

n. 2/3
Maggio
Dicembre
2015

prospettive teoriche, tecnico-scientifiche e etico-giuridiche

BIOETICA & SOCIETÀ

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



CENTRO DI BIOETICA DI PONTEDERA

BIOETICA & SOCIETÀ

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

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

Direttore Responsabile: Paolo Falcone

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

Pubblicazione quadrimestrale
Autorizzazione del Tribunale in corso

Redazione: centrodibioetica@marconipontedera.it

Impaginazione - Grafica e Layout:
Stefano Stacchini - OPENARTED ©

Copyright © 2015 Centro di Bioetica di Pontedera

ISSN 1973-6371

Editoriale

Continuiamo la pubblicazione on-line di "Bioetica & società" inserendo in questo numero, come annunciato nell'ultimo editoriale, una nuova sezione dedicata alla discussione ed al confronto su un tema emerso dai vari contributi pubblicati nel numero precedente come quello del rapporto uomo-animale.

Intervengono in questa prima "discussione" Matteo Galletti e Roberto Marchesini e conclude Francesco Zini al quale essi si erano sostanzialmente riferiti.

Gli articoli pubblicati nella tradizionale sezione "interventi", oltre al citato contributo di Francesco Zini, fanno registrare le riflessioni di Stefano Miniati sulla Bioetica 2.0, di Marina e Carlo Casini sul tema del rapporto tra vita nascente e biopolitica, quello di Maurizio Balistreri e Gabriella Pacini sull'etica del parto, quello di Alessandra Fabbri sugli studi di genere, quello di Jacopo Visani su Amartya Sen ed infine quello di Roberto Marchesini sulle radici umaniste dello specismo.

Per quanto riguarda il versante scolastico, a noi molto caro, non possiamo non ricordare che nei giorni 4 e 5 dicembre scorsi ad Imperia si è svolta la XII^o Conferenza Nazionale di Bioetica per le Scuole avente per tema "Prendersi cura. Paradigmi bioetici" alla quale abbiamo avuto l'onore di partecipare almeno in gran parte e che ha rappresentato come sempre un momento fondamentale per la riflessione bioetica in ambito scolastico.

Per questo segnaliamo anche una nostra iniziativa per le scuole a carattere interprovinciale, giunta oramai alla sua quinta edizione ed in programmazione per l'autunno prossimo, sui temi collegati all'identità di genere.

Per concludere anticipiamo la nostra volontà di inserire nella sezione "discussioni" del prossimo numero della rivista proprio le questioni intorno a queste ultime tematiche.

Pontedera, gennaio 2016

Carlo Dal Canto - Marzio Paoli

Indice

Interventi

Bioetica degli animali: problemi e prospettive del riconoscimento dei diritti in Peter Singer	7
Francesco Zini	
La bioetica e il web 2.0 In alcune scuole superiori aretine. Un possibile percorso	19
Stefano Miniati	
Vita nascente e biopolitica: storia e prospettive in Italia.	26
Carlo Casini, Marina Casini	
Etica e parto: è giusto che le donne scelgano dove partorire?	37
Maurizio Balistreri, Gabriella Pacini	
Il genere e gli studi di genere	49
Alessandra Fabbri	
Identità, comunità e violenza. Note a margine di un testo di Amartya Sen	57
Jacopo Visani	
Le radici umaniste dello specismo	63
Roberto Marchesini	

Discussioni

A proposito di...

Il rapporto uomo-animale

I commenti di:

Matteo Galletti	70
Roberto Marchesini	73
Francesco Zini	75

I N T E R V E N T I

Bioetica degli animali: problemi e prospettive del riconoscimento dei diritti in Peter Singer

Francesco Zini

Ricercatore di Filosofia del Diritto - Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università degli Studi di Verona

1. La crisi della soggettività e la premessa consumistica della postmodernità all'origine della crisi dell'antropocentrismo

La questione dei diritti degli animali e del loro riconoscimento giuridico va inquadrata in uno scenario più vasto di "domanda di riconoscimento" giuridico delle nuove soggettività e la stessa crisi della soggettività. Chi è soggetto di diritto? Quali sono le qualificazioni giuridiche da cui dipende il riconoscimento? Chi stabilisce "cosa fa" diventare un essere vivente un soggetto?¹

Il fenomeno della de-strutturazione della soggettività diviene sul piano filosofico e giuridico una "nuova dinamica" di ampliamento della base giustificativa della dimensione soggettiva. Sul piano della destrutturazione del soggetto più la soggettività è relativa a qualche qualità intrinseca o estrinseca, più aumentano i soggetti, con la conseguenza di una crescita esponenziale di nuovi soggetti. Più la soggettività diviene debole, più si allarga fino a scomparire la sua stessa identificazione soggettiva. Queste forme di "liquefazione" del soggetto sia esso definito umano e non umano come nel nostro caso, fanno emergere una nuova soggettività forte, quella degli animali (non umani) come soggetti di diritto².

Ma prima di affrontare la crisi dell'antropocentrismo e del primato dell'umano vediamo come una delle cause "di partenza" che hanno prodotto questa crisi della soggettività umana può essere individuata e ricavata proprio dagli studi di Bauman sulla condizione umana nella post modernità in cui il soggetto diviene s-oggetto di consumo: "La relazione tra due persone segue il modello dello shopping e non chiede altro che le capacità di un consumatore medio, moderatamente esperto. Al pari di altri prodotti di consumo, è fatta per essere consumata sul posto (non richiede addestramento ulteriore o una preparazione prolungata) ed essere usata una sola volta. Innanzitutto, la sua essenza è quella di potersene disfare senza problemi. Se ritenute scadenti o non di piena soddisfazione le merci possono essere sostituite con altri prodotti che si spera più

¹ Sul rapporto tra uomo e tecnologia si veda l'ultimo studio di Palazzani L., *Il potenziamento umano*. Tecnoscienza, etica e diritto, Giappichelli, Torino 2015, oltre che L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino, Giappichelli, 1996.

² Sui diritti degli animali si veda su tutti: Battaglia L., *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma, 1997. Più in Generale sulla questione animale si veda S. Castiglione, L. Lombardi Vallauri, *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè Milano, 2012. Sulla crisi della soggettività condivisa in un'epoca in cui vige il presupposto ateistico vedi H. Tristram Engelhardt jr., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, a cura di L. Savarino, Claudiana, Torino 2014. Sulla irriducibilità della persona vedi D'Agostino F., *Introduzione alla biopolitica*, Voce: Persona, Aracne, Roma, 2009, 180, ss. Sulle questioni della tutela degli animali si veda il parere del Cnb su *Sperimentazione sugli animali e salute dei viventi* (aprile 1997), oltre Pisanò A., *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano, 2012 e Passantino A., Di Pietro C., *La tutela giuridica del sentimento dell'uomo per gli animali*, Aracne, Roma, 2007.

soddisfacenti [...] ma anche se mantengono le promesse, nessuno si aspetta da esse che durino a lungo; dopo tutto, automobili, computer o telefoni cellulari in perfetto stato e ancora funzionanti vengono gettati via senza troppo rammarico nel momento stesso in cui le loro versioni nuove e aggiornate giungono nei negozi e divengono l'ultimo grido. Perché mai le relazioni dovrebbero fare eccezione alla regola?"³.

Quindi secondo Bauman se la relazione si fonda sul consumo di un desiderio, sull'esercizio di un diritto individuale che tenta di soddisfare un bene funzionale a quello specifico e insondabile del bisogno consumistico, la destrutturazione della relazione umana come relazione sociale è compiuta. L'altro da me non è un altro "con" me, ma un altro "per" me, che mi serve per soddisfare i miei bisogni. Ma tale servitù relazionale è strumentale non ad un bisogno che superi la solitudine, ma che conferma il solipsismo soggettivista.

Infatti se la relazionalità non è cammino interiore, messa in discussione di me stesso e delle certezze relative, l'altro (uomo o animale) serve solo a compensare il proprio status quo, la propria condizione di pseudo-equilibrio esistenziale o a confermare la stessa solitudine. La dimensione relazionale autentica prevede che l'altro-da-me sia effettivamente "altro" ⁴. Nel tentativo di rimuovere la differenza con l'alterità non c'è speranza di una crescita, perché non c'è un autentico altro-da-me, c'è solo un ego narcisistico che si nutre di se stesso, che ha bisogno dell'altro per nutrire la sua solitudine narcisistica.⁵

Da questa premessa relazionale si scorge lo scenario nel quale inquadrare la relazione uomo-animale come superamento del vecchio antropocentrismo in favore di un nuovo animalismo post-moderno, che supera l'atavica superiorità gerarchica specista introducendo forme di egualitarismo indifferenziato. ⁶

La riduzione antropologica di questa concezione animalista e assimilazionista risiede proprio in questa considerazione: se l'uomo è solo un animale che cerca la soddisfazione al suo piacere, eliminando il dolore, l'uomo si comporta come un animale. I bisogni primari sono il cibo e il riposo, poi il gioco e l'attenzione ai pericoli, in terzo luogo l'affettività verso coloro che lo aiutano a soddisfare i bisogni primari e la riconoscenza nei loro confronti, infine la riproduzione della specie.

2. Il pregiudizio dello stereotipo specista e il neoutilitarismo riduzionista

All'interno di questa prospettiva riduzionista in cui l'animale-umano non ha una differenza ontologica con l'animale-umano si afferma la posizione di Peter Singer come riferimento di un nuovo modo di pensare la relazione uomo-animale, che tende a superare la discriminazione razionale tra la specie umana e non umana.

Emerge così la categoria dell'animale come soggetto di diritto, a partire per via di "graduale astrazione" con i grandi primati e le "grandi scimmie", con il Great Ape Project.⁷

In seguito si allarga la soggettività ad altre "specie superiori" per poi introdurre il concetto di diritto dell'animale non solo in senso negativo, inteso alla tutela fisica, cioè a non subire violazione della sua integrità fisica, attraverso il divieto di maltrattamenti come la vivisezione o sperimentazione biomedica (vedi ad es. il divieto di stabulari); ma cominciando a riconoscere una loro equiparazione sul piano della soggettività giuridica.⁸ Per giustificare questo progressivo processo di riconoscimento c'era la necessità di giustificare sul piano bioetico l'equiparazione non solo formale, ma "sostanziale" uomo-animale.⁹

In questa prospettiva Singer arriva ad elaborare l'analogia tra condizione animale e umana, accomunati dagli stessi interessi primari o basilari, poiché entrambe le specie condividono un presupposto materialistico-utilitarista: la capacità di provare piacere o dolore e di perseguire la massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dolore fisico.¹⁰

Le premesse conseguenti a questa impostazione bio-materialistica della relazione uomo-animale a favore dell'uguaglianza animale sono di fatto già presenti nella formulazione iniziale della posizione utilitarista: "Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia [...] Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile [...] Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragoni

7 Il Parlamento delle Isole Baleari ha riconosciuto i «diritti umani» delle grandi scimmie antropomorfe, trasformando la regione autonoma spagnola nel primo santuario mondiale per scimpanzè, bonobo, gorilla e orangutan specie in pericolo o che rischiano l'estinzione, riconoscendo la soggettività giuridica. Il progetto si propone di riconoscere la c.d. Dichiarazione dei Diritti delle Grandi Scimmie si propone di garantire il diritto alla vita: La vita di tutte le Grandi Scimmie deve essere protetta. Gli individui non possono essere uccisi, con l'eccezione di situazioni molto specifiche, come l'autodifesa. La protezione della libertà individuale: le Grandi Scimmie non possono essere private, in modo arbitrario, dalla loro libertà. Esse hanno il diritto di vivere nel loro habitat. Le Grandi Scimmie che vivono in cattività hanno il diritto di vivere con dignità, in ampi spazi, di avere contatti con gli altri individui della loro specie per formare delle famiglie e devono essere protette dallo sfruttamento commerciale. La proibizione della tortura: l'imposizione intenzionale di intenso dolore, fisico o psicologico, alle Grandi Scimmie, senza alcuna ragione o senza altri benefici per loro, è considerata una forma di tortura ed è un'offesa da cui devono essere protette. Cfr. Tacchi P., *La protezione degli animali in Europa. Esseri senzienti da tutelare o soggetti pericolosi*, Editore eum 2007.

8 Si veda la Convenzione europea per la protezione degli animali da compagnia. Capitolo II Articolo 3: "Nessuno causerà inutilmente dolori, sofferenze o angosce ad un animale da compagnia. Nessuno deve abbandonare un animale da compagnia." Si pensi alla legge n°189 del 20 luglio 2004 contiene le disposizioni concernenti il divieto di maltrattamento degli animali, nonché di impiego degli animali in combattimenti clandestini o in competizioni non autorizzate. Viene inserita così una modifica al codice penale, nel Libro II del codice penale viene aggiunto il Titolo IX bis - "Dei delitti contro il sentimento per gli animali".

Sul fondamento del sentimento come fonte della compassione a fondamento del pensiero antispecista si veda Ralph Acampora *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda 2008. Per le questioni attinenti alla criminologia che vede come vittime di reato gli animali si veda Troiano C., *Zoomafia. Mafia, camorra & gli altri animali*, Cosmopolis Torino, 2000 in cui riafferma che ogni abuso su animali di natura sessuale integra il reato di maltrattamento di animali.

9 Vedi F. Zanuso, *Neminem Laedere*, Cedam, Padova, 2005 in particolare il capitolo III Un terzo éndoxon: il valore della persona e il IV: Un quarto éndoxon: il principio dell'autonomia. Oltre a S. Fuselli, *La lanterna di Diogene: la ricerca dell'uomo negli esperimenti di ibridazione in F. Zanuso* (a cura di), Il filo delle Parche. *Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, FrancoAngeli, Milano, 2009, p.91-5.

10 Sostenuto da Singer P., *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore Tascabili, 2009. Si veda anche P. Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione*, Edizioni di Comunità 2000.

3 Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p.19.

4 L'altro autenticamente altro, delude, mette in discussione l'egolatria, fa emergere le contraddizioni irrisolte, mette alla prova i fragili equilibri raggiunti. Nei tempi diversi dell'altro c'è una continua sfida all'auto superamento di sé per stabilire una traccia comune.

5 Cfr. sul punto G. Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri in cui ricorda come le passeggiate di Heidegger mostravano l'animale quasi più umano dell'uomo e presentavano, a detta di Heidegger una mostruosa antropomorfizzazione dell'animale e una corrispondente animalizzazione dell'uomo. Di nuovo confini e limiti diventano malleabili a seconda delle latitudini e dei punti di vista. E in un altro punto ricorda: «Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi» (p. 24).

6 Vedi Teilhard de Chardin P., *Le singolarità della specie umana*, Jaca Book 2013, p. 41 in cui ricorda la relazione profonda fra il cervello dell'uomo e la Noosfera: nel primo è presente una "struttura nervosa" (fisica) talmente sviluppata e chiusa in se stessa da far emergere l' "autocoscienza" individuale; nella seconda è in corso di sviluppo esponenziale la rete (fisica) delle connessioni tecniche che permettono incessanti ed infiniti collegamenti all'interno della specie umana.

animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: possono ragionare?, né: possono parlare?, ma: possono soffrire?".¹¹

Da ciò deriva la nota posizione anti-personalista di Singer per cui la nozione di "persona" non coincide con quella di "essere umano", poiché non tutti hanno un uguale possibilità di perseguire i propri interessi materiali, a cominciare da quello di non soffrire. Quando la persona non può scegliere di non soffrire perde la sua personalità, facendo emergere persone non umane e umani non persone (es. disabili gravi). Questa teoria descrittivista ha in sé una chiara pre-valutazione bioetica e biogiuridica, poiché l'individuo non cosciente e non auto-cosciente perde di conseguenza la personalità giuridica e quindi la sua soggettività.¹²

Ed equiparando la capacità giuridica a quella di agire, venendo meno la capacità di agire viene meno la capacità giuridica a cui è riconnessa la personalità giuridica. Sempre sulla base di un criterio che riguarda una capacità senziente (un sentire) di provare dolore. In questo caso ad un'impostazione materialistica in cui la "materia" si identifica con la sola rappresentazione soggettiva del dolore, si riconnette un versione del paradosso pseudo-sadico della qualificazione personale: la persona che non sente dolore o che non sopporta il dolore rimane persona? Solo attraverso la percezione della "condizione dolorifica" si può accedere allo status che qualifica una persona? Ma se le persone non umane, o meglio gli uomini-non-persone, sono quelle non dotate di autocoscienza: chi stabilisce il dolore fetale, infantile, neonatale o terminale o in stato vegetativo permanente o in coma irreversibile?¹³

La sola percezione intima del dolore non può essere la sola condizione, per stabilire un deficit così alto di qualità di vita da non aver accesso allo statuto personale, perché allora ogni stato di incoscienza parziale o totale produce la de-personalizzazione (per assurdo anche disturbi psichiatrici o del sonno). La contraddizione appare evidente: patologie come l'emorragia cerebrale, patologie neurologiche che limitano la funzionalità cerebrale o condizione di demenza per gli anziani o dei bambini nei primi mesi di vita sia intra-uterina che extra-uterina sarebbero tutti soggetti che perdono o non hanno ancora la loro soggettività a causa del mancato esercizio delle loro funzione cerebrale. In questo caso anche le pratiche lesive dei diritti di inizio vita come l'IVG, la diagnosi preimpianto, l'eutanasia, l'infanticidio possono annullare secondo Singer il diritto alla vita perché effettuate su non-persone come il feto, gli anencefalici, alcuni disabili mentali gravi come i comatosi irreversibili: «Propongo di usare persona, nel senso di un essere razionale e autocosciente, per catturare quegli elementi del significato ordinario di essere umano non coperti dall'espressione membro della specie Homo Sapiens».¹⁴

11 G. Bentham, *Introduzione ai principi delle morali e delle leggi*, Utet Torino, 1998, p.323. Vedi anche M. Sirimarco, *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*, Nuova Cultura, 2012.

12 La questione è antropologica: chi è persona? Se la persona è l'uomo che massimizza i suoi interessi o desideri dovremmo escludere dalla comunità non solo gli animali non umani, ma contemporaneamente anche i neonati, i bambini, i portatori di handicap mentali, i pazienti in stato vegetativo permanente, in pratica, tutti coloro che per un motivo o per un altro, sono sprovvisti totalmente del principio dell'utile degli interessi principali: "evitare il dolore, sviluppare le proprie capacità, soddisfare i propri bisogni primari di cibo e di riparo, godere di rapporti amichevoli e d'amore con gli altri, essere liberi di realizzare i propri progetti senza interferenze non necessarie da parte di altri" (P. Singer, *Etica pratica*, Liguori editore, Napoli, 1989, p. 56).

13 Su tali basi la bioetica utilitaristica non ritiene ancora persone gli embrioni e i feti e non ritiene più persone i casi marginali (feti malformati, comatosi, cerebrolesi, in quanto soffrono troppo e fanno soffrire troppo altri, avendo una bassa qualità di vita con scarse prospettive di benessere e alti costi economici oltre che umani); ma ritiene persone alcuni animali senzienti in quanto portatori di interessi.

14 P. Singer, *Etica pratica*, op.cit., p.62.

Secondo Singer qualora si ponga in evidenza come il dolore sorge con la persona e qualora quel dolore sparisca dalla capacità di sopportazione del dolore, quella persona perde il suo diritto alla vita.

La stessa equiparazione animalinon-umani con animali-umani in possesso della caratteristica minimale della capacità di provare dolore porta al medesimo esito contraddittorio: alcuni animali, come le grandi scimmie, sarebbero "persone", essendo queste qualificate per poter rientrare in questa categoria dell'autocoscienza, altri animali come cani, cavalli, delfini, elefanti..., non potrebbero essere considerate "persone" dovendo superare l'esame del pregiudizio di razionalità e di autocoscienza: la capacità di provare dolore. Ma chi stabilisce la capacità di provare dolore, tra i vertebrati e gli invertebrati o tra i mammiferi? Il dato scientifico che rileva tale capacità è sempre parziale e riduttivo poiché rileva ciò che conosce, ma non rileva ciò che non conosce (e questo costituisce un postulato scientifico).

Inoltre la conseguenza risiede nel paradosso che mentre animali-non-umani entrerebbero in possesso dello status di "persone", alcuni esseri umani senza una comprovata autocoscienza ne verrebbero privati.

Tale argomentazione sembrerebbe fare parte della teoria specista, come un altro surrogato della teoria della qualità della vita in cui i soli membri appartenenti alla specie persone (animali non umani e umani coscienti) decidono per tutti. Ma la decisione su chi selezionare spetta sempre ad un ristretto gruppo di "perfetti" e tale perfezione andrebbe valutata di volta in volta, essendo possibile perderla. Si passerebbe dal superamento dell'antropocentrismo ad una teoria che supera anche la teoria animalista per giungere ad un nuovo perfezionismo utilitarista.¹⁵

In questa prospettiva la differenza tra essere umano e non umano è superata dalla nuova dicotomia animale umano o animale non-umano intesa nella comune apprensione alla capacità di soffrire: "L'entità di un dolore dipende dalla sua intensità o durata, ma dolori della stessa intensità e durata sono ugualmente cattivi, non importa se provati da umani o animali"; la valutazione sulla liceità etica delle azioni umane nei confronti degli animali si elabora non confrontando le loro intelligenze ma le loro capacità di soffrire."¹⁶

Di solito nella prospettiva utilitaristica non si parla di "persone", né di individui, ma solo della capacità o meno di provare dolore, nonostante alcuni autori non abbandonino totalmente la nozione di "persona", ma ne forniscano definizioni alternative, genericamente ascritte ad una concezione di tipo funzionalistico, secondo la quale sarebbero classificabili come persone quegli esseri dotati di funzioni peculiari tra cui: la capacità di provare piacere e dolore ma anche l'autocoscienza e la capacità di apprezzare la propria esistenza; tali caratteristiche sono rintracciabili non solo negli esseri umani, ma anche in molte specie animali, di conseguenza, se esiste un principio che ci impone di rispettare le persone, allora esso non si riferirà solamente agli esseri umani, ma a tutti quegli esseri o addirittura enti che presentano queste caratteristiche funzionali. In questo senso la nozione di persona dell'utilitarismo è del tutto compatibile con il rifiuto dello "specismo antropocentrico".¹⁷

Abbiamo già osservato come nell'ambito dell'argomentazione bioetica animalista è prevalente l'approccio di un utilitarismo bioetico basato sul principio di massimizzazione

15 L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999; Battaglia L. (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli, 1998.

16 P.Singer, *Etica pratica*, op.cit, p. 61.

17 Per "specismo" si intende il privilegio morale accordato alla specie umana rispetto alle altre specie animali. Vedi P. Singer, *Liberalizzazione animale*, Mondadori, Milano, 1991,p.127.

delle preferenze o degli interessi: sottolineare le nozioni di preferenze e interessi, pur definendosi in relazione al soggetto. In questa prospettiva neutrale il mio bene corrisponde con la soddisfazione dei miei interessi o delle mie preferenze, non prefigurando affatto forme di relativismo o di soggettivismo, ad esempio in Singer c'è un chiaro ed esplicito rifiuto del relativismo e del soggettivismo, in maniera coerente con una posizione meta-etica non cognitivista. Il bene è un contenitore vuoto che può essere riempito da criteri soggettivi, ognuno sceglie il suo bene, non essendoci alcun bene oggettivo a cui adeguarsi. Perciò la nozione di preferenza rimane una nozione soggettiva, dal momento che ciò che rientra nel calcolo utilitarista è la soddisfazione della preferenza, a prescindere dal loro contenuto e allo stesso tempo indipendentemente anche da chi ne sia il soggetto, secondo la condizione dell'uguale considerazione degli interessi.¹⁸

Un altro importante punto da prendere in considerazione è l'importanza che riveste la differenza semantica tra le nozioni di preferenze ed interessi: chi parla di preferenze restringe il principio di utilità a quei soggetti dotati di coscienza razionale, cioè attribuiscono alla preferenza una connotazione tale da avere la necessità di inserirli in un più ampio quadro teorico in una linea di condotta rivolta ad ottenere la felicità generale. Quindi la visione di Singer rimanderebbe non tanto ad una visione relativista, quanto ad una posizione scettica.¹⁹

Gli animali non umani entrano in possesso dello status di "persone", alcuni esseri umani senza autocoscienza ne vengono privati. Ciò fa della teoria specista un altro surrogato della teoria della sacralità della vita in cui i soli membri appartenenti alla specie persone (animali non umani e umani coscienti) decidono per tutti. Si passa dal superamento dell'antropocentrismo ad una teoria che supera anche teoria animalista per giungere ad un nuovo status di "persone".

Chi deciderà a chi attribuire lo status? Un programma generato dai nuovi pseudo personalisti? Il potere sarà stabilito sulla base della nuova "capacità personale": maggiore la sua autocoscienza, maggiore sarà il dolore e più grave sarà l'omicidio. Minore la sua autocoscienza, minore il dolore, lieve la colpa fino renderla giuridicamente causa di esclusione del reato. La discriminante si qualifica nell'autocoscienza. Chi stabilisce l'autocoscienza? Chi è realmente cosciente? Ecco la risposta di Singer: «Gli esseri autocoscienti e razionali sono individui che vivono la loro vita, non semplici ricettacoli di una certa quantità di felicità. Gli esseri coscienti, ma non dotati di autocoscienza, d'altra parte, possono essere considerati in modo appropriato come ricettacoli di esperienze di piacere e pena piuttosto che individui capaci di una loro vita».²⁰

18 In senso contrario Rescigno F., *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Giappichelli Torino 2005. Il rischio è quello della rappresentazione univoca data dall'uomo verso l'animale più che richiesta dall'animale stesso, in quanto di per sé incapace di rappresentarsi come agente.

19 Come sottolinea E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p.113. Ma la stessa equiparazione con gli animali non umani in possesso della caratteristica minimale della capacità di provare dolore porta al medesimo esito contraddittorio: alcuni animali, come le grandi scimmie, sarebbero "persone", essendo queste per poter rientrare in questa categoria dell'autocoscienza, altri animali ad es. cani, gatti, cavalli, delfini, elefanti, etc. potrebbero essere considerate "persone" solo dopo aver superato il pregiudizio di razionalità: la capacità di provare dolore. In questo senso il "perfezionismo doloristico" diviene ideologico.

20 La bioetica utilitaristica sembra ossessionata dalla sofferenza e dalla morte come assoluti non morali. Sulla base di questi due assurdi costruisce una teoria discriminatoria che potrebbe se attuata produrre morte e sofferenza proprio sulla base della considerazione espressa da Singer. Chi ci dice se una persona soffre? Chi può stabilire se la vita di quella persona sia degna di essere vissuta? Chi può stabilire se la qualità della vita abbia le condizioni per essere eliminata? Chiunque ottenendo la maggioranza della preferenza potrebbe avere l'interesse a uccidere quella persona perché incapace di intendere e di volere? Perché non considerando un soggetto valutando l'interesse a considerarlo folle o irragionevole, e quindi incosciente, legittimamente secondo questa prospettiva utilitarista, qualora emergesse un interesse preponderante a considerare inutile perché incapace di agire sulla base di argomenti irrazionali, che denotano l'impossibilità di provare dolore o piacere, dato il suo innegabile cinismo, potrebbe chiedere di eliminare un'altra persona.

In questa prospettiva anti-dolorista in cui l'apologetica della bioetica pro death sembra avere la meglio sul suo rigore argomentativo la provocazione utilitarista diviene una forma di riduzionismo: meglio morire che soffrire, meglio uccidere che far soffrire. La domanda fondamentale sul senso e sul valore dell'esistenza di un essere che non può sentire perché può aspirare a una vita più lunga e in quanto tale qualificabile di maggiori opportunità senso, non ha valore in quanto non è capace di vedersi proiettato in un futuro funzionalista: ebbene questo essere che ha perso alcune funzioni non-è-più-umano ed ha perso la sua soggettività. Quindi nell'eliminarlo non si commette un omicidio verso un individuo, perché si evita a lui di soffrire anche contro la sua volontà dolorista. Se il divieto della sofferenza diviene l'unico criterio di scelta, si presume che chiunque non abbia più la possibilità di decidere, "se avesse potuto" avrebbe scelto di essere eliminato piuttosto che soffrire. Il favor mortis non conosce esclusioni o preclusioni in quanto il grado e il livello di sopportabilità della sofferenza è prettamente relativo alla percezione privata e individuale che diviene in seguito pubblica e sociale.

Quindi la scala gerarchica che Singer tende a costruire tra gli esseri per quel che riguarda il valore della loro vita, maggiore è il numero dei desideri, maggiore è il numero delle preferenze orientate al futuro, maggiore è la loro intensità, maggiore è il valore di quella vita che possiede queste caratteristiche, più grave sarebbe la perdita diretta causata dalla morte naturale; poiché "naturalmente" secondo Singer un essere che non ha neppure la capacità di soffrire o di provare piacere è irrilevante da un punto di vista morale, e non può essere danneggiato in alcun modo dall'essere ucciso. La qualità della vita di un essere autocosciente è diversa e superiore poiché la vita di un animale non-umano potrebbe risultare qualitativamente "superiore" rispetto a quella di un essere umano non autocosciente: in pratica la vita di un animale sano risulterebbe preferibile e di maggior valore rispetto a quella di un bambino anencefalico o in stato vegetativo persistente: «L'etica tradizionale della sacralità della vita vieta di uccidere un essere umano per prelevarne gli organi, anche quando si tratta di un individuo che non ha e che non avrà mai la benché minima forma di coscienza; e mantiene questo divieto anche quando i suoi genitori sono favorevoli alla donazione. Nello stesso tempo quest'etica accetta senza difficoltà che si allevino babbuini e scimpanzé per ucciderli e usarne gli organi. Perché la nostra etica traccia una distinzione così netta tra gli esseri umani e tutti gli altri animali?».²¹

Ma chi ha il potere di decidere la preferenza nel giudizio su persone e ed esseri umani? Sono i soggetti autocoscienti che si confrontano le preferenze e sulla base di un principio maggioritario impongono con la "forza contrattuale" la loro preferenza. Le azioni vengono giudicate non in base alla loro tendenza a massimizzare il piacere, ma in base a quanto concordano con le preferenze espresse da quanti sono coinvolti nell'azione. Dunque l'utilitarismo delle preferenze assume come paradigma una gerarchia di danni e in base a quelli individua la responsabilità e decide ad esempio quando uccidere è lecito o illecito. Se la c.d. bioetica della sacralità della vita viene considerata dogmatica e oppressiva la stessa bioetica della "qualità della vita" diviene oltremodo discriminate e violenta, in

21 P. Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano, 2000, pp.170/171.

quanto si dividono gli individui tra diversi “gradi” di valore che questi possiedono.²²

Nella relazione uomo-animale, il senso dell'essere umano-persona starebbe nelle sue “facoltà materiali” di provare piacere e dolore, dimostrate di volta in volta come ogni altro soggetto umano e animale non umano. La vita di un feto, per Singer, non ha valore maggiore di quella di un animale non-umano poiché il livello di autocoscienza, razionalità, consapevolezza sarebbe presumibilmente inferiore; quindi mentre il feto non è una “persona” e non ha lo stesso diritto alla vita di una “persona”, l'animale non umano andrebbe salvaguardato quando dimostrerebbe le caratteristiche qualitative capaci di assumerlo al rango di persona non umana.²³

Secondo Peter Singer il provare dolore indica la qualificazione biogiuridica della persona: quando la persona perde questa funzione “perde” totalmente la sua qualità di vita, raggiungendo un livello tale da risultare meglio che venga eliminata. Per tale motivo Singer equipara i malati terminali e i soggetti affetti da una patologia cronica invalidante o irreversibile, come dei “minorati in senso tecnico”, che hanno perso la qualifica di persone autonome e autodeterminati. Il paragone tra questi soggetti e gli infanti è equivalente: come i nascituri e i bambini appena nati non sono capaci di intendere e di volere, così i soggetti anziani incapaci valgono meno, in quanto la dignità dell'essere umano sta nel provare piacere e dolore

Riassumendo se il capisaldo della bioetica neo-utilitarista di stampo materialista rimanda ad una concezione del dolore di per sé negativo e privo di senso, (dove con dolore egli indica qualsiasi tipo di sofferenza sia fisica che psichica), dall'altro assume il dolore come paradigmatico per determinare la capacità giuridica e quindi la soggettività personale: non solo gli esseri umani sono capaci di provare piacere e dolore, ma molti animali non umani sono in possesso di tale sensibilità e quindi devono essere riconosciuti come soggetti.

3. La differenza ontologica uomo-animale e la questione bioetica del sacrificio animale

Il principio di ragione sviluppato in tale ambito neo-utilitarista per discernere il criterio di identità è di tipo materialista, perché prende in considerazione solo il perseguimento del piacere fisico o psichico in ambito riduttivo, come se l'unico bisogno dell'uomo fosse il soddisfacimento dei bisogni primari. Mentre in ottica non materialista l'utile può coincidere con una ragione che permette sì di realizzare quelle condizioni ideali necessarie al

principio utilitarista, ma interpretato come un criterio normativo che opera in condizioni ideali di distacco da quegli impegni ed interessi particolari che definiscono la propria identità.

Secondo Sergio Cotta la relazione nell'antropologia fenomenologica è r-esistenza all'alterità dell'iniziale parità ontologica tra gli uomini. Gli uomini sono uguali sostanzialmente perché si possono relazionare da pari (da ciò deriva l'esclusione di quelli che si vorrebbe come soggetti di diritto non umani come il riconoscimento dei diritti degli animali, in quanto incapaci di relazionarsi all'uomo con una pari relazione umanitaria. Mentre anche il soggetto che si trovi ad esempio in uno stato vegetativo persistente comunque conserva la relazionalità di persona, afflitta da una grave incapacità di agire e d'intendere e di volere, ma di per sé capace di relazionarsi ad un livello “meta-fisico”, pur sempre di tipo personalistico.²⁴

Da qui la differenza ontologica uomo-animale, poiché l'uomo possiede una dignità che gli spetta di per se stesso, indipendentemente dal valore o disvalore dei suoi atti, per quella differenza ontologica dagli animali e dalle cose che determina l'excellence humaine. L'uomo è per sua natura un essere cui sono immanenti ragione e libertà, le quali gli permettono di cercare la verità su sé stesso e il mondo, e di esercitare una libertà consapevole della propria responsabilità morale nei confronti degli altri uomini e del mondo.²⁵

Perciò il diritto alla vita sul piano della bioetica personalista è collegabile, inoltre, alla definizione di persona e il merito di aver elaborato una definizione adeguata spetta a Severino Boezio. Egli ritiene che : “La persona è una sostanza individuale di natura ragionevole”; da questa definizione si evince che la persona non è definita soltanto dall'unione di individualità, sostanza e natura ma anche dalla razionalità, che la distingue dagli animali e dagli altri elementi.

Inoltre tale definizione di persona rimarca la differenza uomo animale proprio nell'autodeterminazione assoluta poiché esclude che la razionalità la si possa applicare ad animali non umani, perché esclude la possibilità di modificazione della realtà istintuale. La differenza ontologica tra uomo e animale per usare una metafora teologica risiede proprio nella capacità di esercitare una libertà di salvarsi dalla dimensione istintuale.²⁶

L'animale nonostante la capacità di provare affetto rimane dipendente dalla sua stessa pulsione naturalisticamente intesa. Nell'uomo si manifesta la capacità intellettuale di elevarsi oltre la dimensione materiale-animale per “pensare diversamente”, costruendo mondi ulteriori e alternativi, manifestando e comunicando tali trasformazioni all'esterno.

24 Afferma infatti Francesco D'Agostino la differenza ontologica tra noi e gli animali: «La rivendicazione dell'eutanasia, come diritto del soggetto, contraddice infatti la realtà propria del diritto: il diritto è tale in quanto carico di un significato metafisico, quello che consente all'uomo di sperimentare la differenza ontologica, che gli rammenta la sua condizione di creatura o (se si preferisce la formula aristotelica) che gli dimostra come il suo vivere – grazie appunto alle norme – si situi nell'intermediarietà tra gli esseri privi di logos, gli animali, e gli esseri che sono solo logos, gli dei. E così si spiega perché tutti coloro che in un modo o nell'altro si ostinano nell'odio per la metafisica non possono non concludere alla fin fine nell'odio verso il diritto (che sfocia in una sua fattuale svalutazione, come ad es., la riduzione a mera forza, o a sovrastruttura o a utilità)». (F. D'Agostino, *Eutanasia, diritto e ideologia, Iustitia* 2/1977, p. 304).

25 Sul punto si veda sempre Francesco D'Agostino, *I diritti degli animali, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”,* 1994, p.78 e ss. Oltre a F. D'Agostino, *Rispettare gli animali, ma senza fanatismo*, in “*Vita e Pensiero*”, XCII, 2009, n° 5, pp. 108-113; per una prospettiva più ampia, D'Agostino, *I diritti degli animali, in Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 255 e ss.

26 Tale elemento è messo in discussione da Marchesini R.; Andersen K., *Transumanesimo. Animal appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Alberto Perdisa Editore (collana Neobiologie) 2003. In cui merge la divinizzazione dell'animale simbolico come forma emblematica di una condizione post-umana come descritto da Donna Haraway nel suo *Manifesto cyborg*. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995.

22 Si veda H. Kuhse, P. Singer, *Bioethics, An Anthology*, Blackwell Publishing, 1999. Il riferimento alla qualità della vita fa leva su capacità intrinseche quali: provare piacere e dolore, avere preferenze sul proprio futuro; stando a questi parametri non si può non considerare la vita di un individuo capace di esprimere interessi sul proprio futuro, di un valore diverso rispetto a quella di un individuo capace solo di avere interessi immediati, come quello di continuare a provare il piacere che sta provando o di smettere di sentire il dolore che sta sentendo, e queste caratteristiche influiscono sulla valutazione dell'uccisione di questi diversi esseri. L'omicidio nel caso di un individuo incosciente, sarà indolore poiché, non eliminerà alcun desiderio o preferenza. Si ha auto scienza e quindi qualità di vita in base a coscienza appunto, capacità di interazione con gli altri, possibilità di esperienze gradevoli, interesse a continuare a vivere. Sembra che la decisione sia presa sulla base di criteri illuminati dagli scienziasti utilitaristi con parziali e riduttive considerazioni che stabiliscono la definizione di piacere utile.

23 Questo approccio sembra essere messo in dubbio dalle ultime scoperte dell'etologia come riportato da R. Marchesini, *Diritti degli animali e bioetica materialista? Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Oasi Alberto Perdisa, 2008.

La modificazione della realtà, non solo materiale, costituisce la cifra del lavoro dell'uomo come progettazione e realizzazione di qualcosa che prima non c'era. La proiezione di se stesso verso uno studio, una ricerca che qualifica la sua azione e la libera nel suo sviluppo. In questa attività storica, l'evoluzione umana dimostra la sua libertà, come capacità di pensare e andare sempre oltre se stesso attraverso la fatica dell'opera, attraverso il miglioramento delle condizioni materiali e attraverso una comunicazione relazionale progressiva. È l'attività intellettuale intesa come potenzialità espressiva della sua dimensione metafisica che caratterizza l'essere dell'uomo.

L'emergere dell'animalismo contemporaneo coincide proprio nell'incapacità postmoderna di comprendere tale differenza, portando ad equiparare la dimensione umana a quella animale-non umana.²⁷

Difendere la differenza ontologica uomo-animale, appare allora come un segno di riconoscimento di tale valore verso la partecipazione comune all'ecologia umana, capace di rispettare sempre meglio la dignità animale, ma altrettanto capace di distinguere l'enorme potenzialità attuale e attuata (anche quando appare minima in molti casi) tra uomo e animale nella realtà dell'essere.²⁸

Mettere in crisi questa differenza determina la prima conseguenza problematica della teoria animalista che "risiede" nella questione del sacrificio animale per l'alimentazione umana. Il circolo ermentutico dei diritti degli animali deve sempre chiudersi non tanto sul divieto di maltrattamenti quanto sul divieto di eliminazione per scopi alimentari.²⁹

La questione sostanziale non concerne tanto la classificazione specista quanto il senso del "sacrificio animale" per l'uomo in ottica antropocentrica. Lo sfruttamento intensivo dell'allevamento ai fini della macellazione per alimentazione chiede di rispondere e giustificare il gesto del sacrificio animale per dare un senso e una responsabilità al gesto stesso. La questione è molto delicata sul piano bioetico poiché concerne il "rendere conto" alla domanda se sia lecito o meno eliminare un animale per utilizzarlo come nutrimento, e se l'utilizzo dell'animale porterà benefici alla salute psicofisica dell'uomo? Il piano bioetico del sacrificio animale è intrinsecamente utilitaristico in relazione alla visione antropocentrica: se il beneficio dell'apporto dell'alimentazione animale sarà vincente rispetto al sacrificio allora varrà la pena il sacrificio (costo). In questo caso l'utilità marginale è totalmente a favore dell'uomo e della sua salute, ma si ha comunque il dovere di giustificarne la responsabilità dell'atto. Se il soggetto umano mangiando quell'animale precedentemente ucciso "diverrà un uomo migliore", nel senso che il beneficio apportato alla sua salute è superiore al costo del sacrificio animale, allora sarà valsa la pena eliminarlo, ma se l'uccisione di quell'animale non aiuterà quel soggetto umano ad essere "migliore", allora non sarà

giustificato il gesto dell'uccisione che diverrà inutile. In questo si condensa il servizio della vita animale per l'uomo, altrimenti andrebbe sospesa immediatamente la produzione e il consumo di carne animale o intrapresa immediatamente una moratoria dell'allevamento e della macellazione. O si ritrova il senso del sacrificio animale o riappare l'unica argomentazione sull'inutilità del sacrificio, poiché l'unica giustificazione all'argomento che giustifica l'eliminazione animale, oltre i meri dati economici delle imprese che lavorano nella zootecnia e che producono mangimi per animali e assorbono occupazione con il relativo margine di produttività in termini di produzione di carne e derivati, risiede nell'affrontare il senso dell'identità animale: o l'animale può essere sacrificato perché diverso da noi e serve all'uomo per la sua realizzazione (salute psico-fisica) oppure il riconoscimento dei diritti fa scattare il suo pieno diritto a non essere eliminato per qualsivoglia ragione.³⁰

Sul piano strettamente bioetico se si riuscisse a dimostrare che quel consumo di carne animale non aiuta a migliorare la qualità della vita della persona che consuma carne, allora sarebbe doveroso sospendere quel consumo. Ma se anche una sola persona al mondo traesse beneficio psicofisico dal consumo di carne allora varrebbe la pena il sacrificio di quell'animale per sostenere l'alimentazione di quella persona. Questo il bilanciamento degli interessi se ancora si ritenga che il soggetto umano abbia un primato non solo di specie ma antropologico rispetto agli animali.

In senso contrario le conseguenze dell'animalismo contemporaneo porterebbero inevitabilmente alla cessazione di ogni "consumo animale", con esiti paradossali non solo in relazione alla teoria di Singer, ma relativi al "dato naturale" che quegli stessi animali spesso si nutrono di altri animali che uccidono per alimentarsi. Ma questo dato naturale permette di realizzare un'improbabile educazione di tutto il regno animale per insegnare a non cibarsi più tra specie diverse. Un tale esito paradossale mette in evidenza come dietro il problema bioetico dei diritti degli animali e del loro riconoscimento giuridico, ci sia la crisi antropologica della nostra epoca che non riesce più ad elaborare un'idea equilibrata di soggetto umano o post-umano.

27 Sull'animalismo post umano che si libera della vecchia umanità per aprirsi a sempre nuove forme di interazione uomo-macchina-animale si veda Marchesini R., *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. Da qui le domande provocatorie: Perché uccidere animali-non-umani per nutrirsi della loro carne quando potremmo farne a meno e vivere di soli vegetali? Ma anche i vegetali sono esseri viventi non umani? Potrebbero essere senzienti, provare dolore, comunicare? Allora anche per "loro" vale il riconoscimento soggettivo e il divieto di eliminarli per utilizzarli? Lo stesso potrebbe essere utilizzato anche per gli esseri invertebrati più piccoli che incidentalmente potrebbero essere calpestati o inalati? Si dovrebbe girare con mascherine per non rischiare di ingoiare altre esseri viventi? O camminare con una scopa per non rischiare di calpestare qualche insetto? Che differenza c'è tra la grande scimmia e l'intelligente formica? Per completare il quadro si dovrebbe insegnare alla specie a non eliminare altre specie, perché anche agli animali carnivori dovrebbe essere impedito di nutrirsi degli altri animali.

28 Il rischio contrario è l'esempio della relazione tra pari in cui rientra l'esempio della normalizzazione della zooerastia o zoofilia nel riconoscimento dell'esercizio dell'attività sessuale tra uomo e animale (intesa come atto d'amore consenziente), come nel caso dell'associazione tedesca che rivendica il diritto di avere rapporti sessuali uomo animale: <http://www.zeta-verein.de/en/>.

29 Sulla perdita della centralità dello schema sottomissivo dell'uomo sull'animale si veda M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, 2012.

30 In prospettiva animalista e inclusiva dei diritti degli animali si veda Cavalieri P., *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

La bioetica e il web 2.0 in alcune scuole superiori aretine.

Un possibile percorso

Stefano Miniati ¹

Storia della Scienza - Università di Siena

1. Introduzione

Nel corso dell'a.s. 2012-2013 e 2013-2014, grazie al finanziamento della Regione Toscana, in collaborazione con il Dipartimento di Diritto pubblico dell'Università di Pisa e con la Scuola Superiore S.Anna di Pisa, il Dipartimento di Scienze della Formazione, scienze umane e della comunicazione interculturale dell'Università di Siena (Arezzo) ha attivato un percorso di didattica sperimentale in ambiente web 2.0 (Social Network e Nuovi Apprendimenti - SONNA) che tra i suoi work package comprende un intervento formativo in materia di bioetica attivato in cinque classi del comune aretino: due licei (scientifico e linguistico) e due istituti professionali (economico e industriale).

La filosofia del progetto ha preso le mosse dal dato di fatto che nella società contemporanea il processo educativo (inteso nel senso più ampio possibile) si sviluppa in contesti sempre più permeati dai media elettronici che, sebbene oramai onnipresenti, hanno perso parte della loro peculiarità quali elementi specifici (di una professione, un mestiere ecc.) per divenire oggetti d'uso comune tanto da mimetizzarsi completamente con alcuni accessori d'abbigliamento quali orologi o occhiali (si pensi solo ad Apple watch o Google glass).²

Le nuove "comunità mediali", considerate in una prospettiva pedagogica, sono caratterizzate principalmente dalle ibridazioni che gruppi di persone fanno delle tecnologie digitali disponibili, miscelando strumenti di rappresentazione, di comunicazione e di condivisione della conoscenza e dell'identità, per creare nuovi usi sociali delle tecnologie disponibili. Attraverso i social network si possono condividere contenuti testuali, immagini, video e audio e tale condivisione senza dubbio ha determinato e continuerà a determinare un cambiamento radicale del modo in cui le persone leggono, interpretano e condividono informazioni e contenuti: in sostanza del modo in cui apprendono.

Il passaggio dalla comunicazione "da uno a molti" a quella "da molti a molti", dall'apprendimento "top down" a quello "bottom up" è potenzialmente capace di favorire la democratizzazione dell'informazione ed il miglioramento delle com-

¹ Questo articolo prende le mosse da lavori che ho precedentemente pubblicato sull'argomento; in particolare si veda Miniati, 2014 e Bernardi, Miniati, 2014.

² Sempre più spesso si parla oggi di "wearable devices" per indicare la tendenza dei media informatici a miniaturizzarsi e divenire "indossabili". Riguardo la diffusione della tecnologia smartphone, un recente editoriale di The Economist afferma: "They have become the fastest-selling gadgets in history, outstripping the growth of the simple mobile phones that preceded them. They outsell personal computers four to one. Today about half the adult population owns a smartphone; by 2020, 80% will". (The Economist, 2015).

petenze, comprese quelle professionali. Naturalmente il percorso non è ipso facto in discesa. Gli strumenti necessitano di adeguata educazione per essere usati e non abusati; debolezze strutturali (delle reti, dell'ampiezza di banda disponibile ecc.), e prima ancora una fisiologica inerzia culturale resistente alle innovazioni possono costituire fattori impediendi di prim'ordine.

Pur nell'esiguità del nostro campione abbiamo cercato di tener conto del maggior numero di variabili possibile in questo nuovo scenario educativo.³

2. In medias res

Le classi selezionate sono quarte e quinte, con una prevalenza di popolazione femminile (50% in più dei maschi), per un totale di 110 studenti. Questi ultimi sono in larga parte maggiorenni (87%), e solo una percentuale relativamente esigua di loro (8%) è di cittadinanza non italiana.

Le classi liceali hanno nel loro curriculum formativo filosofia (che è la disciplina di riferimento per la bioetica), mentre la classe del professionale non ha mai avuto insegnamenti di filosofia. Tuttavia, secondo i dati forniti dai docenti, in tutte le classi coinvolte ha avuto luogo negli anni scorsi quantomeno una sensibilizzazione alle tematiche bioetiche, affrontate prevalentemente nell'ora di religione e di scienze. In ogni caso, se la stragrande maggioranza degli studenti (80%) ha dichiarato di sapere cosa significhi la parola "bioetica", il 70% di loro ne ha dato definizioni errate, oppure non ha fornito alcuna definizione; un risultato, questo, non del tutto inatteso (Deiana, 2007 e 2010).

Stante questo quadro di partenza, l'intervento formativo che si è voluto configurare rispetto a tale campione è consistito in un certo numero di ore di laboratorio in presenza (otto ore) e di circa il doppio di ore computabili di laboratorio on-line. Le ore in presenza sono state realizzate sia da personale universitario che scolastico, con la netta prevalenza del primo. Questa scelta è dovuta principalmente all'esigenza di esporre tematiche extracurricolari rispetto agli insegnamenti impartiti dai docenti coinvolti.

Le ore di laboratorio in presenza hanno previsto un largo impiego di strumenti multimediali (Council of Europe, 2009; CNB, 2010), quali proiezioni di slide, video, immagini, nonché della proiezione degli screenshot relativi al Content Managing System (CMS) realizzato appositamente per SONNA. Una parte di incontri preliminari è stata inoltre dedicata all'illustrazione delle finalità del progetto, del funzionamento del portale, del piano delle attività previste. Uno di tali incontri, a classi separate, è stato invece dedicato esplicitamente alla discussione di un caso problematico di bioetica, nella forma di focus group la cui interazione è stata guidata con l'ausilio di domande-stimolo presentate dai docenti. Per strutturare il dibattito ci si è avvalsi di casi-limite rispetto ai quali si è invitata la classe a dividersi in due gruppi, uno dei quali sollecitato a prendere la parte favorevole alla questione (ovvero sostenere per esempio la liceità o la bontà di una certa azione), e l'altro a sostenere le tesi contrarie (Zaikowski

e Garrett, 2004). Quest'organizzazione ha spinto gli studenti ad argomentare riguardo idee o posizioni che forse essi stessi non avrebbero spontaneamente sostenuto, invogliandoli a farsi promotori di una razionalità diversa da quella del loro personale bagaglio etico (Bartolommei, 2000).

L'intervento formativo è stato diviso in sette moduli didattici, inerenti alcune questioni nodali della disciplina bioetica. Ad ogni modulo corrisponde una pagina del CMS, che comprende, oltre a una parte esplicativa, il riferimento ad alcune voci di glossario wiki, alcuni contenuti multimediali, alcuni allegati testuali, un'indicazione di attività da svolgere sul portale, autonomamente o in gruppi. Queste attività mirano perlopiù alla creazione e condivisione di contenuti, multimediali e non, creazione di ipertesti, commenti e discussioni.

La sperimentazione ha previsto lo svolgimento di attività tanto individuali quanto collettive. Abbiamo così diviso le classi in otto gruppi, ognuno dei quali si è scelto un capogruppo, responsabile per l'organizzazione delle attività; questa strutturazione si è dimostrata estremamente utile sia come veicolo per il debug e per la soluzione di altri problemi nell'uso del portale riferiti dal nostro campione (a cui abbiamo potuto dar prontamente risposta grazie alla segnalazione dei capigruppo), nonché per il chiarimento di obiettivi e attività formative. Il lavoro collettivo è stato portato avanti attraverso l'uso di otto gruppi facebook appositamente creati, che gli studenti hanno adoperato per dividersi il lavoro, scambiarsi opinioni, caricare contenuti elaborati collettivamente.

3. Le reazioni del campione

Da parte degli studenti si è da subito mostrato un buon interesse per le tematiche bioetiche affrontate, ma scarsa attenzione per i risvolti tecnologici dell'attività. Da questo punto di vista, abbiamo innanzitutto registrato una certa iniziale opposizione al vincolo tra partecipazione al progetto e possesso di un profilo facebook attivo o aggiornato. In generale, il timore verso la possibilità di una diffusione di dati personali e sensibili nonché il desiderio "anticonformista" di non volersi inseriti nel "giro" dei social network sono state le ragioni di questa parziale riluttanza. L'assunto teorico di trovare sic et simpliciter una presenza attiva del campione su facebook non si è dunque dimostrato corretto.

Un altro dato che non possiamo sottovalutare, ma che certo rientra nelle statistiche note in letteratura sulla partecipazione attiva alla costruzione di contenuti in ambienti web 2.0, è la scarsa dimestichezza del campione all'uso partecipato di piattaforme quale wiki o forum, alla relativa sintassi e alla netiquette. I docenti hanno fatto rilevare le difficoltà incontrate dagli studenti nell'avvalersi degli strumenti presenti nel CMS SONNA, nonostante l'interfaccia estremamente intuitiva (graficamente assai simile alle versioni di Microsoft Word pre-ribbon).

Nonostante il supporto offerto dai docenti, le competenze di questi ultimi sono generalmente risultate insufficienti per risolvere anche le minime difficoltà incontrate dagli studenti nell'utilizzo del CMS, a cominciare dalla registrazione e dall'accesso al portale. Abbiamo dovuto così prevedere delle figure che fungessero da tutor non solo per la parte formativa (come era inizialmente preventiva-

³ Per un'analisi ulteriormente approfondita dei metodi e dei risultati di SONNA si veda (Bernardi, Miniati, 2014).

to), ma anche in qualità di mediatori tra le (solitamente banali) problematiche riscontrate dal campione, i docenti che le riportavano e la sezione informatica del progetto SONNA. Una grandissima parte delle difficoltà inizialmente riscontrate nell'accesso al CMS, che è avvenuta tramite registrazione di una e-mail e di uno username, ha riguardato il fatto che le mail fornite dagli studenti erano inattive, o scarsamente controllate, oppure nel fatto che la mail automatica di risposta del CMS, con allegati i link per procedere all'autenticazione, era considerata indesiderata dal client, e perciò poco visibile agli studenti, che pure erano stati avvisati di tale eventualità e invitati a controllare lo spam.

4. Conclusioni

In linea generale, l'e-mail si è dimostrato uno strumento di comunicazione totalmente inadatto per un'utenza così giovane. Alla numerosa posta inviata abbiamo ricevuto scarsissime risposte, e gli studenti stessi ci hanno confermato che caselle di posta aperte molto tempo prima magari solamente per accedere a taluni servizi (es. di social networking o content sharing) non erano poi più state aperte. Ben più si sarebbe mostrato appropriato un sistema di comunicazione basato sull'instant messaging veicolato da client come whatsapp o simili.

Nel totale dei mesi previsti per la sperimentazione, si deve registrare che una buona parte del primo periodo, più di un mese e mezzo, è occorso per coordinare le attività con i docenti; di fronte alla proposta iniziale di risparmiare le ore curricolari per usufruire invece di incontri pomeridiani – in cui ci si sarebbe serviti dei laboratori informatici delle scuole - abbiamo registrato una forte resistenza, dal momento che le attività pomeridiane avrebbero necessitato del consenso di quasi tutto il corpo docente e non solamente degli insegnanti coinvolti; quindi la totalità degli incontri si è svolta in ore curricolari, con tutte le limitazioni e restrizioni (orari, coincidenze ecc.) che ciò comporta.

Nel complesso gli studenti si sono dimostrati poco propensi a lavorare a casa, manifestando una importante insofferenza riguardo alle attività online, che hanno percepito come estranianti rispetto al dibattito in classe. In particolare, in questo forse non abbastanza incoraggiati dai docenti, hanno teso ad assimilare l'attività di SONNA al complesso delle altre discipline curricolari, incasellandola quindi nella dimensione di esercitazioni sottoposte a valutazione, che invece non appartiene alla filosofia auto-formativa di SONNA.

Inoltre, l'utilizzo di ambienti facebook per la discussione di argomenti "seri", quali quelli bioetici, è stata da una buona parte del campione percepita come una intromissione indebita in un contesto perlopiù considerato ludico e di svago; senza contare che una certa percentuale di alunni, comunque non elevata, non desidera che commenti e contenuti inerenti a SONNA siano visibili a cerchie di amici esterne al progetto.

Stanti queste difficoltà, abbiamo dovuto quindi rimodulare, in accordo con i docenti, lo schema iniziale di intervento formativo. Assecondando la buona disposizione del campione alla discussione di temi di bioetica, abbiamo cercato di stimolare in classe un dibattito che facesse al contempo uso del portale SONNA. Abbiamo proiettato le schermate del CMS e incoraggiato i ragazzi a

discutere dei casi proposti intervenendo sul forum SONNA tramite l'utilizzo dei propri device (smartphone). Ci si è tuttavia trovati di fronte a barriere infrastrutturali: in particolare, una parte non trascurabile degli studenti, pur possedendo uno smartphone, non ha sottoscritto un contratto per traffico dati; d'altronde, l'accesso alla rete wi-fi di queste scuole – che pure negli anni si sono impegnate in importanti progetti per la diffusione della didattica online - è in generale inibita agli studenti onde evitare che adoperino i device per copiare durante lo svolgimento delle verifiche in classe. Nondimeno, la rinuncia ad un'attività nel laboratorio informatico è motivata dal fatto che quest'ultima sarebbe stata senz'altro assimilata alle altre attività curricolari, contribuendo all'atteggiamento di diffidenza del nostro campione.

Questa pratica, unita alla proiezione immediata dei post pubblicati, ha incentivato e reso familiare agli studenti l'uso del CMS, ed è quindi auspicabilmente una buona via da seguire; tuttavia, essa non può costituire in alcun modo un punto d'arrivo, poiché rappresenta pur sempre un surrogato dell'attività che gli studenti dovrebbero svolgere in completa autonomia al di fuori del contesto scolastico.

Di fatto, essi sembrano percepire il mondo dei social network e dei social media come del tutto separato dall'universo scolastico, e dunque inadatto a veicolare attività di tipo formativo. A titolo esemplificativo, basterà dire che nel periodo di circa dieci giorni trascorso tra i primi due incontri, in cui abbiamo lasciato loro modo di commentare e approfondire i casi di bioetica presentati in classe nei molti modi possibili all'interno del CMS (commenti facebook, like, topic sul forum, consultazione di un apposito glossario wiki), gli studenti non hanno significativamente effettuato alcun accesso al portale SONNA, nonostante il vivo interesse mostrato per il dibattito bioetico svolto in presenza. Pur se in via provvisoria, dunque, il quadro che emerge dal percorso svolto sinora disegna una situazione di problematico ritardo, in cui l'informatizzazione della scuola risulta carente, e dovrebbe essere veicolata non solo da una innovazione infrastrutturale, pur necessaria e in parte realizzata, ma soprattutto dall'educazione a pratiche didattiche in ambienti web 2.0, che sempre più assumono, nel panorama formativo globale, un ruolo di crescente rilievo.

Invece deve essere considerata totalmente positiva la parte del progetto relativa alla trasmissione di contenuti bioetici. In parte forse perché la disciplina non era del tutto ignota agli studenti delle scuole selezionate, in parte grazie al lavoro di sensibilizzazione svolto dai docenti coinvolti, si deve registrare un'ottima accoglienza degli studenti verso le tematiche proposte, e una più che buona capacità mostrata nel dialogo e nella discussione. Senza dubbio il percorso bioetico affrontato – e su questo abbiamo avuto il conforto dei docenti – ha aiutato gli studenti a sviluppare una corretta metodologia argomentativa, ad immedesimarsi nel moralmente "altro" da sé, a percepire la complessità di scenari che usualmente vengono banalizzati attraverso il senso comune o l'etica impartita acriticamente da società e famiglia. La bioetica si è così una volta di più dimostrata, grazie alla sua metodologia, all'interdisciplinarietà dell'approccio, all'attualità delle tematiche, una delle migliori "palestre educative" che oggi si possono proporre in ambito scolastico; auspichiamo che il nostro piccolo contri-

buto, assieme al grande lavoro di chi da anni si occupa di bioetica e scuola nel nostro paese (Funghi, Senatore 2004; Dal Canto, Paoli 2014), possa rappresentare un altro piccolo passo nella diffusione sempre maggiore dell'etica clinica nel sistema educativo italiano.

Riferimenti bibliografici

Bartolommei S., *La bioetica in classe (e fuori): resoconto di un'esperienza*, *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, n. 3, 2000

Bernardi W., Miniati S. (a cura di), *Bioetica e formazione nell'epoca dei Social Media. Esperienze in ambito scolastico e sanitario*, Angeli, Milano, 2014

COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Bioetica e formazione nel mondo della scuola*, 16 luglio 2010 (http://www.governo.it/bioetica/pareri_abstract/Bioetica_Formazione_mondo_della_scuola_20100716.pdf)

Council of Europe, *Bioethical Issues Educational Fact Sheets (PDF)* (2009) Strumento didattico redatto dal Consiglio d'Europa e tradotto a cura della Commissione Regionale di Bioetica "Questioni di bioetica. Schede didattiche" (http://book.coe.int/EN/ficheouvrage.php?PAGEID=36&lang=EN&produit_aliasid=2282)

Dal Canto C., Paoli M., *Bioetica e scuola in Italia*, in Bernardi W., Miniati S. (a cura di), "Bioetica e formazione nell'epoca dei Social Media. Esperienze in ambito scolastico e sanitario", Angeli, Milano, 2014, pp. 79-84

Deiana G. (a cura di), *La bioetica insegnata. Riflessioni teoriche ed esperienze realizzate*, *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, numero monografico, 3, 2007

Deiana G., *La bioetica nella scuola. Bilancio di dieci anni di riflessioni ed esperienze tra ricerca e didattica*, *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, numero monografico, 2, 2010, 423-429

Figini D., *Lettera aperta agli studenti: perché la bioetica a scuola?*, *Bioetica*. Rivista interdisciplinare, 1-2, 2009, 184-186

Funghi P., Senatore R. (a cura di), *Bioetica a scuola, a scuola di bioetica*, Angeli, Milano 2002

Miniati S., *Il Progetto S.O.N.N.A. e la formazione bioetica in ambiente web 2.0*, in "Mondo Digitale", Atti di Didamatica 2013, AICA, 2013

Miniati S., *La bioetica clinica basata su Web 2.0 nelle scuole e nella ASL 8 di Arezzo*, in Bernardi W., Miniati S. (a cura di), "Bioetica e formazione nell'epoca dei Social Media. Esperienze in ambito scolastico e sanitario", Angeli, Milano, 2014, pp. 111-122

The Economist, "Leaders", February 28th, 2015

Zaikowski L. A., Garrett J. M., *A Three-Tiered Approach to Enhance Undergraduate Education in Bioethics*, *BioScience*, 54, 10, October 2004, 942-949

Vita nascente e biopolitica: storia e prospettive in Italia.

Carlo Casini 1, Marina Casini 2

1 Presidente onorario del Movimento per la Vita Italiano e della Federazione Europea One of us

2 Giurista, professore aggregato di Bioetica - Istituto di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma

La questione antropologica e il nuovo umanesimo

Anche se le discussioni suscitate dalla recente assemblea nazionale della Chiesa italiana svoltasi a Firenze si sono concentrate prevalentemente sul matrimonio e sulla famiglia, il titolo stesso del convegno "In Gesù Cristo il nuovo umanesimo" evoca prepotentemente la "questione antropologica", che si può riassumere nella domanda: "chi è l'uomo?".

Umanesimo, infatti, è un vocabolo che deriva dalla parola "uomo" e che ricorda il movimento culturale fiorito a Firenze, sul finire del Medio Evo, diffusosi in Italia e quindi in tutta l'Europa, che afferma la centralità dell'uomo nel creato e ne sottolinea la capacità di dominare la terra e la storia. Il fiorire delle arti, della letteratura, della scienza, la scoperta di nuove terre sul pianeta manifestano il gusto della bellezza, corroborano la fiducia dell'uomo in se stesso, inducono una visione ottimistica della storia. Lentamente – se pure in mezzo a tragiche contraddizioni (guerre, schiavitù, discriminazioni, ecc.) – emergono gli ideali di uguaglianza, democrazia, libertà, giustizia, pace. Le contraddizioni divengono spaventosamente gravi – si potrebbe dire estreme – nella prima metà del secolo scorso, tanto che tutti i popoli della terra hanno sperato di fissarne definitivamente la fine proclamando il 10 dicembre 1948 la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, quale espressione di un rinnovato umanesimo.

Ma chi è l'uomo?

San Giovanni Paolo II nell' *Evangelium Vitae* indica il metodo indispensabile per dare la risposta. È necessario guardare l'uomo che attraversa la condizione della più estrema povertà, quando egli non ha altro possesso che la sua umanità. Al n. 18 dell' *Evangelium Vitae*, Egli denuncia la "sorprendente contraddizione [...] per cui lo stesso diritto alla vita viene praticamente negato e conculcato, in particolare nei momenti più emblematici dell'esistenza, quali sono il nascere e il morire". Il nascere e il morire sono dunque i momenti guardando i quali possiamo sciogliere il nodo della definizione di uomo.

Chi è l'uomo?

La risposta viene dal nascituro e dal morente. Non è una questione di poca importanza. Con specifico riferimento alla politica lo ha ben detto il Card. Bagnasco, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, nell'intervento con cui ha

aperto i lavori del Forum di Todi, il 17 ottobre 2011: «Sono in gioco, infatti, le sorgenti stesse dell'uomo: l'inizio e la fine della vita umana, il suo grembo naturale che sono l'uomo e la donna nel matrimonio, la libertà religiosa ed educativa [...] Ogni altro valore necessario al bene della persona e della società, infatti, germoglia e prende linfa dai primi, mentre staccati dall'accoglienza in radice della vita, potremmo dire, della vita nuda, i valori sociali inaridiscono. Ecco perché, nel corpus del bene comune non vi è un groviglio di equivalenze valoriali da scegliere a piacimento, ma esiste un ordine e una gerarchia costitutiva [...] Questi temi sono rimandabili quasi fossero secondari. In realtà formano la "sostanza etica" di base del nostro vivere insieme [...]. A volte si sente affermare che di questi valori non bisognerebbe parlare perché "divisivi" e quindi inopportuni e scorretti [...]. L'invito, non di rado esplicito, sarebbe quello di avvolgerli in un cono d'ombra e di silenzio, relegarli sempre più sullo sfondo privato di ciascuno, come se fossero un argomento scomodo, quindi socialmente e politicamente inopportuno. L'invito è spesso di far finta di niente, di "lasciarli al loro destino", come se turbassero la coscienza collettiva. Tuttalpiù si vorrebbe affidarli all'opera silenziosa e riservata della burocrazia tecnocratica. Ma è possibile perseguire il bene comune tralasciandone il fondamento stabile, orientativo e garante?».

In questo articolo ci occuperemo soltanto della vita nascente e della politica che a suo riguardo si è sviluppata in Italia, ripercorrendone la storia e cercando di capire quali prospettive si aprono nell'orizzonte di un nuovo umanesimo. In effetti la questione della vita nascente ha molto a che vedere con l'umanesimo. Se davvero l'uomo è uomo fin dal primo istante della sua vita, allora non si può non fremere quando si pensa alle decine di milioni di vite appena sbocciate e distrutte ogni anno in tutto il mondo spesso con la ratifica, o addirittura l'incoraggiamento, di quella razionalità collettiva che dovrebbe esprimersi nelle leggi e nella politica. Ma, d'altra parte, si avverte un sentimento di speranza entusiastante, perché la contemplazione del mistero della dignità umana nella vita nascente appare come una forza rivoluzionaria costruttiva del nuovo umanesimo.

L'Italia negli anni 70 e la legge sull'aborto

In quarant'anni si è verificata una crescente deriva della politica contro la vita nascente. È opportuno rivivere il clima degli anni '70. Era epoca di terrorismo. Ogni giorno qualcuno veniva ucciso per strada, in ufficio, sui treni. Si può dire che l'assassinio di Aldo Moro avvenuto il 9 maggio 1978, alla vigilia del voto finale sulla Legge n. 194 sull'aborto, segna il momento più drammatico del terrorismo.

Il periodo era cominciato con l'approvazione della legge sul divorzio (1 dicembre 1970) che aveva determinato tante gravissime lacerazioni nella cultura cristiana (si ricordano i "cristiani per il socialismo" e i "catto-comunisti") con un conseguente sentimento di timore di quanti, nella politica, facevano programmatico riferimento alla ispirazione cristiana. Non a caso nelle elezioni amministrative del 1975, l'anno dopo quello del referendum sul divorzio (12 maggio 1974), perduto nonostante l'impegno del partito guidato da Fanfani, la Democrazia Cri-

stiana fu per la prima volta scavalcata dal Partito Comunista. Nacquero così, anche per resistere al terrorismo, i governi di solidarietà nazionale. Estremamente significative sono a riguardo le seguenti parole di Aldo Moro: «La ritrovata natura popolare del partito induce a chiudere nel riserbo delle coscienze alcune valutazioni rigorose, alcune posizioni di principio che erano proprie della nostra esperienza in una fase diversa della vita sociale, ma che fanno ostacolo ora alla facilità di contatto con le masse e alla cooperazione politica. Vi sono cose che la moderna coscienza pubblica attribuisce alla sfera privata e rifiuta siano regolate dalla legislazione e oggetto dell'intervento dello Stato. Prevarranno dunque la duttilità e la tolleranza».¹

In questo contesto, immediatamente dopo il referendum sul divorzio, ebbe avvio la campagna per ottenere la legalizzazione dell'aborto. Dieci giorni dopo l'assassinio di Moro, in un clima politico intimidito, la legge sull'aborto fu approvata definitivamente dal Senato il 19 maggio e reca la data della pubblicazione nella Gazzetta Ufficiale: 22 maggio 1978. Una campagna mediatica violenta e menzognera, favorevole all'aborto, seppe sfruttare alcuni fatti che accompagnarono la genesi, il dibattito e l'iter legislativo della Legge 194: 1) la scoperta a Firenze, nel gennaio 1975, di una clinica clandestina di aborti promossa dal partito radicale; 2) la sentenza della Corte Costituzionale n. 27 del 18 febbraio 1975; 3) gli eventi di Seveso dell'estate 1976; 4) il referendum proposto dai radicali contro le disposizioni del codice penale che vietavano l'aborto; 5) il voto del Senato che il 7 giugno 1977 dichiarò l'incostituzionalità del progetto che l'anno successivo è divenuto la legge 194; 6) l'assassinio di Aldo Moro.

Il clima dell'epoca attenua - ma non cancella del tutto - il disagio derivante dal fatto che il Governo, pur sorretto da una larghissima maggioranza di solidarietà nazionale, era monocoloro democristiano e democristiani furono tutti i firmatari della legge, dai Ministri al Presidente della Repubblica. Il partito in Parlamento votò compattamente contro la legge, così come aveva fatto con successo un anno prima, ma il Governo non ritenne opportuno determinare una crisi con le proprie dimissioni.²

I ripetuti tentativi di riportare mediante i ricorsi costituzionali l'aborto nei limiti di un accertato stato di necessità come aveva stabilito un primo intervento della Corte Costituzionale nel 1975 (sentenza n. 27 del 18 febbraio) sono tutti falliti, tanto che in gran parte della coscienza sociale la normativa che La Pira aveva qualificato "integramente iniqua" è oggi percepita come regola intoccabile e, sempre più frequentemente, si invoca e si afferma l'aborto non più come esito di uno stato di necessità, ma come un vero e proprio diritto fondamentale. Ciò nonostante la richiesta di una politica per la vita è stata costante e ripetuta da

parte del Movimento per la Vita (MpV). Meritano di essere ricordati: la proposta di legge di iniziativa popolare (Plip) – prima della storia repubblicana - su Accoglienza della vita umana e tutela sociale della maternità del 29 novembre 1977³; la proposta, nel 1980, di due referendum ("massimale" e "minimale") sulla legge d'aborto; la Proposta di legge di iniziativa popolare per il riconoscimento di personalità giuridica ad ogni essere umano e conseguente modifica dell'art. 1 del codice civile⁴; la proposta di riforma della legge sui consultori familiari; gli otto Rapporti al Parlamento sull'applicazione della Legge 194/1978 (1982, 1983, 1986, 1994, 2002, 2008, 2012, 2014).⁵ Sul piano giurisdizionale, il MpV italiano ha esercitato una vigilanza a livello nazionale e internazionale davanti alla Corte Costituzionale italiana, ai giudici ordinari, a giudici amministrativi, ad organi di giustizia sovranazionale. A titolo di esempio possiamo ricordare: gli interventi per far dichiarare l'inammissibilità dei referendum tendenti ad ampliare la legittimità dell'aborto; i ricorsi al Tar Lazio per ottenere l'annullamento del decreto ministeriale autorizzante la commercializzazione della pillola del giorno dopo e dei cinque giorni dopo; l'intervento dinanzi al Tar Puglia a difesa degli obiettori di coscienza esclusi con decreto regionale dai consultori pubblici⁶; l'intervento dinanzi al Tar Piemonte a sostegno del provvedimento regionale a favore del volontariato per la vita; il ricorso al Tar Lazio per l'annullamento del provvedimento con cui il Commissario ad Acta della Regione Lazio ha imposto limiti all'obiezione di coscienza degli operatori sanitari nei consultori pubblici; l'intervento "ad opponendum" davanti al Comitato sociale del Consiglio d'Europa sui ricorsi presentati dalla Parenthood e dalla Cgil intesi a condannare l'Italia a causa della estensione, ritenuta eccessiva, dell'obiezione di coscienza.

La valutazione di questo complesso di iniziative è stata autorevolmente fatta dal Card. Bagnasco in un celebre discorso all'assemblea dei Vescovi italiani nel 2011: «A proposito della vita da accogliere e da promuovere, desidero ricordare il trentennale impegno del Movimento per la Vita che ha avuto una fondamentale funzione nel tenere sveglia la coscienza degli italiani sul fronte della vita concepita eppure esposta alla scelta sempre tragica dell'aborto [...] Se nella cultura italiana l'opzione abortiva non è diventato un "normale" dato di fatto molto lo si deve all'iniziativa di questo volontariato e dei media che l'hanno costantemente assecondato. Un impegno che non potrà certo diradarsi proprio ora».⁷

3 Il testo è pubblicato in «Gazzetta Ufficiale» n. 325 del 29 novembre 1977; anche in «Studi Cattolici», 1978, n. 203, pp. 29-33.

4 Proposta di legge di iniziativa popolare per il riconoscimento di personalità giuridica ad ogni essere umano e conseguente modifica dell'art. 1 del codice civile, in «Gazzetta Ufficiale», serie generale, n. 4 del 5 gennaio 1995, p. 76. Tale proposta è stata presentata alla Camera dei Deputati il 20 luglio 1995 con il corredo di 197.277 sottoscrizioni, tra le quali quelle di circa 400 docenti universitari tra cui 16 rettori di università. Essa è stata inoltre indirettamente sostenuta anche dalla petizione del Forum delle Famiglie (l.400.000 firme). La proposta è stata oggetto di diverse iniziative legislative parlamentari nelle Legislature XIII, XIV, XV, XVI.

5 Questi rapporti, inviati ai parlamentari e oggetto di conferenze stampa, hanno avuto lo scopo di correggere le informazioni ministeriali ritenute lacunose, erronee e talvolta menzognere, circa l'applicazione della legge sull'«interruzione volontaria della gravidanza» fatte circolare sui media. I rapporti sono reperibili in www.mpv.org.

6 Il testo è pubblicato in «Medicina e Morale», 2014, 4, pp. 710-722. Il procedimento è tutt'ora pendente dinanzi al Tar Lazio, ma il Consiglio di Stato in grado di appello sulla istanza cautelare, con ordinanza del 5 febbraio 2015, ha sospeso l'efficacia del decreto Zingaretti nella parte in cui pretendeva di obbligare gli obiettori di coscienza dei consultori al rilascio del documento che costituisce titolo per eseguire l'intervento abortivo.

7 A. Bagnasco, *Prolusione alla 63a Assemblea generale Cei*, 23 maggio 2011.

1 Aldo Moro, intervento al Consiglio Nazionale della Democrazia Cristiana (19-23 luglio 1975), in *Il Popolo del 21 luglio 1975* (anche in: http://www.storiadc.it/doc/1975_cn_moro.html).

2 È da chiedersi cosa sarebbe successo se, invece, la politica "per la vita" e non "sulla vita" avesse prevalso, anche a costo della rinuncia al Governo. Turbolenze, certo. La legge fu voluta soprattutto per evitare il referendum voluto dai radicali contro il Titolo X del Codice penale. Gran parte dei politici ritenne che se la consultazione popolare si fosse svolta non avrebbe impedito l'abrogazione delle norme penali e l'incandescenza del dibattito avrebbe favorito il terrorismo. Tuttavia, viene da chiedersi che cosa sarebbe successo se al posto della timidezza ci fosse stato il coraggio di gettare nel confronto tutto il peso politico del partito di maggioranza relativa fino alla minaccia di una eventuale crisi di Governo motivata dal rifiuto della legge. Forse sarebbe emersa una identità forte della Dc che non si sarebbe smarrita dopo il crollo del muro di Berlino. Prima del 1989 la diga contro il comunismo reale stalinista era stata la parola d'ordine e aveva aggregato un grande consenso attorno alla Dc. Ma, crollato il comunismo reale, la perdita di identità ha forse contribuito alla lenta morte della Dc.

Gli anni della procreatica

Il 1978 è anche l'anno della nascita di Louise Brown, il primo essere umano concepito in provetta e giunto al parto. Da allora si è moltiplicata in tutto il mondo la pratica della c.d. "procreazione medicalmente assistita" (PMA) nella forma in vitro. Prima del 1978 la fecondazione extracorporea era un trattamento sconosciuto e perciò neppure giuridicamente regolato, salvo l'applicazione della regola generale di ogni ordinamento giuridico, secondo la quale tutto ciò che non è giuridicamente vietato deve ritenersi permesso e quindi lecito in base al principio di completezza dell'ordinamento giuridico che mira a proteggere la libertà dei cittadini. Di seguito hanno cominciato a diffondersi nelle varie nazioni le leggi sulla PMA generalmente ispirate ad una grande permissività che pone limiti soltanto per ipotesi marginali: non concretamente praticate, rifiutate dalla generalità dei consociati (es.: ibridazione, clonazione a fini riproduttivi) o insignificanti ai fini del raggiungimento di determinati obiettivi (il divieto di produrre embrioni umani a scopo sperimentale è inutile quando sono a disposizione gli embrioni residuati da PMA). È degna di memoria la risoluzione del 16 marzo 1989 del Parlamento Europeo sui problemi etici e giuridici della PMA che, in contrasto con la tendenza sopra riassunta, propose come criterio ai legislatori europei il diritto alla vita del concepito, con il conseguente invito ad evitare la generazione soprannumeraria e il congelamento degli embrioni.⁸ In quello stesso periodo anche il Consiglio d'Europa si occupava dei diritti dell'uomo nel campo della medicina, materia includente una riflessione sulla natura dell'embrione umano, da cui è derivata la Convenzione di Oviedo (o Convenzione di Bioetica), siglata nel 1997.⁹

In questo contesto anche in Italia si è avviata la riflessione per giungere ad una legge sulla PMA, resa necessaria non per un «vuoto legislativo», come molti dicevano, ma al contrario, per una presenza normativa (regola per cui tutto ciò che non è vietato è permesso) che consentiva quello che, con immagine colorita, veniva chiamato "far west procreatico", che talune circolari e ordinanze ministeriali non potevano arginare se non per aspetti procedurali, protocollari e sanitari o secondari su cui la sensibilità comune concordava (es. divieto di commercio di gameti e embrioni, divieto di clonazione umana e animale).

In questo contesto vanno ricordate le iniziative del MpV concretizzatesi nel lancio della petizione popolare alle Camere Per la vita e la dignità dell'uomo, oggetto di una mozione parlamentare da cui poi derivarono un dibattito in Parlamento nel 1988¹⁰ e la già menzionata proposta di legge di iniziativa popolare (divenuta poi di iniziativa parlamentare) del 1995, per il riconoscimento della soggettività giuridica del concepito. L'obiettivo era di ottenere una legge sulla fecondazione artificiale attenta ai valori fondamentali che nella sfera pubblica presiedono alla procreazione: la vita e la famiglia (unitarietà e complementarietà – maschile e femminile – delle figure genitoriali). Tuttavia, in un sistema

democratico, l'obiettivo ideale si scontra con le forze che perseguono obiettivi opposti. Non tutto il bene è immediatamente realizzabile e il meglio verso cui tendere non è quello assoluto (e perciò decontestualizzato), ma quello possibile – tutto quello possibile – qui ed ora, nella concretezza delle circostanze. La "cultura della vita" non può accontentarsi della fermezza nel riconoscere ciò che è assolutamente giusto in rapporto alla dignità umana, ma deve anche tentare di realizzarne le esigenze nel massimo grado del possibile. Restare immobili quando si può impedire un po' di male, è male. Distruggere un po' di male non è il "male minore". Se è il massimo che si può fare, è il massimo bene possibile.

La legge italiana sulla PMA, approvata il 19 febbraio 2004 con il n. 40, è frutto di una lunga riflessione (il dibattito parlamentare, nella fase più intensa, ha attraversato ben tre legislature). L'iter di questa legge è stato tormentato e bene mette in luce la "lotta" tra una concezione di una biopolitica come "potere" sulla vita e una concezione di una biopolitica come "servizio" alla vita. Il cammino ha avuto un'accelerazione nella XIII legislatura, quando come relatrice fu nominata l'on. Marida Bolognesi del partito Ds (Democratici di sinistra). La logica del "testo-Bolognesi" era abbastanza simile a quella sottesa alla Legge 194 del 1978 sull'aborto: parole equivoche e rassicuranti per permettere tutto. Essa era simile a molte altre norme vigenti in Europa: divieti di produzione di embrioni a soli fini di ricerca, di clonazione, di ibridazione, di maternità surrogata, ma nessun limite al numero di embrioni generati, né al loro congelamento; facoltà di ricorrere alla PMA eterologa e accesso anche alle donne sole. I limiti apparenti (perché riferiti a pratiche non desiderate o di fatto non esistenti), avevano la funzione di fornire un mascheramento etico ad una totale permissività, gradita ai medici che già praticavano la PMA e alla cultura vetero-femminista e radicale.

È opportuno ricordare che ad ogni relazione del Ministro della Salute sull'attuazione della Legge 40/2004¹¹ - relazione prevalentemente polarizzata sulla dimostrazione della efficienza delle PMA al fine di superare la sterilità di coppia - è seguito un rapporto del MpV centrato sulla sorte dei concepiti in provetta e quindi diretto a non far dimenticare il criterio fondamentale che aveva ispirato la Legge 40/2004. Nel corso di questi dieci anni sono stati presentati al Parlamento sette rapporti sull'applicazione della Legge 40/2004 (2007, 2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015).¹²

Purtroppo, gli attacchi contro la Legge italiana sulla PMA sono stati e sono così violenti e ostinati da far supporre che al di sotto delle singole critiche, vi sia una radice di autentica avversione ideologica che occorre portare alla luce. Una lettura ragionata delle vicende giudiziarie volte a demolire la Legge 40 e dei dibattiti che le hanno precedute e accompagnate, mostrano due principali ragioni alla base delle ostilità: in primo luogo la logica della legge fondata sul riconoscimento del concepito come soggetto umano titolare di diritti (art. 1 L. 40/2004) e, in secondo luogo, per quanto riguarda la fase dell'approvazione, la fine, per la prima volta, della sudditanza dei «cattolici di sinistra» alle linee di partito. Quan-

⁸ Il testo si trova in: «Medicina e Morale», 1989, 3, pp. 587 – 590.

⁹ Consiglio d'Europa, *Convenzione sui diritti dell'uomo riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina*, in «Medicina e Morale», 1997, 1, pp. 128 – 149.

¹⁰ La documentazione dell'ampio dibattito in: *La difesa della vita in Parlamento*, a cura di Giudici M., Edizioni Cinque Lune, Roma 1988.

¹¹ In base all'art. 15 il controllo sull'attuazione della legge avviene mediante una relazione annuale al Parlamento redatta dal Ministro della salute.

¹² Reperibili nel sito www.mpv.org, pubblicati sul mensile del MpV «Si alla vita» e inviati a tutti i parlamentari. Alcuni di questi rapporti sono stati pubblicati anche sulla rivista «Medicina e Morale». In particolare, l'ultimo è pubblicato sul n. 4 del 2015, pp. 537-575.

to al primo punto, è chiaro che le ostilità nascono da una cultura alternativa a quella che ha voluto la Legge 40: una cultura esclusivamente e caparbiamente incentrata a soddisfare i pretesi “diritti” degli adulti (aspiranti genitori e/o medici e scienziati), presentati come “nuovi diritti civili”, che non tollera argini a ciò che la tecnica rende praticabile. In questa prospettiva ogni divieto, ragionevolmente motivato in considerazione dei diritti/interessi del figlio, è visto come un ostacolo da rimuovere; il dato normativo fondamentale che qualifica il concepito come soggetto titolare di diritti è ignorato, trascurato, emarginato. Anche alla luce di questo, è stato presentato alla Camera il 16 maggio 2014 con il n. 2389, la proposta di legge intitolata Modifiche al codice civile e al codice di procedura civile concernenti il contraddittorio e la rappresentanza del nascituro nei procedimenti civili in materia di procreazione medicalmente assistita, volta a obbligare una rappresentanza del concepito per difendere e i suoi diritti alla vita, alla integrità fisica, alla conoscenza delle proprie origini, alla identità personale, ad avere un padre ed una madre certi per la coincidenza della genitorialità genetica, degli affetti e legale, in tutti i processi in cui si vuole disporre di lui e della sua vita.¹³

Il ritorno del tema della famiglia

Se il divorzio ha avviato la deriva della politica verso una progressiva inimicizia verso la vita, lo stesso collegamento tra il valore della vita e quello della famiglia, fa tornare in primo piano (a partire dall'inizio del 2000) le politiche “sulla vita” attraverso la pressione, sempre più intensa, per giungere alla equiparazione delle unioni omosessuali a quelle eterosessuali ai fini del matrimonio e della filiazione. La richiesta del matrimonio omosessuale si è nascosta a lungo dietro una più generale richiesta del riconoscimento delle unioni di fatto. Nella XV legislatura, il tentativo fu bloccato dalla manifestazione del 2007 denominata “Family day” che praticamente impedì l'approvazione del progetto di legge sui “Dico” (acronimo di “diritti e doveri delle persone stabilmente conviventi”). Ben presto è risultato, però, chiaro il vero obiettivo: giungere al riconoscimento pubblico delle unioni omosessuali nella forma del matrimonio. Sul piano amministrativo, a scopo evidentemente propagandistico, si sono diffusi i registri delle unioni civili allestiti presso l'ufficio anagrafico comunale.

Il collegamento tra il tema della vita nascente e quello della famiglia è evidente. L'art. 16 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo proclama che “la famiglia è il nucleo fondamentale della società e dello stato e, come tale, deve essere riconosciuta e protetta”. Laicamente - cioè in termini di semplice ragione - dobbiamo chiederci perché la famiglia è considerata fondamentale. L'aggettivo significa che senza la famiglia lo stato e la società crollano. È chiaro che una tale fundamentalità è motivata dalla potenzialità generatrice. In effetti proviamo ad immaginare una improvvisa e totale perdita della possibilità di generare figli: la conseguenza sarebbe che la nostra sarebbe l'ultima gene-

razione, che la storia umana finirebbe, che società e stato cadrebbero nel nulla. Si capisce, perciò, perché la famiglia riveste un interesse generale e perché il suo ordinamento deve essere collocato nell'ambito del diritto pubblico. Il figlio, dunque, è il fondamento del fondamento. La dimensione sessuata dell'uomo e della donna non è un dato indifferente per la società e per lo stato. Così, lo sguardo sulla vita nascente offre l'argomento limpido, semplice e convincente, per rispondere alla istanza di equiparare le unioni omosessuali alla famiglia costituita sul matrimonio di un uomo e di una donna. Anche il richiamo dell'art. 2 della Costituzione per pretendere una tutela pubblica delle unioni omosessuali ricalcata sul regime matrimoniale è fuori luogo. L'art. 2, infatti, riconosce i diritti dell'individuo sia come singolo sia nelle formazioni sociali in cui si svolge la sua personalità. Perché mai la compagnia omosessuale dovrebbe avere una tutela più intensa di qualsiasi altra compagnia priva di intenti sessuali?

Come si vede la riflessione sulla vita nascente scioglie il nodo. In un sistema di libertà ciascuno può vivere come meglio crede (purché - ovviamente - non leda i diritti altrì), ma non può pretendere che la sua compagnia omosessuale sia considerata di interesse pubblico. Lo stato deve garantire la libertà privata, ma non c'è alcun motivo per offrire alle convivenze omosessuali una tutela più intensa di quella accordata a qualsiasi altra compagnia, magari motivata da alti ideali di servizio al prossimo e al bene comune.

La dimenticanza del valore prioritario dell'uomo nella fase iniziale della sua vita, così come degrada la libertà in autodeterminazione (aborto come diritto di libertà della donna) e trasforma i desideri in diritti (preteso diritto al figlio e ad un figlio sano) anche se ciò comporta l'uccisione di esseri umani, tanto più grave quando è decisa programmaticamente prima ancora della loro generazione in provetta, è alla base dell'attuale congiura contro il matrimonio e la famiglia. La congiura contro la vita determina una congiura anche contro la famiglia. Nella tematica antropologica il prius logico è la vita nascente quale fondamento della famiglia e non viceversa. Questa è una annotazione importante, perché capita che la pur importantissima tematica della famiglia si accompagni sovente al silenzio sulla vita nascente. In tal modo per un verso non si utilizza l'argomento decisivo a sostegno della famiglia vera e per altro verso si indebolisce anche la coscienza sociale riguardo al diritto alla vita dei concepiti ignorato proprio nel momento in cui più dovrebbe essere ricordato. Né si deve dimenticare che la trasformazione del desiderio in diritto comporta che si dia soddisfazione al desiderio di un figlio da parte della coppia omosessuale, il che implica il ricorso alle forme più disumane della procreazione artificiale, dalla fecondazione eterologa alla maternità surrogata. Con ulteriore moltiplicazione delle morti embrionali provocate.

La richiesta ai comuni di iscrivere in un apposito registro le unioni omosessuali risale a oltre una decina di anni fa ed è sfociata in vicende giudiziarie quando si è chiesto di trascrivere matrimoni omosessuali celebrati all'estero. I tentativi di forzare la mano si sono susseguiti e moltiplicati. Esempio è il caso di Roma, dove con delibera del 28 gennaio 2015 è stato istituito il registro unico delle unioni civili e prevista la possibilità, a richiesta di entrambe le parti interessate, di trascrivere in tale registro gli atti dei matrimoni contratti all'estero tra persone

¹³ La proposta di legge è stata presentata alla stampa il 29 aprile 2014 e pubblicata in «Medicina e Morale» 2014, 3, pp. 514-516.

dello stesso sesso di cui almeno una con cittadinanza italiana e residenza in Roma. Questa delibera è stata emanata nonostante che poco tempo prima, il 31 ottobre 2014, il prefetto di Roma avesse annullato su indicazione del Ministro dell'Interno, le trascrizioni già eseguite dal sindaco. Ne è nato un contenzioso che ha visto in un primo momento la sentenza n. 3912 del Tar Lazio (9 marzo 2015) che ha dichiarato nullo il provvedimento del Prefetto stabilendo che l'annullamento delle trascrizioni nei registri comunali dei matrimoni tra persone dello stesso sesso celebrati all'estero, può essere disposto solo dall'autorità giudiziaria ordinaria e non dal Ministro dell'Interno o dal Prefetto e, in un secondo momento, la sentenza del Consiglio di Stato che, invece, il 26 ottobre 2015, ha dichiarato valido il provvedimento con cui il Prefetto di Roma aveva annullato le trascrizioni dei matrimoni omosessuali celebrati all'estero.

Né va trascurato un filone giurisprudenziale in base al quale il connubio tra PMA e omosessualità sta cercando di penetrare nell'adozione e nel riconoscimento di un rapporto di filiazione attraverso le decisioni dei tribunali. Alla sentenza del Tribunale dei minori di Roma (30 luglio 2014), hanno fatto seguito le decisioni del Tribunale dei minori di Bologna (10 novembre 2014, n. 4701), della Corte di Appello di Torino (4 dicembre 2014), ancora del Tribunale per i minorenni di Roma (22 ottobre 2015) e della Corte di Appello di Milano (10 dicembre 2015).¹⁴

A questo punto la nostra riflessione incrocia anche la «teoria del gender». Il tema della famiglia, dell'educazione sessuale, dell'identità di genere coinvolge in pieno la dialettica tra le politiche «sulla vita» e le politiche «per la vita». A riguardo va ricordata la manifestazione in piazza San Giovanni del 20 giugno 2015 promossa dal Comitato «Difendiamo i nostri figli». Le politiche «sulla» famiglia che si presentano come aperte ed inclusive in nome dei diritti civili sono in realtà chiuse ed escludenti, perché si chiudono alla verità antropologica primordiale: l'importanza fondamentale dei figli per la società e per lo Stato; la conseguente rilevanza della diversità/complementarietà della dimensione sessuale maschile e femminile; la fundamentalità della famiglia. Ma è ormai imminente la discussione nell'aula del senato della proposta cd <cirinnà (dal nome della relatrice) che traduce in norma giuridica la equiparazione tra il matrimonio di un uomo e di una donna e l'unione di due persone dello stesso sesso.

Scintille sotto la cenere

Lo sguardo sulla biopolitica relativa alla vita nascente vede un panorama oscuro. La questione antropologica non è mai stata affrontata in modo esplicito. Se, come abbiamo visto, la questione antropologica si riassume nella domanda «chi è l'uomo?», e se la condizione del concepito è emblematica nel senso che la risposta deve essere calibrata su di lui al fine di capire definitivamente l'identità e il valore dell'uomo in ogni fase della sua esistenza, allora troviamo l'unico bagliore positivo nell'art. 1 della Legge 40 del 2004 dove il concepito è equiparato al già nato. Vi si afferma infatti la garanzia dei «diritti» di tutti i «soggetti» coinvolti nella procreazione artificiale, «compreso il concepito». Se il concepito è qualificato soggetto, non è un oggetto; se ha diritti vuol dire che egli è considerato un soggetto anche dall'ordinamento giuridico; se la sua soggettività è equiparata a quella di ogni altra persona coinvolta (madre, padre, medici) non è possibile introdurre una discriminazione tra chi vale di più e chi vale di meno. Quel testo legislativo declinava poi con coerenza le conseguenze riassumibili tutte nel divieto di uccidere deliberatamente gli embrioni che le nuove tecniche mettono nelle mani dell'uomo. Ma la coerenza della legge, difesa brillantemente nei referendum del 2005, è stata distrutta dalle ripetute aggressioni giudiziarie che sono riuscite, alla fine, ad ottenere dalla Corte costituzionale l'annullamento del divieto di generare embrioni soprannumerari, inevitabilmente destinati in gran parte alla morte (151/2009), di ricorrere alla fecondazione eterologa (162 del 2014), di selezionare e scartare embrioni ritenuti non pienamente sani, così introducendo il criterio eugenetico nella valutazione della vita umana (sentenze 96 del 2015 e 251 del 2015). Inoltre è tutt'ora pendente dinanzi alla Corte la questione se sia lecito «donare alla scienza» gli embrioni e cioè trasformare la vita nascente in materiale di sperimentazione. Tuttavia i giudici non hanno avuto il «coraggio» di cancellare quella parte dell'art. 1 che proclama l'identità pienamente umana dei concepiti e che costituisce la premessa logica delle disposizioni che sono state annullate. Ciò manifesta la difficoltà della cultura moderna a rispondere negativamente in modo esplicito a quella domanda fondamentale. La politica e la giurisprudenza non osano scrivere che il concepito non è un uomo anche quando autorizzano comportamenti che in pratica ne suppongano la reificazione. In questa contraddizione si manifesta una «inquietudine» che potrebbe essere salutare. Essa è palese anche nell'ultima decisione costituzionale ora citata, che, nello stesso contesto in cui viene autorizzato lo scarto degli embrioni ritenuti malati, rigetta l'istanza di annullare la disposizione dell'art. 14 della legge 40/2004 che proibisce la distruzione di embrioni. La Corte, di conseguenza, ha imposto il congelamento a tempo indefinito di tali embrioni scartati. La motivazione è che l' «embrione non è una cosa». Ma allora, se non è una cosa, che cosa è?

Si può ammettere la categoria del «mezzo uomo», violando così quel principio di uguaglianza che la cultura e il diritto contemporanei tanto orgogliosamente proclamano? La politica e il diritto puntigliosamente evitano di collocare queste domande sul tavolo della discussione pubblica.

Per vero nell'oscuro panorama giudiziario si trova qualche scintilla di luce.

¹⁴ La prima delle decisioni indicate, quella del Tribunale di Roma del 2014, ha suscitato subito molte discussioni. Il Tribunale aveva autorizzato l'adozione ai sensi dell'art. 44 lettera D (adozione in casi particolari) ritenendo che «il desiderio di avere dei figli naturali o adottati, rientri nel diritto alla vita familiare, nel vivere liberamente la propria condizione di coppia, riconosciuto come diritto fondamentale, anzi ne sia una delle espressioni più rappresentative». In questo modo il tribunale dei minori di Roma ha costruito «una sua soluzione forzando la legge e stravolgendo l'impostazione del legislatore», e dato «interpretazione [...] della norma [...] quantomeno ardita, elegantemente costruita [...] anche con arte, ma è pura invenzione» (così Cesare Mirabelli, Presidente emerito della Corte Costituzionale in *Avvenire* del 31 agosto 2014).

Ad esempio nella motivazione della sentenza costituzionale n. 35 del 1997 che dichiarò inammissibile un referendum radicale volto ad ampliare la permissività della Legge 194/1978, il diritto alla vita del concepito è affermato ripetutamente, così come nella sentenza della Cassazione n. 9700 del 3 maggio 2011, si giunge alle soglie di un riconoscimento della capacità giuridica del concepito.

Ma si tratta di scintille sotto la cenere. Per altro l'inquietudine è evidentissima anche a livello europeo. Ne sono prova, la già ricordata sentenza della Corte di giustizia dell'Unione Europea nel caso "Brüstle vs Greenpeace", che in nome della dignità umana ha confermato la non brevettabilità dei procedimenti industriali che suppongono la distruzione di embrioni umani, divieto già contenuto della direttiva europea n. 44 del 1998 e la più recente sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, anch'essa già ricordata, che nel caso "Parrillo contro Italia" ha respinto la richiesta di rendere lecita la donazione alla scienza di embrioni soprannumerari con la motivazione che "gli embrioni non sono cose".

Appare, dunque, evidente che per costruire un nuovo umanesimo è necessario proporre tenacemente la "domanda fondamentale" nel modo più forte, con modalità che rendano difficile evitare di dare la risposta, accettando il rischio di una ennesima vittoria dell'utilitarismo pratico, ma con il proposito di una tenacia inesauribile e con la convinzione che solo riconoscendo la piena dignità di ogni essere umano, per quanto povero esso sia, si può dare impulso ad un novo umanesimo.

Etica e parto: è giusto che le donne scelgano dove partorire?¹

Maurizio Balistreri 1, Gabriella Pacini 2

1 Ricercatore di filosofia morale - Università di Torino

2 Ostetrica

1. Qual è il luogo più sicuro per partorire?

Quando si considerano gli interessi e il benessere sia delle donne che del nascituro, le ricerche scientifiche più recenti non sono in grado di indicare qual è, tra ospedale e casa, il luogo più sicuro per partorire. Per studiare in maniera adeguata i risultati connessi con il luogo del parto è importante conoscere dove il travaglio è iniziato, qual era il luogo programmato per il parto e dove, di fatto, il parto è avvenuto. Inoltre, gli studi comparativi dovrebbero confrontare i risultati del parto in ospedale soltanto con i parti a casa seguiti da ostetriche professionali – ovvero che hanno un'adeguata formazione – e controllare che le donne, indipendentemente dal luogo del parto che scelgono, abbiano, in gravidanza, la stessa condizione di salute. In merito alla sicurezza del luogo del parto è difficile, se non impossibile produrre evidenza clinicamente rilevante attraverso studi randomizzati, in quanto – quando studi di questo tipo sono stati progettati e proposti – la maggior parte delle donne, per ragioni che possiamo facilmente comprendere, non accettano di parteciparvi. Comunque presumibilmente uno studio così strutturato di per sé influirebbe sul travaglio stesso e, dunque, sullo stesso esito del parto. Nei due tentativi che finora sono stati fatti, uno nel Regno Unito², l'altro in Olanda³, sono state arruolate in totale soltanto 12 donne.

Per valutare le conseguenze della scelta del luogo del parto non restano, pertanto, che gli studi osservazionali che, tuttavia, almeno per il momento, non sembrano in grado di suggerire quale sia tra ospedale e casa il luogo ideale per terminare la gravidanza e partorire. A questo proposito e volendo semplificare potremmo distinguere gli studi sulla sicurezza del luogo del parto in tre categorie: gli studi che affermano che il parto in ospedale è più sicuro per il nascituro, gli studi che indicano che il parto a domicilio è più sicuro per la madre e, infine, gli studi che sostengono che per il nascituro il parto a casa e il parto in ospedale sono ugualmente sicuri. Dato che le ricerche sulla sicurezza del luogo del parto sono numerose, in questo contesto potrà essere sufficiente ricordare quelle

1 Maurizio Balistreri è autore dei paragrafi 1, 3 e 5; Gabriella Pacini è autrice degli articoli 2, 4, e 6..

2 T. Dowswell et al., *Should there be a trial of home versus hospital delivery in the United Kingdom?*, in "British Medical Journal", 23 marzo, 1996, 312(7033), pp. 753-757.

3 M. Hendrix et al. *Why women do not accept randomisation for place of birth: feasibility of a RCT in the Netherlands*, in "British Journal of Obstetrics & Gynaecology" 2009, 116, pp. 537-42; discussione pp. 542-4.

maggiormente richiamate nella letteratura internazionale. Dopo aver presentato un quadro delle ricerche internazionali più importanti, affronteremo alcune questioni morali collegate alla scelta del luogo del parto, soprattutto quando essa espone il nascituro a rischi di mortalità e di morbidità maggiori rispetto alle alternative disponibili. La nostra conclusione è che in queste situazioni una corretta prospettiva morale dovrebbe valutare caso per caso, tenendo conto sia degli interessi del nascituro che quelli della madre.

2. Studi che affermano che il parto a casa è meno sicuro per il nascituro

Alcuni studi di coorte hanno evidenziato maggiori rischi di mortalità e di morbidità neonatale in caso di parto a casa vs parto in ospedale^{4,5}. Alla conclusione che il parto a casa comporti per il nascituro maggiori rischi rispetto al parto in ospedale è arrivato nel 2010 Wax⁶, mettendo insieme i risultati di più studi condotti tra il 1976 e il 2006. Il vantaggio di questa meta-analisi è quello di fare riferimento ad un campione molto ampio, il grave limite è che informazioni sono raccolte da studi costruiti in modo diverso, partendo da gruppi non omogenei considerati simili senza tener minimamente conto dei diversi fattori di rischio. Wax, poi, non ha considerato l'importante lavoro di De Jonge (2009), in quanto la ricercatrice olandese ha considerato la mortalità neonatale soltanto fino al settimo giorno, mentre Wax fino al ventottesimo giorno. Ha incluso invece lo studio di Pang, da molti considerato uno studio molto discutibile per come è stato costruito⁷. Comunque, Wax mostra che il parto a domicilio comporta per le donne che partoriscono meno interventi come, ad esempio, monitoraggio fetale continuo, visite vaginali, epidurale, episiotomia, parto operativo e, quindi, meno rischi di lacerazioni, emorragie ed infezioni. Secondo Wax, inoltre, i dati raccolti permettono di concludere che il parto a casa presenta rispetto a quello in ospedale un minor numero di neonati prematuri e che necessitano di essere rianimati. Tra parto a casa e parto in ospedale la mortalità perinatale è simile. Quello che fa la differenza è la mortalità neonatale che, secondo lo studio di Wax, nel parto a casa è tre volte più alta che in ospedale. Un altro studio del 2010, condotto in Olanda da Evers⁸, mostra che i bambini di donne a basso rischio assistite da un'ostetrica hanno un rischio significativamente più alto (2,33%) di morte perinatale associata con il parto rispetto alle donne che iniziano il travaglio in secondary care con l'assistenza di un ginecologo. Inoltre, secondo questo studio,

i bambini di donne che sono indirizzate dalle ostetriche al ginecologo durante il travaglio hanno un rischio più alto (3,66%) di morte neonatale collegata al parto rispetto ai bambini di donne che iniziano il travaglio con l'assistenza di un ginecologo e un rischio più alto (2,5%) di essere ricoverati in terapia intensiva neonatale. Nel 2013 e nel 2014 sono stati pubblicati altri articoli che intendono mostrare i rischi del parto a casa. Del 2013 è l'articolo di Cheng⁹ che riporta i risultati di uno studio di coorte retrospettivo sui nati vivi e in gravidanze singole nel 2008 negli Stati Uniti. La conclusione di Cheng è che le nascite programmate a casa risultano associate con un aumento di complicazioni neonatali anche se comportano per la donna che partorisce meno interventi medici. Su 2.081.753 nascite, 12.039 erano state programmate a domicilio. Di queste lo 0,37% aveva un Apgar a cinque minuti inferiore a 4 contro lo 0,24% dei bambini che sono nati invece in ospedale. Del 2014 è l'articolo di Grünebaum¹⁰ che ha analizzato i dati di Centers for Disease Control and Prevention relativi alla morte infantile e neonatale negli Stati Uniti dal 2006 fino al 2009 per valutare la mortalità neonatale in assenza di malformazioni congenite. La conclusione dell'autore è che il parto a casa comporta un rischio più alto di mortalità rispetto al parto in ospedale e che questo rischio aumenta nelle donne al primo figlio, che partoriscono dopo la quarantunesima settimana di gravidanza. Le donne che partoriscono a casa accompagnate da un'ostetrica hanno un rischio di mortalità neonatale più alto rispetto alle donne che partoriscono in ospedale (1,26 per mille vs. 0,32 per mille) e le donne a 41 settimane presentano un rischio di 1,84 per mille contro lo 0,27. Al primo figlio, poi, il rischio è del 2,19 per mille contro lo 0,33. Nei parti a casa seguiti da un'ostetrica, inoltre, la mortalità neonatale per il primo figlio è due volte più alta rispetto a quelle successive (2,19 per mille contro lo 0,96 per mille) e né quest'aumento di rischio né gli altri possono essere collegati al fatto che i parti a casa sono seguiti da un'ostetrica, in quanto i parti in ospedali hanno rischi più bassi anche quando il parto è assistito non da un ginecologo ma da un'ostetrica. In un studio precedente¹¹, per altro, sempre Grünebaum mostrava che le nascite fuori dell'ospedale comportano un rischio più alto di Apgar a zero dopo cinque minuti e di epilessia neonatale o altre disfunzioni neurologiche. Nei parti a casa assistiti da un'ostetrica il rischio di Apgar a zero dopo cinque minuti è più di 10 volte superiore (10,55) rispetto al parto in ospedale mentre nelle case maternità (freestanding birth centers) è più di 3 volte e mezzo più alto (3,56). Il rischio di problemi neurologici sarebbe, inoltre, a casa 3,80 volte e nelle case maternità 1,88 volte superiore rispetto ai parti in ospedale.¹²

4 Cheng et al., *Selected perinatal outcomes associated with planned home births in the United States*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", oct. 2013, 325.e1; Frank A. Chervenak et al., *Planned home birth: the professional responsibility response*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", January 2013; A. Grünebaum et al., *Apgar score of 0 at 5 minutes and neonatal seizures or serious neurologic dysfunction in relation to birth setting*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", October 2013.

5 A. Grünebaum et al., *Early total neonatal mortality in relation to birth setting in the United States, 2006-2009*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", 2014, 210, pp. 1.e1-7.

6 J.R. Wax, F.L. Lucas, M. Lamont et al., *Maternal and newborn outcomes in planned home birth vs planned hospital births: a metaanalysis*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", 2010, 203; 243.e1-8.

7 J.W. Pang et al., *Outcome of planned home birth in Washington State: 1989-1996*, in "Obstetrics & Gynecology", 2002, 100 (2), pp 253-259.

8 A.C. Evers et al., *Perinatal mortality and severe morbidity in low and high risk term pregnancies in the Netherlands: prospective cohort study*, in "British Medical Journal", 2010; 341, c5639, doi: 10.1136/bmj.c5639.

9 Cheng et al., *Selected perinatal outcomes associated with planned home births in the United States*, cit.; F.A. Chervenak et al., *Planned home birth: the professional responsibility response*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", 2013, 208, 1, pp. 31-38; A. Grünebaum et al., *Apgar score of 0 at 5 minutes and neonatal seizures or serious neurologic dysfunction in relation to birth setting*, cit.; A.C. Evers et al., *Perinatal mortality and severe morbidity in low and high risk term pregnancies in the Netherlands: prospective cohort study*, cit.

10 A. Grünebaum et al., *Early total neonatal mortality in relation to birth setting in the United States, 2006-2009*, cit.

11 A. Grünebaum et al., *Apgar score of 0 at 5 minutes and neonatal seizures or serious neurologic dysfunction in relation to birth setting*, cit.

12 Anche in questo studio, Grünebaum ha fatto riferimento ai dati del Centers for Disease Control and Prevention dal 2007 al 2010.

3. Studi che affermano che il parto a casa è più sicuro per le donne

Per quanto riguarda, invece, il benessere e la salute per le donne che partoriscono, studi internazionali diversi convergono sulla maggior sicurezza del parto a domicilio rispetto al parto in ospedale. Nel 2011 una ricerca condotta in Inghilterra ha mostrato che mentre per il nascituro il parto a casa può essere più o meno sicuro rispetto al parto in ospedale a seconda che la donna sia primipara o pluripara, partorire a casa è invece sempre più sicuro per la donna.¹³ Nel 2012, un'ulteriore ricerca ha confermato questi risultati affermando che, quando le donne si trovano in una condizione di basso rischio, il parto a casa non è affatto meno sicuro per il nascituro. Al contrario, nel parto in ospedale aumenta il rischio di interventi non necessari dal taglio cesareo alla somministrazione di farmaci e aumentano anche del 10-30% le complicazioni materne, come ad esempio l'emorragia postpartum e gravi lacerazioni perineali. Inoltre, ci sarebbe da considerare l'effetto iatrogeno connesso con l'aumento degli interventi non necessari in ospedale. Rispetto, ad esempio, al parto in ospedale, nel parto a domicilio le donne possono evitare il monitoraggio cardiocografico in continua che facilmente porta ad un aumento degli interventi medici nel parto.¹⁴ Infine, anche uno studio condotto in Olanda nel 2013 su 146.752 parti è arrivato alla conclusione che non c'è alcuna evidenza che il parto a casa – programmato da donne a basso rischio – conduca a un maggior numero di eventi avversi per la madre, quando è seguita da ostetriche professionali e può contare su un sistema di trasporto efficiente.¹⁵ I risultati dello studio, inoltre, confermano che le donne a basso rischio all'inizio del travaglio, che avevano programmato un parto a casa, hanno percentuali più basse di grave morbidità materna acuta, emorragia postpartum dopo la rimozione manuale della placenta rispetto alle donne che avevano programmato un parto in ospedale. Nel caso di donne pluripare, queste differenze sono significative. La stessa ricerca evidenzia che, in donne a basso rischio, il parto a casa non aumenta per loro il rischio di risultati avversi, nemmeno se vengono considerati i possibili ritardi di intervento, dovuti al trasporto dalla casa in ospedale, in caso di emergenza. L'82% delle donne era in ospedale entro 45 minuti dal momento in cui l'ostetrica chiamava l'ambulanza in una situazione d'emergenza. È stato calcolato, comunque, che il tempo medio di trasporto era di 35 minuti con una deviazione standard di 12 minuti. In precedenza un altro studio olandese aveva mostrato che l'incidenza dei risultati perinatali avversi era più alta se la distanza da casa all'ospedale era superiore a 20 minuti, ma queste differenze erano significative statisticamente soltanto per le donne in secondary care.¹⁶ Risultati simili sono stati ottenuti nel 2014 studian-

do un campione di donne americane che avevano programmato il parto a casa. Lo studio che ha analizzato quasi 17.000 parti a casa negli USA conferma la sicurezza del parto a casa per la madre e il nascituro.¹⁷ Di particolare nota, come ricordano gli autori, è il tasso di cesarei del 5,2%, un tasso notevolmente basso se confrontato con la media nazionale degli Stati Uniti del 31% per le gravidanze a termine. Nei parti a casa, poi, anche gli interventi erano minori durante il travaglio; inoltre le donne che avevano programmato un parto a domicilio erano sottoposte meno ad episiotomie e all'epidurale. Soltanto per l'1% dei bambini è stato necessario il trasferimento in ospedale, la maggior parte per le condizioni non urgenti. I bambini nati da madri a basso rischio non presentavano, inoltre, una maggior incidenza di mortalità neonatale rispetto a quelli nati da gravidanze analoghe avvenute non a casa, ma in ospedale. Un altro studio olandese del 2014, infine, è arrivato a conclusioni simili non riscontrando un aumento del rischio di risultati avversi perinatali tra le donne a basso rischio che avevano scelto il parto a casa.¹⁸ Su un campione complessivo di 814.979 donne, 466.112 avevano programmato di partorire a casa, 276.958, invece, in ospedale. Per quanto riguarda la mortalità intrapartum e neonatale fino a 28 giorni, la percentuale è stata di 1,02% per le primipare che avevano programmato un parto a casa e 1,09% per le primipare che avevano programmato un parto in ospedale. Anche le percentuali di trasferimento in terapia intensiva fino al ventottesimo giorno e i risultati Apgar non variavano in misura significativa tra le donne primipare che avevano scelto il parto a casa rispetto a quelle che avevano programmato di partorire in ospedale. Per quanto riguarda il trasferimento in terapia intensiva, la percentuale era di 3,41% nel parto programmato a casa e 3,61% nel parto programmato in ospedale. Nelle pluripare le percentuali di trasferimento alla terapia intensiva e i risultati Apgar erano migliori nelle nascite programmate a casa: per il trasferimento in terapia intensiva, 1,36% contro 1,95%.

4. Studi che attestano che il parto in casa e il parto in ospedale sono ugualmente sicuri per il nascituro

Diverse ricerche di coorte condotte in Nord America, Oceania ed Europa mostrano che, in gravidanze a basso rischio, le nascite programmate a casa e assistite da un'ostetrica professionale non sono accompagnate da un aumento dell'incidenza della morbidità perinatale. Questi studi, poi, attestano che il parto a domicilio non soltanto può essere per il nascituro sicuro tanto quanto un parto in ospedale, ma comporta per la donna anche meno interventi e complicazioni. Un importante studio del 2009, condotto in Olanda, mostra che donne a basso rischio che programmano di partorire a casa e sono seguite da un'ostetrica professionale non espongono il nascituro a un maggior rischio di morbidità e

17 M. Cheyney et al., *Outcomes of Care for 16,924 Planned Home Births in the United States: The Midwives Alliance of North America Statistics Project, 2004 to 2009*, in "Journal of Midwifery & Womens's Health", 2014, 59, 1, pp. 17-27.
18 A. de Jonge et al., *Perinatal mortality and morbidity up to 28 days after birth among 743 070 low-risk planned home and hospital births: a cohort study based on three merged national perinatal databases*, in "BJOG" 2014, DOI: 10.1111/1471-0528.13084.

13 Birthplace in England Collaborative Group, *Perinatal and maternal outcomes by planned place of birth for healthy women with low risk pregnancies: The Birthplace in England national prospective cohort study*, in "British Medical Journal", 2011, 343:d7400. Vedi anche, Van der Kooy et al., *Planned home compared with planned hospital births in the Netherlands: intrapartum and early neonatal death in low-risk pregnancies*, in "Obstetrics & Gynecology", 118, 5, 2011, pp. 1037-1046.

14 O. Olsen, J.A. Clausen, *Planned hospital birth versus planned home birth*, in "Cochrane Database of Systematic Review", Published online first 17 April 2012, doi: 10.1002/14651858.CD000352.pub2.

15 A. de Jonge et al., *Severe adverse maternal outcomes among low risk women with planned home versus hospital births in the Netherlands: nationwide cohort study*, in BMJ2013;346: f3263 doi:10.1136/bmj.f3263 (Published 13 June 2013), p. 7.

16 A.C. Evers et al., *Perinatal mortality and severe morbidity in low and high risk term pregnancies in the Netherlands: prospective cohort study*, cit.

mortalità rispetto alle donne, sempre a basso rischio, che scelgono, invece, di partorire in ospedale. In questa ricerca è stata presa in considerazione e studiata una popolazione totale di 529.688 donne a basso rischio all'inizio del travaglio. Di questa popolazione 321.307 (60.7%) aveva programmato di partorire a casa, 163.261 (30.8%) aveva programmato di partorire in ospedale, mentre per 45.120 donne (8.5%) non è stato possibile risalire al luogo programmato del parto.

I risultati non hanno mostrato differenze significative tra le nascite programmate a casa e quelle che sono state programmate in ospedale: «Questo studio mostra che programmare un parto a domicilio non aumenta il rischio di mortalità perinatale e grave morbilità perinatale tra le donne a basso rischio posto che il sistema di cure materne facilita questa scelta attraverso la disponibilità di ostetriche ben preparate e attraverso un buon sistema di trasporti e collegamenti». ¹⁹ Gli autori, inoltre, sottolineano che i risultati ottenuti permettono di affermare che 1) il parto in ospedale aumenta la probabilità di essere sottoposti ad interventi medici non necessari, che portano ad un peggioramento della salute dei neonati, che si traduce in un aumento della probabilità di essere ricoverati in una terapia intensiva neonatale rispetto al parto a casa; e 2) che non ci sono maggiori rischi per le donne che hanno programmato un parto a casa e che le donne dovrebbero essere incoraggiate a scegliere il luogo del parto che preferiscono. Altre ricerche sembrano confermare la sicurezza del parto a casa. Nel 2009, uno studio condotto in Canada, nella Columbia britannica ha messo a confronto 2889 parti a casa programmati con l'assistenza di un'ostetrica con 4752 parti in ospedale programmati con l'assistenza di un'ostetrica e con 5331 parti in ospedale, questa volta seguiti non da un'ostetrica, ma da un medico. Gli autori arrivano alla conclusione che tra i tre gruppi non ci sono differenze significative nei rischi sia per le donne che per il nascituro. La mortalità perinatale è di 0,35% per i parti a casa, lo 0,64% per i parti in ospedale con l'assistenza di un'ostetrica e lo 0,57% per i parti programmati in ospedale con l'assistenza di un medico. Rispetto alle nascite in ospedale, i bambini che vengono alla luce a casa hanno più raramente traumi collegati alla nascita, devono essere più raramente rianimati e hanno più raramente bisogno di somministrazione di ossigeno nelle prime ventiquattro ore dopo la nascita. ²⁰ Un altro studio condotto sempre in Canada, questa volta in Ontario, non ha poi rilevato differenze tra il gruppo che ha partorito a casa (6.692) con il gruppo che ha partorito in ospedale per quanto riguarda la mortalità perinatale e neonatale o la grave morbilità (serious morbidity). ²¹ Differenze sono state rilevate, invece, per quanto riguarda gli interventi intrapartum sulle donne: meno numerosi nel parto a casa. Nel 2011, poi, la ricerca inglese già ricordata ha mostrato che il parto a casa è meno sicuro del parto in ospedale nel caso delle donne al primo parto, ma più sicuro nel caso

delle pluripare. ²² E sempre più sicuro per la madre, sia per le primipare che per le pluripare. Il campione ha compreso 64.538 donne a basso rischio, con gravidanza singola, a termine da 37 settimane in poi, con un parto programmato tra aprile 2008 e aprile 2010. Sono stati esclusi poi i parti cesarei programmati e i parti cesarei prima dell'inizio del travaglio e i parti a casa non programmati. Per le donne al primo parto la probabilità di eventi avversi (primary outcome) è più alta (dallo 1.07% al 2.86%) per il parto a casa, ma non per i parti avvenuti nelle unità di maternità gestite dalle ostetriche. Per le pluripare, invece, il parto a casa non è meno sicuro del parto nelle unità di ostetricia: sono stati registrati 31 eventi avversi su 12.050 parti rispetto ai 29 eventi avversi su 8980 parti nelle unità gestite dai ginecologi. Non c'erano invece differenze significative riguardo alla probabilità di eventi avversi per le nullipare nelle unità di maternità autonome o collegate agli ospedali rispetto alle unità ginecologiche.

A conferma, poi, dei risultati raggiunti in altri studi, nei parti seguiti da un'ostetrica gli interventi sulla donna durante travaglio sono inferiori.

Un dato, questo, circa la possibile sicurezza del parto a casa che è stato ripreso recentemente anche dalle linee guida del National Health System ²³ del Regno Unito per affermare che i medici e le ostetriche dovrebbero informare le donne a basso rischio che, nel caso in cui avessero già partorito, il parto a casa può essere più sicuro.

5. Considerazioni morali sulla scelta del luogo del parto?

A partire dalla letteratura scientifica analizzata intendiamo ora presentare qualche breve considerazione morale circa la scelta del luogo del parto con l'obiettivo di aprire una riflessione su questo tema. Dalle ricerche che abbiamo considerato emerge che per il nascituro anche la casa può essere un luogo sicuro per venire al mondo. Gli studi che affermano la minor sicurezza del parto a casa rispetto al parto in ospedale, per quanto riguarda sia la morbilità che la mortalità, sono contraddetti da un'importante letteratura che negli ultimi anni ha mostrato che donne a basso rischio che scelgono di partorire a casa assistite da un'ostetrica professionale, e che possono contare su di una rete di trasporti efficace, non solo non corrono maggiori rischi di salute, ma non espongono nemmeno il nascituro a un maggior rischio di morbilità neonatale rispetto al parto in ospedale. Inoltre, nei riguardi degli studi che attestano che il parto in ospedale è sempre più sicuro del parto a casa, sono state avanzate obiezioni importanti relative alla modalità di selezione del campione, alla mancanza di adeguati gruppi di controllo, alla non rappresentatività e non omogeneità del campione considerato. ²⁴ Alcuni rilievi sono stati avanzati anche nei confronti dei lavori di Cheng e

19 A. de Jonge et al., *Perinatal mortality and morbidity in a nationwide cohort of 529 688 low-risk planned home and hospital births*, cit.

20 P.A. Janssen et al., *Outcomes of planned home birth with registered midwife versus planned hospital birth with midwife or physician*, in "CMAJ", 2009, 181(6-7), pp. 377-383.

21 E.K. Hutton, A.H. Reitsma, K. Kaufman, *Outcomes associated with planned home and planned hospital births in low-risk women attended by midwives in Ontario, Canada, 2003-2006: A retrospective cohort study*, in "Birth", 2009, 36(3), pp. 180-189.

22 *Birthplace in England Collaborative Group, Perinatal and maternal outcomes by planned place of birth for healthy women with low risk pregnancies: The Birthplace in England national prospective cohort study*, cit.

23 *NHS, Intrapartum care: care of healthy women and their babies during childbirth*, dicembre 2014.

24 Olsen e Clausen descrivono le obiezioni che sono state rivolte allo studio di Wax, citando undici articoli critici: O. Olsen, J.A. Clausen, *Planned hospital birth versus planned home birth*, cit.

di Grünebaum, i cui articoli sono stati pubblicati più recentemente.²⁵ Per altro, le ricerche di Cheng e Grünebaum circa la maggiore pericolosità del parto a casa relativamente agli Stati Uniti, non trovano conferma nelle ricerche condotte negli ultimi anni in Europa (in particolare, Olanda e Regno Unito) e Canada che attestano una uguale o addirittura una maggiore sicurezza del parto a casa.

La scelta di partorire a casa, pertanto, non può essere sempre criticata moralmente sulla base del maggiore rischio di mortalità e morbilità che essa comporterebbe per il nascituro rispetto ad altri luoghi. Se la donna è a basso rischio e partorisce seguita da un'ostetrica professionale, in un luogo che permette un eventuale trasferimento in ospedale in tempi relativamente brevi, per chi viene al mondo il rischio di mortalità e morbilità è pari, se non inferiore, rispetto al parto in ospedale. Tuttavia, è vero che ci sono situazioni in cui la scelta di partorire a casa comporta per il nascituro rischi maggiori, sia di mortalità che morbilità, rispetto al parto in ospedale. È questo il caso, ad esempio, se la casa si trova in un luogo lontano da un ospedale o se la madre ha avuto un precedente parto cesareo. In situazioni come queste, come dobbiamo considerare la scelta della donna di partorire a casa? Possiamo considerarla una scelta immorale e irresponsabile perché espone il nascituro a un rischio di mortalità e di morbilità maggiori rispetto alle possibili alternative?

Anche se il tema della responsabilità della donna durante la gravidanza ed il parto non è un sicuramente un tema centrale della bioetica²⁶, una decisione come questa viene in genere considerata immorale, in quanto si assume che la donna, una volta che ha deciso di portare avanti la gravidanza, dovrebbe sempre adottare il comportamento e compiere le scelte che riducono i rischi per il nascituro. Per valutare la scelta della donna circa il luogo del parto, le conseguenze sul benessere di chi nasce vanno sicuramente considerate. Noi crediamo, però, che in questi casi dovremmo resistere alla tentazione di valutare il comportamento della donna facendo riferimento soltanto ai rischi che il parto comporta per il nascituro. Siamo dell'idea, cioè, che la valutazione morale circa la scelta del luogo del parto dovrebbe considerare anche altri importanti fattori. Innanzi tutto, si dovrebbe valutare non soltanto gli interessi del nascituro ma anche gli interessi e i bisogni della donna che partorisce. Nel dire questo facciamo riferimento ad un'ovvietà di senso comune, in quanto una valutazione morale che non considera gli interessi di tutte le persone coinvolte è parziale e molto poco razionale. Gli interessi del nascituro sono importanti, ma ugualmente importanti e, quindi, meritevoli di attenzione sono quelli delle donne. Non sarebbe giusto, cioè, richiamare le donne a un principio di beneficenza che pretende sempre sacrificio di sé e altruismo nella vita morale. Una prospettiva di questo tipo sarebbe troppo esigente e proporrebbe un ideale di vita morale a cui non siamo tenuti a conformarci: «non siamo moralmente obbligati a compiere tutti i possibili atti di generosità o di carità che sarebbero a beneficio di altri».²⁷

Affermare che in una scelta come quella relativa al luogo del parto una valutazione di tipo morale dovrebbe considerare non soltanto gli interessi di chi viene al mondo, ma anche quelli della madre, non significa riconoscere legittimità morale a qualsiasi desiderio o interesse la donna possa avere durante la gravidanza o il parto. Naturalmente, non possiamo pensare che sia sempre moralmente accettabile mettere a rischio gli interessi dei propri figli. Tuttavia, nella scelta di partorire a casa possono essere in gioco interessi importanti che sarebbe riduttivo presentare come meri capricci. Del resto, questa scelta non è necessariamente «influenzata da ciò che è alla moda»²⁸ e sostenere questa tesi tradisce, secondo noi, una scarsa capacità di empatizzare con le donne. Le donne possono scegliere il parto a casa per motivi legati alle proprie convinzioni, alle proprie esperienze oppure al proprio carattere. Alcune donne possono preferire il parto a casa rispetto al parto in ospedale perché hanno avuto esperienze negative in ospedale o perché ne hanno paura, altre perché non vogliono perdere il controllo sul proprio corpo, altre ancora perché considerano il momento della nascita un momento irripetibile della loro vita e vogliono viverlo nel contesto che pensano possa essere per loro il migliore, circondate dalle persone che amano e con la loro famiglia. Inoltre, le ricerche che abbiamo analizzato ci aiutano a capire perché alcune donne possono scegliere di partorire a casa. Partorire a casa riduce per la donna il rischio di essere sottoposta a interventi invasivi, non necessari e, quindi, rischiosi per la sua salute, a cominciare dal taglio cesareo, alle lacerazioni perineali alla somministrazione di farmaci che aumentano anche del 10-30% le complicazioni materne, legate all'effetto iatrogeno connesso con l'aumento degli interventi non necessari. Il fatto stesso che molti ospedali non sembrano tenerne conto è molto grave e può limitare la libertà di scelta delle donne, che possono essere attratte dalla possibilità di partorire a casa proprio dalla considerazione dei minor rischi per la propria salute.

Per altro, prestare attenzione e riconoscere gli interessi della donna che partorisce non significa evidentemente trascurare o mettere, comunque, in secondo piano quelli di chi sta venendo al mondo. Promuovere, infatti, gli interessi della donna e riconoscere il valore della sua decisione relativamente al luogo del parto può avere benefici importanti – in termini di salute – non soltanto per la donna, ma anche per il bambino che avrà una madre che sarà maggiormente in grado di prendersi cura di lui e dei suoi bisogni e interessi. Noi crediamo, cioè, che una valutazione dei vantaggi e degli svantaggi per il nascituro connessi alla scelta del luogo del parto dovrebbe tener conto anche dei risultati che possiamo attenderci dalla promozione dell'autonomia e della competenza delle donne. Noi pensiamo che chiedere ai genitori di sacrificare sempre i propri interessi può tradursi in un danno importante per i figli. Noi crediamo che chiedere alla madre di scegliere il luogo del parto senza considerare quali siano i propri interessi e i propri bisogni non è il modo migliore di promuovere la salute ed il benessere del nascituro.

25 J. Slome Cohain, *Apgar score of 0 at 5 minutes and neonatal seizures or serious neurologic dysfunction in relation to birth setting*, in "American Journal of Obstetrics & Gynecology", april 2014, p. 377; M. Cheyney et al., *A Crusade against home birth*, in "Birth", 41, 1, marzo 2014, pp. 1-4.

26 Nel dibattito italiano un'eccezione è rappresentata dal libro di C. Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano 2007.

27 T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 199, p. 259.

28 L. De Crespigny, J. Savulescu, *Homebirth and the future child*, in "Journal of Medical Ethics", First published online 22 January 2014. doi:10.1136/medethics-2012-101258, pp. 1-7, in particolare p. 3. Per una critica della posizione di Savulescu, si veda M. Balistreri, G. Pacini, *Partorire a casa è irresponsabile? Riflessioni morali sulla scelta del luogo del parto*, in "DWF" 2015 (in corso di pubblicazione).

Per una valutazione appropriata della scelta del parto a casa, dobbiamo, comunque, pesare anche le sue conseguenze per chi nasce. Questo l'abbiamo già affermato, ma è bene tornare a sottolinearlo. La casa non è a fortiori un luogo rischioso per venire al mondo. A volte, però, la scelta di partorire a casa può avere per il nascituro rischi maggiori del parto in ospedale o in una casa maternità. Come in altre condizioni (come nel caso della donna che ha già partorito) è l'ospedale il luogo più pericoloso per nascere. I rischi, inoltre, possono essere soltanto leggermente più alti oppure essere molto più significativi rispetto alle alternative che sono possibili. Una valutazione morale della scelta del luogo del parto dovrà tenere in considerazione anche queste diverse gradazioni del rischio e distinguere le scelte più rischiose da quelle meno rischiose. Le scelte che mettono maggiormente in pericolo la salute del nascituro da quelle che possono farlo soltanto in misura molto lieve. Per bilanciare gli interessi in gioco del nascituro con quelli delle donne. In alcuni casi, il rischio sarà così importante da far passare in secondo piano gli interessi e i bisogni delle donne che devono partorire. In altri, ci saranno ragioni per far prevalere gli interessi delle donne.

6. Conclusione

Qual è il luogo più sicuro per la donna per partorire e per il neonato per nascere? Non è possibile avere un'unica risposta a questa domanda ma sono tante e diverse le variabili che intervengono e portano a risposte diverse. Se la gravidanza è a termine fisiologica partorire a casa può essere per la donna e per il neonato una scelta sicura quanto il parto in ospedale. Tuttavia, ci possono essere situazioni in cui il parto a casa può essere meno sicuro per il nascituro. In questo caso la scelta della donna di partorire a casa può avere conseguenze importanti sull'avvio alla vita di un'altra persona e condannarla, nella peggiore delle ipotesi, a una vita di sofferenze. Che tipo di responsabilità, allora, ha la donna nei confronti del nascituro? Possiamo affermare che, una volta che hanno deciso di continuare la gravidanza, la donna ha il dovere e la responsabilità di ridurre il più possibile i rischi di disabilità per il nascituro? Dal nostro punto di vista, gli interessi e il benessere del bambino sono importanti, ma altrettanto importanti sono gli interessi dei genitori e, nello specifico, delle donne perché sono le donne che partoriscono. Anche per questa ragione, pensiamo che alcuni rischi per il nascituro possano essere moralmente giustificati, quando ci sono interessi rilevanti dei genitori che, altrimenti, sarebbero frustrati. Gli interessi del bambino, cioè, vanno bilanciati con quelli delle donne. In alcuni casi il rischio di invalidità per il bambino è basso o può essere controllato e sensibilmente ridotto e gli interessi dei genitori e, in particolare, delle donne può essere invece molto importante. La scelta di partorire a casa può essere uno di questi casi. Con questo non vogliamo affermare che la scelta delle donne è sempre moralmente giustificata quando riguarda i propri figli e soprattutto quando si riferisce alla scelta del luogo del parto. Quello che sosteniamo è che, riguardo alla scelta del luogo del parto, la decisione della donna può essere moralmente giustificata anche quando i rischi per il nascituro sono superiori rispetto ad altre soluzioni.

La valutazione circa quale scelta è moralmente giustificata andrà fatta caso per caso tenendo conto non solo dei rischi per il nascituro, ma anche dei possibili benefici per il nascituro e per la madre e non soltanto in termini biomedici ma anche in termini che (ovviamente) tengono conto delle relazione esistente tra madre e figlio.

Il genere e gli studi di genere: uno sguardo bioetico per comprendere la complessità

Alessandra Fabbri

Scienze della formazione - Università di Genova

Introduzione. Il concetto di genere

Il genere è una categoria interpretativa molto varia che comprende, ma va ben oltre, quella delle differenze tra uomini e donne. Vorrei, comunque partire proprio da questa differenza (soffermandomi su una conosciuta, ma necessaria chiarificazione terminologica) per comprendere la complessità del concetto di genere e la ricchezza degli studi di genere.

Le differenze tra uomini e donne possono essere ricondotte a due grandi dimensioni: quella che si riferisce al sesso e quella che riguarda il genere. Il sesso è determinato dalla specificità dei caratteri che all'interno della stessa specie contraddistinguono soggetti diversamente preposti alla funzione riproduttiva (es. organi sessuali interni e esterni, livelli ormonali e capacità riproduttiva).

Con il termine genere si intende il processo di costruzione sociale delle caratteristiche biologiche: definizione, rappresentazione, incentivazione di appropriati comportamenti, congruenti ad aspettative e preferenze sociali, determinanti lo status di uomo o donna. In quanto socialmente definito il genere, come il linguaggio e la religione, è un prodotto della cultura umana quindi variabile nel tempo e nello spazio.¹

Il termine identità di genere indica la percezione sessuata di sé e del proprio comportamento:

La costruzione dell'identità di genere inizia con l'assegnazione a una delle due dimensioni sessuali prevalenti partendo dall'aspetto degli organi genitali: al momento della nascita – oggi grazie alle tecniche che permettono la diagnosi prenatale, anche molto prima del prodursi di tale evento – ogni bambino/a viene indicato/a come maschio o femmina mediante l'osservazione dei genitali esterni. Tale riconoscimento è estremamente importante perché costituisce la base su cui va a innestarsi il processo di apprendimento dell'identità di genere. Nella cultura occidentale gli organi genitali sono intesi come indicatori sia del genere, sia del desiderio sessuale, sia dell'espressione della sessualità: essi preannunciano relazioni precise e culturalmente percepite come stabili tra queste dimen-

¹ Cfr A. Decataldo, E. Ruspini, *La ricerca di genere*, Carocci editore, Roma 2014, p. 13

sioni. Il processo di definizione della nostra identità procede poi lungo tutto il corso di vita: in questo percorso, a volte molto accidentato, donne e uomini sono chiamati a mediare quotidianamente tra desideri, attitudini, necessità personali e preferenze, regole, norme sanzioni istituzionali.²

I sistemi di socializzazione al genere, connessi con le peculiarità fisiche e biologiche dei corpi maschili e femminili, sono strettamente dipendenti dal sistema di differenze socialmente assegnato all'essere uomo o donna:

La rappresentazione della maschilità e della femminilità come due poli complementari costituisce uno dei principi organizzatori della vita sociale. Questo processo culturale, che struttura i rapporti tra donne e uomini, si iscrive in un continuum di norme, principi e pratiche storicamente trasmesse che non può prescindere dalle condizioni ideologiche, religiose, culturali e sociali nel quale si attua. I processi di socializzazione convergono verso un'unica direzione: trasportare quasi automaticamente nelle pratiche quotidiane gli stereotipi sessuali, rendendo molto difficile resistere al loro contenuto cognitivo e ideologico.³

Bambine e bambini ricevono una socializzazione molto differente sia all'interno della famiglia sia nel contesto scolastico. Fin da principio il sesso produce traiettorie, aspettative, parole differenti: già dalla nascita i genitori descrivono diversamente il/la loro figlio/a se è maschio o femmina (grandi, forti con tratti marcati i primi; delicate, belle e tenere le seconde), lo/la circondano di oggetti e colori sessuati e, anche a livello emotivo, interpretano i suoi segnali in modo differente: se una neonata piange sarà perché ha paura, se piange un neonato è perché arrabbiato.⁴ Tutti questi comportamenti differenziati, che vengono adottati in funzione del sesso di un/a neonato/a, andranno perciò a influenzare il suo sviluppo. I genitori e i parenti tendono a incoraggiare i bambini e le bambine a conformarsi ai ruoli del loro sesso di appartenenza e a scoraggiare ogni comportamento del genere opposto. Questi rinforzi differenziati dei genitori sono più marcati fino al secondo anno di vita: dalla scelta dei giochi, alle emozioni accettate o scoraggiate («non piangere: sei un maschio!»), la dipendenza femminile contro l'indipendenza maschile. Da questa età in avanti i bambini e le bambine andranno a conformarsi essi stessi agli stereotipi di genere e dai tre anni in poi saranno coscienti dei comportamenti differenziali degli adulti nei confronti del sesso del bambino o della bambina: saranno capaci per esempio di prevedere che un adulto sceglierà una bambola per una bambina e una macchinina per un bambino.⁵ Verso i 3-4 anni la maggior parte delle bambine e dei bambini ha già imparato a evitare le attività del genere opposto e a concentrare la loro attenzione sulle attività considerate appropriate per il genere di appartenenza e, parallelamente, hanno maggior coscienza degli stereotipi sessuati dei giochi

attribuiti al proprio genere che a quelli dell'altro. I maschi sono molto più scoraggiati a intraprendere comportamenti femminili (non fare la femminuccia è più forte come rinforzo di non fare il maschiaccio); diverse ricerche hanno mostrato come questo sia evidente in esperimenti che consentivano di scegliere i giochi: le bambine scelgono maggiormente giochi anche maschili di quanto non facciano i bambini rispetto ai giochi femminili, poiché questi ultimi hanno interiorizzato la forte disapprovazione sociale per questo comportamento.⁶

È chiaro e riconosciuto come le insegnanti e gli insegnanti, per la relazione privilegiata e le loro interazioni linguistiche e pedagogiche con le allieve e gli allievi, abbiano un ruolo fondamentale nella rappresentazione che maschi e femmine si fanno dei rapporti uomo-donna. Spesso le insegnanti e gli insegnanti partecipano a questa riproduzione inconsapevolmente, attraverso gesti, parole o comportamenti di rinforzo e condizionamenti sessuali che trovano un terreno fertile nell'essere già stati percepiti in famiglia. Guidati dalle proprie rappresentazioni stereotipizzate, riguardanti le capacità cognitive differenziate di maschi e femmine, le/gli insegnanti rischiano di trasmetterle in modo inconsapevole agli allievi e alle allieve, incoraggiando, per esempio, meno le bambine che i bambini ad adottare comportamenti autonomi o a prendere delle iniziative. Il trattamento differenziato delle attitudini e delle competenze (o meglio, di quelle che si percepiscono come tali) delle/dei bambine/i partecipa al processo di riproduzione delle diseguaglianze sociali.⁷

Da quanto sopra esposto si evince che: nella nostra società esiste ancora un simbolico, in gran parte declinato al maschile, che rappresenta una norma/valore: da una parte c'è una resistenza maschile all'emancipazione femminile che si esplica oltre che nel rifiuto di molti uomini, non tutti fortunatamente, a collaborare in modo paritetico alle faccende domestiche, nell'alta percentuale di violenze sessuali, dall'altra c'è una crescente omologazione, effetto della globalizzazione, politica e ideologica, che produce un'erosione delle specificità sessuali e l'emergere di identità poco definite.⁸

È difficile vivere da donne in un mondo prevalentemente declinato al maschile.

Le discriminazioni di genere: la ricerca farmacologica

La mascolinità è spesso associata al diritto e al potere, mentre la femminilità al privato e alla subordinazione; i compiti legati alla cura vengono svalorizzati rispetto alla produzione. La mancata valorizzazione delle specificità femminili

² Ivi, p. 15.

³ F Descarries, M. Mathieu, *Entre le rose et le bleu: Étude sur les stéréotypes sexuels et construction sociale du féminin et du masculin*, Conseil Du Statut De La Femme, online: <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-32-1082.pdf>, 2010.

⁴ C. Zaouche-Gaudron, *Le développement social de l'enfant (du bébé à l'enfant d'âge scolaire)*, Dunod, Paris, 2002; N. Mosconi, *La société, l'école et la division sociosexuée des savoirs*, in F. Vuillot, (ed), *Filles et garçons à l'école: une égalité à construire, Autrement dit*, CNDP, Paris 1999, pp. 49-63.

⁵ A. Dafflon Nouvelle, « Socialisation différentielle des sexes: quelles influences pour l'avenir des filles et des garçons? », « Le genre en vue », Conférence suisse des déléguées à l'égalité, projet des places d'apprentissage, online: <http://www.cemea.asso.fr/aquojouestu/fr/pdf/textesref/SocialDifferentielSexes.pdf>, 2004.

⁶ Ibidem

⁷ F Descarries, M. Mathieu, op.cit.

⁸ Cfr. R. Bonito Oliva, (a cura di) *La cura delle donne*, Meltemi Editore, 2006.

porta a discriminazioni di genere, ben evidenziate dal femminismo.⁹ Purtroppo queste discriminazioni sono ancor oggi presenti per esempio nella ricerca farmacologica.

L'Organizzazione Mondiale della Sanità ha definito, nel Preambolo all'Atto Costitutivo del 1946, e poi nella Carta di Ottawa del 1980, la salute come stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia.

È possibile per la donna acquisire o avvicinarsi ad uno stato di benessere considerata la posizione di svantaggio in cui si trova, anche riguardo alla tutela della salute? Svantaggio causato essenzialmente dalla non considerazione della differenza. Tutti sembrano riconoscere le differenze tra i due sessi, ma in pratica pochi le prendono in seria considerazione. Anche in medicina l'importanza della differenza è sottovalutata e nonostante la crescente consapevolezza dei pericoli di una medicina neutrale, che fatica a mettere in pratica l'equità tra i sessi, gli argomenti scelti, i metodi utilizzati e la successiva analisi dei dati riflettono ancora una prospettiva maschile. Il pregiudizio di genere è evidente non solo nella scelta dei temi, ma anche nel disegno di molte ricerche. Nei casi in cui le stesse malattie colpiscono uomini e donne, molti ricercatori hanno ignorato le possibili differenze tra i sessi per quanto riguarda gli indicatori diagnostici, i sintomi, le prognosi e l'efficacia relativa di trattamenti differenti. Fin quando i ricercatori considereranno gli uomini come la norma, la cura medica offerta alle donne continuerà ad essere compromessa. Il risultato è che le donne sono curate meno bene, in primis, perché per lo sviluppo di studi clinici di nuovi farmaci sono stati sempre scelti soggetti adulti di sesso maschile. Non si hanno perciò informazioni direttamente rilevabili da studi precoci su tossicità, dosaggi e interazioni, relative specificatamente al sesso femminile e, data la non disaggregazione dei dati per sesso, anche all'interno di studi clinici a cui le donne partecipano in maniera sufficiente, sfuggono le reali caratteristiche di efficacia, tempi, modi e insorgenza di effetti avversi nella pratica clinica, che caratterizzano spesso risposte differenti nei due sessi. I fruitori dei farmaci sembrano essere solo uomini, in realtà le donne, vivendo mediamente più a lungo degli uomini, hanno una morbilità maggiore, si ammalano di più e più spesso e, mostrando più attenzione alla cura di sé, ricorrono maggiormente alle cure mediche.

Sebbene le donne siano le maggiori consumatrici di farmaci, la sperimentazione tende a non tenere in sufficiente considerazione la loro specificità e il cambiamento delle condizioni di salute femminile con il conseguente incremento di

effetti collaterali.

Questo è quanto scrive il Comitato Nazionale per la Bioetica nel parere La sperimentazione farmacologica sulle donne.¹⁰ Il documento, a partire dall'analisi dei dati sulla sperimentazione clinica relativa alle donne, sottolinea la sotto-rappresentatività nell'arruolamento e la mancata elaborazione differenziata dei risultati, riferendosi in particolare alle patologie non specificatamente femminili. Per esemplificare: depressione, cancro e malattie cardiovascolari riguardano sia uomini che donne, ma non con la stessa modalità. Nonostante questo, nella maggior parte delle sperimentazioni non essendo riconosciuta una differenza tra maschi e femmine, al momento dell'arruolamento e dell'analisi dei dati, il dosaggio dei farmaci è in genere misurato sugli uomini e la donna sembra essere solo una "variazione" del modello maschile. In realtà, la differenza di peso oltre la differenza morfologica e fisiologica determina una notevole diversità nell'assorbimento nella distribuzione, nella metabolizzazione e nell'eliminazione del farmaco: c'è inoltre una differente risposta del corpo ad una certa concentrazione del farmaco nel sangue e nel tessuto. Insomma ormai si conosce la differente risposta ai farmaci, ma se non muteranno i protocolli di sperimentazione, uomini e donne continueranno ad essere arruolati senza distinzione e conseguentemente l'analisi dei dati continuerà ad essere indifferenziata. La sottorappresentazione del genere femminile nelle sperimentazioni è maggiore nelle fasi precoci della ricerca; questo oltre a impedire di misurare la reale efficacia del farmaco sulle donne, potrebbe anche avere impedito l'identificazione di specifici farmaci per loro.

Perché le sperimentazioni cliniche sono effettuate prevalentemente sugli uomini? Ci sono diverse cause: le donne hanno difficoltà ad entrare negli studi clinici per mancanza di tempo, per basso reddito, ma anche per la scarsa attenzione dei reclutatori alle necessità pratiche e psicologiche delle donne. In realtà, per le case produttrici di farmaci, reclutare gli uomini è più economico: non c'è né gravidanza, né variazione ormonale che possa interferire con i risultati. L'investimento 'di genere' sembra poco redditizio, ma potrebbe costituire un investimento mirato dato che sono le donne, è bene ricordarlo, ad essere le maggiori consumatrici di farmaco.

Il parere sopra citato approvato dal Comitato Nazionale della Bioetica è significativo proprio perché riporta l'attenzione pubblica su un argomento spesso sottovalutato. In particolare, il Comitato dopo aver presentato in maniera esaustiva i pericoli di una medicina neutrale, focalizzato l'attenzione sulle conseguenze del misconoscimento della specificità femminile, discusso le problematiche etiche e analizzato le normative nazionali e internazionali sull'argomento, mette in luce alcuni elementi di rilevanza bioetica per la promozione della salute differenziata della donna:

Incrementare la sperimentazione farmacologia differenziata per sesso incentivando progetti di ricerca sull'argomento; promuovere la partecipazione delle

⁹ Il femminismo nasce dalla presa di coscienza di una forte asimmetria sociale tra i generi. La prima ondata femminista, sviluppatesi tra la fine dell'800 e l'inizio del 900 ha come obiettivo il raggiungimento della parità giuridica tra uomo e donna. La seconda ondata di femminismo nasce alla fine degli anni 60 del XX secolo e pone l'attenzione non più sull'uguaglianza, ma sulle differenze tra uomini e donne e sulla valorizzazione di tali differenze. Questo porta a concentrarsi su argomenti finora estranei al mondo della politica come l'attenzione alle relazioni, evidenziando l'importanza di temi assolutamente nuovi come il corpo e la sessualità. L'attenzione alla differenza è sottolineata da Luce Irigaray, secondo la quale nella filosofia occidentale il pensiero maschile si è imposto come soggetto universale e neutro. Questa pretesa di universalità ha impedito alle donne l'accesso al simbolico. È fondamentale invece considerare e dare voce al pensiero femminile. Il femminismo, movimento fluido e variegato si è, successivamente evoluto prendendo in considerazione anche le differenze tra donne, di diversa condizione sociale e etnia. L'agenda politica comprende tematiche molto vaste che rispecchiano la complessità sociale: Le violenze sociali e domestiche, il divario salariale, l'HIV, la fecondazione artificiale. Questa complessità cresce soprattutto nella società contemporanea: il femminismo si occupa oggi alle diverse modalità espressive delle donne che si aprono ai nuovi mezzi di comunicazione per rendere il femminismo più aperto e accessibile.

¹⁰ Cfr. Comitato Nazionale della Bioetica Presidenza del Consiglio dei Ministri, *La sperimentazione farmacologica sulle donne*, novembre 2008

donne ai trials clinici con un'adeguata informazione sull'importanza sociale della sperimentazione femminile; garantire una maggiore presenza delle donne come sperimentatori e come componenti dei Comitati etici; sollecitare una formazione sanitaria attenta alla dimensione femminile nell'ambito della sperimentazione farmacologica, oltre che della ricerca e della cura; incrementare una cooperazione internazionale, oltre che nazionale e locale, con attenzione alla condizione femminile nell'ambito della sperimentazione clinica". Indicazioni essenziali per attuare una "pratica del riconoscimento della differenza e dell'equità".¹¹

Da quanto esposto, si evince l'importanza degli studi di genere: essi rappresentano un settore disciplinare che si occupa dei molteplici processi di costruzione sociale del femminile e del maschile, della sessualità, degli orientamenti sessuali e dell'analisi dei significati socioculturali che sostanziano le identità di genere.¹²

Gli studi di genere

Gli studi di genere ha un campo di studi variegato e sostenuto da varie discipline:

- Il pensiero poststrutturalista e decostruzionismo francese, con riferimento particolare a Michel Foucault e Jacques Derrida. Sia il poststrutturalismo sia il decostruttivismo tentano di fare cadere la distinzione tra soggetto e oggetto, vanificando l'obiettività interpretativa tipica del metodo scientifico.

A proposito del genere il decostruzionismo, in direzione opposta dell'essentialismo che identifica il genere femminile con qualità (disposizione ai sentimenti, al materno e alla cura) come permanenti e intrinseche, vede nella costruzione storico- sociale la responsabilità delle connotazioni e degli stereotipi di genere. Secondo Derrida il pensiero logocentrico occidentale ha generato, nel tempo alcuni risultati tra i quali anche l'uomo e la donna: basterà decostruire la pratica che lo ha prodotto perché il genere scompaia.¹³

- Studi che uniscono psicologia e linguaggio come quelli di Jacques Lacan e, in una prospettiva lacaniana, di Julia Kristeva. Per Lacan il linguaggio ha un'importanza fondamentale nel definire l'identità anche sessuale. Secondo Lacan, perciò, il concetto di identità femminile, come essenza fondamentale dell'essere donna non esiste.

- Studi femministi, particolarmente quelli che fanno riferimento "alla differenza" (Cfr. nota 11), in particolare sono rilevanti i contributi di Gayle Rubin, Joan W. Scott e Judith Butler

- Studi prodotti dalle culture LGBTTIQ (Lesbian, Gay, Bisesual, Transsexual, Transgender, Intersex, Queer).¹⁴ La teoria queer riprende da Foucault la decostruzione delle identità delineandole come complesse formazioni socio culturali.

Conclusioni. Riconoscere le differenze per promuovere lo sviluppo di una società liberale

La teoria queer rifiuta la separazione in opposti binari, mentre sottolinea e valorizza i contenuti di "trasversalità" presenti nella realtà complessa. Da qui si deduce l'importanza degli studi queer per tutti i soggetti che non rientrano nelle categorie binarie come transessuali trans gender, crossdresser.¹⁵ L'obiettivo è quello di dare voce a chi, essendo considerato diverso, è spesso escluso e discriminato. A mio parere, è indispensabile conoscere e rispettare le scelte di vita anche quando queste, essendo diverse dalla scelta della maggioranza, non sono considerate "normali", ma come si stabilisce la norma? Canguilhem scrive che la norma si dà tra fatto e valore: indica ciò che accade per lo più, per la maggioranza degli individui della nostra specie, ha quindi un rilievo statistico, ma tale dato è al tempo stesso assunto come un valore normativo, è ciò che è bene che sia.¹⁶ Si tratta allora di riconoscere la libertà, certo rispettando il milliano principio del danno.¹⁷

Mill è a favore di:

Un ampliamento della sfera della liceità, nella direzione, in campo bioetico, di una moralità del benessere e delle simpatie sociali, cioè di un'etica tollerante e rispettosa delle opzioni personali, anche se da noi non condivise, a condizione naturalmente che non ostacolino in alcun modo l'altrui libertà.¹⁸

In altre parole, la società non ha in alcun modo il diritto di definire che cosa sia il 'bene', sia fisico che morale di un individuo il quale, di conseguenza, non può essere costretto a fare o non fare qualcosa in base alla pretesa giustificazione che ciò sarebbe meglio per lui, lo renderebbe più felice o il suo agire sarebbe più saggio o più giusto. Ci troveremmo in tal caso in presenza di uno 'stato etico' che si prefigge il conseguimento di certi valori a cui la volontà del singolo deve obbedienza, anziché di uno 'stato di diritto' che lascia ciascuno libero di definire il proprio piano di vita, sulla base di valori spontaneamente scelti. Da qui l'importanza essenziale di quel principio di autonomia in base al quale "su se stesso, sul suo corpo, sul suo spirito l'individuo è sovrano."

Indubbiamente la questione è complessa e delicata perché implica una seria argomentazione e considerazione di valori che spesso sono in conflitto. Perciò è necessario uno sguardo bioetico particolarmente attento al ben-essere e al ben-vivere di ogni persona, nel rispetto della dignità, indipendentemente dal genere, dal luogo di nascita e dalle condizioni individuali, sociali, economiche e culturali.

15 Cfr. Cfr A, Decataldo, E. Ruspini, *La ricerca di genere*, op-cit., pp. 22-23-24.

16 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr.it., Einaudi, Torino 1998.

17 Principio del danno", ovvero l'idea che si è liberi di fare qualunque cosa a patto di non danneggiare un'altra persona, per cui il solo limite alla libertà andava individuato nell'istigazione al danno fisico altrui, principio fondamentale per raggiungere la felicità e una società fiorente. Tale principio è stato teorizzato da John Stuart Mill nel suo libro *Saggio sulla libertà* del 1859.

18 Cfr L. Battaglia, *Dopo Welby la legge 40 - Se è la società a stabilire cosa sia il bene viene capovolta la lezione liberale di Mill*. In "Il Riformista", 27 dicembre 2006

11 Ibidem.

12 Cfr. A. Fabbri, *Medicina di Genere*. In "Noi donne - Mensile di politica, cultura e attualità", Giugno 2009. Cooperativa Libera Stampa, Roma.

13 Per approfondimenti, Cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia*, trad. it, Jaca Book, Milano, 1969.

14 Il termine queer deriva dal tedesco "quer" (trasversale, diagonale obliquo e si traduce in italiano con "strano" "bizzarro".

Identità, comunità e violenza. Note a margine di un testo di Amartya Sen

Jacopo Visani

Filosofia - Università di Bologna

«La maggior parte della gente è altra gente»

Oscar Wilde

I recenti eventi terroristici che hanno coinvolto Parigi e la crescente influenza del sedicente stato islamico sembrano aver riportato le lancette della storia ai primissimi anni duemila. Gli attori non sono chiaramente più gli stessi e le dinamiche geopolitiche sono mutate rispetto ad allora, ma la sensazione - spesso veicolata e amplificata dagli altoparlanti dei media e dalle urla dei sedicenti politici - di vivere in un occidente costantemente minacciato appare molto simile. Se a questa condizione si aggiungono le ondate migratorie che colpiscono le sponde europee del Mediterraneo, la minaccia si presta a essere dipinta come onnipresente e strisciante. Così a livello popolare l'Italia sta raggiungendo livelli di razzismo, chiusura e intolleranza temibilmente elevati.

Evidentemente la situazione è più complessa, ma basterebbe quantomeno rammentare la radicale ineguaglianza di risorse, prospettive, ricchezza che caratterizza i due contesti in questione e i conflitti che colpiscono le terre dalle quali tanti migranti fuggono, per riconferire loro quel volto umano e fraterno dei quali vengono privati ogni volta che sono resi i capri espiatori per eccellenza di tutti i mali.

Oltre alle differenze economiche, tra occidente, Nord Africa e Medio Oriente vi sono chiaramente notevoli differenze culturali, sociali e di costume. Il solco è stato reso ancora più ampio e profondo dall'affermarsi del modello neoliberista che ha cavalcato e sta ancora cavalcando la globalizzazione, tentando di imporre violentemente un unico modello di consumo, di cultura e di individuo a ogni latitudine. Si diffonde così quello che è stato definito da Elena Pulcini l'individualismo illimitato, una tipologia di comportamento consumista, privo del senso del limite, che si pone in rapporto parassitario con il mondo e in relazione meramente strumentale con l'altro. Le strategie comportamentali tipiche di questo modello minacciano il cosiddetto comune nella sua duplice accezione; da una parte compromettendo i beni comuni - ciò che è in comune, basti pensare all'impatto ambientale dell'impresa umana -, dall'altra erodendo lo spazio in comune - l'essere-in-comune, ossia ogni sfera relazionale disinteressata - fonda-

mentale per la formazione di soggetti sociale¹.

In risposta a questo processo globale il comune rinasce anche come reazione locale, regressiva e violenta sotto la forma del comunitarismo endogamico² o negativo³, una tendenza che spesso alimenta legami fortemente connotati di carattere religioso e tradizionale, chiusa nei confronti di relazioni e influenze esterne e che fa delle contrapposizioni noi/loro e dentro/fuori degli strumenti di costruzione dell'identità e, purtroppo, a volte, di incitamento alla violenza.

Di fronte a questa situazione può essere utile tornare anche con la riflessione ai primi anni del duemila, durante i quali, in un contesto che mostrava molte similitudini rispetto a quello attuale, l'attentato alle torri gemelle aveva alimentato una rinascita del dibattito su multiculturalismo, comunitarismo e dinamiche di riconoscimento identitario.

Nel 2006 viene pubblicato un saggio di Amartya Sen⁴ intitolato *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*⁵ nel quale il pensatore indiano, premio nobel per l'economia nel 1998, critica il multiculturalismo, in particolare la versione di Charles Taylor⁶, proponendo un diverso modello di identità. Il volume ha l'intento generale di avanzare un'interpretazione dei legami che intercorrono tra la percezione dell'identità, sia da parte di singoli individui che da parte di gruppi, e il ricorso a pratiche violente, come quelle terroristiche. Sen definisce il multiculturalismo come quell'approccio che «si concentra sulla promozione della diversità come valore in sé»⁷. In base a questa definizione, è possibile far rientrare Taylor e la politica della differenza da lui sostenuta in questa corrente di pensiero.

Taylor, infatti, nel saggio intitolato *The Politics of Recognition*⁸, afferma che la politica della differenza ha come obiettivo quello di difendere e valorizzare l'identità individuale o di gruppo nella sua particolare unicità. Così facendo tende ad attribuire uno status a qualcosa che esiste universalmente, ma che si incarna nella sua specificità in modo diverso a seconda del contesto culturale. Questa impostazione si contrappone in modo polemico, con l'intenzione di denunciarne i limiti, all'approccio liberal, tradizionalmente teso a riconoscere uguale dignità e pari diritti a tutti gli individui sulla base di determinate caratteristiche universali e quindi, secondo Taylor, necessariamente cieco alle differenze. Effettivamente gli stessi liberali dichiarano che la sfera sostantiva, al contrario di quella procedurale, non ha alcuna rilevanza normativa⁹.

Alla base della posizione di Taylor c'è l'idea che solo attraverso la dinamica del riconoscimento, ottenuto tramite la relazione con gli altri, sia possibile un'adeguata formazione dell'identità, sia questa individuale o di gruppo. L'attenzione del filosofo canadese nei confronti della difesa delle culture appare, allora, comprensibile alla luce del fatto che chi avanza la domanda di riconoscimento pretende che vengano prese in dovuta considerazione anche le proprie caratteristiche culturali. In ultima analisi, quindi, la tutela delle singole culture crea i presupposti per una sana formazione dell'identità dei membri a queste appartenenti.

Prima di affrontare la critica di Sen al multiculturalismo è necessario esporre la sua concezione dell'identità. Questa è definita in modo assolutamente non monolitico e ineludibilmente plurale. Ogni individuo, infatti, ha, allo stesso tempo, numerose e diverse affiliazioni che lo costituiscono globalmente in quanto persona e tra le quali è libero di scegliere a seconda del contesto. Pur ammettendo che questa scelta, in quanto scelta, sia limitata dai vincoli costituiti dal contesto, Sen confida molto nel fatto che possa essere razionale e libera.

L'errore dell'impostazione multiculturalista secondo Sen è quindi quello di considerare un individuo in base a solo una di queste affiliazioni, riducendo in tal modo «esseri umani multidimensionali in creature a un'unica dimensione»¹⁰. Questa tendenza è chiamata da Sen riduzionismo solitarista, proprio perché riduce la complessità e la ricchezza propria dell'identità di ogni persona a un solo aspetto tra i tanti che la compongono. Un approccio che Sen ritiene sia da rifiutare principalmente per due ragioni, una di carattere teorico e l'altra, a questa conseguente, di carattere pratico.

A livello teorico risulta un metodo insoddisfacente di analisi sociale perché semplifica a un solo carattere la sfaccettata identità di individui, gruppi o popoli. Su questa carenza analitica, secondo Sen, è fondata la teoria dello «scontro di civiltà»¹¹, che classifica le persone in base alla civiltà a cui esse appartengono e, quindi, crea una visione del mondo in cui intere popolazioni, al di là delle diversità che possono contenere al loro interno, sono assimilate a un'unica caratteristica culturale, molto spesso etnico-religiosa. Un esempio spesso proposto per riassumere questo tipo di approccio è quello dello scontro fra la civiltà occidentale e la civiltà islamica¹².

A livello pratico, questo approccio è potenzialmente dannoso perché può avere delle ricadute violente. Se gli individui, infatti, sono considerati esclusivamente come membri di una determinata civiltà, caratterizzata da una cultura diversa rispetto alle altre, la loro identità sarà costruita su ciò che li differenzia dalle persone appartenenti a queste altre civiltà e non su quei caratteri che possono, invece, essere condivisi. Come lo stesso Sen afferma: «Un sentimento forte – ed esclusivo – di appartenenza a un gruppo può in molti casi portare con sé la percezione di distanza e divergenza da altri gruppi»¹³. È facile vedere

1 Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

2 Ivi

3 La definizione di Laura pennacchi in "Filosofia dei beni comuni", Donzelli, Roma 2012

4 Amartya Sen (Santiniketan, 1933), premio Nobel 1998 per l'economia, riveste la carica di Rettore del Trinity College di Cambridge ed è Lamont University Professor di Economia e Filosofia morale ad Harvard. Tra le sue opere più significative compaiono *La disuguaglianza. Un riesame critico* (2000), *La libertà individuale come impegno sociale* (2003), *Razionalità e libertà* (2005), *Scelta benessere, equità* (2006) e *Identità e violenza* (2006)

5 A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006; trad. It. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006

6 Charles Taylor (Montreal, 1931) è professore di Filosofia e Diritto alla Northwestern University of Chicago e Professore Emerito di Filosofia e Scienze politiche alla McGill University di Montreal. È autore, tra l'altro, di *Hegel e la filosofia moderna* (1984), *Radici dell'io* (1993), *Il disagio della modernità* (1994)

7 A. Sen, *Identità e violenza*, cit. p. 151

8 C. Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992; trad. It. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993

9 Per la distinzione tra sostantivo e procedurale vedi R. Dworkin, *Liberalism*, in "Public and Private Morality", a cura di C. Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge 1978

10 A. Sen, *Identità e violenza*, cit. p. 177

11 Sulla teoria dello «scontro di civiltà» vedi S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. It. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000

12 A. Sen, *Identità e violenza*, cit. p. 42

13 Ibid. p. 3

come questa dinamica di appiattimento identitario, che riduce la complessità individuale a mera appartenenza a una civiltà, spesso considerata inserita in un rapporto di reciproca ostilità con le altre, non faccia altro che inasprire una situazione globale già di per sé critica per motivi socio-economici. Sen fa più volte riferimento a come questo processo venga sfruttato, da una parte, per l'arruolamento di militanza terrorista, dall'altra, per legittimare, agli occhi dell'opinione pubblica, interventi bellici che spesso hanno di mira altri fini. Questo lo porta a ricorrere alla forte affermazione che «l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto»¹⁴. Nell'analisi di queste dinamiche è individuabile il nesso tra identità e violenza, già contenuto nel titolo del libro di Sen. Attualizzando l'interpretazione di Sen sarebbe quindi il riduzionismo solitarista la chiave di lettura identitaria che alimenta il comunitarismo endogamico (ma, a ben vedere anche l'individualismo illimitato) con la sua spiccata tendenza a contrapporsi a tutto ciò che differisce dalle proprie caratteristiche.

Se esiste un rapporto tra identità e violenza, dunque, non dipende dal mero senso di appartenenza, ma piuttosto dal solitarismo, ossia quel meccanismo che costringe gli individui a essere membri di un solo gruppo dell'umanità, percependo se stessi e gli altri esclusivamente in quanto tali. L'approccio solitarista, che secondo Sen anima in modo carsico le tendenze filosofiche multiculturaliste e comunitariste e, di conseguenza, le loro pretese normative, sbaglia perché non tiene in dovuta considerazione il fatto che ogni persona è al centro di identità plurali. «La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziere, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare (preferibilmente in inglese)»¹⁵

L'intrinseca natura plurale delle nostre identità ci mette di fronte al fatto di dover scegliere «sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico»¹⁶. Come già accennato in precedenza, quindi, Sen ritiene che la capacità di scelta razionale tra le diverse affiliazioni che costituiscono l'identità individuale sia una dote essenziale per riuscire a fuggire da quel perverso meccanismo che porta l'individuo a percepire una sola affiliazione come inevitabile ed esaustiva della sua personalità e dalle ricadute violente che tale visione può causare. La coscienza dell'inaggirabile pluralità dell'identità e la scelta razionale tra le affiliazioni in base al contesto consentono la percezione di ciò che, in ogni specifica situazione, unisce individui tra loro apparentemente molti diversi – o descritti come tali – evitando così potenziali conflitti. Sen arriva fino a ricordare di mantenere viva la coscienza della nostra comune appartenenza al genere umano, messa, a suo parere, in discussione ogni volta che viene

usato un solo criterio per descrivere l'identità di intere popolazioni.

La lontananza tra la posizione di Sen e quella di Taylor è comprensibile in base alla diversa concezione che i due autori hanno del nesso che lega identità, cultura e libertà. Taylor reputa che per un'adeguata formazione dell'identità sia necessario il riconoscimento della particolare cultura di origine individuale. Quindi la tutela di aspetti culturali considerati rilevanti da un numero più o meno ampio di persone consente la formazione di un'identità non patologica e, quindi, maggiormente libera perché non subordinata a modelli culturali dominanti. Sen, invece, ritiene che la libertà sia pregiudicata da un'educazione fortemente condizionata da una sola cultura perché crea un'identità chiusa, intollerante alle differenze e impoverita perché appiattita su di un solo aspetto¹⁷.

La proposta di Sen, che presenta senza alcun dubbio numerosi meriti e può essere condivisibile in molti aspetti, è segnata da due difetti di fondo legati alla sua visione dell'identità. In primo luogo la fiducia espressa da Sen riguardo alla possibilità di un'autentica scelta razionale nei confronti delle diverse affiliazioni che compongono la nostra identità individuale ha come presupposto l'idea, abbastanza inverosimile, di un'identità divisa in compartimenti stagni, privi di comunicazione e influenza reciproca. Dando per assodata la suddivisione analitica dell'identità in diverse affiliazioni, penso sia maggiormente reale una visione che tenga conto dell'interdipendenza e dell'influenza reciproca che le singole affiliazioni hanno necessariamente sulle altre. All'idea dei compartimenti stagni penso sia più adeguato sostituire quella dei vasi comunicanti. Per fare un solo esempio, l'affiliazione religiosa ha spesso una forte ricaduta su molte delle altre affiliazioni che costituiscono l'identità di un ipotetico individuo. Fenomeno questo, peraltro, confermato quasi quotidianamente dalle discordie che, a livello dell'opinione pubblica, sono suscitate dalle questioni relative alla bioetica e dai temi eticamente sensibili.

In secondo luogo, per quanto possiamo sforzarci di scegliere in modo razionale tra le nostre diverse affiliazioni, rimane aperto il problema di quanto questo nostro atteggiamento possa influire sulla percezione che gli altri hanno di noi e sui pregiudizi che la influenzano. Per quanto l'individuo islamico, solo per fare un esempio, possa dimostrare caratteristiche lontane dallo stereotipo culturale etnico-religioso abituale, questo non implica che gli altri abbiano una sua percezione altrettanto lontana da tale stereotipo. Lo sforzo deve essere quindi portato avanti da entrambe le parti coinvolte nella relazione di riconoscimento – aspetto che Sen non sottolinea abbastanza – e deve essere caratterizzato da una reciproca apertura nel considerare l'altro in tutta la sua ricchezza, complessità e umanità. Tale apertura e capacità di riconoscere la ricchezza altrui è però messa a rischio in un soggetto la cui stessa ricchezza identitaria è stata ridotta a monolite. Per uscire da questo circolo vizioso, sembra così necessario restare sensibili in primo luogo nei confronti della propria ricchezza, sfaccettatura, complessità e mutevolezza identitaria per restare sensibili e recettivi a quella altrui e non giungere a generalizzazioni pericolose.

14 Ibid.

15 Ibid. pp. VIII-IX

16 Ibid.

17 A questo scopo sarebbe interessante affrontare la questione della diversità dei modelli scolastici avanzati dai due autori. In relazione a queste problematiche, Sen si è confrontato con il concetto di libertà anche in "La libertà individuale come impegno sociale", Laterza, Roma-Bari 2003

Le radici umaniste dello specismo

Roberto Marchesini

Epistemologo e saggista

La riflessione sui diritti animali, nelle diverse scansioni di diritti-in-meno dell'essere umano sugli eterospecifici o di doveri-verso gli eterospecifici, nei termini di responsabilità, astensione, cura, deontologie, prende le mosse in modo coerente negli anni '70 sulla base di alcune considerazioni che potremmo definire "propedeutiche" rispetto alle proposte che si verranno a maturare nella seconda metà del decennio.

La prima che mi viene in mente è l'assunzione di una asimmetria tra la condizione di agente morale e quella di paziente morale, vale a dire il superamento del principio reciprocativo. La seconda riguarda la messa in discussione della separazione netta tra scienza ed etica, senza peraltro cadere nel far discendere in modo diretto i valori dai fatti. Con il principio responsabilità, a opera di Jonas¹, si viene a immettere una responsabilità morale correlata alle potenzialità operative. Un'argomentazione peraltro già avanzata da Konrad Lorenz² seppur partendo da considerazioni etologiche circa il rapporto tra comportamenti aggressivi e capacità comunicative e di ritualizzazione. Il bisogno di dar luogo a un ponte tra scienza ed etica è comunque un'esigenza che viene formalizzata da Van Potter con la creazione del termine "bioetica"³. La terza considerazione riguarda il disvelamento del carattere tautologico della discriminazione di specie, definita da Ryder con il termine di "specismo"⁴. Diventano allora comprensibili - e a fronte di un'esigenza sociale e di un diffuso cambiamento paradigmatico nel rapporto

1 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990. Jonas alla fine degli anni Settanta mette in relazione evoluzione tecnoscientifica e allargamento dell'orizzonte etico sotto le ali del "principio responsabilità": quanto più aumenta la nostra capacità operativa, grazie allo sviluppo della tecnoscienza, tanto più cresce (o dovrebbe crescere) la nostra responsabilità e quindi l'attenzione etica. Concordo sul progetto di edificare un ponte tra fatti e valori ma dissento rispetto a questi punti come avrò modo di sostenere nel saggio: 1) La unidirezionalità che va dalla tecnoscienza all'etica, giacché il suo opposto è sostenuto all'esile filo dell'euristica della paura. 2) l'appello alla responsabilità, che paradossalmente pretende di fondare quando chiede al dover-essere una fondazione. Per un'ulteriore disamina R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un anti-specismo postumanista*, Casale Monferrato, Sonda, 2014.

2 K. Lorenz, *L'aggressività*, Milano, il Saggiatore, 2005.

3 V. R. Potter, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Messina, Sicania, 2000. Io stesso ho proposto la definizione di rapporto problematico tra scienza ed etica, ove ciascun dominio è chiamato a inquadrare i problemi a cui l'altro deve trovare risposta. Per una prima formulazione rimando a R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

4 R. Ryder, *Speciesism*, 1970, in "Rspca, On the Side of Animals. Some Contemporary philosophers' views", London 1996. Va altresì rimarcato il fatto che già da un decennio, potremmo dire a partire dai due saggi rispettivamente *Silent Spring* della Carson del 1962 e *Animal Machine* della Harrison del 1964, si era creato un vasto movimento di opinione critico nei confronti del maltrattamento e dello sfruttamento animale. Per approfondimenti, cfr. R. Carson, *Silent Spring*, "The New Yorker", New York 1962 e R. Harrison, *Animal Machine*, Vincent Stuart Publishers, London 1964.

uomo-natura - le proposte di Peter Singer e Tom Regan alla metà degli anni '70, a partire da due criteriologie filosofiche assai differenti tra loro, ma che nel loro complesso hanno fatto emergere quel movimento plurale e caratterizzato da una forte dimensione etica che prese il nome di "animalismo"⁵.

Indubbiamente accanto alla semplice emergenza del movimento si crea un contenitore di ricerca - una sorta di "Animal Studies" - che nel corso dei primi decenni del XXI secolo dà luogo a uno slittamento verso nuovi approcci di analisi alla questione che prende il nome di "antispecismo", che si caratterizza, a differenza delle criteriologie precedenti, per una più o meno esplicita critica della filosofia umanista. Utile a questo riguardo fare alcune considerazioni di base. Quando parliamo di atteggiamento antispecista e di rispetto del non-umano ci troviamo di fronte a due ordini di problemi: 1) definire la condizione animale e l'interesse specie specifico; 2) individuare i valori implicati nel rapporto uomo-eterospecifici e delle coordinate di condotta in grado di attuarli e di dirimere le situazioni di conflitto.

Come si vede, lo slittamento che si viene a creare è tra la precedente impostazione del "dare diritti ai diversi", ovvero rendere partecipi gli eterospecifici degli universali umanistici, al definire "diritti diversi", vale a dire rompere con i principi umanistici di universali. Con la discussione antispecista si viene a chiarire che il rapporto tra l'essere umano e gli eterospecifici, a ben vedere, prima che scientifico o etico, è un problema filosofico. La prima forma di specismo non è l'antropocentrismo etico bensì quello ontologico.

Per superare l'antropocentrismo occorre ribadire che: l'essere umano non è altro che una delle tante possibili ontiche animali, nessuna differenza categoriale si mostra fondata. E non si tratta nemmeno di una differenza di grado: nessuna specie può ergersi a misura delle altre. Ovvio pertanto che sia indispensabile un'analisi sull'ontica animale, non improntata sui predicati adattativi delle diverse specie - argomento da rimandare alle scienze descrittive - bensì sul paradigma esplicativo dell'essere animale, su una visione continuista della condizione animale. In coerenza con questo non è possibile superare lo specismo se non si mettono in discussione i valori umanistici⁶.

D'altro canto è utile mettere in guardia rispetto alla complessità derivante da un cambio di passo paradigmatico. Nel mettere in discussione l'antropocentrismo come paradigma filosofico cadiamo in un magma biocentrico: che ritengo fondamentale e produttivo ma che inevitabilmente ci chiede non solo piccole operazioni di restyling, come tentate dall'animalismo di fine Novecento, ma di mettere in atto una rivoluzione paradigmatica dello stesso tenore di quella operata nel XV secolo dai primi umanisti come Pico della Mirandola, Marsilio Ficino,

Leonardo da Vinci, etc., per superare il teocentrismo.

L'umanismo ha trasformato l'essere umano in principio universale, vale a dire: nella bussola in grado di orientarci anche quando tutti gli altri riferimenti vengono a mancare. Se mettiamo in discussione questo principio antropocentrico, che detta le coordinate di condotta, come saremo in grado di stabilire se una certa azione sia giusta o sbagliata, tra due opzioni quale sia corretto scegliere, cosa sia lecito o auspicabile? Come ho più volte sostenuto, ritengo che tra scienza ed etica non ci sia una discendenza prescrittiva diretta, ma nello stesso tempo non credo in un totale parallelismo privo di implicazioni: credo che la scienza ponga problemi all'etica e viceversa, cioè che vi sia un rapporto di problematicità prescrittiva. Questo è evidente quando decade il principio antropocentrico del "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te". Possiamo fare a meno della descrizione in etica?

Sì o perlomeno quasi, se ci limitiamo all'essere umano. L'etica della simpatia non è in grado di aiutarci quando dobbiamo rispettare un'alterità che è proiettata nel mondo in modo differente dall'essere umano. Volendo mantenere la forbice humanea tra scienza ed etica, rischiamo di rimanere ai piani bassi della senienza, unica condizione di simpatia nel vasto mondo degli animali, ma assolutamente impropria per darci indicazioni utili su come ci dobbiamo comportare⁷. Detto questo, quando affermo che il problema sia, ancor prima, di natura filosofica intendo dire che spesso diamo per acquisite certe impostazioni sia nella lettura dell'essere-animale, e quindi dei suoi potenziali interessi, sia nella valutazione dei valori coinvolti, e quindi delle cogenze e delle priorità, che al contrario meriterebbero una ridiscussione.

Partiamo dal primo punto: le caratteristiche della condizione animale. Siamo abituati a pensare che le tradizionali spiegazioni del comportamento - per esempio il behaviorismo e l'etologia classica - ci presentino un'oggettività ontica dell'animale: la condizione animale quale effettivamente e indiscutibilmente è. Al contrario esse sono solo ipotesi, figlie di modelli esplicativi vale a dire di interpretazioni che si avvalgono di concetti come per esempio rinforzo, pulsione, istinto, condizionamento. A una prima valutazione le due proposte tradizionali - pienamente concettualizzate da Skinner da una parte e da Timbergen dall'altra - si differenziano per modelli esplicativi antinomici tra loro: 1) per il behaviorismo l'animale funziona come una macchina a innesco; 2) per l'etologia classica come una pentola a pressione.

Come si vede questi due modelli di spiegazione si basano e non mettono in discussione un presupposto di base ovvero che l'animale sia una macchina. La spiegazione scientifica del comportamento animale, nel cercare di definire

5 Cfr. P. Singer, *Animal Liberation*, HarperCollins, New York 1975. Il libro esce in Italia per la prima volta nel 1987 con il titolo *Liberazione animale* per le edizioni della Lav, per poi essere pubblicato da Il saggiatore nel 1991 e T. Regan, *La mia lotta per i diritti animali*, Garzanti, Milano 2005.

6 Il mio contributo per una critica allo specismo vuole essere prima di tutto critica del paradigma umanistico, ovvero una proposizione di una filosofia postumanistica che sia liberazione dell'animale non-umano dallo sfondo-palcoscenico dove l'umanismo l'ha inchiodato. Ritengo infatti che l'umanismo sia la forma più estrema di antropocentrismo, ponendo l'uomo come entità pura e autopoietica (che si genera in maniera autoreferenziale), misura e sussunzione del mondo, e parimenti tracciando per l'essere umano un'ontopoesi disgiuntiva rispetto a tutti gli altri animali. Per tale motivo parlo di "radici umanistiche dello specismo", dove non è possibile mettere sotto scacco le sue espressioni vegetative, poiché - come l'Idra di Lerna - esse saranno sempre in grado di germogliare nuove forme di specismo.

7 Dal punto di vista dell'animalismo concepire fatti e valori come svincolati è perdente e vi faccio un esempio: se affermate che gli animali non umani sono esseri senzienti, vi state basando sulla ricerca scientifica, in quanto partirete da una considerazione dei fatti e, conseguentemente, se svincolate l'etica dai fatti, inevitabilmente il vostro ragionamento perde di fondamento. Lo svincolo totale vale solo all'interno di un paradigma antropocentrico, ma se vi volete svincolare da questo, la forbice humanea non vale più! Il discorso antispecista chiede conferma costantemente ai fatti, basti pensare al discorso sui casi marginali, quello sulla senienza, il discorso sulla somiglianza filogenetica, quindi bisogna evitare sia la deriva della discendenza diretta che la deriva dello svincolo totale e dobbiamo assumere questa visione: la ricerca scientifica pone dei problemi a cui la riflessione etica deve dare risposte e la riflessione etica pone dei problemi a cui la ricerca scientifica deve dare risposte in un rapporto tra le parti che deve essere di natura problematica.

il “come funziona la macchina animale” ossia nel limitarsi a definire le caratteristiche dei meccanismi dell’animale, non ha minimamente messo in discussione il paradigma cartesiano dell’animale automa. Si è semplicemente dibattuto se il meccanismo fosse un istinto o un condizionamento. Come sostenuto da Kuhn⁸ ci si è limitati a scegliere il tipo di macchina restando ben ancorati al paradigma filosofico. Per tale motivo ritengo che solo un’impostazione filosofica che metta in discussione il paradigma di base, l’idea cartesiana di animale automa, possa realmente superare l’antropocentrismo ontologico: a meno che non si ritenga che anche l’umano altro non sia che un burattino mosso deterministicamente da dei fili. Ma questa interpretazione è in grado di rispondere pienamente all’esplicazione della condizione animale?

Se assumiamo il principio di Prigogine di “singolarità del reale”⁹ ovvero di necessità di continua gestione di margini di novità, siamo proprio sicuri che il modello deterministico a “orologio” sia in grado di spiegare le necessità ontiche dell’animale? Penso proprio di no. Se vogliamo conformare l’agibilità dell’animale al principio della fluttuazione indeterministica del contesto, è fondamentale e indispensabile il rifiuto del meccanicismo, ossia l’ammissione di una soggettività animale. Ma per far questo occorre fornire un’alternativa paradigmatica a Cartesio. Troppo spesso si da’ per scontato che l’impostazione cartesiana dell’animale automa, la cui espressività viene letta come l’innesco di automatismi, corrisponda alla realtà e non a un’interpretazione del reale.

Parallelamente non vi è dubbio che anche il problema della soggettività animale sia stato affrontato cercando di mantenere l’assunto cartesiano. È evidente che la riflessione darwiniana, indubbiamente ancor prima che descrittiva investente l’ambito filosofico dell’essere e dell’esistenza, abbia costituito una ferita profonda nel pensiero occidentale. Molte delle proposte tardo-ottocentesche e del novecento appaiono proprio tese a cercare di addomesticare Darwin ovvero a trovare un compromesso tra darwinismo e antropocentrismo umanistico. Pensiamo al concetto gehleniano di incompletezza umana, alla dicotomia ontologica tra “animale povero di mondo” e “umano creatore di mondi” in Heidegger¹⁰, di dimensione *umwelt* e *welt*, di animale come aperto e via dicendo, stratagemmi esplicativi che definisco “epicicli ontologici”, tesi come nel modello tolemaico a far tornare i conti. Uno di questi è il far discendere la soggettività dalla coscienza, mantenendo il sottostante impianto esplicativo meccanicistico. In realtà non basta appellarsi alla coscienza per comprendere quella necessaria soggettività della condizione animale che sola consente all’individuo la gestione della singolarità del reale.

8 T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.

9 *Ibidem*.

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

Se, in ossequio al concetto di intenzionalità di Brentano, si è coscienti-di ovvero ci si riferisce a un contenuto, una macchina può solo fare riferimento ai suoi meccanismi non evolvere giudizi, valutazioni, scelte, progetti, piani, simulazioni o quant’altro. È la soggettività alla base della coscienza, ovvero che fa emergere la coscienza, non il contrario. Per superare la concezione cartesiana dell’auto- ma, senza peraltro far scivolare l’animale nell’indistinto operativo, è indispensabile considerare le dotazioni innate o apprese come “strumenti che l’individuo utilizza” e non come “automatismi che muovono l’individuo”, passando da un modello esplicativo paradigmatico deterministico (la struttura della dotazione implica la funzione) a un modello di utilità (la struttura della dotazione consente una pluralità di funzioni).

Una differenza sostanziale tra i due modelli è che nel caso di una visione strumentale della dotazione si liberano due condizioni di base per la soggettività: 1) che è l’individuo a utilizzare liberamente la dotazione adattandola alla situazione o addirittura cooptandola ad altri contesti o in modo creativo; 2) che seppure una dotazione si è evoluta nella specie per una certa funzione, alla fine è il soggetto a utilizzarla anche fuori contesto. La comparazione con la macchina è utile, ma se per Cartesio serve per dichiarare l’analogia, per me è utile per sottolineare la differenza ontologica, con un’operazione analoga a quella che Heidegger compie per definire l’essere umano. Non sono i predicati a definire la condizione animale - le dotazioni indicano solo il campo virtuale di agibilità dell’animale - ma una dimensione metapredicativa: la titolarità espressiva sulle proprie dotazioni. L’essere animale implica l’invenzione di mondi. La soggettività è pertanto arbitarietà, possibilità, imprevedibilità, immaginazione, creatività, parzialità... In una parola, pieno possesso di un “qui-e-ora” e non semplice immersione nel tempo, invenzione del presente come tempo vissuto, esistenza ossia inevitabile uscita dalla bolla di appartenenza categoriale, sia essa la *umwelt* o l’insieme delle esperienze vissute. Farle proprie significa reinventarle. Non può costituire tema di questo singolo saggio il definire più approfonditamente cosa intendo per soggettività animale, ma di certo non mi appello a una nuova forma di dualismo o a una nuova entità governante la nave delle dotazioni, una sorta di homunculus che porterebbe a una regressione infinita in termini esplicativi, bensì a una condizione emergenziale frutto proprio della pluralità funzionale delle dotazioni. La soggettività sta pertanto in quella ridondanza di possibilità che dà luogo a una sorta di incompletezza ontologica dell’essere-animale: di qui il suo essere-desiderante ed essere-relazionato come dimensione esistenziale.

L’interesse animale sta pertanto nella possibilità esistenziale, nel poter dar corso alla propria agibilità soggettiva, che come si è detto sta nel poter utilizzare liberamente le proprie dotazioni. Qui si rende evidente un primo principio: la sensibilità è funzionale alla libertà espressiva non il contrario. Seguendo il principio della senienza come strada maestra per individuare le coordinate di condotta siamo infatti portati a un’etica dell’astensione e non dell’operatività. Finiamo inevitabilmente nell’aporia che per rispettare ogni essere vivente occorre morire, ma così facendo non rispetteremmo la mostra vita e ci troveremmo di nuovo in una condizione di incoerenza. Fatto salvo che la coerenza non è facile in etica, c’è con forte evidenza qualcosa che non va in questo ragionamento.

Il rispetto della condizione animale va sempre valutato in base alle possibilità espressive che gli si rendono possibili perché la vita è sempre il risultato di un saldo che per essere positivo deve consentire agibilità. Ma a questo punto è indispensabile riconoscere che tra l'uomo e le altre specie ci sono differenze nei predicati e non nella condizione metapredicativa di soggettività. Questo significa che si renda necessaria una nuova direttrice interpretativa: non più la proiettività simpatetica (sei come me) ma nemmeno la lontananza (mi sei estraneo), bensì la comprensione empatica (posso capire, sentire, accettare ciò che provi, anche se sei diverso da me). L'etica dell'empatia rifiuta l'antropomorfismo, perché ogni specie e direi di più ogni individuo va rispettato secondo le proprie caratteristiche ossia sulla base della propria tensione di agibilità. Ma rifiuta altresì quella visione di animale alieno che deriva dall'abitudine a interpretare le diverse *umwelten* come monadi separate. La condizione animale è desiderio, è espressione, è volontà... E tutto questo accomuna l'uomo alle altre specie, la differenza non sta nel principio espressivo ma nel campo espressivo. Non si può dare benessere a qualcuno se gli si nega questa sovranità esistenziale, questa prevalenza della libera espressione sulla semplice salvaguardia dei parametri fisiologici perché la vita non è welfare ma well-being, vale a dire poter esprimere tutta la forza che ogni individuo profonde nel suo essere-in-vita non semplicemente esposto alla vita. Altrimenti pretendiamo di realizzare un'etica per la vita attraverso un'insostenibile mortificazione della vita stessa.

D I S C U S S I O N I

A proposito di... Il rapporto uomo-animale

I commenti di:

Matteo Galletti

Gli interventi di Zini e Marchesini, pubblicati rispettivamente sullo scorso e su questo numero di *Bioetica e società*, presentano impostazioni ed esiti diversi ma condividono un interesse comune. Zini presenta un'articolata critica alla bioetica utilitaristica di Peter Singer e al suo obiettivo di costituire un'etica egualitaria che annulli qualsiasi differenza morale tra interessi umani e animali.

Le obiezioni che Zini muove a Singer colpiscono sia gli esiti a cui approda il suo utilitarismo, sia l'impostazione della sua teoria dello status morale, ossia la possibilità di individuare una soglia minima sotto la quale la tutela morale indebolisce fino a esaurirsi e sopra la quale si configura una speculare gradazione delle tutele e delle garanzie. Per Singer è la sentience, la capacità di provare piacere e dolore, che determina la soglia minima di protezione morale (le forme più complesse di autoconsapevolezza corrispondono poi a tutele morali più stringenti) a discapito delle proprietà relazionali, che uniscono gli individui a determinati gruppi, come la specie o le etnie.

Nell'etica singeriana, la determinazione dello status morale di un individuo dipende sia dalla negazione dell'individualità (non conta chi è il soggetto che possiede la capacità considerata) sia della relazionalità (non conta quali relazioni intrattiene con altre entità)¹.

Alla proposta di Singer, Zini contrappone un'analisi d'ispirazione fenomenologica che mira a ripristinare la prima evidente conseguenza dell'egualitarismo singeriano, ossia quella differenza ontologica fondamentale che si basa fondamentalmente sulla contrapposizione tra l'istintività deterministica del mondo animale e la ricchezza sovra-empirica del mondo umano, caratterizzata principalmente da «ragione e libertà». La mossa consiste quindi nel recuperare una divisione che da Descartes corre fino ad alcuni filosofi kantiani dei nostri giorni, passando da Rousseau e Kant².

L'esito è quindi dualistico e gerarchico: uomo e animale tornano a differenziarsi e, sul piano morale, gli interessi del primo hanno la precedenza rispetto a quelli del secondo. L'identità e la relazionalità sono riacquisite in termini di

¹ Ciò non significa che tale relazionalità non svolga alcun ruolo sul piano normativo. Cfr. ad esempio P. Singer, *A Response*, in D. Jamieson (a cura di), "Singer and His Critics", Oxford, Blackwell, 1999 e *Riflessioni*, in J.M. Coetzee, "La vita degli animali", Milano, Adelphi, 2000, p. 105.

² Insieme a Kant, Descartes è il bersaglio privilegiato degli anti-specicisti. Per Rousseau, cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, in "Discorsi", Milano, Rizzoli, 1997, p. 106; per i kantiani, cfr. C. Korsgaard, *Self-Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 109-132.

appartenenza e di gerarchia di specie.

In un certo senso, il discorso di Marchesini presenta una continuità con quello di Zini: anche il suo è un discorso su identità e relazionalità, anche se il punto d'approdo è sul piano ontologico ed epistemologico (e va da sé, anche etico) diametralmente opposto. Marchesini presenta un tema già abbondantemente affrontato altrove, ossia la critica dell'idea che l'uomo sia essere carente per natura e che questa incompletezza costitutiva determini lo stimolo e la spinta a produrre cultura e tecnica che, dall'esterno, procurano i rimedi a questa imperfezione. In filosofia, l'idea di incompletezza attraversa una linea cronologica che dal XVIII secolo (J.G. Herder) arriva fino al XX secolo (A. Gehlen), ma essa non trova cittadinanza nella prospettiva post-umana di Marchesini. Cultura e tecnica non sono mondi estranei alla natura ma propaggini che producono feedback sul sostrato biologico e generano esse stesse la percezione di incompletezza. La manchevolezza è sempre intenzionale, nel senso che è sempre manchevolezza di x, ma occorre avere avuto esperienza di questo x per affermare che esso ci manca. Senza l'esperienza della cultura, non si può essere carenti di cultura: essa di fatto stabilisce lo "standard" e immaginare la sua assenza ci fa avvertire come incompleti. L'azione di cultura e tecnica è ancora più sovversiva: come sostiene Marchesini, esse («cultur-morfema») non rivestono come un guanto la corporeità ma vi penetrano come un virus riorganizzando le strutture fondamentali del telos umano.

Nella prospettiva umanistica, l'uomo utilizza la tecnica per completarsi ma quest'attività rimane confinata in un universo chiuso, che tende a separare l'uomo dal naturale, e soprattutto ha carattere perfezionistico (si realizza la reale natura umana). Nella prospettiva post-umanistica, i confini del mondo umano vengono spezzati: la tecnica non completa né realizza, ma ha potere di modificare retroattivamente il sostrato biologico. L'apertura dell'universo si realizza nella consapevolezza che l'uomo-così-come-è sia l'esito di lungo processo determinato anche e soprattutto dall'incontro con ciò che umano non è. L'ibridazione con l'alterità (sia essa animata o non-animata) è il reale marchio dell'identità umana. Nel postumanesimo di Marchesini non vi è una vera e propria rinuncia all'identità, ma una sua riformulazione in termini relazionali³; non si trova un'eliminazione del "soggetto" (termine filosoficamente impegnativo, soprattutto dopo le sue vicissitudini novecentesche a partire da Ricoeur), ma semmai una sua estensione oltre i confini angusti del microcosmo umano e previa una debita liquidazione di numerosi dualismi.

Complessivamente la proposta di Marchesini mi pare convinca di più, perché (a prescindere dai dettagli) ispirata a un approccio che fa leva sulle molte conoscenze che abbiamo sulla storia evolutiva dell'uomo e degli animali, senza avere manie di riduzionismo. Il punto non è la riduzione, mi pare, ma la contaminazione. Da questo punto di vista, sembra allora che una certa rigidità accomuni invece tanto l'anti-specismo utilitaristico di Singer, quanto l'ontologismo

fenomenologico di Zini, di contro ad una maggiore duttilità del postumanesimo di Marchesini.

Quello che rimane da chiarire, nel postumanesimo di Marchesini, sono le implicazioni etiche. L'identità relazionale e aperta non esclude sul piano etico la possibilità di specifici conflitti d'interessi ma sembrerebbe orientare verso un rifiuto di una risposta antropocentrata a tali conflitti. Mi chiedo se in quest'ottica sia ancora possibile individuare qualche criterio di demarcazione che aiuti a stabilire, nelle specifiche situazioni, quali interessi umani devono cedere inevitabilmente il passo a interessi di altre specie. In ogni caso, la prospettiva storica che il postumanesimo introduce sembrerebbe del tutto feconda anche per inquadrare dinamicamente la nascita di specifici conflitti e la natura degli interessi che li caratterizzano. Penso ad esempio al caso della sperimentazione animale scientificamente utile: non si contrappongono, genericamente, interessi umani e non-umani a vivere e non-soffrire, sterilizzati nello spazio vuoto dell'astrazione filosofica, ma interessi determinati, che hanno una genesi e una costituzione ben precisa, la cui esplicitazione può aiutare a chiarire (più difficilmente a risolvere) il conflitto⁴.

Infine, ci troviamo in un'epoca di effettiva transizione, per cui non solo occorrono nuove prospettive, ma anche nuovi linguaggi e schemi interpretativi. Sul piano della bioetica mi sembra che le riflessioni di Marchesini vadano incontro a quanto diceva Maurizio Mori quasi dieci anni fa sull'immagine tradizionale della bioetica, pensata come un albero, dal cui fusto si distendono più rami, ciascuno dei quali simboleggia uno specifico ambito (medico, animale, ambientale, ecc.). Con una certa approssimazione si può constatare che in realtà il dibattito morale ha fatto emergere almeno tre prospettive diverse, strutturate intorno a criteri di rilevanza morale diversi fra loro: l'antropocentrismo (a cui bene o male è riconducibile la posizione di Zini), il sensocentrismo (a cui corrisponde la posizione di Singer) e l'ecocentrismo (a cui ascriverei invece il postumanesimo di Marchesini). Assumere un criterio di rilevanza non significa quindi orientarsi in un certo modo su un particolare ramo dell'albero: significa, se vogliamo proseguire con la metafora vegetale, piantare un albero del tutto distinto⁵.

In sostanza, Singer, Zini e Marchesini non stanno discutendo semplicemente di come affrontare certi temi epistemologici e/o etici nel campo delle relazioni con gli animali o con l'ambiente, ma stanno proponendo sguardi sul mondo ispirati a criteri (epistemologici ed etici) molto diversi fra loro. In questo modo credo che si apprezzi ancora di più la ricchezza del dibattito, le distinzioni rilevanti fra le varie posizioni e l'esigenza di individuare una terminologia più adeguata quando si traducono sul piano etico certi assunti.

4 Cfr., ad esempio, T. Milligan, *Beyond Animal Rights*, London, Continuum, 2000, pp. 143-149.

5 M. Mori, *Il linguaggio della bioetica. Lessico e argomentazioni in un recente «Dizionario»*, in "Iride", XVI, n. 40, settembre-dicembre 2003, pp. 5433-543.

3 Più radicale mi sembra il discorso di R. Braidotti, *Il postumano*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

Roberto Marchesini

È indubbio che quando si parla di interessi, preferenze, titolarità si diano implicitamente o in modo dichiarato delle coordinate di discriminazione sulla base di parametri descrittivi. Così non mi meraviglia che si ponga il limite o, se vogliamo, il predicato di cogenza sui più svariati caratteri quali la senienza o l'autocoscienza, la struttura biografica piuttosto che il semplice pieno possesso di un *hic et nunc*.

Sono perlopiù d'accordo sull'inevitabile arbitrarietà di qualunque assunzione di carattere essenziale per assegnare lo statuto di paziente morale e parimenti sulla contraddittorietà di base che si nasconde nel rifiuto di una segregazione basata sulla specie per poi cadere nel paradosso di cercare un minimo comune denominatore nel mare magno dai contorni sfumati degli esiti filogenetici. Ma non è solo questo che mi muove perplessità nella proposta di Peter Singer.

Porre l'evitare la sofferenza come base dell'interesse animale porta a un'etica che nega la vita e a una prescrizione sostanzialmente astensiva¹. Detto questo trovo ancor più infondato e incoerente basare la titolarità su una struttura inevitabilmente tautologica, per quanto l'autore cerchi di individuare dei predicati che a suo parere risultano autoevidenti. E tuttavia ci si riferisce all'ontica animale ancora con paradigmi esplicativi superati da almeno un cinquantennio, rinverdendo il modello cartesiano di "macchina animale", vale a dire di entità deterministica, mossa da automatismi innati a cui il non-umano non sarebbe in grado di sfuggire. Si viene cioè a negare una soggettività all'eterospecifico, in ossequio a un presupposto umanistico - in fondo non troppo lontano dalle proposizioni di Pico della Mirandola - e in palese contrasto con il continuismo darwiniano. A ogni buon conto sia le incongruenze di Singer sia la critica di Francesco Zini dimostrano che il vero fulcro del problema riguarda la riflessione etica solo in seconda battuta, perché il vero antropocentrismo riposa all'interno della dialettica ontologica.

Va peraltro sottolineato che la critica allo specismo antropocentrico ha da tempo intrapreso nuove strade filosofiche rispetto alle proposte utilitarista di Peter Singer o giusnaturalista di Tom Regan, ancora appoggiate - a mio avviso contraddittoriamente - al paradigma umanistico. Onore al merito tuttavia di filosofi come Singer e come Regan nell'aver avuto il coraggio di mettere in discussione il pregiudizio specista che dopo Darwin ha poca ragion d'essere.

Di certo, se accettiamo che solo l'essere umano, per il fatto di appartenere a una determinata specie e sulla base delle tradizionali dicotomie umanistiche sia in grado di "ragionare"², affidiamo il non-umano al dominio della necessità, al determinismo filogenetico, al dimensionamento nella natura, all'istinto, vale a dire a quell'automa già descritto da Cartesio. Non dobbiamo a questo punto

meravigliarci di alcuna interpretazione strumentale al di là di ogni trapezismo giustificativo. Non è necessario che un solo uomo diventi migliore, ma è sufficiente che il sacrificio animale tolga anche per un attimo un piccolo conato di noia al più distratto e privilegiato degli imbecilli, come nel caso del circo, dello sport venatorio, della corrida, dello zoo.

Ma tutto questo ha ben poco di novità. L'aspetto che più mi meraviglia è che ancora non ci si renda conto che, come sottolineato da Agamben³, il rapporto umano vs non-umano sia sempre stato una macchina antropologica, ove la discriminazione dell'eterospecifico ha sempre istruito operatori emarginativi nei conversi dell'uomo stesso. Correlare, seppur con ambivalenza di direzionalità causale, la liquefazione identitaria all'emergenza di nuove titolarità, ha un sapore vagamente specioso, anche perché la decadenza di titolarità ovvero la destrutturazione della soggettività deriva proprio da quel principio di strumentalizzazione o di mercificazione della natura e del vivente che ha nello specismo le sue fondamenta⁴.

¹ Ho sottolineato più volte questo aspetto, ma si faccia comunque riferimento al mio articolo apparso sulla rivista online Gallinae in fabula dal titolo *Non basta il dolore* e scaricabile al link: <http://gallinaeinfabula.com/2013/10/25/non-basta-il-dolore/>

² Dicotomie della serie ragione/istinto, materialità/trascendenza, che trasformano l'eterospecifico in una categoria oppositiva all'umano, dove a quest'ultimo si assegna libertà, autodeterminazione, il dimensionamento nella cultura.

³ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

⁴ Come ho avuto modo di sostenere in modo approfondito nel mio R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Casale Monferrato, Sonda, 2014.

Francesco Zini

Leggendo Marchesini mi tornano alla mente le parole di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990, pagg. 13-16: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? Ecco la domanda. Non si tratta, presumibilmente, di una domanda qualsiasi. È chiaro che la domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?" è la prima di tutte le domande. Non certo la prima per quanto riguarda l'ordine temporale. I singoli, e anche i popoli, si pongono una quantità di domande nel corso del loro sviluppo storico attraverso i tempi; affrontano, esplorano, indagano ogni sorta di cose prima d'imbattersi nella domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?". Capita a molti di non imbattersi addirittura mai in una simile domanda, né di chiedersene mai il significato: dato che non si tratta di fermarsi alla pura e semplice enunciazione, sentita o letta, della frase interrogativa, ma di formulare la domanda, di farla sorgere, di porla, di immettersi nella necessità di questo domandare. Eppure, capita a ciascuno di noi di essere, almeno una volta e magari più d'una, sfiorato dalla forza nascosta di questa domanda senza tuttavia ben rendersene conto. [...] Se intendiamo dunque perseguire nel suo vero significato e fino in fondo la domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?", bisogna evitare di porre in primo piano un ente particolare, anche l'uomo. E: che cos'è in fondo quest'essente? Raffiguriamoci la terra nell'Universo, entro l'oscura immensità dello spazio. Al suo confronto, essa è come un minuscolo granello di sabbia fra il quale e il più prossimo granello della stessa grandezza si estendesse un chilometro e più di vuoto: sulla superficie di questo minuscolo granello di sabbia vive un ammasso caotico, confuso e strisciante, di animali che si pretendono razionali e che hanno per un istante inventato la conoscenza (cfr. Nietzsche, *Sulla verità la menzogna in senso extramurale*, 1873, opera postuma). E che cos'è mai l'estensione temporale di una vita umana nel giro di tempo di milioni di anni? Appena uno spostamento della lancetta dei secondi, un breve respiro. Non sussiste alcun motivo perché, per entro all'essente nella sua totalità, si debba porre in primo piano quell'essente chiamato uomo, alla cui specie noi stessi per caso apparteniamo.» Senza voler ripercorrere la storia dello specismo come tentativo di giustificare la superiorità dell'umano sul non umano animale, la posizione di Marchesini mi pare rientri nell'idea dell'indifferentismo di genere o di specie. Ogni differenza è discriminatoria e costituisce uno stereotipo culturale da eliminare per abolire le differenze e proiettarci verso un egualitarismo dove tutto si confonde nei piani e nei valori. Certamente la destrutturazione sia del reale e sia dell'umano costituisce il presupposto filosofico per argomentare sulle questioni bioetiche in generale e significa essenzialmente fare epoché, sospendere il giudizio (Husserl) e lasciarsi guidare dalla "traccia nel deserto", ma direi meglio "denudarsi dell'umano" per affrontare la nuda carne (Henry): ma il problema è che siamo noi umani che stiamo scrivendo dei nostri "antenati" animali? siamo noi col nostro pensiero ad argomentare l'antispecismo o il superamento dell'antropocentrismo? Stiamo pensando e costruendo un sapere su noi stessi e sul nostro rapporto con loro, che dovrà essere di rispetto, ma non può essere di

equiparazione. Siamo diversi noi/loro e la diversità è un "valore" perché ci aiuta a definirci, a dare un senso alle cose, a collocarle e a pensarle. La differenza di qualità va sempre risemantizzata e certamente si può argomentare sul pensiero degli animali, sulla capacità di soffrire o addirittura sull'anima degli animali e capisco il fascino inesauribile dell'indifferentismo dove tutto cambia, si muove, diviene, si trasforma, capisco il post umanesimo, il cyborg, l'enhancement, la volontà di vedere cose nuove in un'altra prospettiva, capisco il desiderio di non ammalarsi, di vivere più a lungo, di essere interconnessi, di essere "oltre-uomini", trans-uomini, creati da un utero artificiale o con uno xenotrapianto con gameti derivati da cellule staminali, magari clonate, ma le domande fondamentali sull'inizio, l'origine, sul senso, l'essere, la materia, la morte, la post mortalità, l'immortalità dell'anima, ci interpellano "come uomini" e sono sempre le stesse. Non è la filosofia del linguaggio conscio o inconscio a differenziarci dagli animali, ma l'essente. Il "salto" rispetto al darwinismo è tutto qui: nella capacità di esser-si, di pensare noi stessi rispetto alla vita e alla morte. Questa reditio o autocoscienza riflessiva, anche quando non esplicitata, ci contraddistingue come uomini ed è certamente un "salto" rispetto al mondo animale e vegetale. Inoltre secondo la neurobiologia vegetale anche le piante hanno capacità di sentire, di soffrire, di essere intelligenti e molti animali si cibano delle piante uccidendole "di fatto" per la loro alimentazione. Per questo il sacrificio animale, sul piano dell'alimentazione, si giustifica non tanto nella lotta per la sopravvivenza tra le specie, ma per "nutrire" l'uomo, se fosse vero come lo è, che attraverso il cibo animale, l'uomo è cresciuto, ha scoperto, ha costruito, ha prodotto cose e idee rivoluzionarie, ha migliorato la propria condizione materiale, ha elaborato la propria spiritualità, ha innovato, ha progettato, ha portato a termine percorsi intellettuali complicati, ha ripensato se stesso, ha preso coscienza dei problemi. Tutto questo è avvenuto ed è stato possibile anche grazie all'alimentazione animale, non per crudeltà o sadismo o bisogno identitario, ma per auto-trascendere la nostra condizione umana mortale: di questo credo dobbiamo "essere grati" alla nostra alimentazione (sacrificio) animale o vegetale e per questo sia il mondo animale e vegetale non umani, sono "complici" della nostra umanità.

Galletti mette ben evidenza le caratteristiche principali del discorso di Marchesini e ne ricostruisce i presupposti teorici definendone le linee di confine. La sua chiara e completa disamina mi permette di andare fino in fondo (parresia) al problema del postumanesimo, che permane una questione meta-fisica. L'oltre uomo rischia continuamente di ridursi a volontà di potenza e di desiderio implementando le sue funzioni e selezionando la miglior specie attraverso un'opera di eugenetica funzionalista in cui le prime vittime sono gli stessi cyborg multi funzionali, che generando un errore o un "bug" ricadono nell'autodissoluzione della macchina non funzionante. Nel post-umanesimo del cyborg si ripropone la stessa questione "bioetica" del progresso scientifico o biotecnologico che di fronte ad ogni scoperta o nuova applicazione si chiede il senso, il "perché" (Habermass: 2001, *Il futuro della natura umana*). Certamente l'esplorazione scientifica del reale ha reso "migliori e più piene" le nostre vite materiali arricchendole di esperienze complesse e di nuove forme imprevedibili, ma i contenuti delle domande fondamentali il progresso scientifico non le ha mai risolte, consideran-

dole incommensurabili o indicibili (vedi scetticismo antimetafisico). La presunzione di conoscere empiricamente aumentando le possibilità biotecnologiche ha reso di per sé una qualità di vita migliore (tutta da verificare dato l'alto tasso di "infelicità", che si risolve in una promozione di scelte pro death all'inizio e alla fine della vita o di ab-uso di sostanze psicotrope), ma non ha sciolto i nodi circa l'impossibilità di coordinare e gestire le infinite libertà e/o gerarchizzare le infinite possibilità materiali, come mai si sono avute nella storia umana. Il risultato che appare è un solipsismo individualistico, che si perde di fronte ai "muri" delle questioni analitiche o alle "gabbie" logiche, ripiegato spesso in un narcisismo "sterile". Proprio in quest'ultima categoria emerge una possibile "cifra" della nostra società scientificizzata (in senso materialistico): la sterilità come chiusura in se stessa, nella "fine" della propria storia, nella fine della filosofia e in-fine della stessa vita. Questa sorta di autodissoluzione post-nichilistica a chi giova? Forse solo a chi pretende di convogliare o agevolare il nostro animalismo ecocentrista (ma sterile), per poi approfittarne per imporre una nuova ideologia religiosa e forse fanatica, che non avrà alcuna remora a porsi questioni o domande sull'identità animale o post-umana?