

Scienza e filosofia

SEMPLICITÀ INORMONTABILI

Doveri negativi

di **Roberto Casati** e **Achille Varzi**

Lui. Vedo che adesso sui pacchetti di tabacco e di sigarette le scritte informative sui danni del fumo sono sempre più numerose ed esplicite.

Lei. Sì. Mi sembra una buona cosa, no? L'intento è di informare e dissuadere al

tempo stesso.

Lui. «Il fumo uccide - Smetti subito». **Lei.** Da un po' ci sono anche delle immagini. Forse sono un po' forti, ma in questo caso sono disposta a riconoscerle che un'immagine è più efficace di qualsiasi scritta. Le parole si possono ignorare (e presuppongono che uno sappia leggere). Invece è impossibile non vedere quello che c'è in queste immagini.

Lui. Senza dubbio. Non capisco però

perché adesso abbiano aggiunto una nuova scritta: «I minori non devono fumare».

Lei. Che c'è di strano? Forse ti disturba il suo tono normativo?

Lui. Neanche tanto. Semplicemente non capisco per quale motivo abbiano messo una scritta così. È controproducente.

Lei. A me non sembra proprio. È dal 1 gennaio 2013 che è vietata la vendita e la

somministrazione di prodotti del tabacco ai minori di diciotto anni. Mi sembra giusto scriverlo anche sulle confezioni.

Lui. Ma sulle confezioni non c'è scritto quello. C'è scritto che i minori non devono fumare. Questo non è un divieto. È la negazione di un obbligo.

Lei. Non ti seguo. A me pare che la scritta dica a chiare lettere che i minori non devono fumare.

Lui. Esatto. Non devono fumare: si nega che debbano fumare, che è come dire che non sono tenuti a farlo. Ci mancherebbe! Forse qualcuno ha mai pensato che lo fossero? Nessuno è obbligato a fumare - minori, adulti, cani o gatti che siano.

Lei. Che sciochezza. Si capisce benissimo che non è questo che intendono dire.

Lui. Se non è questo che intendono dire, allora perché lo dicono?

Lei. Non si vuole negare l'obbligo di fumare. Si vuole asserire l'obbligo di non fumare, cioè il divieto di fumare.

Lui. In tal caso non si doveva scrivere «I minori non devono fumare». La scritta giusta era «I minori devono non fumare».

Lei. Ma in italiano suona malissimo.

Lui. Ci sono altri modi di dire la stessa cosa. Affermare che dobbiamo non fare una cosa significa dire che non possiamo farla. Quindi bastava scrivere «I minori non possono fumare».

Lei. Mi sembra una pignoleria.

Lui. E perché? Abbiamo due verbi diversi proprio per questo. Si usa il verbo «dovere» per esprimere un obbligo,

una necessità, e si usa il verbo «potere» per esprimere un diritto, una facoltà. E qui si vuole negare una facoltà, non una necessità. Scriverò una lettera al Ministero della Salute affinché modifichino la scritta!

Lei. Mi hai convinta. Approvo. [Esce e rientra dopo pochi minuti.] Ecco, tieni. Siccome so che sei sempre pieno di buoni propositi che poi non riesci a mantenere, ho pensato di farti un piccolo regalo.

Lui. Ma... ma questa è la lettera che volevo scrivere! L'hai scritta tu per me. Grazie! Sei stata davvero gentile! Non dovevo disturbarti.

Lei. Lo so, non dovevo. Mal'ho fatto con piacere

© RIPRODUZIONE RISERVATA

BIOETICA / 1

Una morale della concretezza

L 9 giugno del 1996 su queste pagine pubblicavamo il Manifesto di Bioetica Laica, firmato da Carlo Flamigni, Armando Massarenti, Maurizio Mori e Angelo Petroni. Nel saggio di Giovanni Fornero che accompagna il libro di Luca Lo Sapia («Bioetica laica e bioetica cattolica nell'era di Papa Francesco», in questi giorni in libreria per UTET, pagg. 192, € 13,60) quel manifesto viene ricordato per l'enfasi che metteva sul principio di autonomia secondo cui «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 vita e la sua salute». Il dibattito che scaturì ebbe due effetti. Da un lato portò a una discussione che si polarizzò sui connotati, le compatibilità e le incompatibilità tra bioetica laica e bioetica cattolica. Il principale illustrato

re della divaricazione filosofica tra due approcci alla bioetica è stato proprio Giovanni Fornero di cui proponiamo un estratto del saggio, dove spiega cosa si debba intendere per bioetica laica. Dall'altro lato il Manifesto apriva sulle pagine di questo supplemento uno spazio di confronto plurale sui temi concreti della bioetica il cui connotato era un'accezione della laicità declinata nel senso di un metodo di ricerca, più che di una opposizione filosofica. Il testo di Gilberto Corbellini e Chiara Lalli («Bioetica per perplessi. Una guida ragionata», Mondadori Education, pagg. XIV + 408, € 32) ha percorso questa strada e l'estratto dell'introduzione che qui proponiamo spiega perché a loro giudizio non è utile, soprattutto in funzione delle scelte concrete che si devono fare, lasciarsi distrarre da questioni che in definitiva si rivelano poco rilevanti.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



Illustrazione di Guido Scarabottolo

Buone informazioni e conoscenze scientifiche adeguate, lungi dal diminuire, aumentano la libertà degli individui su temi delicati come l'inizio e la fine della vita

di **Gilberto Corbellini** e **Chiara Lalli**

Non esistono modi oggettivi per stabilire che un'etica è più giusta o funzionale di un'altra in assoluto, anche se comprendiamo che è un tratto psicologico-sociale adattativo autoingannarsi, cioè credere che i propri giudizi debbano essere presi in considerazione e rispettati o addirittura che siano universalizzabili. Da questo punto di vista, Immanuel Kant aveva colto un'aspirazione umana più intuitiva che razionale. Purtroppo, ma anche per fortuna, veniamo al mondo con disposizioni sia benevole sia malevole. Possiamo essere più o meno predisposti a farci guidare da sentimenti morali di fondo che sono passati al vaglio della selezione naturale e hanno aiutato i nostri antenati a sopravvivere, cioè a lasciare una discendenza di cui siamo temporaneamente parte.

Ha una valenza solo retorica far riferimento a cadute tragiche dell'etica medica (le idee e le pratiche messe in atto dai medici sotto il regime nazista sono il caso più eclatante) come scenari in qualche modo disumani o da prendere come tipologia di confronto per giudicare l'accettabilità di qualche particolare scelta o intervento medico. «Lo facevano i nazisti e quindi è male», non può essere però un argomento intelligente contro qual-

che atto medico. Perché i nazisti mangiavano, dormivano, facevano sesso, stringevano amicizie e rapporti affettivi. Quindi i nazisti erano persone del tutto normali e la loro etica era un'etica normale in quanto possibile, e possibile in quanto conteneva elementi molto umani sul piano psicologico. Gli stessi elementi che sono alla base della nostra etica. Così come una persona razzista o omofoba non è diversa da chi non trova rilevanti, sotto nessun punto di vista delle relazioni sociali, il colore della pelle o le preferenze sessuali - con l'eccezione, dei razzisti e degli omofobi psicopatici.

Cosa cambia allora? Semplicemente le esperienze, le conoscenze e le capacità cognitive, si potrebbe anche dire una maturità epistemologica fondata su un pensiero critico, che permettono di rendersi conto che le credenze razziste e omofobe sono sbagliate. La capacità di valutare e usare criticamente i fatti consente di non restare schiavi di opinioni o pregiudizi falsi. C'è almeno due esperimenti sull'autorità, quello di Stanley Milgram e quello di Philip Zimbardo, che hanno dimostrato come anche le persone più «normali» possano trasformarsi in carnefici. E quella cosiddetta nazista non era altro che una possibile strategia comportamentale adattativa, in un dato contesto socio-economico e geopolitico, e consi-

derato che la continuità della specie e della vita prevalgono, nella logica dell'evoluzione, sugli interessi individuali. Per favore niente accuse di relativismo, perché si tratta se mai di una posizione riconducibile al nichilismo morale.

Nelle controversie bioetiche si può arrivare a riconoscere precisamente quali scelte siano da ritenere più legittime e quali meno o per niente, in base alla valutazione dei danni e dei soddisfacenti che possono derivarne. Questo ovviamente si prende per valido il sistema di valori morali che governa gli ordinamenti sociali liberal-democratici. Se si assegnano questi valori a qualche ideologia o credenza religiosa, allora si decide *ipso facto* di ridimensionare il ruolo e lo spazio decisionale per la propria capacità di autodeterminazione. Una possibilità senz'altro comoda, e anche quella che viene più naturale. Il nostro ragionamento non porta a un maggior controllo e limitazione della libertà (in genere così è inteso il compito della bioetica), ma consiglia di ampliarla, usando informazioni e cono-

scienze scientifiche come ausili. In altre parole, pensiamo che una maggior libertà nelle decisioni relative a riproduzione, cure e morte non aumenti i danni, ma al contrario produca esiti migliori.

Sappiamo però che si tratta di un risultato non scontato, e che la possibilità che le scelte risultino moralmente migliori, che perseguano cioè soddisfacenti ragionevoli e non giustificati sulla base di pregiudizi o intuizioni autoingannevoli, dipende dalla qualità cognitiva del processo decisionale. Abbiamo abbondanza di prove che il miglioramento morale umano è stato possibile soprattutto grazie alla diffusione sociale di un'istruzione scientifica che addestra al pensiero astratto e ipotetico, che consente di immaginare scenari sulla base delle informazioni e delle esperienze, e quindi di prendere decisioni criticamente consapevoli, controllando gli impulsi emotivi e cercando di valutare le conseguenze delle proprie scelte. In tal senso, la ricerca scientifica e, soprattutto, il metodo scientifico non dovrebbero proprio essere visti

come minacce contro le quali scagliare, come spesso accade, batterie di ragionamenti bioetici in astratto.

Si sarà già capito che abbiamo posizioni abbastanza definite in materia di bioetica. Mirando a dare strumenti per costruire posizioni autonome, vorremmo mettere nelle mani delle persone una procedura per controllare quando la nostra posizione realizza l'obiettivo di aumentare il benessere individuale e di una comunità. Non siamo quindi neutrali recensori di posizioni bioetiche ma proponiamo una «bioetica per perplessi». Una bioetica minima che vuole aiutare a capire quando ci sono buoni e validi motivi per impiccarsi nelle scelte degli altri, e quando l'analisi razionale del contesto decisionale suggerisce di lasciar perdere, cioè di lasciare libere le persone. Non ci interessa elencare una rassegna esaustiva degli argomenti, che possono essere anche molto complessi, per stabilire la liceità o illiceità etica di una specifica scelta. Pensiamo piuttosto che una cornice, dotata di profondità storica e di riferimenti normativi, e che semplifichi i ragionamenti, consenta di riportarli agli elementi sia intuitivi sia controintuitivi che si confrontano nella discussione bioetica, tenendo conto del fatto che in bioetica quel che viene proposto come razionale è molto spesso una razionalizzazione di qualche pregiudizio.

È del tutto legittimo voler mettere un'etichetta al nostro modo di concepire la bioetica, e quindi anticipiamo da subito che si tratta, oltre che di una bioetica minima, anche di una bioetica libertaria e razionale (o argomentativa). Per dirla in un altro modo, rifiutiamo la diffusa distinzione tra bioetica laica e bioetica cattolica (o religiosa): la distinzione rilevante è tra una bioetica logicamente e scientificamente solida, ovvero fondata su buoni argomenti e sulle conoscenze naturalistiche che riguardano il comportamento umano, e una fallace e contraddittoria.

Pensiamo che sia soprattutto attraverso un uso pertinente e controllato delle conoscenze e delle informazioni che le persone diventano meno manipolabili dai contesti e dagli altri. E il punto di vista liberale, in generale e quindi anche l'atteggiamento libertario, per le sue origini caratteristiche di funzionamento come modello di organizzazione di società umane in condizioni non naturali, è metodo e non ideologia. Il nostro scopo, insomma, non è vendere soluzioni preconfezionate, ma indicare come arrivare più correttamente a una decisione soddisfacente, e anche difendibile logicamente o razionalmente, in condizioni che sono in continuo e imprevedibile cambiamento, nonché circoscritte e singolari.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

BIOETICA / 2

Le idee-guida della laicità

di **Giovanni Fornero**

Per bioetica laica in senso stretto intendiamo uno specifico movimento storico-teorico qualificato da un insieme di principi antropologici ed etici maturati in ambito secolare, ossia all'interno di un orizzonte generale di pensiero che, a monte, presuppone un umanesimo autosufficiente di matrice agnostica o atea. Tale orizzonte di pensiero si concretizza in un paradigma incarnato da una serie di idee-guida che rappresentano il cardine e lo sfondo delle prese di posizione della bioetica laica standard. Idee che, con un apposito costrutto idealtipico, possiamo sintetizzare nei seguenti punti:

1. La tesi della disponibilità, da parte dell'individuo della propria vita e del proprio corpo e il connesso principio secondo cui «sulle

decisioni di fondo sulla nascita, la salute e la fine della vita, e in generale relative al proprio corpo, ciascun essere umano adulto è sovrano». Convincimento il quale ha fatto sì che la bioetica laico-secolare si sia storicamente presentata come un'etica della «disponibilità» della vita;

2. La tesi che non sia la vita in quanto tale a possedere valore, bensì la «qualità» (o il benessere) della vita, ossia l'idea che «buona non è la «vita in sé», ma la «vita buona», cioè la vita che, per chi la vive, presenta contenuti e qualità positive». Tesi che implicando la convinzione secondo cui in certi casi di esistenza deteriorata è meglio una morte voluta che una vita imposta, ha fatto sì che la bioetica laico-secolare si sia storicamente presentata come un'etica della «qualità» della vita;

3. L'idea che in nome dei principi guida della disponibilità e qualità della vita si possano legittimare pratiche come l'aborto, il suicidio

assistito, l'eutanasia;

4. L'idea, connessa alle precedenti, di una distinzione tra la vita «biologica» e la vita «biografica». Distinzione che si accompagna alla tesi secondo cui ad avere valore intrinseco non è la vita biologica (cioè il semplice fatto di vivere), bensì la vita biografica, ossia la vita come complesso di scelte, desideri, aspettative, investimenti, relazioni, ecc.;

5. Il convincimento che in bioetica si debba ragionare *etsi Deus non daretur*, cioè a prescindere da Dio e da un ipotizzato «progetto» divino sulla vita;

6. Il convincimento che la morale sia una costruzione umana e che perciò sia l'uomo - anziché Dio o la legge naturale che ne rispecchia la volontà o «legge eterna» a essere la fonte delle norme etiche. Nell'assenza di una fonte esterna di valore, «soltanto la vita umana produce i valori e giudica se stessa in base ai valori»;

7. Il convincimento che nelle questioni bioetiche debba valere, come norma di base, il principio di autonomia, ossia il principio del rispetto delle scelte autonome degli individui: «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 vita e la sua salute»;

8. L'idea del primato della libertà nei confronti di ogni realtà precostituita e di ogni (ipotizzata) verità «oggettiva» a cui l'individuo (secondo il teorema *agere sequitur esse*) dovrebbe conformarsi e la connessa propensione a fare della libertà, non solo l'autentica prerogativa dell'uomo - visto come ente creatore della propria entità (*esse sequitur agere*) - ma anche il criterio di ogni sostenibile posizione etica;

9. Il rifiuto di fare della «natura» (comunque intesa: cioè non solo in senso biologico, ma anche in senso metafisico e finalistico) un criterio di scelta etica e la conseguente negazione di una presunta legge morale naturale;

10. Il rifiuto di ogni deontologia assolutistica e quindi di divieti che non ammettono eccezioni;

11. La tendenza a ritenere che non esistano principi o ideali (religiosi, filosofici, metafisici, ecc) in nome dei quali si possano infliggere agli altri sofferenze psicofisiche non volute;

12. L'idea della conoscenza come strumento in grado di contribuire al miglioramento delle condizioni di vita e come attività in grado di «ampliare il ventaglio delle scelte umane e di rendere possibili nuovi stili di vita», trasformando in un «campo di scelte possibili» situazioni (come la nascita, la sessualità, la morte) che un tempo apparivano come un destino ineluttabile;

13. L'opzione «pluralistica», cioè il riconoscimento e il rispetto della diversità dei modi in cui le persone danno un valore e un senso alle loro vite; opzione che fa tutt'uno con la tutela delle scelte autonome degli individui e con l'idea che ognuno debba essere libero di poter vivere e morire secondo la propria concezione del mondo, purché questo non arrechi danni constatabili («chiaramente e realmente provati») agli altri;

14. La netta distinzione fra morale e diritto e quindi il rifiuto della tentazione a proibire per legge determinati comportamenti etici che non si condividono.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

FILOSOFIA POLITICA

Alla base dei diritti umani

di **Sebastiano Maffettone**

Itre curatori di questa antologia (Cruft, Liao e Renzo) - intitolata *Philosophical Foundations of Human Rights* - hanno davvero reso un servizio eccellente alla comunità degli studiosi. In più di 700 pagine di articoli di autori mediamente eccellenti hanno infatti fornito il migliore *reading* in circolazione sul tema dei diritti umani dal punto di vista filosofico. Non tutti sanno, tra l'altro, che di diritti umani non si parla soltanto in termini di diritto internazionale ma anche e - come rivela questo volume in maniera perspicua - in termini di filosofia morale e politica.

Preceduti da una utile *Introduzione*, gli autori del volume dividono il loro impegno su quattro categorie: fondamenti dei diritti umani, diritti umani nella prospettiva del diritto e della politica, distinzione tra diritti umani contestati e canonici, alternative al paradigma dei diritti umani. La seconda parte, quella giuridico-politica, insiste sul contributo dei diritti umani all'ordine internazionale. La terza e la quarta invece discutono sulle frontiere dei diritti umani, sul rapporto complesso con le tradizioni religiose, sulla sfida alla povertà e sulla sostanza liberal-democratica dei diritti umani.

Non c'è dubbio però che è la prima parte sui fondamenti - che del resto è quella da cui deriva il titolo dell'intero volume - ad attirare maggiormente l'interesse del lettore. Chi si accosta ai diritti umani da una

Un volume sulle diverse strategie intellettuali che giustificano i valori di fondo liberal-democratici

prospettiva filosofica vuole innanzitutto avere chiarimenti sui fondamenti. In questo ambito, finisce con l'essere decisivo il rapporto con la filosofia politica normativa di ispirazione liberale. La conseguenza di questa affinità consiste nell'introdurre anche nel lessico dei diritti umani distinzioni tradizionali nell'ambito della filosofia politica normativa liberale, a cominciare da quella tra liberali «*comprehensive*» e liberali politici. I primi hanno una visione ontologicamente e moralmente più ricca dei fondamenti, mentre i secondi fanno riferimento alle pratiche che sostengono il rispetto dei diritti.

Per conseguenza i fondamenti dei diritti umani sono visti dagli uni come conseguenza diretta di una comune umanità che condividiamo. Tutti gli esseri umani in altre parole possederebbero, proprio in quanto tali, diritti umani fondamentali e irrinunciabili. Per i sostenitori del liberalismo politico invece non è così. I diritti umani dipenderebbero piuttosto dall'esercizio stabile nel tempo delle prerogative loro associate (gli scritti di Buchanan e Beitz esemplificano bene questo paradigma).

Altre questioni essenziali riguardano la natura, strumentale o meno, dei diritti umani, e la loro capacità di tutelare non solo la libertà liberali classiche ma anche quelle economico-sociali. Chiunque legga con attenzione una lista dei principali diritti umani sarà sorpreso da quanto l'eguaglianza sia importante da questo punto di vista. Ma al di là dal prendere posizione su questo o quell'aspetto della vicenda, questo volume resta - come si è detto dall'inizio - una guida di grande interesse per chiunque voglia saperne di più sulla filosofia sottostante i diritti umani.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Rowan Cruft, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo, Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford University Press, pagg. 702, €39,99