



Alcune riflessioni critiche sul primo capitolo di *Principi di etica biomedica* di T.L. Beauchamp e J.F. Childress

Fernando Pascual, L.C.

Molti medici e studiosi dei problemi sanitari e bioetici si sono confrontati negli ultimi anni con *Principles of Biomedical Ethics*, un'opera pubblicata per la prima volta nel 1979, e della quale si sono fatte, fino al 2001, 5 edizioni (l'ultima con notevoli cambiamenti di struttura). Vista l'importanza e la diffusione di questo libro, che è stato tradotto in diverse lingue, vogliamo fare alcune riflessioni sul suo impianto teoretico e su alcune applicazioni concrete dei principi che guidano Beauchamp e Childress¹.

La vastità dell'opera e degli argomenti trattati meriterebbe una riflessione molto più approfondita ed estesa di quella che ci proponiamo di fare in queste pagine. Ugualmente, le diverse analisi di Beauchamp e Childress sui principi di autonomia, non maleficenza, beneficenza e giustizia richiedono una valutazione più particolareggiata. Ciò che vogliamo fare è un'altra ricerca. Questo studio vuole mostrare gli elementi etici presenti nel primo capitolo, *Moralità e giustificazione morale* (pp. 15-53), con brevi allusioni ad alcune idee di altri capitoli, in

¹ Lavoreremo sull'edizione italiana che raccoglie la 4^a edizione in inglese: T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, edizione italiana a cura di Francesco Demartis, traduzione dall'originale *Principles of Biomedical Ethics* (1994), Le lettere, Firenze 1999. Se non si offre altra indicazione, citeremo questa traduzione indicando soltanto il numero delle pagine, sia in testo che nelle note. Abbiamo confrontato le idee che discutiamo in questo saggio con l'ultima edizione in inglese, del 2001, e, per il tema che abbiamo scelto, non abbiamo notato cambiamenti rilevanti (tranne qualche eccezione), il che ci permette di applicare le critiche qui esposte alla nuova edizione. Le citazioni di questa 5^a edizione saranno precedute dalle parole "ed. 2001" e il numero di pagina.

modo da evidenziare punti che sono discutibili dal punto di vista della razionalità pratica.

Moralità e teoria etica (pp. 15-22)

Beauchamp e Childress avevano deciso, nel 1994, l'introduzione nella loro opera di un capitolo teoretico, di filosofia morale, per mostrare «in che modo la teoria etica possa gettare luce sui problemi dell'assistenza sanitaria e possa aiutare a superare alcune limitazioni delle passate formulazioni circa la responsabilità etica» (p. 15). Le divisioni principali di questo capitolo sono cinque: *moralità e teoria etica*; *dilemmi morali*; *metodo, giustificazione e verità*; *specificazione e bilanciamento dei principi*; *il luogo dei principi*. Il nostro lavoro critico rispetterà queste divisioni².

Gli autori dividono le diverse teorie etiche secondo tre grandi gruppi: alcune sono normative, altre descrittive, ed altre ancora «analizzano i concetti e i metodi dell'etica» (p. 15), il che non sarebbe altro che "metaetica" (p. 16). La metaetica include anche l'epistemologia morale e può illuminare il senso e il lavoro svolto nell'intero primo capitolo (p. 17)³. Si può osservare che esistono altre modalità di fare metaetica in chiave metafisico-fondativa⁴, ma queste modalità sono assenti nella nostra opera. Possiamo osservare anche la mancanza, in questa classificazione delle teorie etiche, di un posto per le teorie che cercano di descrivere (senza essere soltanto descrittive) e fondare (filosoficamente, secondo l'antropologia e l'ontologia) l'etica come fatto umano, il che implica una metodologia di tipo fenomenologico-giustificativo, la quale supera la divisione proposta dai nostri autori e la metodologia generale dell'opera che stiamo considerando⁵.

² Nella quinta edizione (Oxford University Press, New York 2001), la parte dedicata al metodo e giustificazione è stata rinviata al capitolo 9, mentre le altre divisioni del vecchio capitolo 1 sono conservate, con lievi modifiche, nel nuovo capitolo 1.

³ La parola "metaetica" è usata anche dagli autori nel riassunto del primo capitolo, per indicare che quanto è stato fatto fino a quel momento rientra sotto il campo di azione della metaetica (p. 50).

⁴ Cf., per esempio, J. VILLAGRASA, *Metafísica y bioética I: «metabioética»*, in "Alpha Omega" 4 (2001), pp. 467-505. Come osserva Villagrasa, in inglese non sembra esistere ancora una discussione sul termine "metabioethics", mentre è molto più comune la discussione sulla metaetica ("metaethics", cf. pp. 472-473).

⁵ La mancanza di un'antropologia e una ontologia fondativa della teoria dei nostri autori è stata messa in evidenza da A.G. SPAGNOLO, *I principi della bioetica nord-americana e la critica del "principlismo"*, in "Camillianum" 20 (1999), pp. 240-242.

Per Beauchamp e Childress l'*etica generale normativa* sarebbe «l'indagine che cerca di rispondere alla domanda: 'Quali norme generali per la guida e per la valutazione della condotta sono degne di accettazione morale, e per quale motivo?'» (pp. 15-16). Ci sono molte teorie etiche che si presentano come normative, il che esige un lavoro di discernimento su di esse⁶.

Tuttavia, se fosse possibile costruire una teoria pienamente soddisfacente dal punto di vista teoretico, «numerosi problemi pratici rimarrebbero irrisolti per ragioni che verranno spiegate alla fine di questo capitolo» (p. 16). Questa sussistenza dei problemi pratici, crediamo, non intacca il bisogno razionale di trovare quella teoria che sia in grado di giustificare e di spiegare l'esperienza morale dell'uomo. Infatti, non corrisponde all'etica risolvere tutti i problemi, perché le possibilità di azione sono numerose e le nostre conoscenze sulle circostanze e altri elementi che entrano nel giudizio etico sono spesso insufficienti. Allo stesso tempo, ogni scelta implica seguire un percorso di realizzabilità del bene e lasciare da parte altri percorsi ed altri beni; questo è un dato insopprimibile dell'esperienza morale, e non deve portare a conclusioni sbagliate sui dilemmi morali, come avremo modo di vedere più avanti. Ci sembra che gli autori, proprio per non aver capito questi aspetti dell'etica, abbiamo elaborato una "teoria" (meglio, una raccolta di principi) che non arriva veramente a soddisfare le esigenze della razionalità umana per quanto riguarda il nostro agire (nella misura del possibile)⁷.

⁶ All'inizio del secondo capitolo, pp. 56-58, gli autori presentano 8 condizioni o criteri generali che servono come guida per valutare l'adeguatezza delle diverse teorie etiche. La scelta dei criteri e la mancanza di una riflessione fondativa su di essi possono essere considerate come espressione dell'assenza di un'autentica etica razionale nell'intera opera, il che viene confermato se si considerano diverse argomentazioni del primo capitolo, come vedremo in seguito.

⁷ Beauchamp e Childress affermano che «nessun corpo di regole e di principi astratti può dettare un orientamento, poiché non può contenere informazioni abbastanza specifiche, o essere una guida immediata e capace di discriminare tra i vari casi» (p. 21). Tale affermazione ha bisogno di alcune precisazioni. "Astratto" significa generale, che vale per tutti oppure per la maggioranza dei casi. Il principio generalissimo "si deve fare il bene", pur senza dire quale sia il bene in un atto sanitario concreto, offre comunque luce per sviluppare orientamenti che abbiano sempre come scopo il perseguimento del bene. Certamente, ci sono molti elementi di natura empirica che una teoria morale non può considerare in modo esaustivo. Tuttavia, questo fatto non implica il fallimento delle teorie etiche: semplicemente evidenzia la speciale natura dell'attività razionale su quell'ambito del possibile che dipende da noi, cioè, la natura della vita etica. Possiamo ricordare qui come Aristotele era già consapevole della natura particolare della riflessione etica, una riflessione sull'agire umano che non ha il grado di certezza che può essere raggiunto in altri campi del sapere, senza che questo implichi negare la razionalità delle nostre scelte né impedisca una riflessione sul vero bene dell'uomo e sugli atti che conducono ad esso. Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I 3, 1094b11-26.

La cosiddetta “etica descrittiva” viene presentata come «l’indagine positiva del comportamento e delle credenze morali» (p. 16), e questo risulta essere un lavoro proprio di antropologi, sociologi, psicologi, storici, in quanto «individuano le norme e gli atteggiamenti morali espressi nelle prassi professionali, nei codici e negli orientamenti pubblici» (p. 16). Il nostro libro è fondamentalmente di etica normativa con parti di metaetica (cf. p. 17). In diversi momenti, comunque, sono considerati dati di etica descrittiva, che, secondo me, deve essere valutata in modo critico e corretto, cosa che non sempre riescono a fare i nostri autori⁸.

La mancanza di un’idea chiara sulla natura dell’etica spiega come gli autori affrontano la distinzione fra moralità comune (intesa come l’insieme di «convenzioni sociali sulla condotta giusta e su quella sbagliata, che sono così ampiamente condivise da ottenere uno stabile consenso comune», oppure come le «norme di condotta socialmente approvate», p. 17) e teoria etica (che vale sia per le teorie etiche che per la riflessione sulla moralità comune, p. 17). La moralità comune, è vero, ha una certa valenza normativa ma può essere studiata soltanto in modo descrittivo (ciò che si può fare perché viene permesso, il che non significa che tutto ciò che è permesso dal punto di vista sociale sia morale), secondo il modo di lavorare proprio della sociologia.

Da parte nostra dobbiamo aggiungere che una riflessione veramente filosofica non può limitarsi alla semplice descrizione: è chiamata a cercare sempre la giustificazione morale (oppure la non giustificazione) dei singoli comportamenti accettati o rifiutati da un gruppo culturale. In altre parole, deve distinguere fra il piano dell’etica (ciò che si deve fare, ciò che si deve evitare) e il piano della “politica” e dei costumi (ciò che è permesso di fare). Qualche volta, in questo secondo piano sono tollerati alcuni atti immorali che, pur non essendo “illeciti” dal punto di vista legale, non per questo possono essere considerati come eticamente corretti⁹. Solo in questa ottica sarebbe possibile de-

⁸ L’etica, di per sé, è indirizzata alla normatività, a ciò che deve essere fatto secondo una visione del bene, e non all’analisi di ciò che si fa né alle opinioni diversificate nei tempi e nello spazio, su come valutare un singolo atto umano. Cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 2ª edizione, riveduta e corretta, pp. 10-14.

⁹ Ci sarebbero da fare altri chiarimenti, che sono tralasciati per motivo di brevità. In modo breve risulta necessario distinguere fra l’etica (ciò che ognuno è chiamato a fare), i costumi (ciò che la società, spesso in modo non pienamente formalizzato, richiede agli individui e permette loro), le leggi positive (che devono essere “moralì” ma senza comandare tutto ciò che sarebbe dovere morale). Cf. ciò che dicono i nostri autori a p. 22, ma con esempi sull’eutanasia, sulla sterilizzazione e sull’aborto che ci sembrano presentati in modo sbagliato, come vedremo più avanti.

nunziare la non eticità di alcuni comportamenti o di quadri generali di azioni individuali e sociali che, purtroppo, potrebbero essere accettati dalla moralità comune (come succedeva, nel passato, con la schiavitù, oppure come succede, nel presente, con l'aborto). Una riflessione di questo tipo avrebbe dato una luce nuova e una profondità maggiore allo studio di Beauchamp e Childress, i quali, pur essendo consapevoli dei limiti e dei difetti della moralità comune (p. 17), non hanno considerato in modo metaetico quali siano questi limiti¹⁰. Questa mancanza di profondità critica ci sembra il risultato di presupposti teoretici di fondo, che sono conseguenza del loro modo di concepire e giudicare le teorie etiche (cf. il secondo capitolo) e della loro scelta di una visione "problematica" sull'agire umano¹¹.

Dopo la moralità comune, gli autori riflettono sui codici di etica professionale (con speciale attenzione all'ambito della biomedicina), codici che hanno valore e forza se possono essere giustificati, sono completi, e rispettano la moralità, per il rapporto profondo che esiste fra la professione medica e la moralità (pp. 18-19)¹².

Allo stesso tempo, Beauchamp e Childress considerano che «i medici hanno compilato codici senza controllo né approvazione da parte dei pazienti e dell'opinione pubblica» (p. 19), codici che raramente hanno «fatto ricorso a norme etiche più generali o a fonti di autorità morale diverse dalla tradizione e dal giudizio dei medici» (p. 19). Fare una valutazione corretta su queste affermazioni esigerebbe uno studio approfondito sulla storia dell'elaborazione dei codici medici dai tempi antichi (pensiamo al giuramento d'Ippocrate) fino ai nostri giorni. Non è difficile intuire che i medici dipendevano (come oggi dipendono) in una non piccola misura sia dai criteri morali dominanti (in senso sociologico), sia dai diversi tipi di pressione che pote-

¹⁰ Nell'edizione del 2001, in questa parte gli autori hanno aggiunto un nuovo paragrafo, indicando che «*Morality consists of more than the common morality, and we should never confuse or conflate the two*» (ed. 2001, p. 3, corsivo nel testo), e offrono ulteriori chiarimenti che, tuttavia, non toccano la sostanza della nostra critica.

¹¹ Come abbiamo detto, questa problematicità è dovuta alla natura stessa dell'agire umano: ogni scelta implica perseguire un bene tralasciandone altri, e si colloca dentro certe circostanze non sempre pienamente tematizzate.

¹² «Il profilo professionale del medico professionista è strettamente legato a un patrimonio di competenze e di abilità specializzate che normalmente manca ai pazienti e che *deve essere usato moralmente* per apportare beneficio ai pazienti stessi» (p. 18, il corsivo è mio). Con questa osservazione notiamo due elementi fondamentali dell'agire umano: l'eticità e il suo orientamento al bene (in questo caso, al bene del paziente), elementi che non sempre *appaiono* come conciliabili (qualche volta l'eticità sembra vietare un'azione che potrebbe produrre un grande beneficio ad una certa persona), ma che, in una visione integrale del bene (che include anche la spiritualità dell'uomo) possono trovare una loro sintesi dinamica.

vano venir esercitati dalle autorità civili e religiose, dai pazienti e dai loro familiari, e perfino dalle scuole filosofiche¹³. Per questo, dire come fanno i nostri autori che i medici raramente ricorrevano a fonti di autorità morale diverse da quelle provenienti dal mondo dei medici mi sembra alquanto discutibile.

Vorrei aggiungere prima di finire questo punto una riflessione che può essere interessante. Il lavoro per arrivare a distinguere in modo giusto fra l'ambito della moralità, l'ambito della legalità, e l'ambito degli usi sociali accettati oppure tollerati da parte di un popolo, risulta fondamentale per evitare errori di una certa gravità. I nostri autori trattano, per esempio, argomenti come aborto ed eutanasia in modo tale da lasciare aperta la diversità di opinioni e il pluralismo che in alcuni ambienti sociali regna su queste problematiche. Così, Beauchamp e Childress sostengono che sia possibile «affermare con coerenza che la sterilizzazione e l'aborto sono moralmente sbagliati senza per questo sostenere che la legge dovrebbe proibire o negare il sostegno finanziario pubblico a coloro che altrimenti non potrebbero permettersi l'intervento» (p. 22). Sull'eutanasia possiamo leggere questa affermazione: «la tesi secondo cui l'eutanasia attiva è moralmente giustificata quando i pazienti affrontano dolori e sofferenze non controllabili e chiedono di morire è compatibile con la tesi che il governo dovrebbe legalmente proibire l'eutanasia attiva perché sarebbe impossibile controllarne gli abusi nel caso essa venisse legalizzata» (p. 22)¹⁴.

Di fronte a queste affermazioni, possiamo indicare che ci sarebbe “coerenza” e “compatibilità” se sappiamo distinguere l'ambito delle regole d'intervento pubblico e quello delle norme morali per i comportamenti individuali (l'esempio vuole proprio illustrare questa distinzione), e se riconosciamo che alcune regole morali toccano e salvaguardano beni fondamentali che possono essere lesi da certi atti immorali. Nell'ambito dell'aborto ci troviamo di fronte a una scelta moralmente sbagliata e, allo stesso tempo, ingiusta, in quanto implica un danno contro la vita di un altro essere umano, il che fa capire che il

¹³ Potremmo ricordare qui, soltanto come esempio, le numerose riflessioni platoniche sulla medicina, riflessioni che sono in parte il risultato di una visione sociale sull'agire medico (nei suoi pregi e nei suoi difetti), e in parte l'inizio di nuovi controlli che il mondo del pensiero voleva esercitare sui medici. Su questa tematica, cf. M. VEGETTI, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995; F. PASCUAL, *Platone, maestro di bioetica?*, in “Medicina e Morale” 50 (2000), pp. 677-711.

¹⁴ Il testo suscita molte perplessità per il fatto che più avanti l'argomento degli abusi (la famosa “china scivolosa” o *slippery slope*) è criticato dai nostri autori come debole, benché nutrano per esso una certa simpatia (cf. pp. 229-231).

male morale dell'aborto è anche male sociale: la legge, in questo caso, sarebbe obbligata ad un intervento per impedire tale delitto¹⁵.

Dilemmi morali (pp. 22-24)

Beauchamp e Childress sostengono decisamente che esistono autentici dilemmi morali irrisolvibili. Le modalità di queste dilemmi sarebbero due. Nella prima, una ragione ci porta a credere nell'immoralità di un atto, mentre un'altra ragione ci porta a credere nella sua liceità morale, senza che nessuna ragione sia vincente sull'altra. Il modo come alcune donne considerano l'aborto sarebbe un esempio di questa modalità, secondo i nostri autori. Nella seconda modalità, «un soggetto crede che, per ragioni morali, dovrebbe e non dovrebbe compiere l'atto x. In un dilemma morale di questa forma, un soggetto è obbligato da una o più norme morali a compiere x, ed è obbligato da una o più norme morali a compiere y, ma gli è preclusa la possibilità di compiere entrambe le azioni nel caso in questione» (p. 23). Diversi esempi servono per illustrare i dilemmi: una madre uccide un figlio per salvare un altro figlio, una persona ruba affinché la famiglia possa essere sfamata, ecc. «In tali circostanze, l'unico modo per rispettare un obbligo è quello di contravvenire a un altro obbligo. Non importa quale direzione si scelga, alcuni obblighi dovranno comunque essere messi da parte» (p. 23). Pur riconoscendo che alcuni filosofi e teologi morali negano che si possano dare tali dilemmi, «noi sosteniamo che svariati principi morali possano entrare in conflitto nella vita morale» (p. 24)¹⁶. In tali situazioni l'unica cosa che si potrebbe fare

¹⁵ Rimane comunque vero che «le connessioni tra i criteri di azioni morali e i giudizi sulla politica, sulla legge o sull'esecuzione della legge sono complicate, e che un giudizio sulla moralità degli atti non implica un giudizio determinato sulla legge e sugli orientamenti» (p. 22). Questo fatto spiega la difficoltà di certi giudizi (come gli esempi usati dagli autori, sull'aborto e sull'eutanasia, cf. anche p. 43), ma questa difficoltà può avere due motivi diversi: la complessità di certi argomenti, la situazione morale depravata di gruppi importanti della società. La legalizzazione dell'aborto, pur ammesso come fenomeno immorale, si può capire per entrambi i motivi, e non elimina l'ingiustizia oggettiva che si commette in ogni aborto procurato (anche se fosse sostenuto da una legge approvata democraticamente). Cf. F. D'AGOSTINO, *Rapporto fra legge morale e legge civile*, in R. LUCAS LUCAS (ed.), *Commento interdisciplinare alla Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1997, pp. 493-500.

¹⁶ Questa posizione viene riconfermata più avanti: «se si crede, come noi, che ci saranno sempre dei conflitti morali irrisolvibili, che non possono essere evitati o eliminati neppure mediante le specificazioni più solide e stringenti, allora...» (p. 41). Ancora, a p. 46 leggiamo: «Volendo essere onesti sui processi di bilanciamento e di predominanza, siamo obbligati a

è seguire il dovere prevalente, benché non sempre i principi siano in grado di indicarci quale sia questo dovere prevalente (p. 24).

Occorre aggiungere una distinzione che fanno gli autori fra conflitti morali (contrapposizioni di due regole, oppure vedere un atto secondo un aspetto come doveroso, secondo un altro aspetto come biasimevole) e conflitti fra esigenze. In tali casi esiste, sì, un dilemma pratico, ma non ogni dilemma pratico diventa dilemma morale (pp. 23-24). Da parte nostra crediamo che aver presente la distinzione fra esigenze premorali ed esigenze morali possa aiutare a capire questi problemi. Per esempio, può succedere che un'esigenza premorale mi indirizzi ad un certo atto (scegliere l'aborto per evitare uno scandalo familiare), ma questo non toglie che eticamente sia doveroso il rifiuto dell'aborto come parte del dovere di accogliere la vita del proprio figlio.

Queste analisi non ci sembrano, tuttavia, soddisfacenti. La nozione di dilemma morale di Beauchamp e Childress implica che alcune scelte siano, da un punto di vista etico, giuste e sbagliate allo stesso tempo (almeno secondo il soggetto morale), sotto lo sguardo di due principi o regole che entrano in conflitto, il che è accettare l'inevitabilità del male etico in certe situazioni. Sarebbe più giusto, secondo l'etica classica, ricorrere ad altri principi, come, per esempio, al principio di duplice effetto, nel quale si riconosce che certe scelte eticamente corrette (non immorali) implicano qualche volta, per motivi proporzionati, perdita di alcuni beni (premorali)¹⁷, oppure al criterio del male minore (accettare un male minore non significa accettare che si possa compiere un atto moralmente sbagliato)¹⁸.

Le precedenti riflessioni valgono per un passo che si trova in un altro paragrafo del primo capitolo, ma che possiamo anticipare qui per ragioni di opportunità. Secondo Beauchamp e Childress, ci sarebbero

ritornare alla nostra precedente discussione sui dilemmi, e a riconoscere che in alcuni casi non potremo essere in grado di stabilire quale sia la norma morale prevalente» (p. 46).

¹⁷ Gli autori fanno un'analisi e una critica del principio di duplice effetto nelle pp. 207-211, critica che si colloca all'interno di una teoria degli atti intenzionali e non intenzionali. In questa analisi manca, crediamo, una giusta comprensione sull'agire etico. Infatti, sarebbe necessario distinguere fra un atto immorale (come un aborto per craniotomia, un qualcosa da non farsi), e un atto non immorale dal quale scaturisce un effetto indesiderato (come nel caso dell'uso di una chemioterapia per trattamento tumorale che implichi come conseguenza l'interruzione di una gravidanza). Queste osservazioni critiche valgono per il richiamo che gli autori fanno alla teoria degli obblighi *prima facie* di Ross (pp. 43-44).

¹⁸ Sul ruolo dei principi di duplice effetto e del male minore in bioetica, cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Vol. I: Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 3ª ed., pp. 175-178. Cf. anche G.M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma 1997.

diversi motivi razionali per fare delle scelte (etiche) che lasciano da parte altre esigenze che non possono essere raggiunte in un agire moralmente corretto (p. 45). In questo modo ci troviamo nei problemi appena considerati, perché si crede che ci sia una norma scelta per ragioni di peso, e, allo stesso tempo, si faccia una “infrazione” di un’altra norma (dotata di ragioni d’importanza minore). L’uso del termine “infrazione” (sempre a p. 45) per spiegare il fatto di preferire un atto e non un altro (pensiamo, per esempio, negare di fare il trapianto di un unico fegato ad un malato per poter fare l’intervento su un altro malato, per motivi validi) non ci sembra giusto: l’impossibilità di fare due atti incompatibili non implica nessuna infrazione, ma rispecchia di nuovo la contingenza e limitatezza della vita umana e del suo agire nel mondo, che abbiamo ricordato prima. Non poter soddisfare la persecuzione di due beni (perseguire uno implica lasciare cadere l’altro) non è nessuna infrazione, ma una limitazione propria della situazione temporale e corporea dell’esistenza umana. Esiste male morale soltanto quando evitiamo di fare un bene *possibile* e doveroso (nell’esempio del fegato, se ci fossero due fegati disponibili per due trapianti e fosse negato uno di essi ad un malato per antipatia o per pigrizia...).

Metodo, giustificazione e verità (pp. 24-38)¹⁹

La parte più estesa del primo capitolo è dedicata ai problemi relativi al metodo, alla giustificazione e alla verità in ambito morale. La nozione di *giustificazione* risulta complessa, ma Beauchamp e Childress usano il modello della giustificazione giudiziaria per capire la giustificazione morale, in quanto modalità di addurre ragioni per mostrare la validità della nostra convinzione circa la correttezza morale di una nostra scelta (p. 25). «In giurisprudenza, la giustificazione è la dimostrazione, di fronte a un tribunale, che si hanno sufficienti ragioni per avanzare le proprie rivendicazioni o per essere discolpati di ciò per cui si è stati convocati» (p. 25).

L’analogia, però, crea molte difficoltà. In primo luogo, perché il tribunale emette un giudizio su fatti dipendendo molto dalla veracità delle persone, la quale non è affatto scontata. In secondo luogo, perché il tribunale decide secondo leggi positive, non secondo leggi morali; un giudice può essere convinto della cattiveria morale di un imputato

¹⁹ Come abbiamo indicato prima, questa parte è stata riinviata al capitolo 9 dell’edizione del 2001.

ma, allo stesso tempo, deve dichiararlo innocente per mancanza di prove oppure per qualche errore nella procedura del processo, oppure perché non è stata infranta nessuna legge specifica. In terzo luogo, la vita morale può dipendere molto dal giudizio degli altri (degli “osservatori” che conoscono o possono conoscere l’agire di ogni persona), ma dipende soprattutto dal giudizio della coscienza personale. Il bene e il male morale non possono essere ricondotti alla legalità né ai principi tacitamente accettati in una cultura (benché tali principi possano essere chiamati “giudizi ponderati”), ma va sempre riferito a quel giudizio che uno può fare sul proprio operato secondo un semplice criterio: si deve fare il bene, si deve evitare il male...²⁰.

I modelli di giustificazione morale sarebbero tre: deduttivo (dall’alto verso il basso, dalla norma verso l’applicazione), induttivo (dal basso verso l’alto, dai casi verso le norme, con speciale attenzione alla tradizione morale), e un altro metodo che accoglierebbe elementi di questi due metodi, e che gli autori faranno proprio in una delle sue modalità (p. 25). Si tratta, certamente, di una semplificazione che in corretta metaetica lascia molti punti da chiarire. La giustificazione, crediamo, non si riduce ai modi di rapportare regole e atti concreti, ma si colloca all’interno di una visione sull’uomo (dunque, in una visione antropologica) e sull’agire nell’orizzonte dell’essere. In modo speciale, risulterebbe necessaria una discussione sui beni e sui valori, discussione assente in questo capitolo²¹. Gli autori sono ben consapevoli della mescolanza che si dà di questi modelli nei sistemi etici e nelle teorie morali (pp. 30-31). Tuttavia, lo studio dei modelli permette loro di fare osservazioni ed applicazioni che vogliamo discutere con loro.

Per quanto riguarda il deduttivismo, Beauchamp e Childress evidenziano diversi problemi. Il primo, sul modo di conoscere oppure elaborare le norme generali, spesso collegate a esperienze personali, alla visione del mondo, ecc. Il secondo, sulle conoscenze di dati pratici per arrivare ad un giudizio concreto su una situazione di fatto. Il terzo,

²⁰ Certamente, molte regole pubbliche raccolgono norme elementari di morale (il rispetto per la vita o per i beni altrui, ecc.), e si può parlare pure di una eticità del vivere le regole cittadine che non hanno un fondamento naturale ma sono frutto di una semplice convenzione umana (per esempio, il dovere di rispettare una segnaletica stradale “pacifica” che non implichi, *prima facie*, danneggiare nessun altro). Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* V 7, 1134b18-1135a5, parlando del “giusto legale”.

²¹ Su questo punto accogliere le riflessioni di Platone (specialmente nella *Repubblica*, ma non solo) e di Aristotele (nell’*Etica nicomachea*) potrebbe essere molto utile, particolarmente per quanto riguarda le discussioni circa il vero bene dell’uomo e circa la distinzione fra il bene oggettivo e il bene soggettivo.

l'eventuale conflitto fra diverse regole in una situazione concreta (pp. 27-28).

Il caso dell'aborto serve per illustrare questa problematica. Per gli autori, «i giudizi morali sulla giustificabilità dell'aborto, ad esempio, di solito dipendono meno da regole e da principi morali che da convinzioni sulla natura e sullo sviluppo del feto» (p. 28). Il problema dell'aborto, secondo il mio parere, non implica nessuna difficoltà contro le teorie giustificative che puntano su una prospettiva deduttivista, ma piuttosto conferma la differenza che esiste fra la conoscenza dei principi e la conoscenza delle applicazioni, così come fino a che punto l'intervento abortivo sia visto oppure no come una violazione della norma morale che ci comanda di non uccidere un altro essere umano innocente (norma che rimane sempre valida). In altre parole, risulta importante conoscere sia il principio morale (non uccidere un essere umano) sia i dati necessari per ogni sua singola applicazione (l'embrione e il feto, in quanto sono esseri umani, non possono essere uccisi)²².

Due ulteriori affermazioni sull'aborto come esempio di debolezza del deduttivismo meritano anche alcune osservazioni critiche. Per Beauchamp e Childress «la distruzione di un feto umano non autosufficiente non è una chiara violazione della regola che impedisce l'uccisione o l'assassinio, e analogamente la regola che sancisce il diritto di proteggere la propria integrità fisica e la proprietà personale, non si applica con chiarezza al problema dell'aborto» (p. 28). Ambedue le affermazioni ci sembrano difettose. Per quanto riguarda la prima, sembrerebbe che, per gli autori (oppure, per i difensori dell'aborto, che avrebbero un buon motivo per la loro posizione, se-

²² Beauchamp e Childress avevano parlato già dell'importanza della conoscenza dei fatti accanto ai principi secondo i deduttivisti. «La loro idea è che la giustificazione venga conseguita *se e solo se* i principi e le regole generali, insieme ai fatti della situazione considerata, portano ad inferire il giudizio o i giudizi corretti o giustificati» (p. 26, corsivo mio). Tuttavia, la non chiarezza sulla natura di un atto concreto oppure sulle circostanze che modificano o alterano la sua moralità non intacca il modo di pensare deduttivista, ma illustra la difficoltà del conoscere pratico umano, il che rende così importante la virtù della prudenza. Sulla virtù della prudenza nella vita etica, cf. s. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* 2-2, qq. 47-56. Ci ricorda Tommaso che, malgrado tutto lo sforzo per conoscere bene l'atto in tutte le sue circostanze, rimangono sempre dei dati fuori dalla nostra conoscenza, perché siamo nell'ambito dei particolari contingenti, dove non c'è piena scienza. Perciò, «non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur» (2-2, q. 47, a. 9 ad 2). Allora, dire che l'atto sarebbe giustificato "*se e solo se*" si conoscono gli elementi per una deduzione completa significa difendere una bella utopia fuori dalla portata di qualsiasi etica umana. In realtà, molti atti umani conservano il loro valore etico anche se messi in pratica senza arrivare ad una conoscenza esaustiva sulla loro natura specifica.

condo Beauchamp e Childress), la “non autosufficienza” del feto (per maggiori ragioni, dell’embrione) collochi l’aborto come un fatto fuori dalla regola che proibisce l’uccisione per una motivazione di tipo generale: la mancanza di autosufficienza non sarebbe valido motivo per garantire la tutela di una vita umana. In realtà, nessun essere umano (almeno in questo pianeta) raggiunge mai lo stato di autosufficienza assoluta (tutti dipendiamo dall’aria, dal cibo, e, in modi diversi, difficilmente quantificabili, dall’affetto degli altri e da tanti altri fattori ambientali, culturali, ecc.). Sicuramente Beauchamp e Childress considerano l’autosufficienza in un senso più stretto, come capacità di poter vivere fuori dal grembo materno, ma non tutti sono dello stesso parere, e le possibili interpretazioni sull’autosufficienza possono essere tante²³. Tuttavia, questo non toglie per niente il dovere di rispettare la vita di un individuo umano, al di là delle sue condizioni di maggiore o minore autosufficienza. In altre parole, la regola che vieta l’assassinio non viene meno in nessuna circostanza per il fatto di una mancata autosufficienza di qualcuno (embrione, feto, oppure adulto), il che significa che l’argomento presentato come “minaccia” alla regola generale che proibisce l’uccisione degli innocenti non ha una vera forza nei confronti dei feti e degli embrioni, se non per un uso ingiustificato oppure demagogico di esso.

Per quanto riguarda la seconda affermazione, essa punta a segnalare un uso inadeguato di una regola in un tema che non sia di sua competenza (e su questo possiamo essere d’accordo con gli autori). Ma questo non implica che le regole in generale possano perdere il loro valore per il fatto che non siano applicate in una situazione particolare. In concreto, rimane sempre vero che ogni essere umano può proteggere la sua integrità fisica; il punto è determinare le strade per questa protezione, nel rispetto dei principi etici fondamentali. Non si può mai, a nome della protezione dell’integrità fisica, andare contro altri

²³ Occorre ricordare che fuori dal grembo molti bambini hanno bisogno di assistenza medica specializzata (le incubatrici, per esempio). I bambini “sani” dipendono per molto tempo dagli adulti, e devono aspettare mesi per poter camminare da soli (il che potrebbe essere richiesto da qualcuno per un minimo di autosufficienza). Non mancherà chi esiga, come segnale di autosufficienza, avere la capacità di rapportarsi in modo minimale con gli altri, oppure chi neghi il fatto di essere persone ai bambini (e adulti) che non siano in grado di stipulare accordi e impegni con altri... Il caso paradigmatico di questa ultima posizione è quello di H.T. Engelhardt. Cf. H.T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, trad. dall’inglese *The Foundations of Bioethics* (1996, 2ª ed.) di Stefano Rini, Il Saggiatore, Milano 1999, pp. 155-156, 159, 172-173. Per una critica a queste proposte, cf. F. PASCUAL, *Stranieri morali e consenso sociale. Una discussione sulle proposte di H.T. Engelhardt*, in “Il cannocchiale” 2000/3, pp. 119-140.

doveri etici (come, per esempio, il rispetto della vita di altri, anche dell'embrione e del feto che si trovano nel grembo materno).

Beauchamp e Childress segnalano altre difficoltà contro le teorie deduttiviste. Una di esse consiste nel creare «un regresso potenzialmente infinito di giustificazioni» (p. 28, cf. p. 35). Tale problema non esiste, secondo noi. Basta ricordare come Aristotele aveva spiegato che risulta possibile risalire dalle conseguenze verso i principi, ma non è lecito chiedere quale sia il principio del principio, perché il principio è di per sé evidente oppure non è dimostrabile²⁴. Queste indicazioni, che sono centrali nell'ambito speculativo, si applicano pure nella vita morale: i primi principi di essa sono indimostrabili, il che non significa che siano irrazionali²⁵.

Un'ulteriore critica al deduttivismo etico che ci viene offerta da Beauchamp e Childress poggia sul problema del pluralismo delle teorie morali. Poter ricorrere a precetti superiori «suggerisce che soltanto una teoria normativa sia corretta; tuttavia, molte teorie diverse tra loro sono state sviluppate ed abilmente difese senza un sostanziale consenso su quale sistema possenga i requisiti migliori per una teoria» (p. 28)²⁶. In altre parole, sembrerebbe che il pluralismo di teorie morali renda meno valido il deduttivismo, il che non è vero. Dobbiamo aver presente che un sapere vero non perde la sua validità per il fatto di non essere capito da alcuni (perfino da molti), oppure per il fatto che ci siano critici che, per motivi di natura psicologica, culturale, oppure per interessi sleali, si oppongano contro di esso. Il fatto che alcuni (oppure molti) neghino, per esempio, l'immoralità dell'aborto, non significa che nessuna teoria morale sia in grado di offrire un giudizio valido su questo argomento.

Malgrado queste critiche, gli autori sono convinti che «la giustificazione morale proceda induttivamente (dal basso verso l'alto) non meno che deduttivamente (dall'alto verso il basso)» (p. 29). Nella presentazione e nelle critiche che fanno nei confronti dell'*induttivismo* si sottolinea il bisogno delle norme perché «siamo interessati a sapere cosa dobbiamo fare» (p. 30). Per gli autori, l'*induttivismo* puro non può tenersi in piedi per il fatto che usiamo continuamente norme generali. Il caso più chiaro sarebbe quello dei diritti umani, che ci servono

²⁴ Cf. ARISTOTELE, *Analitici secondi* II 19, 99b15-100b16.

²⁵ Per il tema del fondamento prossimo e del fondamento ultimo della moralità, cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, pp. 203-240 (*Fondamento ontologico dell'ordine morale*).

²⁶ In certo senso, questo fenomeno viene illustrato con la presentazione e la critica dei tipi di teoria etica che vengono fatte nel capitolo 2 dell'opera che stiamo considerando.

per criticare giudizi e tradizioni morali che hanno molte lacune e molti punti inaccettabili (cf. p. 30).

Quando gli autori fanno una valutazione generale sul deduttivismo e sull'induttivismo, ribadiscono che «giustamente l'induttivismo sottolinea che la storia e la filosofia non producono sistemi statici di norme morali. Noi siamo costantemente impegnati a prendere decisioni ragionevoli, muovendo da nuove esperienze e nuovi problemi verso criteri di azioni nuove e più sofisticate. Giustamente il deduttivismo osserva che, una volta in possesso di una compagine abbastanza stabilita (benché non necessariamente definitiva) di criteri generali, i giudizi morali sono spesso garantiti da un ricorso diretto ad essi» (pp. 30-31). Beauchamp e Childress ci ricordano che l'opposizione fra questi due modelli non è così radicale. Ci sono autori classificati come appartenenti ad uno dei modelli ma che, in realtà, difendono posizioni proprie del modello opposto (p. 31).

Dopo queste critiche e chiarimenti, gli autori fanno propria la scelta per il *coerentismo*, il quale si muove dall'alto verso il basso e viceversa (p. 31), e può essere compreso dalla teoria di John Rawls sull'equilibrio riflessivo e sui giudizi ponderati (pp. 31-32). Tuttavia, secondo Beauchamp e Childress, «tutti i sistemi morali presentano un certo grado di indeterminatezza e di incoerenza, mostrando così di non avere il potere di eliminare gli eventuali conflitti tra principi e regole» (p. 33). Per questo, sarebbe impossibile una teoria morale coerente. «L'unico modello rilevante per una teoria morale è quello della *massima approssimazione alla piena coerenza*. Dovremo accettare di intraprendere un'interminabile ricerca di incoerenze, di controesempi alle nostre convinzioni, e di situazioni inedite» (p. 33, corsivo nel testo). Per mezzo dell'equilibrio riflessivo si potrebbero rendere compatibili le teorie etiche con i giudizi ponderati, senza per questo giudicare «sulla razionalità o sulla irrazionalità delle teorie che dividono profondamente i filosofi e i teologi contemporanei» (p. 33).

Come si dovrebbe elaborare, allora, una giustificazione morale? «La giustificazione non è né puramente deduttivista (che dà preminenza ai criteri di azione generali), né puramente induttivista (che dà preminenza all'esperienza e all'analogia)» (p. 33). «Questa prospettiva è molto diversa dal deduttivismo, poiché afferma che le teorie etiche non sono mai sufficientemente complete né applicabili ai problemi morali; al contrario, la teoria stessa *deve essere sottoposta a verifica* per provare l'adeguatezza delle sue implicazioni pratiche» (p. 33, corsivo mio). L'ultima affermazione crea molte perplessità, e sembra di trovarsi in disarmonia con l'insieme del capitolo. Infatti, dire che

una teoria *deve essere sottoposta a verifica* non è altro che scegliere una teoria di tipo *deduttivistico*, dove la regola fondamentale per valutare una teoria etica si trova nella sua *adeguatezza*, adeguatezza che, a sua volta, esige una spiegazione che non può non derivare da una teoria etica anche questa di stampo “deduttivistico”. Forse gli autori risponderebbero che questa non è una contraddizione, per il fatto che non rifiutano il modello deduttivistico di giustificazione etica; anzi, il loro sforzo radica proprio nel cercare l’integrazione di esso con elementi del modello induttivistico (p. 31). Ma, allora, sarebbe stato meglio non dire che la sua visione sia “molto diversa dal deduttivismo”... Un altro aspetto criticabile è proprio quello di considerare la coerenza e l’adeguatezza come criteri (non gli unici, come vedremo subito) di valutazione e di giudizio sui sistemi etici, senza offrire una vera e propria metaetica che spieghi la ragione di questa scelta e la sua fondamentazione antropologica e metafisica.

Per gli autori la coerenza da sola non basta perché ci sia la giustificazione di una teoria etica («benché la giustificazione sia una questione di coerenza», p. 34)²⁷. Accanto ad essa viene richiesto di partire dai giudizi ponderati (nozione presa in prestito dalle teorie di Rawls, come abbiamo detto), i quali «sono inizialmente accettabili senza un sostegno argomentativo» (p. 35). Da parte nostra, dobbiamo sottolineare che, benché l’accettazione di un giudizio ponderato possa non essere risultato di un sistema etico, questo non toglie che ci sia una giustificazione per tale giudizio ponderato, né che possa essere capito all’interno di una teoria etica generale.

Normalmente sui giudizi ponderati si può trovare un largo consenso, risultato di una ricca storia di esperienze morali, il che darebbe loro ampia credibilità. Il fatto che ci sia una maggiore convergenza su un determinato giudizio etico lo rende più accettabile (p. 35). Questa considerazione si trova già in Aristotele²⁸: in argomenti etici ha un grande rilievo l’opinione dei molti oppure quella delle persone più qualificate²⁹. Tuttavia, non basta l’accettazione di molti soggetti per far diventare etico un comportamento. La convergenza delle opinioni

²⁷ Più avanti Beauchamp e Childress, dopo aver presentato altri criteri per valutare le norme morali e le teorie morali, ribadiscono che «difendendo una teoria coerentista della giustificazione, dunque, non intendiamo con ciò sostenere che il solo criterio di coerenza decida del valore di una teoria» (p. 37).

²⁸ Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I 8, 1098b27-29.

²⁹ Sottolineare il ruolo singolare dei giudizi delle persone più qualificate arricchirebbe gli argomenti di Beauchamp e Childress. Qualcosa a proposito viene fatto dai nostri autori nella parte finale dell’opera, quando si parla dei santi e degli eroi (capitolo 8, pp. 478-486).

può essere, dal punto di vista retorico, soltanto *segno* di verità morale, non garanzia di essa. Di fronte a problemi come l'aborto e i diritti degli animali gli autori non possono non dichiarare che questi argomenti trovano difficilmente soluzione con l'ideale dell'equilibrio riflessivo (p. 36). Sarebbe necessario aggiungere che nessun argomento etico trova la risposta definitiva con questa metodologia, il che implica la necessità di ricorrere ad un'altra modalità di approccio morale, che sia fondata in una visione metaetica (in senso forte), l'unica che sarebbe in grado di soddisfare le esigenze della ragione speculativa che vuole giudicare sulla ragione pratica e sui diversi giudizi etici...

I nostri autori sono consapevoli di questa problematica, che implica di distinguere tra «verità e giustificazione in teoria morale, in epistemologia e in filosofia della scienza» (p. 37), ma su questo argomento le posizioni sono molto diversificate (p. 37). Beauchamp e Childress vedono nel metodo della coerenza una strategia valida per avvicinarci alla vera morale: se molti fatti convergono e creano un sistema di credenze condivise (come si fa nel mondo della scienza), forse questo fenomeno sarebbe il segnale che siamo arrivati ad una verità morale. Tuttavia, gli autori evitano di identificare “opinioni giustificate” con “opinioni vere”, per i problemi che potrebbero nascere da tale identificazione, il che permette di lasciare la questione senza risposta (p. 38). Questo, mi sembra, provochi subito una domanda: perché accettare una metodologia che si basi sulla coerenza se questa non può essere in certo modo più “vera”, più valida, di un altro sforzo razionale per capire il fenomeno etico?

Specificazione e bilanciamento dei principi (pp. 38-47)

Dopo la difesa di una teoria coerentistica in ambito etico, che sappia integrare i giudizi ponderati, Beauchamp e Childress considerano il problema della specificazione: come un principio possa illuminare o meno un argomento più concreto, un contenuto morale più particolare? Un principio che non possa illuminare un determinato problema risulta vuoto, inefficace, oppure deve essere ulteriormente specificato per avere applicabilità operativa.

Gli autori illustrano questo con un esempio attuale. Il principio di non maleficenza ci impedisce di nuocere agli altri, di fare loro del male. Normalmente riteniamo che causare la morte degli altri sarebbe un male, ma si può dire che il suicidio assistito oppure l'eutanasia siano un male per il paziente? «Se ci troviamo nella condizione di non sape-

re se un medico che aiuti un paziente a suicidarsi per ciò stesso nuoccia o faccia del bene al paziente, questo significa che un principio di non maleficenza non specificato non ci è di alcun aiuto» (p. 39). La domanda mostra, secondo me, fino a che punto una visione distorta dell'agire etico ci collochi di fronte ai problemi in modo sbagliato. La moralità di un atto non viene semplicemente dalla sua corrispondenza o meno alle regole e ai principi, ma da una visione generale sul bene e sul male. Se Beauchamp e Childress non sono in grado di dare un giudizio di valore sull'eutanasia o sul suicidio assistito³⁰ ciò sarebbe dovuto all'errore nel punto di partenza: la mancanza di una valida riflessione metaetica, di uno studio approfondito sulla moralità e sul bene. Questo non significa negare che i nostri autori abbiano una loro *teoria morale* (quella che stiamo presentando); tuttavia, non basta avere una teoria morale per essere nella verità morale (come abbiamo già detto). I "dilemmi" sull'eutanasia spariscono dal momento che si considera che l'agire umano non è valutabile soltanto dai risultati ("cancellare" il dolore del malato, rispettare una richiesta autonoma di eutanasia, come vedremo più avanti) ma da altri elementi che hanno un connotato morale (il fine, il mezzo, le circostanze) e, perciò, sono incluse nel bene da realizzare (nel caso del principio di non maleficenza, nel male da non compiere).

Di fronte a problemi come questi, gli autori vogliono integrare specificazione e bilanciamento. «Il bilanciamento si rivela particolarmente utile per i casi particolari, mentre la specificazione è particolarmente utile per elaborare degli orientamenti» (p. 42). Il bilanciamento sarebbe costruito considerando le norme (principi, regole, ecc.) come non assolute, come principi *prima facie* (secondo una terminologia presa in prestito da Ross, pp. 43-47), senza che ci sia un ordine gerarchico fra le norme. Tuttavia, «esistono alcune norme specifiche che da un punto di vista pratico sono assolute, e che per questo solitamente si sottraggono alla necessità di venir bilanciate: ne sono esempi le proibizioni della crudeltà e della tortura, nei casi in cui queste azioni vengano definite come inflizioni gratuite di dolore e di sofferenza» (p. 43).

L'esempio riportato può essere criticato da diversi punti di vista. In primo luogo, le proibizioni della crudeltà e della tortura sono assolute in sé stesse sempre, ma non sono state considerate negative in molti momenti della storia. Nel passato (e in alcuni luoghi nel presen-

³⁰ Le ambiguità nelle discussioni su questi argomenti si fanno manifeste quando sono riproposte nel capitolo 4, dedicato al principio di non maleficenza.

te) singoli o gruppi hanno escogitato delle giustificazioni per poter torturare i nemici oppure altre categorie di persone. Beauchamp e Childress risponderrebbero che proprio il cercare giustificazioni prova l'assolutezza della norma (non infliggere dolore in modo gratuito). Ma allora, rispondiamo, ogni atto morale si muove secondo norme assolute, le quali non impediscono ulteriori specificazioni e chiarimenti che fanno sì che molti atti apparentemente vietati da una norma possano essere messi in pratica con il supporto di giustificazioni di diverso tipo (cioè, senza distruggere il valore assoluto della norma)³¹.

Di fronte ai doveri prima facie possono nascere situazioni di perplessità, perché, per esempio, un atto visto come ingiusto può portare con sé conseguenze utili; oppure perché per illuminare lo stesso atto entrano in lotta diverse norme. Per esempio, «un atto di uccisione potrebbe avere come conseguenza la liberazione dal dolore e dalla sofferenza, o il rispetto dell'autonomia del paziente che ha chiesto di morire. Questi atti sono allo stesso tempo sbagliati prima facie e giusti prima facie, perché in questi casi due o più norme entrano in conflitto tra loro» (p. 43). Di fronte a queste affermazioni possiamo ricordare che la supposta problematica morale dell'eutanasia su richiesta cade se si eliminano gli equivoci che vengono dal confondere l'ordine dei beni (premorali e morali) e ordine morale (dove un atto determinato può essere soltanto morale oppure immorale). Allo stesso tempo, occorre ricordare quanto abbiamo detto prima: non possono esistere autentici dilemmi morali nel senso dato a tale espressione da Beauchamp e Childress. Nel caso concreto presentato dai nostri autori, mai l'uccisione può essere giustificata alla luce del criterio dell'autonomia del paziente oppure alla luce della ricerca di liberare un malato dal dolore, come non può essere giustificato un atto gravemente immorale se si compie in una situazione nella quale il rispetto della "legalità" costringerebbe a compiere tale atto (come è successo, purtroppo, in alcuni sistemi totalitari).

Ugualmente, non abbiamo bisogno di condizioni per limitare il bilanciamento, cioè «per giustificare l'infrazione di una norma prima

³¹ Gli autori non ignorano questa problematica. Pensano che se si includono tutte le possibili eccezioni ad una norma, allora questa diventa assoluta nella sua formulazione specificata. Siccome questo sarebbe impossibile, concludono, ci sono poche regole assolute, se non si può dire che le regole assolute sono solo ideali (p. 43). Queste affermazioni, ci sembra, non risolvono il problema, semplicemente perché partono da una visione errata dell'agire morale. Un dovere morale è sempre un dovere morale. Tocca, poi, ad ogni soggetto scoprire fino a che punto si applica in una determinata situazione, la quale include sempre un elevato numero di aspetti contingenti e di limitazioni soggettive. Da questa descrizione della morale, però, non si può ricavare una negazione dell'assolutezza delle norme etiche.

facie e aderire a un'altra norma» (p. 45), perché la moralità esige da noi di fare tutto il bene possibile e doveroso, non di giustificare perché non abbiamo fatto tutto il bene che avremmo potuto nel percorso della nostra vita. Non ha senso, allora, parlare di come giustificare una norma, perché l'unica norma etica è quella di fare il bene dovuto. Le conseguenze della nostra scelta etica si collocano nell'orizzonte della moralità e possono avere una certa valenza morale, secondo le indicazioni che la morale classica ci offre tramite il noto principio del duplice effetto e il principio del male minore, come abbiamo ricordato sopra.

Il luogo dei principi (pp. 47-50)

A questo punto del primo capitolo, Beauchamp e Childress offrono un breve riassunto di quei criteri e principi che guidano il loro approccio all'etica in biomedicina. In questa prima presentazione (che diventerà il nucleo centrale dell'opera, specialmente nei capitoli 3-6, ma anche nei capitoli successivi), gli autori distinguono «alcuni tipi di criteri di azione normativi che rappresentano le componenti del nostro modello, tra cui i principi, le regole, i diritti, e le virtù» (p. 47). I principi rimangono sempre in un ambito di alta generalizzazione, il che non è un difetto. Anzi, la generalizzazione sarebbe «parte della vita morale, nella quale siamo tenuti a assumerci le nostre responsabilità riguardo al *modo* in cui utilizziamo i principi per formare i nostri giudizi intorno a casi particolari» (p. 48, corsivo mio). Questa affermazione ci mostra che la moralità non può essere spiegata soltanto coi principi (direi che neanche con il bilanciamento né con la specificazione né con la ricerca della coerenza), ma ci sono elementi del giudizio etico che si collocano al di sopra della teoria di Beauchamp e Childress e sui quali si dovrebbe lavorare per costruire una teoria morale rispettosa della nostra esperienza etica. Ricercare questi elementi rimane un compito da fare nell'opera che stiamo analizzando.

I *principi* sono presentati in quattro raggruppamenti: rispetto dell'autonomia, non maleficenza, beneficenza, giustizia. Secondo i nostri autori, dal punto di vista della storia si sono rispettati in passato i principi di beneficenza e di non maleficenza, mentre gli altri due principi (autonomia e giustizia) sarebbero «stati trascurati dall'etica medica tradizionale» (p. 48). Un'affermazione così generica sulla storia della medicina si apre naturalmente ad un cumulo ingente di osservazioni critiche e a domande per chiarificare in che senso viene con-

cepira la nozione di “trascurare”. A livello teorico oppure pratico? A livello delle “teorie” oppure nelle esperienze mediche di tanti popoli e culture diverse?³². Basta leggere Platone per osservare come l’autonomia del paziente (almeno di quello libero) sia un dato importante nelle scelte sanitarie, oppure per capire quanto fosse importante il principio di giustizia³³. Allo stesso tempo, il fatto che autonomia e giustizia siano «giunti in primo piano sull’onda dei recenti sviluppi» (p. 48) può essere inteso anche in molti modi (teoretico, pratico, operativo, ecc.). Chi ha potuto trascorrere qualche tempo nelle corsie di alcuni ospedali può affermare quanto la prassi sanitaria possa essere lontana dal soddisfare ciò che viene ipotizzato nei più recenti libri di etica medica...

Alla rapida presentazione dei principi segue una non meno agile presentazione di *regole*, le quali «specificano i principi e guidano le azioni» (p. 49). Nel primo gruppo sono enumerate le *regole sostanziali*, fra le quali si trovano, per esempio le regole di sincerità, di lealtà, e «varie regole concernenti l’allocazione e il razionamento dell’assistenza sanitaria, l’astensione dal trattamento, il *suicidio assistito...*» (p. 49, corsivo mio). Dobbiamo notare che parlare di regole all’interno di un atto intrinsecamente cattivo (come quello del suicidio assistito) ci mette fuori dalla moralità, ma ci mostra pure come la razionalità pratica continua a lavorare anche in una situazione non etica³⁴. Perciò, mi sembra giusto ricordare quella riflessione del vecchio Aristotele: non ha senso domandarsi, di fronte ad atti cattivi, come l’adulterio e il furto, se siano compiuti in modo giusto, con la persona giusta, e porsi le altre domande che si possano fare³⁵.

³² Il caso di Thomas Percival, il quale elaborò, secondo i nostri autori, «la nostra prima etica medica ben strutturata» (p. 48) mostra soltanto un esempio di discussione a livello teorico. Crediamo che l’etica medica deve includere anche ciò che si fa nel concreto, accanto al capezzale dei malati, e a quel punto forse i nostri autori troverebbero che la storia non sia così semplice come hanno pensato nel loro libro...

³³ Cf. F. PASCUAL, *Platone, maestro di bioetica?*

³⁴ Possiamo ricordare che gli stessi autori erano consapevoli di questo per aver presentato in precedenza il credo etico dei pirati del XVII secolo, un esempio che illustrava come la coerenza possa essere presente anche all’interno di un comportamento di per sé non etico (pp. 34-35). Il punto sta qui: come si può provare che un atto è intrinsecamente cattivo? La teoria di Beauchamp e Childress, crediamo, non può arrivare veramente a una risposta soddisfacente di fronte a questa domanda, e la loro ambivalenza di fronte all’aborto e all’eutanasia mostra fino a che punto un pensiero che cerca di pensare in chiave etica possa essere prigioniero di premesse o costumi non etici di un determinato momento storico (come quello che oggi si vive in molti ambiti del mondo occidentale, in alcuni casi non totalmente dissimili alla realtà dei pirati che elaborarono un loro credo etico...).

³⁵ Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* II 6, 1107a8-17.

Per un giudizio valutativo

Beauchamp e Childress hanno svolto e svolgono tuttora una ricerca sui principi etici nella biomedicina che può servire ad illuminare in modo poliedrico il complesso mondo della bioetica. La ricerca, così come è stata svolta, non può tuttavia soddisfare le esigenze della ragione critica. Infatti, poter fare un'etica biomedica è possibile soltanto all'interno di una teoria metaetica che gli autori non hanno offerto in modo soddisfacente. La loro impostazione li costringe a studiare alcuni principi, regole e criteri generali dell'agire etico applicabili alla medicina, senza elaborare una ricerca sulla natura vera e propria dell'etica biomedica. La ricerca etica, per essere pienamente soddisfacente, deve essere collocata all'interno di una teoria generale sul bene, come abbiamo già detto in diversi momenti, la quale esige sia un'antropologia, sia una gnoseologia, sia un'ontologia: ci vuole dunque una vera e propria riflessione metaetica, la quale non può essere ridotta ad una semplice analisi dei concetti e dei fenomeni di tipo morale (analisi che, tuttavia, ha la sua importanza come istanza cognitiva, ma che non può essere in grado di arrivare a conoscere quale sia il vero fondamento della moralità umana)³⁶.

A questo punto, uno si può domandare: perché i nostri autori hanno scelto un percorso così complesso ed insufficiente per il loro approccio etico alla biomedicina? La risposta non risulta facile. In fondo, sembra che siano rimasti "bloccati" dal fenomeno assai evidente del pluralismo di posizioni morali, pluralismo che non impedisce, tuttavia, la convergenza in alcuni criteri applicativi concreti (pur partendo da principi diversi, se non addirittura opposti)³⁷. Di fronte a problemi dove i fatti sono complessi, la soluzione non si trova nel lasciare da parte i principi morali contrapposti delle singole teorie morali, ma nello sforzo per individuare in che senso vadano applicati i principi morali *veri* (propri di una teoria etica ontologicamente ed antropologicamente fondata) in questa situazione, e fino a che punto un determinato intervento biomedico possa essere capito come eticamente corretto oppure come eticamente sbagliato (al di là dei giudizi sociologici sull'utilità e sulla liceità di tale intervento).

³⁶ Su questi problemi, cf. il lavoro, già citato in precedenza, di J. VILLAGRASA, *Metafisica y bioética I: «metabioética»*. Per quanto riguarda l'antropologia, cf. R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

³⁷ Questo fenomeno viene presentato nel capitolo secondo, quando si fanno alcune riflessioni sulla casistica (cf. pp. 101-108).

Il fenomeno del pluralismo etico non ci deve condurre verso un'atmosfera di sospetto e di sfiducia nelle possibilità di una ricerca etica che possa essere condivisibile, in linea di massima, da ogni individuo umano. Il pluralismo culturale ed etico, certamente, mostra che non basta la verità morale per arrivare al consenso né alla chiarezza sulle scelte da fare (a livello generale, per quanto riguarda gli orientamenti; a livello particolare, nel momento di prendere una decisione molto concreta).

Possiamo portare qui una vecchia riflessione di Tommaso d'Aquino su queste problematiche. L'Aquinate fece presente che una cosa sono i principi morali più generali e validi sempre ed ovunque, un'altra cosa è la conoscenza delle applicazioni di questi principi (a diversi livelli) in un determinato popolo oppure in un individuo concreto³⁸. Il modo con il quale un singolo (individuo, gruppo sociale, Stato, ecc.) accetta o meno un giudizio morale dipende dalle sue conoscenze, le quali possono avere delle giustificazioni implicite oppure esplicite, coerenti o non coerenti.

Lo stesso si può dire sull'applicazione delle teorie. Se vediamo che una applicazione di una teoria si trova in contraddizione con alcuni dei principi assunti dai nostri autori, questo fatto non significa che la cosa più importante, nel giudicare le teorie, siano proprio le applicazioni (cf. p. 34), ma quei principi grazie ai quali scopriamo la non eticità di alcune applicazioni.

Ugualmente, l'interesse per evitare le incoerenze non può mai giustificare il vero senso della vita morale. L'agire umano intraterreno si colloca in una cornice di temporalità e contingenza che implica sempre una certa "ambiguità accettabile". L'etica, occorre non dimenticarlo, si muove con una sua speciale razionalità. Il mondo degli atti umani non è come il mondo delle scienze, che scoprono quello che si comporta sempre o "per lo più" nello stesso modo, ma si muove nell'ambito della massima indeterminazione, perché l'uomo si trova, in ogni scelta, di fronte ad una alternativa: fare questo o quest'altro, e, perfino, fare o non fare³⁹. Questo fatto potrebbe portare, secondo Beauchamp e Childress, verso certe incoerenze⁴⁰, ma questo non intacca

³⁸ Cf. s. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* 1-2, q. 94, a. 4.

³⁹ Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I 3, 1094b12-25.

⁴⁰ «Finché gli eventuali conflitti insorgono entro le regole e i principi riconosciuti e legittimi di un sistema o di una teoria morali, è sempre presente qualche incoerenza» (p. 32). Come hanno mostrato i critici delle proposte di Beauchamp e Childress, con principi identici si possono arrivare a conclusioni diverse di fronte allo stesso caso, sempre che manchi una vera metaetica di riferimento che permetta di stabilire una gerarchia e una valutazione organi-

la validità dei principi. L'errore o la mancanza di luce in una scelta concreta mostra, semplicemente, la contingenza dell'agire umano e la debolezza delle nostre conoscenze in un ambito così poco "determinato".

Qui possiamo ricordare un'idea ripetuta in diversi momenti di queste analisi: ogni scelta umana è orientata ad un bene umano a scapito di altri beni (anch'essi umanamente significativi) alla luce di un criterio superiore che rende la valutazione della scelta come moralmente corretta, moralmente sbagliata, oppure moralmente indifferente (se si possa dire che esistano azioni umane "indifferenti", secondo una discussione etica durata per secoli). Questo implica, in ambito di biomedicina, che molte scelte siano accompagnate da tensioni e problemi. La scelta di dare un rene disponibile ad un malato piuttosto che ad un altro non può essere chiamata incoerente se viene fatta dopo una ricerca sincera del bene da fare in una situazione nella quale la scarsità di organi disponibili diventa anche un aspetto rilevante nel momento della deliberazione etica, accanto ad altri aspetti che devono essere considerato secondo una visione metaetica valida.

Occorre aggiungere, infine, una critica generale all'opera di Beauchamp e Childress, critica tratta dall'adagio usato da qualche studioso di etica. «Norma normae est vera norma normati» (la norma della norma è la vera norma di ciò che è normato)⁴¹. Sebbene i nostri autori vogliono evitare il ricorso ad un sistema morale concreto per trovare una guida nell'orientamento fra giudizi ponderati e principi generalmente accettati che entrano in conflitto fra di loro nei problemi della medicina, in fondo mostrano in diversi momenti come l'uso di norme prevalenti deve essere fatto secondo motivi razionali sufficienti (p. 44). Questo esige conoscere il "modo giusto" di usare i principi e di fare le scelte. Ma, come scoprirlo? Chi ci dice quale sia il "modo giusto" di pensare eticamente per poter fare scelte giuste? La risposta a queste domande ci dovrebbe portare verso i veri criteri morali che regolano tutti i problemi della bioetica, i quali si collocano al di sopra dei principi, regole, diritti e virtù e giudicano ognuno di essi, i loro rapporti e le loro applicazioni. In altre parole, Beauchamp e Childress suppongono una giustificazione etica superiore, ma tale giustificazione non viene presentata in un'opera che invece dovrebbe arrivare ai fondamenti dell'agire etico in biomedicina tramite l'uso di una "meta-

ca dei principi e delle regole. Cf. A.G. SPAGNOLO, *I principi della bioetica nord-americana e la critica del "principlismo"*, pp. 172-174; E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Vol. I*, pp. 172-174.

⁴¹ Cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, pp. 147, 175.

etica” che fosse stata elaborata in modo sufficientemente completo (nella misura del possibile).

Abbiamo sottolineato alcuni aspetti da migliorare in un capitolo di un’opera così complessa e ricca con lo scopo di continuare, in modo libero, una discussione veramente etica sugli argomenti della medicina e, più in generale, della bioetica. Tale discussione deve andar avanti, nel rispetto di tutti gli esseri umani implicati (anche i più deboli), non verso la ricerca di una ipotizzata “coerenza”, ma verso un fondamento che sia veramente etico, secondo le esigenze della razionalità pratica. Ciò rimane un compito fondamentale per le ricerche bioetiche e, crediamo, ci sono autori che hanno percorso tale strada, come, per esempio, Elio Sgreccia. Il libro qui studiato, *Principles of Biomedical Ethics*, ci sprona a non avere paura delle nuove sfide: mai la verità può essere messa in discussione di fronte ai nuovi problemi morali. Questi, tuttavia, esigono da noi una ricerca profonda e sincera per arrivare, nella misura del possibile, alle risposte più giuste da offrire in ogni situazione. Forse questo è stato, è, e sarà, la sfida dell’agire umano in un mondo di contingenze che racchiude, tuttavia, un disegno misterioso e profondo di razionalità e di bene.

Summary: *The ongoing research conducted by Beauchamp and Childress on ethical principles applied to biomedicine shows clearly the complexities involved in this field of applied knowledge. One serious defect in their endeavours however comes from insufficient reflection on the philosophical basis on which their ethical positions rest. The authors have limited their method to a certain level of bioethical discourse where general criteria and norms are applied to medical problems. This would be sufficient if the principles applied were self-evident and not in need of critical reflection. Such critical reflection can only be done in the context of a general theory on what is right. In other words, any discussion on Bioethics must be grounded in clear principles of Metaethics.*

Key words: Beauchamp and Childress, medicine, ethics, bioethics.

Parole chiave: Beauchamp e Childress, medicina, etica, bioetica.