare molto asseconda della religione di appartenenza, il che permette di elaborare proposte bioetiche molto diverse. Il giudizio complessivo sulla validità di queste proposte deve essere fatto considerando anche il valore (o disvalore) delle singole visioni religiose.

re i valori umani universali presenti nelle proposte elaborate in un contesto di fede, ma comprensibili, come abbiamo detto, fuori del contesto religioso nel quale sono state originate. Oppure, può accogliere argomentazioni elaborate da persone appartenenti al mondo non cristiano che portano importanti valori condivisibili pienamente dallo spirito «cattolico» (cioè, universale) proprio della fede cristiana.

– Una seconda divisione nasce dal confronto fra bioetiche e visioni metafisiche generali. Risultano molto diverse fra di loro una bioetica che poggia su idee di tipo nominalistico, un'altra costruita su basi aristotelico-tomiste, e un'altra che segua l'interpretazione hegeliana o marxista della storia. Sotto questo profilo, risulta imprescindibile sviluppare, come è stato già detto, una meta-bioetica che permetta di capire il rapporto fra le visioni filosofiche e le distinte bioetiche che ne derivano, così come sulla validità di esse.

– Un terzo criterio, dipendente dai precedenti, prende in considerazione la visione antropologica che sottostà ad ogni posizione bioetica. Ci sono molte antropologie, e, di conseguenza, possono nascere molte bioetiche. In un modo semplificato, Peter Singer distingue fra due visioni antropologiche contrapposte: una, molto presente nell'ambito giudeo-cristiano, ma non solo, che pensa gli esseri umani come se «fossero frutto di un atto creativo speciale da parte di Dio e potessero considerarsi la sua immagine vivente»<sup>11</sup>; l'altra, invece, che nasce dalla «demolizione» dell'antecedente certezza grazie, sempre secondo Singer, alla teoria dell'evoluzione di Darwin, una visione che deve cercare nuovi parametri per definire la nozione di persona (il che ci porterebbe ad ammettere l'esistenza di caratteristiche personali in animali non umani, e l'assenza di condizione personale in alcuni esseri umani, come si vedrà più avanti).

Accanto alla considerazione circa la visione antropologica di base, le bioetiche possono essere classificate secondo le diverse idee circa il rapporto che si stabilisce fra l'individuo e la società, idee che fanno nascere, in modo semplificato, posizioni così contrapposte come l'individualismo e il collettivismo. L'elenco delle diverse antropologie si può allungare, perché sono state proposte, nei secoli, molte visioni

---

<sup>11</sup> P. SINGER, *Ripensare la vita*, traduzione di Stefano Rini dall'originale inglese *Rethinking Life & Death* (1994), Il Saggiatore, Milano 2000<sup>2</sup>, 176.

su che cosa significa essere uomo, e le discussioni su questo tema sono tutt'altro che finite<sup>12</sup>.

– Un quarto criterio di classificazione poggia sui sistemi etici di riferimento<sup>13</sup>. Sarà molto diversa una bioetica che accetti la visione etica del pensiero di san Tommaso d'Aquino<sup>14</sup> da un'altra che segua le orme di Jeremy Bentham, di Herbert Marcuse o di Max Scheler, per citare alcuni autori noti nell'ambito della filosofia morale.

– Un quinto criterio osserva la pluralità delle metodologie che vengono usate. Diverse scelte metodologiche possono far nascere diverse bioetiche. Si può parlare così di bioetica narrativa, bioetica descrittiva, bioetica casistica, bioetica speculativa, ecc.<sup>15</sup>.

Occorre aver presente che questi e altri criteri s'incrociano, in modo che un modello di bioetica può essere concepito, per esempio, come un modello «laico», antimetafisico (nominalistico), evoluzionistico, utilitaristico, e narrativo; oppure, può darsi che esista un modello «religioso», metafisico, spiritualistico, eudamonistico e descrittivo; esistono, come si può intuire, molte possibili combinazioni. Allo stesso tempo, può darsi che elementi di un modello si trovino mescolati

---

<sup>12</sup> Cf. B. MONDIN, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. I-II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001-2002.

<sup>13</sup> Uno studio su queste diverse bioetiche si può leggere in L. PALAZZANI, E. SGRECCIA, «Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica», *Medicina e morale* 42 (1992), 847-870. Risulta pure utile la presentazione dei modelli etici in rapporto ai problemi biomedici di T.L. BEAUCHAMP - J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, edizione italiana a cura di Francesco Demartis, traduzione di Sabrina Buonazia dall'originale *Principles of Biomedical Ethics* (1994), Le lettere, Firenze 1999, 55-125 (*tipi di teoria etica*). Esiste una quinta edizione in inglese di questa opera (del 2001) che conserva quasi inalterata la presentazione di questi modelli etici, sebbene il capitolo dedicato ad essi sia stato collocato in una nuova divisione interna.

<sup>14</sup> Come è stato mostrato in uno studio recente, san Tommaso è un autore che può dire molto in bioetica, sia nella sua dimensione generale, sia nelle sue applicazioni. Cf. J.A. IZQUIERDO, «San Tommaso, maestro di bioetica? La lezione del Doctor Humanitatis», *Alpha Omega* 1 (1998), 5-31.

<sup>15</sup> Ci sono altri criteri per classificare le distinte posizioni bioetiche. Ricordiamo la contrapposizione, che alcuni ritengono fondamentale, fra bioetiche della sacralità della vita e bioetiche della qualità della vita. Cf. G. RUSSO (ed.), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando Editore, Roma 1995, 85-86; P. SINGER, *Ripensare la vita*, 191-198. In una riflessione più approfondita si può scoprire che la difesa della sacralità della vita umana non si trova in contrapposizione con la ricerca di una buona qualità della vita.

con elementi di altri modelli nella riflessione bioetica di un determinato autore, il che crea non poche difficoltà quando si tentano di stabilire confini divisorii fra le distinte posizioni.

Allo stesso tempo, è possibile (e capita spesso) che autori che hanno diverse visioni bioetiche coincidono nel proporre come giusta la stessa scelta concreta in casi determinati per motivi eterogenei. Per esempio, un bioetico di base nominalistica e un altro che segua il personalismo d'ispirazione cristiana possono ritenere giusta l'omissione della rianimazione di un malato concreto, benché le motivazioni possono essere perfino contrapposte. Questa convergenza operativa in alcune situazioni non ci deve trarre in inganno: la diversità dei principi può essere tale che in altre situazioni si farà manifesta anche una profonda contrapposizione pratica.

La presentazione che segue di alcuni modelli che riteniamo insufficienti e che hanno una forza notevole nell'ambito (ma non solo) delle «bioetiche laiche», è debitrice, come abbiamo anticipato, in buona parte, alla classificazione offerta da Elio Sgreccia nel suo *Manuale di bioetica*<sup>16</sup>, sebbene integri alcuni elementi nuovi che, spero, possano servire come complemento alle riflessioni di Sgreccia.

### 3. Bioetica e sociobiologismo

Una bioetica può essere fondata su un modo particolare di concepire il rapporto fra l'individuo e altre istanze più generali, come la società, la specie umana, le diverse forme di vita, oppure l'ecosistema (a livello più locale oppure più generale), in modo tale che le scelte e gli interventi bioetici abbiano, come scopo principale, il bene individuale solo in funzione del bene generale, o, in modo radicale, solo il bene generale e quelle esigenze del bene individuale che possano essere in sintonia con questo bene generale (se non si arriva a vedere l'individuo semplicemente come strumento o mezzo per arrivare al bene generale). In altre parole, in questa prospettiva si dà la priorità assoluta al bene generale a scapito del bene individuale. Ci troviamo così di fronte a proposte bioetiche che seguono un modello che possiamo chiamare sociobiologista.

Quali sono le radici filosofiche di questo modello? Sono l'evoluzionismo (soprattutto nella versione di Charles Darwin, 1809-1882) e le idee sociali di Herbert Spencer (1820-1903, creatore del cosiddetto

---

<sup>16</sup> Un'altra presentazione e modalità di approccio al pluralismo bioetico si trova in H. KUHSE - P. SINGER (ed.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishers, Oxford 2001<sup>2</sup>, 15-114.



to «darwinismo sociale»<sup>17</sup>; il sociologismo di Max Weber (1864-1920); e il sociobiologismo di Edward Osborne Wilson (1929).

Si può dire che, secondo questo modello, il mondo viene concepita come un insieme di realtà dinamiche, in continua evoluzione. A questa luce, non esistono realtà «eterne» né forme viventi che abbiano un diritto speciale di esistere al di sopra di altre forme di vita. Il fatto di sopravvivere segue le leggi (casuali) della lotta che le diverse forme di vita conducono per affermare la continuità dei geni della propria specie (idea presente in modo speciale in Wilson). Questa teoria sulla lotta per sopravvivere può essere applicata nell'ambito umano con derivazioni ideologiche di tipo razzista (questo sarebbe il caso di Spencer) oppure con un rifiuto del razzismo, ma con la difesa della protezione della specie umana in genere, scegliendo strategie «eugenetiche» come, per esempio, l'esclusione/l'eliminazione di quegli individui che siano portatori di difetti (ereditari oppure acquisiti).

Un testo di Darwin illustra in modo chiaro questa posizione «eugenetica», questo tentativo di promuovere la sopravvivenza della specie umana tramite l'eliminazione o l'esclusione dei più deboli:

L'uomo, come qualunque altro animale, ha senza dubbio progredito fino alla sua condizione attuale mercé una lotta per l'esistenza, frutto del suo rapido moltiplicarsi; e se egli deve progredire ed elevarsi ancora di più, deve andar soggetto ad una dura lotta [...] Vi deve essere aperto pieno contrasto per tutti gli uomini; e le leggi e i costumi non debbono impedire i più abili dal riuscire meglio e dall'allevare un numero più grande di figli<sup>18</sup>.

Altri autori, come Peter Singer, del quale parleremo in seguito, vogliono eliminare ogni «specismo», cioè, ogni tentativo di stabilire differenze radicali, insormontabili, fra gli esseri umani e gli altri esseri viventi dotati di sensazione e autocoscienza<sup>19</sup>, come conseguenza

---

<sup>17</sup> Uno studio sul rapporto fra idee darwiniste e malthusiane e alcuni difensori del controllo demografico (una applicazione molto concreta di questo modello) si può trovare in A. GASPARI, *Da Malthus al razzismo verde. La vera storia del movimento per il controllo delle nascite*, 21mo secolo, Milano 2000.

<sup>18</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'Uomo e la scelta in rapporto col sesso*, traduzione di Michele Lessona di *The descent of man and selection in relation to sex* (1871), A. Bation, Sesto San Giovanni 1926, 556.

<sup>19</sup> Per Singer si può usare il termine «persona» per parlare delle grande scimmie, e si potrà in futuro applicare tale termine ad altri animali «consapevoli della propria esistenza nel tempo e capaci di ragionamento» (P. SINGER, *Ripensare la vita*, 185-186).

dell'accettazione delle idee evoluzionistiche e del rifiuto della «falsa credenza» nella spiritualità della specie umana.

Per quanto riguarda l'etica, diventa chiaro che all'interno della visione propria di un evoluzionismo radicale non dovrebbero esistere valori perenni: l'etica e il diritto dipendono da quello che le circostanze esigono per garantire la riuscita nella ricerca della sopravvivenza delle diverse specie animali (oppure, l'equilibrio dell'ecosistema considerato ottimale per la conservazione delle forme di vite sviluppatasi fino al momento attuale). La ricerca di questi obiettivi può comandarci, per esempio:

- la custodia dell'ambiente;
- il regolamento delle attività dell'uomo nel mondo (nel rispetto della biodiversità);
- la selezione e il controllo del numero di esseri umani; in questo senso, è lecito lavorare per assicurare la nostra sopravvivenza al fine di avere una qualità di vita soddisfacente in un ambiente che ci permetta di vivere ancora nel futuro, quasi in modo indefinito (secondo le proposte del coniatore del termine bioetica, Potter)<sup>20</sup>. In modo assai chiaro, Potter difendeva, come urgenza bioetica, il controllo demografico per limitare al più presto la quantità di uomini nel pianeta terra:

Dovremmo guardare alla terra, all'uomo, alle piante e agli animali, al mare e all'atmosfera come ad un sistema ecologico equilibrato. Dovremmo cominciare adesso a tenere sotto controllo tutti i parametri che possono essere rilevanti e dovremmo far ciò su scala mondiale, in modo che i nostri sforzi possano essere analizzati nei termini delle ipotesi che tentano di identificare i «parametri di sopravvivenza». In altre parole, dobbiamo sapere se stiamo perdendo o vincendo la battaglia della sopravvivenza. Dobbiamo puntare ad una «crescita popolazione zero» su scala mondiale, il che suggerisce che, in media, ciascuna famiglia si limiterebbe a due figli<sup>21</sup>.

Proposte come quelle dei fautori di idee sociobiologiste fanno venire in mente certi interventi selettivi messi in atto dai nazisti, il che

<sup>20</sup> Cf. V.R. POTTER, *Bioetica, ponte verso...*, specialmente i capitoli 1-2 e 9-12.

<sup>21</sup> V.R. POTTER, *Bioetica, ponte verso...*, 212. Lasciare senza controllo la fertilità umana sarebbe, sempre secondo Potter, immorale: «Il tacito consenso alla fertilità incontrollata porterà secondo me alla guerra, all'inquinamento, alla povertà ed alla peste al di là del punto di non ritorno. Come filosofo morale, perciò dico che il tacito consenso in tal misura sia immorale» (*Ibid.*, 191). Alcune idee di Potter trovano un riflesso, in modo più o meno esplicito, nella *Carta della Terra*, secondo la stesura del marzo 2000 (cf. [www.earthcharter.org](http://www.earthcharter.org), in quasi tutte le lingue).

crea non poche difficoltà ai difensori di questo modello. Non mancano, tuttavia, voci che difendono scelte di tipo eugenetico (come l'eliminazione dei soggetti umani affetti da certi handicap), oppure accettano un'ingegneria genetica per adattare (perfino, per migliorare) la specie umana, oppure negano il diritto alla sopravvivenza biologica per quegli esseri umani che non arrivano a soddisfare certi parametri minimali. Illustriamo queste idee con un testo che parla da solo:

Il diritto alla sopravvivenza biologica è interamente dipendente dalla capacità dell'individuo in questione di condurre, con l'aiuto di altri, una vita umana. Ciò significa che nelle circostanze dove non esiste possibilità di una vera vita umana, il diritto alla sopravvivenza biologica o fisica perde la sua ragione d'essere e, quindi, che la pietosa interruzione di questa vita è accettabile o forse anche obbligatoria. Va riconosciuto ai genitori il diritto di accettare l'onere di curare un figlio che non ha la capacità di godere una vita umana... ma quando tale cura danneggia seriamente il benessere di altri questo diritto deve cedere il posto ad altre più forti esigenze<sup>22</sup>.

Possono essere sollevate diverse osservazioni critiche su queste concezioni «bioetiche». Concepire l'uomo come un risultato provvisorio e casuale, senza nessuna differenza essenziale nei confronti delle altre forme di esseri viventi, implica necessariamente un deprezzamento dell'uomo che conduce quasi in modo inevitabile ad accettare comportamenti e leggi gravemente immorali<sup>23</sup>. Le provocazioni che ci offre Peter Singer risultano, sotto questo profilo, «coerenti»: se si accettano i presupposti e gli elementi centrali della teoria darwiniana in chiave anti-spiritualistica (negando, cioè, che ci sia lo spirito negli esseri umani), la differenza fra gli uomini e gli animali sarebbe solo di grado, e la morale dovrebbe essere ripensata secondo nuove categorie<sup>24</sup>, categorie che, portate alle loro conseguenze estreme, non hanno gli elementi sufficienti per vietare le atrocità fatte a nome della supe-

---

<sup>22</sup> H.D. AIKEN, *Life and the right to life* (1973), citato in A. SERRA, «La diagnosi prenatale di malattie genetiche», in E. SGRECCIA - V. MELE (ed.), *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 204.

<sup>23</sup> Ovviamente, l'immoralità di un atto oppure di una legge deve essere giustificata secondo una prospettiva che riconosca e formuli in modo coerente la natura e la grandezza dell'essere umano, in una visione metafisica corretta e argomentata in modo soddisfacente.

<sup>24</sup> Cf. P. SINGER, *Ripensare la vita*, 174-177 e 191-208. Vedremo più avanti con maggiore attenzione le proposte di Singer, il quale accoglie anche molti elementi delle etiche utilitaristica e soggettivista.

riorità della razza, della selezione naturale, del bisogno di spazio vitale, e così via. In altre parole, una visione bioetica che non sia in grado di fondarsi sulla spiritualità dell'uomo difficilmente può giustificare scelte etiche che abbiano come criterio centrale la difesa della dignità di ogni uomo, indipendentemente dalle sue dimensioni, salute, qualità mentali oppure fisiche, ecc.; né è in grado di condannare le scelte concrete di persone e gruppi che, seguendo l'onda del processo storico, hanno commesso crimini che, nel loro tempo storico, nel loro spazio culturale, erano visti come pienamente giustificabili, basati, come erano, sulla «legge della forza», chiave di volta di ogni concezione di tipo darwiniano.

Solo se usciamo da questa prospettiva riduzionista, storicista e relativista saremo in grado di stabilire dei parametri di giudizio morale validi sempre e ovunque, perché fondati su una natura umana che non cambia e che si rivela essenzialmente diversa dalla natura di altre forme di vita sulla terra.

Un aspetto positivo che si può ricavare da questo modello consiste nell'aver evidenziato i valori che sono collegati alle dimensioni biologica ed ecologica della vita dell'uomo sulla terra. Tali valori, tuttavia, possono trovare un loro valido fondamento in una visione che superi i limiti del modello sociobiologista<sup>25</sup>. Solo partendo dalla centralità e dalla difesa della dignità di ogni essere umano si possono giustificare il senso e il valore della salvaguardia dell'ambiente, il che non avrebbe senso se l'essere umano fosse apparso per caso e fosse condannato a sparire per le sue stesse colpe<sup>26</sup>. Allo stesso tempo, la natura umana fonda i doveri verso gli altri esseri umani (solidarietà, giustizia) e spiega fino a che punto l'agire individuale non può essere messo in atto senza badare alle conseguenze che possono esserci per la collettività. Ma questo non significa, contro il sociobiologismo, che l'individuo sia sottomesso agli interessi collettivi, deve tuttavia rispettarli sempre che tali interessi permettano l'esistenza e la convivenza, degna e armonica, di tutti i membri della società (e, in ultima istanza, di tutti noi esseri umani che condividiamo lo stesso pianeta con gli altri esseri viventi...).

---

<sup>25</sup> Alcuni elementi della riflessione cristiana sull'importanza dell'ambiente e dell'ecologia possono trovarsi in GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, nn. 37-40.

<sup>26</sup> Questo ultimo «risultato», secondo alcuni autori «sociobiologisti», avrebbe come conseguenza un grande beneficio: l'inizio di nuovi equilibri nel pianeta terra (che forse sentirebbe un grande sollievo evolutivo nell'essere stato «liberato» dall'uomo, un essere che è stato visto perfino come se fosse il «cancro del pianeta»).

#### 4. Bioetica e individualismo/soggettivismo

Al modello sociobiologico di bioetica si può contrapporre l'insieme di quelle bioetiche che prendono come punto di riferimento la centralità dell'individuo nella società, grazie alla sua libertà e autonomia, alla sua capacità di fare scelte consapevoli, in modo tale che la dimensione comunitaria viene confinata ad un posto secondario. Ci troviamo, così, con le bioetiche soggettiviste e liberali, che difendono come valore supremo quello della persona consapevole e libera, al di sopra di altri valori (anche di quelli razziali, biologici, ideologici, ecc.).

Queste bioetiche hanno radici filosofiche diverse. Si nutrono di una linfa vitale simile a quella che ha originato l'esistenzialismo, soprattutto in modalità come quella di Jean Paul Sartre (1905-1980); il libertarismo di Herbert Marcuse (1898-1979); l'emotivismo morale, che ha le sue radici nella teoria etica di David Hume (1711-1776) e i suoi difensori in Bertrand Russell (1872-1970), Alfred Jules Ayer (1910-1989) e Charles L. Stevenson (1908-1978); le proposte liberali di Karl Popper (1902-1994), Paul Robert Nozick (1938-2002) e Ronald Dworkin (1931).

Le applicazioni bioetiche di questo modello in ambito pubblico possono trovare un noto rappresentante in Hugo Tristram Engelhardt Jr., autore che, per la sua complessità (non è certamente un libertarista, ma un convinto "cristiano" per quanto riguarda la vita privata), sarà presentato più avanti. In Italia, un difensore di questo modello bioetico sarebbe stato Uberto Scarpelli (1924-1993)<sup>27</sup>. La «Consulta di bioetica» del gruppo «Politeia», a Milano, promuove pure una bioetica di tipo soggettivistico<sup>28</sup>.

Nella visione soggettivistica della bioetica, soltanto la *persona* è soggetto morale capace di agire in modo autonomo e libero. Per questa caratteristica, soltanto per questa caratteristica, la persona diventa degna di rispetto e di protezione legale.

È indispensabile, allora, fare una chiarificazione sulla nozione di persona. Chi può essere considerato «persona»? Per Engelhardt, sono

---

<sup>27</sup> Cf. le sue opere *Etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982; e *Bioetica laica* (a cura di Maurizio Mori), Baldini&Castoldi, Milano 1998.

<sup>28</sup> Cf. l'informazione e i documenti offerti nella pagina d'internet che dipende da questa istituzione: [www.consultadibioetica.org](http://www.consultadibioetica.org). Una presentazione di questo gruppo e di altri centri di bioetica in Italia, sebbene un po' vecchia, si trova in C. VIAFORA (ed.), *Centri di bioetica in Italia. Orientamenti a confronto*, Fondazione Lanza-Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1993.

persone soltanto quegli esseri umani (oppure, non umani, nel caso che ci siano) che sono agenti morali, capaci di dare permessi e di stipulare contratti<sup>29</sup>. Per altri autori, sono persone coloro che soddisfano alcune caratteristiche fondamentali: essere dotati di consapevolezza e di razionalità, avere il desiderio di vivere, e fare progetti per l'avvenire<sup>30</sup>. Usando questi o simili criteri si fa una distinzione, con importanti conseguenze bioetiche, fra individuo della specie umana e persona<sup>31</sup>, il che fa nascere dei gravi problemi decisionali sia per i legislatori che per gli operatori sanitari<sup>32</sup>.

Quale sarebbe il criterio etico fondamentale alla luce di questa prospettiva? In brevi parole, «è lecito ciò che è liberamente voluto, accettato e che non lede la libertà altrui»<sup>33</sup>. Questa libertà di scelta è così forte da arrivare alla negazione di regole e norme trascendenti, universali, eterne. Viene rifiutata anche la sottomissione ad ogni autorità esterna, ad ogni tradizione, alle religioni che impongono delle norme morali<sup>34</sup>. Il *principio di autonomia*, che risulta centrale nelle cosiddette etiche laiche, diventa l'unico criterio etico di riferimento, in quanto la persona è in grado di scegliere il suo *essere* (se sia lecito an-

---

<sup>29</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, traduzione di Stefano Rini dall'inglese *The Foundations of Bioethics* (1996<sup>2</sup>), Il Saggiatore, Milano 1999, 155-156, 172, 256-258. Vedremo più avanti i diversi sensi che può avere il termine «persona» secondo Engelhardt.

<sup>30</sup> «“Persona” chiamiamo, appunto, un essere umano in quanto dotato di coscienza (vari casi marginali rivelano nel significato del termine un alone esterno di indeterminazione)» (U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, 139). Secondo Peter Singer, il termine persona viene usato «per indicare un essere che ha certe caratteristiche, per esempio razionalità e autocoscienza» (P. SINGER, *Ripensare la vita*, 184). «Solo una persona può *voler* continuare a vivere o avere progetti per il futuro» (*Ibid.*, 200). Riassumendo, la persona è vista «come essere consapevole della propria esistenza nel tempo e capace di avere desideri e progetti per il futuro» (*Ibid.*, 218).

<sup>31</sup> Secondo Sebastiano Maffettone, in una visione bioetica laica diventa quasi un principio assoluto il fatto che «appartenenza alla specie *Homo sapiens* e titolarità dell'essere persona non coincidono» (S. MAFFETTONE, *Etica pubblica*, Il Saggiatore, Milano 2001, 189, cf. 183-195).

<sup>32</sup> Su questa problematica, cf. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 1996; M.L. DI PIETRO, E. SGRECCIA (a cura di) *Bioetica ed educazione. Fondamenti ed etica della vita nascente*, La Scuola, Brescia 1997, 33-47 (*Bioetica e persona*).

<sup>33</sup> E. SGRECCIA *Manuale di bioetica*. I, 53.

<sup>34</sup> Ogni persona conserva sempre la libertà di scegliere qualsiasi religiosità, sempre che questa non implichi aggressioni contro le altre persone e non cerchi di imporsi come regola per tutti i membri di una società.

cora usare questo linguaggio «metafisico»), in quanto è capace di essere se stessa solo se agisce in totale libertà.

Una formulazione che risulta abbastanza rappresentativa di questo modello si trova nel cosiddetto *Manifesto di bioetica laica*, pubblicato in *Il Sole - 24 Ore* il 9 giugno 1996<sup>35</sup>. Prendiamo la formulazione del principio di autonomia così come viene raccolta in questo *Manifesto*:

Il primo dei principi che ispira noi laici è quello dell'autonomia. Ogni individuo ha pari dignità, e non devono esservi autorità superiori che possano arrogarsi il diritto di scegliere per lui in tutte quelle questioni che riguardano la sua salute e la sua vita. Questo significa che la sfera delle decisioni individuali in questioni come l'eutanasia, la somministrazione di nuovi farmaci, la sperimentazione di nuove terapie, deve venire allargata al di là di quanto oggi non accada.

Una conseguenza di questo principio è che coloro che più direttamente sono toccati dai progressi delle tecnologie biomediche hanno un diritto prioritario di informazione e di scelta reale. Ciò è particolarmente vero per le donne, che sono i soggetti primari dei progressi nelle tecnologie riproduttive.

L'unico limite etico (e bioetico) che va tenuto presente nelle proprie scelte consiste, come abbiamo già detto, nel rispettare i diritti delle altre persone, limite che nasce dalla difesa della massima libertà per il maggior numero di persone. Il problema, di nuovo, è stabilire chi sia persona e chi possa e debba essere rispettato nei suoi diritti di scelta.

Rimane chiaro che in questa visione bioetica risultano ineccepibili, sempre che siano stati scelti in modo libero dalle «persone», atti come il suicidio, l'eutanasia, il ricorso alle tecniche di procreazione artificiale (come si menziona in modo esplicito nel *Manifesto di bioetica laica* appena riportato), perfino l'aborto e l'infanticidio<sup>36</sup> (benché

---

<sup>35</sup> I primi firmatari sono: Carlo Flamigni, Professore di Ginecologia all'Università di Bologna; Armando Massarenti, Giornalista di *Il Sole - 24 Ore*; Maurizio Mori, Direttore della rivista «Bioetica», gruppo Politeia; Angelo Petroni, Professore di Filosofia della Scienza all'Università della Calabria. Il *Manifesto* si può reperire facilmente in internet, e ha ricevuto alcuni ritocchi. Lavoriamo qui sulla prima stesura.

<sup>36</sup> Si trova una spinta molto forte verso l'infanticidio in P. Singer (*Ripensare la vita*, 211-218). Ugualmente, Engelhardt non trova motivi universali laici che siano in grado di vietare pubblicamente l'atto di uccisione del proprio figlio, il quale viene considerato quasi come proprietà privata dei genitori (cf. H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, 286-295).

molti autori «laici» rifiutino tuttora l'infanticidio e, alcuni, anche l'aborto)<sup>37</sup>. Sarebbero ugualmente ammissibili, in questa prospettiva, le diverse scelte in ambiti come quello dei comportamenti sessuali, della ricerca scientifica libera, della vendita di organi, ecc.

A queste proposte si possono sollevare molte osservazioni critiche. La prima riguarda l'assenza di una fondazione metafisica della persona (ridotta ad alcune proprietà scelte con criteri osservabili e con una grande arbitrarietà) e il dualismo di fondo, che implica una separazione fra spiritualità e corporeità. Infatti, difendere la liceità morale del suicidio e dell'eutanasia, per esempio, è possibile quando si pensa che la vita fisica sia sottomessa alle scelte libere di chi vuole fare con essa quello che vuole. In una antropologia dell'integrazione, invece, l'uomo non può mai considerare la libertà come separata e indipendente dalla sua condizione corporea, né può agire sul suo corpo come si agisce su una pietra o un qualcosa che non sono io<sup>38</sup>.

La seconda osservazione critica riguarda la nozione di libertà. Per una bioetica basata sull'individualismo, la libertà sembra essere un fenomeno vuoto, che prende, come punto di riferimento per valutare il proprio agire, la considerazione circa il carattere libero o meno, autentico o non autentico della singola scelta. L'esperienza universale umana nell'ambito etico ci dice che la bontà di un'azione non radica nel suo nascere dalla libertà personale, il che è certamente una sua condizione; radica, invece, nel fatto di realizzare o meno i valori; cioè, si trova in rapporto col bene, col vero bene. L'agire bioetico non può prescindere da criteri oggettivi, così come sono stati ricercati dai primi secoli del pensiero filosofico, da pensatori come Platone e Aristotele e da medici come Ippocrate e i seguaci della sua scuola. Questo non toglie, tuttavia, che esistano alcuni atti seriamente condizionati; oppure che in molte situazioni manchino i criteri per sapere se un determinato

---

<sup>37</sup> Scarpelli diventa, sotto questo profilo, paradigmatico. Pur non avendo una nozione metafisica di persona, trova certe motivazioni contro l'aborto nella nozione di «soggetto potenziale»: «Il soggetto potenziale, cioè il concepito nascituro, merita più che tanti soggetti attuali d'essere riconosciuto e trattato come un soggetto in senso pieno, un "altro" dotato del valore di un fine. L'esistenza è una struttura di possibilità: il concepito non ancor nato è la struttura di ogni possibilità umana, aperta verso quanto di meglio (come anche quanto di peggio) l'umanità possa raggiungere» (U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, 236). Tuttavia, proprio per difendere il principio di tolleranza, fondamentale nei modelli individualisti, Scarpelli accetta senza maggiori problemi il «diritto» all'eutanasia (cf. *Ibid.*, 231-232).

<sup>38</sup> Una profonda difesa dell'antropologia dell'unità sostanziale fra corporeità e spiritualità si può trovare in R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 19-33.



intervento biomedico sia etico oppure no. Ma la difficoltà di scoprire i principi oppure di saperli applicare in modo giusto è un fatto normale dell'agire umano, il che non elimina la ricerca di quello che sia etico in ogni situazione. In conclusione, è utile ricordare che la libertà non origina, da sola, la moralità dell'atto, ma dipende dal suo rapporto oggettivo con il bene considerato come valore morale.

Importa, finalmente, scoprire il nesso che esiste fra libertà e vita, fra libertà e verità. Tale nesso fa sì che non possa esserci nessuna scelta libera lì dove venga calpestato il diritto fondamentale alla vita umana e dove l'uomo rinunci ad agire e vivere secondo la verità morale. Questa osservazione è stata ribadita in modo chiaro in due importanti documenti di Giovanni Paolo II: l'encicliche *Veritatis splendor* (1993)<sup>39</sup> ed *Evangelium vitae* (1995)<sup>40</sup>. Dunque, non è giusto ritenere, come si fa in un esistenzialismo individualistico, che la legge morale naturale, le norme etiche, vadano contro la dignità della persona, contro la sua libertà: la norma etica non limita, ma viene offerta come aiuto alla perfezione dell'agire libero dell'essere umano<sup>41</sup>.

## 5. Bioetica e utilitarismo

In un modo semplificato, si può dire che il modello sociobiologista esaspera il ruolo dell'insieme a scapito dell'individuo, mentre il paradigma individualista chiude l'individuo in una autoreferenzialità che dimentica la vera natura (spirituale, corporale e sociale) dell'essere umano, aperto al vero, al bene e agli altri. Gli autori che possiamo inquadrare sotto il nome di bioetica utilitarista tentano di superare i paradossi di un liberalismo estremo mediante l'integrazione del criterio di *giustizia*, senza dimenticare l'importanza del bene dell'individuo, che rimane punto di riferimento nell'agire sanitario e bioetico. Tuttavia, come vedremo, spesso questo «bene» è visto soltanto come se si trattasse del piacere, oppure è considerato in rapporto con criteri «oggettivi» come quello della «qualità della vita» che non sempre sono chiaramente definibili.

Possiamo segnalare alcune correnti di pensiero che hanno contribuito alla formazione di questa visione utilitaristica. Un autore impor-

<sup>39</sup> Cf. specialmente i numeri 31-53, 71-78.

<sup>40</sup> Cf. specialmente i numeri 12, 18-20, 22, 48, 74, 96.

<sup>41</sup> Per una giusta comprensione di un termine non sempre ben capito, quello di «legge naturale», cf. J. DE FINANCE, *La legge morale naturale*, in R. LUCAS LUCAS (ed.), *Veritatis splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 287-298.

tante nella storia dell'utilitarismo contemporaneo è Jeremy Bentham (1748-1832). Per questo filosofo inglese, la felicità s'identifica con l'aumento del piacere e la diminuzione del dolore; il criterio per misurare la giustizia e la bontà di un atto sta nel valutare la sua capacità d'incrementare la felicità per il maggior numero di persone. Da questa considerazione si capisce come Bentham abbia formulato il suo criterio etico fondamentale, il principio di utilità: «Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione; o, che è lo stesso concetto in altre parole, a seconda della tendenza a promuovere tale felicità o a contrastarla»<sup>42</sup>.

Promotore delle idee di Bentham fu John Stuart Mill (1806-1873), un autore che fu fortemente interessato alle tematiche sociali. La sua eredità fu raccolta da un noto economista, John Maynard Keynes (1883-1946), economista che, con i suoi studi, ebbe un importante influsso nelle discussioni per quanto riguarda i presupposti sanitari e gli studi per bilanciare costi e benefici, anche nell'agire medico.

All'interno delle idee utilitaristiche si sviluppa la nozione di «qualità della vita» (*quality of life*), che ha assunto un grande rilievo nelle tematiche considerate dalla bioetica<sup>43</sup>. Nel già citato *Manifesto di bioetica laica* si trova presente l'accettazione di questa nozione, considerata come principio regolatore della bioetica laica:

Il terzo principio è quello di garantire agli individui una qualità della vita quanto più alta possibile, di contro al principio che fa della mera durata della vita il criterio dominante della terapia medica. Se vi è un senso nella espressione «rispetto della vita» questo non può risiedere nel separare un concetto astratto di «vita» dagli

---

<sup>42</sup> J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, traduzione e note di Stefania di Pietro di *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), UTET, Torino 1998, 90. Occorre subito chiarire cosa sia utilità per Bentham: «Per utilità si intende quella proprietà di ogni oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità (in questo contesto tutte queste cose si equivalgono) oppure ad evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità (di nuovo tutte cose che si equivalgono) per quella parte il cui interesse si prende in considerazione: se quella parte è la comunità in generale, allora l'interesse della comunità...» (*Ibid.*, 90-91).

<sup>43</sup> Ci sono diversi modi di definire la qualità della vita, il che crea non poche difficoltà. Su questa problematica, cf. T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, 307-309.

individui concreti, che hanno il diritto a vivere e morire con il minimo di sofferenza possibile.

In questa e in simili formulazioni, sono lasciati in un luogo più o meno secondario altri criteri valutativi nel momento di dare un giudizio sulla moralità del singolo atto medico, per prendere in considerazione come punto centrale della valutazione il *risultato* o i risultati (benefici) prospettati e/o ottenuti (secondo il criterio dell'utilità). L'opera di Singer citata precedentemente, *Ripensare la vita*, è un modello di questa mentalità utilitarista nel modo di valutare le diverse scelte sanitarie; in questo modo, secondo Singer, viene superata la «vecchia morale», la quale difendeva l'esistenza di divieti assoluti che, nell'utilitarismo, non hanno più ragione di essere<sup>44</sup>.

Il criterio etico fondamentale radica, allora, nella considerazione circa il rapporto fra costi e benefici: quali vantaggi possono venir fuori se si sceglie questa o quella strada terapeutica, questo programma di produzione industriale «pulita», questo stile di vita per quanto riguarda i pasti, lo sport e il lavoro? La domanda può essere fatta a livello personale (per un singolo individuo, sano o malato) e a livello sociale. Nascono così domande di questo tipo: cosa risulta più «utile», investire in strategie di prevenzione generale delle malattie (vaccinazioni, profilassi, ecc.) oppure in unità di rianimazione per un numero minore di persone, alcune delle quali godono di «bassa qualità della vita»?<sup>45</sup>.

In questo senso, si sono sviluppate «formule» preparate per essere di aiuto ai medici oppure ai familiari nelle scelte cliniche di casi concreti, sempre secondo il criterio del rapporto costi/benefici. Le princi-

---

<sup>44</sup> Singer ha riassunto in un'opera recente i suoi «principi» fondamentali, i quali mostrano in senso palmario la sua visione utilitarista: la sua concezione positiva del piacere e la felicità, il modo negativo di giudicare il dolore, l'importanza del risultato al di sopra dei principi (cf. P. SINGER, *La vita come si dovrebbe*, traduzione di AA. VV. dall'originale inglese *Writtings on an Ethical Life* (2001), Il Saggiatore, Milano 2001, 13).

<sup>45</sup> Sembra che le direttive generali dell'Organizzazione Mondiale della Salute abbiano un certo indirizzo utilitaristico, per il fatto di dare priorità alla medicina comunitaria (offerta alla popolazione in genere) a scapito di quella più individuale, sia per i vantaggi che così si possono ottenere, sia per i bassi costi che tale strategia implica. Cf. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, traduzione di Ada Jachia Feliciani e Sandro Spinsanti di *Fundamentos de bioética* (1989), San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 340-341; M. SCHOYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, traduzione di Alessandra Ruzzon dall'originale francese *L'Évangile face au désordre mondial* (1997), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 60-69.

pali formule elaborate sono: ACB (analisi costi-benefici), ACE (analisi costi-efficacia) e QALY (*Quality adjusted life years*). Vediamo, come esempio, una di queste formule<sup>46</sup>:

$$\text{Forza del dovere di beneficenza} = \frac{\text{possibilità di successo} \times \text{qualità della vita} \times \text{durata della vita}}{\text{costi}}$$

Alla luce dell'utilitarismo e della nozione di «qualità di vita», sono «mali» da evitare la sofferenza inutile, la mancanza di autocoscienza, alcune situazioni di grave handicap che farebbero scivolare chi le patisce in una condizione di esistenza «non degna», costi sanitari ritenuti «eccessivi» per i risultati prospettati, ecc. L'antropologia che sostiene queste affermazioni fa coincidere la personalità con l'autocoscienza, in un modo simile a quanto abbiamo detto prima. Allora, nei casi dove questa personalità non c'è (fasi embrionali e fetali, fasi terminali), il criterio decisionale deve guardare la qualità della vita dei distinti soggetti, e questo apre la strada, come nel caso delle proposte avanzate da Peter Singer, all'aborto selettivo o eugenetico, all'infanticidio di bambini ai quali si prospettano sofferenze molto elevate oppure una bassa qualità della vita, all'eutanasia attiva (perfino non volontaria) di quei malati terminali irreversibilmente non consapevoli<sup>47</sup>.

Alcuni autori, per evitare certi estremi dell'utilitarismo, hanno tentato di sviluppare delle regole di riferimento, in quello che potrebbe essere chiamato utilitarismo normativo oppure utilitarismo della regola, benché le regole di riferimento non siano da ritenersi come assolute. Queste regole sono: il rispetto per le persone, il principio di equità o minimo assistenziale, la ricerca dell'imparzialità, la ricerca della neutralità nell'osservazione, il benessere, ecc. Rimane aperto, comun-

<sup>46</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, 288.

<sup>47</sup> Anni fa, Richard Lamm, governatore del Colorado fra il 1975 e il 1987, dichiarò, osservando l'aumento dei costi sanitari, che i malati terminali «hanno il dovere di morire e di togliersi di mezzo insieme a tutti i macchinari e cuori artificiali e tutto il resto» (cf. T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, 62). Sono affermazioni che mostrano il radicalismo di chi accetta come criterio di scelta la considerazione dei costi e della qualità della vita delle persone, e non il loro valore intrinseco. Una recente critica agli errori connessi alla nozione di qualità della vita si trova in R. PACCINI, *Qualità della vita*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2003, 763-768.

que, lo scontro fra gli autori che difendono l'utilitarismo dell'atto e quelli che difendono l'utilitarismo della regola<sup>48</sup>.

Una risposta all'utilitarismo esige una fondazione antropologica e una riflessione sulla sofferenza che non possiamo approfondire per motivi di brevità, ma che abbiamo cominciato ad analizzare precedentemente, nel momento in cui abbiamo cercato di dare un giudizio sulle bioetiche soggettivistiche<sup>49</sup>. In una cosmovisione che neghi la spiritualità dell'uomo e, allo stesso tempo, consideri la ricerca del piacere e la fuga dal dolore come i criteri fondamentali per determinare le scelte umane, risulta logico arrivare ai paradossi e agli estremi della visione bioetica propria dell'utilitarismo.

Le critiche all'utilitarismo vanno fatte anche dal punto di vista dell'etica filosofica. Una profonda analisi sull'etica ci costringe ad affermare che la moralità di un atto non dipende dai risultati (i quali, però, hanno il loro ruolo nella specificazione dell'atto, nelle intenzioni e nelle mete che si propone il soggetto morale), né dal fatto di ricercare la massima felicità per il numero maggiore di persone, ma dalla sua conformità o no con la retta ragione nella ricerca del bene (non soltanto il piacere) che si debba realizzare in questa situazione concreta, un bene che è allo stesso tempo personale e sociale<sup>50</sup>. Questo non toglie, tuttavia, che sia necessario sviluppare un'attenta riflessione sui risultati e un corretto lavoro per promuovere una miglior qualità della vita di tutti gli esseri umani, nel rispetto della loro dignità e della giustizia che deve essere presente in ogni progetto sanitario locale, nazionale e internazionale.

## 6. Il principlismo: Beauchamp e Childress

Negli ultimi anni ha avuto grande diffusione una proposta in ambito biomedico che è conosciuta col nome (nome che non è venuto da coloro che hanno elaborato la proposta) di «principlismo». Il principlismo tenta di aver presente diversi componenti dell'agire biomedico-

---

<sup>48</sup> Su questo punto, cf. T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, 61-63; D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica*, 343-346.

<sup>49</sup> Per il problema della sofferenza nella vita umana, cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), in AAS 76 (1984), 201-250; ID., lettera enciclica *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), 401-522, specialmente i numeri 23, 31-33, 63-64, 67, 97; B. KIELY, *Sentido del sufrimiento y de la muerte humana*, in R. LUCAS LUCAS (ed.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996, 683-693.

<sup>50</sup> Cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, PUG, Roma 1997<sup>2</sup>, 130-133.

co, riguardo l'integrazione di una pluralità di principi che vengono da distinte tradizioni e istanze culturali ed etiche. Questa proposta fu presentata nel 1979 da James F. Childress e Tom L. Beauchamp<sup>51</sup>, e merita, benché in modo breve, un posto specifico in questa nostra ricerca.

Quali sono i principi fondamentali in ambito biomedico, secondo Childress e Beauchamp? Si possono dividere in quattro categorie: «1) rispetto dell'autonomia (*Respect of autonomy*) (principio che esige il rispetto per la capacità di prendere delle decisioni, in persone autonome), 2) non maleficenza (*nonmaleficence*) (un principio che esige di non causare danno agli altri), 3) beneficalità (*beneficence*) (gruppo di principi che esige di prevenire il danno, procurare assistenza ed equilibrare l'aiuto di fronte ai rischi e ai costi), e 4) giustizia (*justice*) (un gruppo di principi che esige un'appropriata distribuzione di assistenza, rischi e costi in modo imparziale)»<sup>52</sup>. Il primo principio raccoglie l'eredità del liberalismo e la difesa dei diritti individuali e della volontà delle persone. Il secondo e il terzo esprimono nuclei centrali dell'agire medico fin dai tempi di Ippocrate (se non prima). Il quarto bilancia i rischi che possono venire dall'autonomia alle diverse esigenze della vita comunitaria.

Questa proposta risulta interessante, ma subito ha sollevato importanti osservazioni critiche. Dove si fondano questi principi? Nei casi di conflitto fra due principi, si può stabilire una gerarchia fra i principi, oppure no? Se non si può, come risolvere questi conflitti? Allo stesso tempo, come garantire l'accettazione particolare e sociale di questi principi nella prassi biomedica?<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979 (2001<sup>5</sup>, con molte modifiche). Abbiamo citato in precedenza l'edizione italiana di quest'opera, che traduce la 4<sup>a</sup> ed. (di 1994).

<sup>52</sup> T.L. BEAUCHAMP, *La forza del paradigma dei principi in bioetica*, in G. RUSSO (a cura di), *Bilancio di venticinque anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, Elledici, Leumann 1997, 100. Cf. anche T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, 48.

<sup>53</sup> Per ulteriori osservazioni critiche, cf. A.G. SPAGNOLO, «I principi della bioetica nord-americana e la critica del "principlismo"», *Camillianum* 20 (1999), 225-246; F. PASCUAL, «Alcune riflessioni critiche sul primo capitolo di *Principi di etica biomedica* di T.L. Beauchamp e J.F. Childress», *Alpha Omega* 6 (2003), 337-360. Childress e Beauchamp hanno discusso alcune delle critiche rivoltegli, ritenendosi giustificati nella sua rinuncia a cercare una fondamentazione della sua teoria. Secondo loro, voler offrire una «teoria morale» elaborata per articolare i «principi» sarebbe sempre problematico (cf. T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, 113-117).

## 7. Il contrattualismo: H.T. Engelhardt

Partendo proprio dalla problematica dell'ultima domanda che abbiamo formulato riguardo al principlialismo (come garantire l'accettazione particolare e sociale di questi, oppure di altri, princìpi bioetici nella vita sociale?), possiamo inquadrare il paradigma contrattualista in bioetica, che trova una sua espressione molto decisa in Hugo Tristram Engelhardt. Le posizioni di questo autore sull'origine della vita sociale e sull'idea di stato hanno anticipazioni lontane nel tempo in dottrine come quelle di Thomas Hobbes (1588-1679) e di Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Vediamo brevemente le idee fondamentali che ci offre Engelhardt. Partiamo dal constatare un marcato pluralismo etico e, nel nostro caso, bioetico. Questo pluralismo avrebbe, secondo Engelhardt, una doppia origine: da una parte, il fallimento della religione cristiana nel suo tentativo di convincere (convertire) tutti gli uomini agli insegnamenti di Cristo; dall'altra parte, il fallimento della ragione illuministica nel suo tentativo di poter elaborare un'etica accettabile da tutti, credenti e no, con la sola razionalità. Questo doppio fallimento ci costringe a convivere in un mondo pluralistico, dove tutti dobbiamo rinunciare ad imporre la visione etica personale o di gruppo alla società nel suo insieme, per non cadere in una situazione di continui conflitti e guerre fra i membri delle diverse comunità morali (conflitti che hanno insanguinato il passato e ancora il presente in molti luoghi del nostro pianeta).

Per Engelhardt i contenuti morali possono essere vissuti soltanto nell'ambito del privato oppure all'interno di comunità morali (quella dei cattolici, quella degli ebrei, quella degli atei, e così via), che devono avere, secondo un piano utopico, la massima autonomia (propri ospedali, ecc.). Lo Stato si limiterebbe a vietare qualsiasi aggressione fra gruppi o persone, e questo sarebbe possibile grazie ad un consenso su un minimo morale che sarebbe in grado di produrre l'armonia sociale. Tale minimo consiste nell'impegno di non usare mai la forza contro le persone senza il loro permesso, tranne nel caso in cui qualcuno agisca contro questo consenso. Non si potrebbero imporre altri contenuti nell'ambito dell'etica pubblica, perché allora si tenterebbe di costringere i membri delle diverse comunità morali ad accettare dei contenuti condivisi da alcune comunità (non da tutti), e perché non abbiamo la possibilità di trovare, con la sola ragione, altri contenuti etici (tranne quello del rispetto per le persone) condivisibili da tutti.

A questo punto diventa necessario chiarire cosa intende Engelhardt per persona (qualcosa abbiamo già anticipato nelle pagine precedenti) o, meglio, quali sono i diversi sensi che vengono raggruppati sotto il termine persona. La risposta è la seguente:

C'è un senso del termine «persona» per il quale esso è sinonimo di agente morale e che io ho indicato anche come persona in senso stretto (ma che potremmo anche chiamare persona 1); alla persona in senso stretto si contrappone la persona in senso sociale, alla quale, come nel caso dei bambini piccoli, vengono accordati all'incirca gli stessi diritti della persona in senso stretto (potremmo chiamarla persona 2). Uno status di persona in senso sociale è anche quello che viene accordato a individui che non sono più persone, ma che lo sono state in passato e restano ancora capaci di qualche interazione minimale (persona 3), nonché quello accordato a individui gravemente ritardati e dementi che non sono mai stati e non saranno mai persone in senso stretto (persona 4). Un altro possibile senso sociale di persona è quello che può attribuirsi a certi esseri umani gravemente menomati (per esempio, ai soggetti in coma grave e irreversibile) incapaci di interagire perfino in ruoli sociali minimali (persona 5)<sup>54</sup>.

Aborto ed infanticidio, eutanasia e vendita di organi, prostituzione e sperimentazione sugli embrioni: ognuno di questi atti non può essere vietato (a livello del diritto positivo) secondo la visione del minimo etico del consenso sociale generale difeso dal nostro autore<sup>55</sup>. Atti come quelli che abbiamo menzionato possono essere «giustificati» se sono messi in atto, in modo libero, dalle persone, oppure se sono fatti su esseri umani che non sono più persone.

Chi legge l'opera di Engelhardt si rende subito conto del suo carattere provocatorio: praticamente tutto può essere fatto all'interno delle diverse comunità morali, sempre che sia rispettata l'unica regola fondamentale: non usare mai la violenza contro le persone (in senso stretto) senza il loro permesso<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, 172-173.

<sup>55</sup> Per esempio, parlando dei pazienti «in stato vegetativo permanente o irreversibilmente privi di coscienza» Engelhardt afferma: «Se qualcuno desidera tenere in vita un individuo in questo stato, potrà farlo, ma a condizione di usare fondi privati. E chi lo uccida, pur macchiandosi di un delitto morale riconoscibile anche in un'ottica laica al pari di chi profana un cadavere, non può certo essere accusato di omicidio. In un corpo simile una persona da uccidere non c'è più» (H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, 268).

<sup>56</sup> Il motivo viene indicato nelle pagine finali del libro di Engelhardt. «Questo li-



Molte sono le critiche che si possono sollevare alle idee di questo autore. Brevemente, l'illusione di fondare il consenso in un minimo etico (non usare la forza contro le persone senza il loro permesso) che sia accessibile a tutti al di là di ogni motivazione razionale o religiosa è impossibile: il rispetto diventa una realtà solo quando sono accettati dei contenuti morali, e questi devono nascere dalla razionalità, devono essere il risultato delle diverse etiche particolari (che Engelhardt considera, invece, quasi come incommensurabili fra di loro). La povertà del «minimo etico» del contrattualismo non può garantire nemmeno il suo scopo (permettere la pace in un contesto multiculturale e con molte visioni etiche) perché tale scopo, di nuovo, deve essere visto come accettabile da tutte le comunità etiche, cioè, è un contenuto da offrire e, dove sia necessario, da imporre, come garanzia per poter vivere in società. Dall'altra parte, la nozione di persona, carente di ogni fondazione metafisica in Engelhardt, porta alle conseguenze paradossali che abbiamo menzionato sopra, specialmente per non poter offrire il sostegno necessario per fondare eticamente il rispetto e la dignità che meritano tutti gli esseri umani, anche (specialmente) quegli più deboli. In fondo, non dobbiamo riconoscere che tutti, in molti modi, siamo dipendenti gli uni verso gli altri, che condividiamo la stessa «patria morale» in questo nostro piccolo mondo, e nessuno può vedere gli altri come «stranieri morali»?<sup>57</sup>.

## 8. Peter Singer: i nuovi comandamenti

Come appartenente alla mentalità utilitarista e a una certa visione antropologica di tipo evolucionistico-riduttivista, Peter Singer (che è apparso già in diversi momenti di questo lavoro) ha messo in scacco quella che lui ritiene la «vecchia morale» e tenta di offrire i lineamenti di una «nuova morale», di un'etica (e, per conseguenza, di una bioetica) più attenta ai risultati della scienza e ad una concezione della per-

---

bro, pur avendo salvato un comune terreno morale dal nichilismo e dal relativismo in cui la modernità minaccia di gettarci, certamente non ha sostenuto tutte le proposizioni morali che il suo autore sa essere componenti necessarie della vita moralmente buona. Le posizioni qui illustrate sono semplicemente tutto quello che il ragionamento morale laico può produrre [...]. La morale della bioetica laica non è una morale capace di guidare la vita di una persona, ma la morale che può vincolare stranieri morali» (H.T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di bioetica*, 440).

<sup>57</sup> Cf. F. PASCUAL, «Stranieri morali e consenso sociale. Una discussione sulle proposte di H.T. Engelhardt», *Il cannocchiale* 2000/3, 119-140.

sona che sia in grado di superare le attuali perplessità della medicina (soprattutto nei casi limiti: la nascita e la fase terminale)<sup>58</sup>.

Abbiamo notato prima che la nozione di persona proposta da Singer servirebbe per sostituire le vecchie idee secondo le quali l'uomo era considerato come un animale superiore. La pretesa superiorità umana diventa non più sostenibile a causa dell'avvento della teoria evoluzionistica proposta da Darwin. Secondo Singer, Darwin «ci insegnò che anche noi siamo animali e abbiamo la stessa origine naturale degli animali. [...] Davanti a questi elementi di prova, nessuno studioso intelligente e obiettivo potrebbe più credere nella verità letterale della *Genesis*. Con la demolizione del mito ebraico della creazione, veniva minata anche l'idea che gli esseri umani fossero frutto di un atto creativo speciale da parte di Dio e potessero considerarsi la sua immagine vivente»<sup>59</sup>. Come conseguenza di questo nuovo contesto scientifico e culturale, risulterebbe ormai chiaro che la differenza fra l'essere umano «e le altre specie sono differenze di grado e non di genere»<sup>60</sup>, in che esige di ripensare in modo nuovo tutta la morale<sup>61</sup>.

Partendo da queste idee sull'uomo, non più considerato come immagine di Dio, e dopo un'accurata analisi di casi estremi e di scelte giudiziarie e legali, soprattutto negli Stati Uniti, Gran Bretagna, Australia e i Paesi Bassi, Peter Singer espone i nuovi comandamenti della bioetica del futuro, che sono chiamati a sostituire quelli vecchi. Vediamo in concreto quale sarebbe questa sostituzione:

«Primo comandamento antico: tratta tutte le vite umane come dotate di ugual valore».

«Primo comandamento nuovo: riconosci che il valore della vita umana varia».

---

<sup>58</sup> La nuova etica cercata da Singer deve essere «più improntata alla compassione e più in sintonia con ciò che le persone decidono per se stesse, che eviti di prolungare la vita, quando farlo risulta senza dubbio inutile, e che sia meno arbitraria di quella tradizionale nelle sue inclusioni e nelle sue esclusioni» (P. SINGER, *Ripensare la vita*, 22).

<sup>59</sup> P. SINGER, *Ripensare la vita*, 176.

<sup>60</sup> P. SINGER, *Ripensare la vita*, 192.

<sup>61</sup> Singer si trova, così, in piena sintonia con James Rachels (1941-2003), il quale credeva che l'idea di Darwin minavano la morale tradizionale e portavano verso una nuova morale, nella quale non importa tanto la differenza fra le specie, quanto i caratteri rilevanti degli individui (umani oppure animali). Cf. J. RACHELS, *Crearti dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, prefazione e traduzione di Paola Cavalieri dall'originale inglese *Created from animals* (1990), Edizioni di Comunità, Milano 1996.

«Secondo comandamento antico: non sopprimere mai intenzionalmente una vita umana innocente».

«Secondo comandamento nuovo: assumiti la responsabilità delle conseguenze delle tue decisioni».

«Terzo comandamento antico: non toglierti mai la vita e cerca sempre di evitare che lo facciano altri».

«Terzo comandamento nuovo: rispetta il desiderio delle persone di vivere e di morire».

«Quarto comandamento antico: crescete e moltiplicatevi».

«Quarto comandamento nuovo: metti al mondo dei bambini solo se sono desiderati».

«Quinto comandamento antico: tratta ogni vita umana come invariabilmente più preziosa di ogni vita non umana».

«Quinto comandamento nuovo: non operare discriminazioni sulla base della specie»<sup>62</sup>.

Si possono sollevare diverse critiche alle posizioni di Singer<sup>63</sup>. Accanto ad una antropologia insufficiente, troviamo un'accettazione acritica della teoria dell'evoluzione come dogma (un fatto che, secondo Singer, sarebbe quasi indiscutibile, il che va contro le regole elementari per l'elaborazione di qualsiasi teoria scientifica basata su dati empirici), e un misconoscimento delle radici profonde dell'etica, ridotta praticamente alla ricerca del piacere e all'allontanamento o diminuzione del dolore. Come abbiamo detto poco prima, ogni etica (e bioetica) di stampo utilitaristico non è in grado di spiegare e dare ragione dell'esperienza dell'obbligo morale, e questo esige andare oltre, verso un orizzonte metafisico, per fondare un agire bioetico che sia in grado di rispondere alla verità sulla vita umana<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. P. SINGER, *Ripensare la vita*, 193-208. L'ultimo «comandamento» rappresenta un argomento importante nelle proposte di Singer: il suo desiderio di superare lo «specismo» (un tipo di «razzismo» che implica disprezzo per le specie diverse dalla nostra specie umana) e di promuovere la liberazione degli animali (cf. P. SINGER, *Liberazione animale: il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*, a cura di Paola Cavalieri dall'originale inglese *Animal Liberation* (1975), prefazione di Sebastiano Maffettone, Mondadori, Milano 1991<sup>2</sup>).

<sup>63</sup> Una recente e acuta critica all'animalismo e ai paradossi di Singer si trova in L. PRIETO, «El fenómeno Peter Singer», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 18 (2004), 109-118.

<sup>64</sup> In questo senso risulta utile il lavoro di riflessione etica elaborato da Joseph de

## 9. Conclusione

Ora, fra quelli che hanno questa convinzione e quelli che non l'hanno, non è possibile che ci sia alcuna deliberazione comune, ed è inevitabile che costoro si disprezzino a vicenda, osservando, gli uni, le decisioni degli altri<sup>65</sup>.

Il testo appena riportato aiuta a capire un poco la situazione di confronto (se non di scontro) fra i diversi modelli in bioetica, fra le diverse forme di avvicinarci e di cercare soluzioni a problemi di ieri e di oggi in un contesto culturale molto complesso.

Questo studio ha tentato di mostrare alcune delle diverse «bioetiche» che convivono nel mondo moderno. Non è strano che ci sia questa pluralità, perché sono molte le filosofie, le religioni, le posizioni politiche, le etiche, che esistono fra gli uomini. Il confronto si fa più acuto di fronte ai grandi problemi e alle sfide che continuamente la medicina e la scienza debbono affrontare per quanto riguarda la vita (la nostra vita umana, le altre forme di vita, l'ambiente come luogo dove tutti possiamo vivere o morire).

Di fronte a questa diversità, esiste la tentazione di «soluzioni contrattuali» che cercano una specie di consenso generale basato in un minimo (troppo minimo) etico, come nella «bioetica» di Engelhardt. Oppure possiamo portare avanti, come in una lotta forse senza vincitori né vinti, una guerra ideologica, legale e operativa fra posizioni inconciliabili (in problemi come l'aborto, l'eutanasia, la riproduzione artificiale), secondo quanto ci dice il testo di Platone che abbiamo appena ricordato. Oppure, e questo è il lavoro dei filosofi, possiamo fare il lento ma necessario lavoro di discernimento per analizzare ogni posizione, segnalare gli errori e i punti positivi, e camminare sempre nella ricerca di punti condivisibili solo in quanto siano un avvicinamento alla verità.

Diventa giusto riconoscere che non tutte le posizioni si trovano sullo stesso livello di verità. Questo è un principio fondamentale che

---

Finance (1904-2000) e plasmato nella sua opera *Etica generale* (citata precedentemente). Per quanto riguarda l'antropologia, un ambito che trova molte lacune in Singer e in altri autori contemporanei, cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1997<sup>2</sup>.; ID., *Antropologia e problemi bioetici* (citato precedentemente).

<sup>65</sup> PLATONE, *Critone* 49d, testo italiano di Giovanni Reale in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991<sup>2</sup>.

ci offre la filosofia della conoscenza e l'esperienza quotidiana: non possiamo giustificare come uguali dal punto di vista bioetico gli operati di Hitler e di Madre Teresa di Calcutta... Come ci ricorda Sgreccia, «sarebbe oltretutto inutile e fallimentare ragionare di bioetica se non ci fosse neppure la speranza di fondarla su basi di razionalità e solidità, cioè, sulla verità»<sup>66</sup>.

Siamo convinti che la ragione possa e debba essere chiamata in causa per trovare vie di uscita ai principali problemi bioetici. In questa ricerca la ragione veramente libera e responsabile non può chiudersi alla possibilità di un accesso a Dio e, perfino, di una discesa di Dio nel mondo.

Uberto Scarpelli faceva una riflessione interessante, con la quale vorrei concludere questo lavoro. «Ove esistesse un Dio con le caratteristiche del Dio dei cristiani, e noi potessimo conoscerlo, l'etica e in essa la bioetica ne sarebbero profondamente e totalmente condizionate: la vita stessa, in tutte le sue dimensioni, sarebbe una vita in Dio e secondo l'intenzione di Dio. Non potendo conoscere Dio, ci scopriamo esseri umani costretti a trovare o inventare con le nostre forze i principi secondo cui agire»<sup>67</sup>. Accettiamo in toto la prima affermazione di Scarpelli, ma abbiamo molti dubbi sulla seconda: mediante la fede possiamo conoscere tante cose su Dio e sull'uomo. La fede non annienta la ragione, ma la porta alla sua perfezione, anche in bioetica. Forse oggi diventa più urgente per l'uomo contemporaneo riscoprire questa verità e farla presente nei dibattiti sulla vita e sulla morte, nelle discussioni di bioetica.

*Summary:* There are many ways of considering bioethics. The essay primarily tries to offer some criteria in order to classify the plurality of bioethical models. Then it shows three models of the so-called "secular bioethics": the socio-biological model, the subjective-liberal model, the utilitarian model. It finally presents some reflexions on four important scholars in the bioethics field: J.F. Childress, T.L. Beauchamp, H.T. Engelhardt and P. Singer.

**Key words:** bioethics, models, socio-biologism, utilitarianism, subjectivism, contractualism.

**Parole chiave:** bioetica, modelli, sociobiologismo, utilitarismo, soggettivismo, contrattualismo.

---

<sup>66</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*. I, 50.

<sup>67</sup> U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, 10.