

## Premessa

---

L'argomentazione di Claudio Sartea è limpida e ariosa; le sue posizioni sono ben meditate e quasi sempre così ragionevoli, da suscitare almeno *prima facie* adesioni convincenti; la documentazione sulla quale egli appoggia le sue riflessioni è scelta con sottigliezza e palesemente sottoposta a un vaglio estremamente rigoroso e cauto. Di conseguenza, chi scrive queste righe è convinto che questo sia un libro che meriti di essere letto dai bioeticisti, così come dai biogiuristi.

È un libro che risolve i problemi che lacerano il dibattito intorno al *bios*? Ovviamente no, e Sartea ne è così consapevole da fermarsi molte volte, dopo aver esposto e soppesato diverse alternative teoretiche, prima di decidersi risolutamente per un'opzione dottrinale piuttosto che per un'altra: *decidere* è un verbo forte e crudele, perché altro non significa se non *tagliare* e purtroppo molti lo usano con una fin troppo lieve inconsapevolezza. Ciò che è stato *tagliato*, cioè ciò che è stato *deciso*, indipendentemente dall'ampiezza del taglio (e dalla rilevanza della decisione) potrà forse essere ricucito, ma certamente non potrà mai essere compiutamente ricomposto o definitivamente sanato. Tra bioetica e biogiuridica gli incontri sono frequenti e le convergenze sono spesso rasserenanti; ma gli scontri tra l'una e l'altra prospettiva – ahimè! – anche se possono apparire tutto sommato rari (e tali a conti fatti essi sono), sono ben più sofferti, perché raramente destinati ad una composizione. Ciò è quanto di più prezioso emerge da questo libro: non l'irenico auspicio di amichevoli convergenze dottrinali o ideologiche, ma la lucida consapevolezza che la riflessione sul *bios* divide e lacerava, anche quando proprio non si vorrebbe arrivare a tanto.

Sartea ci aiuta a capire – il più delle volte implicitamente – perché le cose non solo stiano così, ma non potrebbero proprio stare altrimenti: il *bios* non è infatti un mero oggetto inerte del pensiero, ma un principio che lo attiva (anche se questa espres-

sione non è affatto felice) e lo porta al limite dello smarrimento: mai, infatti, come quando ha l'ardire di tematizzare il *bios*, il pensiero percepisce quanto sia conturbante l'eterogeneità presente nell'ordine dell'essere e come ogni tentativo di coniugare la *res extensa* con la *res cogitans* sia temerario. In tal senso il *bios* è paradossalmente un fattore filosofico, perché cos'altro è la filosofia se non un continuo misurarsi, da parte dell'uomo, con ciò che supera la nostra umanissima e quindi fragilissima capacità di pensare? Ecco perché il convergere della bioetica e della biogiuridica ha il più delle volte una funzione consolatoria: il diritto appare saldo, oggettivo, giustiziabile, soprattutto quando siamo in grado, come nel nostro tempo, di dargli un fondamento democratico. La filosofia, invece, quella filosofia di cui la bioetica è non solo parte costitutiva, ma parte vivacissima e intrigante, è per sua natura fluida, soggettiva, inafferrabile; la sua consistenza è analogabile non a ciò che possiamo stringere tra le mani, ma a ciò che dalle mani continuamente ci sfugge, perché le nostre mani sono troppo piccole o troppo deboli per impadronirsi sovraneamente delle cose; la filosofia, soprattutto quando richiama la nostra attenzione assumendo la dimensione della bioetica, chiede di essere "protetta" e proprio alla biogiuridica rivolge questa richiesta. Molto belle le pagine in cui Sarthea rievoca l'ontofenomenologia giuridica di Sergio Cotta, che sempre più appare oggi come uno tra i pochissimi paradigmi capaci di resistere alla generale crisi teoretica che caratterizza l'età secolare.

Poi, naturalmente, arriviamo a capire che tra bioetica e biogiuridica non esistono parallelismi, ma una vera e propria dialettica. La biogiuridica ha anche essa bisogno di una "protezione": senza la bioetica infatti la biogiuridica rischia (come ben scrive Sarthea) "di rimanere un esercizio normativistico o l'ennesimo episodio di democrazia del vuoto assiologico". Di qui l'incisiva affermazione conclusiva di questo libro: bioetica e biogiuridica non sono né confondibili, né separabili e sono chiamate a svolgere il loro rispettivo compito "mano nella mano". Il che equivale a dire che tra il sapere filosofico (quello della bioetica) e il sapere normativo (quello della biogiuridica) si danno vincoli che nessuna formula può illudersi di esplicitare una volta per tutte.

Quanto detto spiega perché alla riflessione sugli incontri/scontri tra bioetica e biogiuridica si siano dedicati negli ulti-

mi decenni in modo particolarmente intenso e appassionato soprattutto gli studiosi, e i più sottili, di filosofia del diritto, studiosi al cui novero Claudio Sartea appartiene a pieno titolo. Solo la filosofia del diritto è in grado di salvare l'identità dell'etica come riflessione sull'*agente*, distinguendola dall'identità del diritto, come riflessione sull'*azione*. Questa forte affermazione di Giuseppe Capograssi, proposta tanti e tanti decenni fa, merita di essere rivitalizzata nel mondo di oggi, in chiave non stancamente storiografica, ma schiettamente e vivacemente teoretica: il lavoro di Sartea costituisce, sotto questo profilo, un ottimo esempio di un simile approccio. Non abbiamo altro modo di avvicinarci alla persona (cioè agli *agenti* capograssiani), se non attraverso le loro azioni e nello stesso tempo non abbiamo altro modo di qualificare le *azioni* – se non vogliamo appiattirle o interpretarle come meri eventi naturalistici, come nel caso del comportamento animale (che è sempre significativo, ma non sul piano dell'agire!) – se non riferendole agli *agenti*.

Il mistero e il fascino del *bios* consistono proprio nell'incredibile, necessaria delicatezza con cui esso chiede di farsi avvicinare da chi voglia studiarlo (fosse costui un bioeticista o un biogiurista) per comprenderlo e per immedesimarsi con lui. Quando questa delicatezza si incrina, il *bios* si arrende alle indebite pretese di chi, cercando di analizzarlo con uno sguardo freddo e calcolante, si illude di poterne conquistare o esaurire l'essenza (ma questa resa del *bios* non abbiamo altro termine per denominarla se non *morte*). È per questo che prima che oggetto di studio il *bios* chiede di essere oggetto di *meditazione*. Ma un'autentica meditazione bioetica e biogiuridica è ancora in grandissima parte da costruire e per questo dobbiamo essere grati a coloro, come Claudio Sartea, che aprono davanti a noi nuove strade e ci aiutano, con intelligenza e sapienza, a percorrerle.

Francesco D'Agostino



## Introduzione

---

La tesi fondamentale del presente studio è che i fatti studiati dalla bioetica e dalla biogiuridica (quelli biologici e clinici, ma non solo essi) rimandino ad un senso, e che questo senso sia (magari faticosamente) accessibile agli animali pensanti.

Il moltiplicarsi di discussioni pubbliche, spesso davvero laceranti, su problemi etici di enorme complessità come la ventilazione assistita per bambini di pochi mesi affetti da patologie genetiche sconosciute <sup>1</sup>, o la sospensione di idratazione e nutrizione artificiali per lungo tempo somministrate a pazienti in stato di minima coscienza mediante metodiche poco o punto invasive (come il sondino nasogastrico <sup>2</sup>), o il diritto all'anonimato dei soggetti che forniscono i gameti per le tecniche eterologhe di fecondazione artificiale <sup>3</sup>, oppure ancora la questione della

---

<sup>1</sup> Il riferimento è ovviamente ai due casi inglesi di Charlie Gard ed Alfie Evans, verificatisi a pochi mesi di distanza tra il 2017 ed il 2018 e collocatisi al centro di un dibattito internazionale molto complesso e spesso aspro e divisivo.

<sup>2</sup> È la tragica vicenda di Eluana Englaro che ha portato alla ribalta delle cronache italiane situazioni di questo genere: dopo sedici anni dall'incidente automobilistico che ha provocato lo stato di minima coscienza nella giovane donna lombarda, il padre e tutore ha ottenuto in sede di giudizio di legittimità l'autorizzazione ad interrompere i trattamenti vitali alle condizioni di irreversibilità della situazione clinica e di presumibilità di volontà concorde della paziente. La Corte d'Appello competente ha confermato l'esistenza dei due presupposti autorizzando la rimozione del sondino nasogastrico, ed Eluana è deceduta in quattro giorni. Per una ricostruzione analitica della vicenda dal punto di vista biogiuridico, tra i vari interventi può vedersi G. LA MONACA, C. SARTEA, "Lo stato vegetativo tra norme costituzionali e deontologia: la Cassazione indica soggetti e oggetti", in *Rivista Italiana di Medicina Legale*, XXX, 2008, pp. 583-607.

<sup>3</sup> Si tratta di una delle numerose, complicate questioni sollevate dall'abrogazione, per sentenza costituzionale (la n. 162 del 2014, reperibile integralmente presso il sito istituzionale della Consulta), del divieto di tecni-

retribuzione della maternità surrogata <sup>4</sup> (e si potrebbe proseguire con riferimenti a situazioni ancora più complicate, come la tematica del cosiddetto *gene editing* <sup>5</sup>, o solo più spinose, come la liceità della somministrazione di farmaci che ritardano la pubertà in preadolescenti affetti da disforia di genere <sup>6</sup>), porta con sé una sorta di paradosso: più si fanno incomprensibili ed ardui i termini dei singoli problemi bioetici, più la discussione collettiva ne pretende il controllo o almeno trasparente notizia.

Ciò sembra testimoniare di una possibile, del tutto legittima ed in fondo piuttosto tradizionale, lettura della bioetica quanto alla sua genesi: la bioetica nasce dalla *paura*, e la biogiuridica, che ne è come la conseguenza naturale in termini di regolazione collettiva, nasce da una paura che si fa totale ed invoca l'intervento dell'autorità pubblica. In questo senso, non si tratta di forme di sapere tradizionale, o di etica (etica clinica o etica comune) aggiornata alle sfide della postmodernità: al contrario, da questa prospettiva bioetica e biogiuridica sono *saperi nuovi* che reagiscono a *problemi nuovi*.

Hans Jonas ha introdotto per questo processo di elaborazione culturale il concetto di "euristica della paura" <sup>7</sup>: la paura

---

che eterologhe contenuto nell'art. 4.3 della legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita (n. 40 del 2004).

<sup>4</sup>Sulla quale è più vivace il dibattito, che invece per le fattispecie di maternità surrogata cosiddetta "oblativa" o a titolo gratuito sembra destinato ad una scarsamente meditata approvazione in numerosi ordinamenti (come è già avvenuto in vari degli Stati Uniti d'America, in Grecia, in Australia e Canada, nel Regno Unito, in Portogallo).

<sup>5</sup>Di recente tornata alla ribalta per un'oscura vicenda cinese che ha come protagonista uno scienziato, He Jiankui, ricercatore di genetica presso la Southern University of Science and Technology of China in Shenzhen, attualmente agli arresti per violazione delle leggi nazionali ed internazionali vigenti (qualche notizia intorno al caso in <https://www.nature.com/articles/d41586-018-07545-0>; accesso del 17.01.19). Per una riflessione introduttiva sul tema si veda il Parere che il nostro Comitato Nazionale per la Bioetica (d'ora in avanti CNB) ha prodotto il 23 febbraio 2017, in <http://bioetica.governo.it/it/documenti/pareri-e-risposte/l-editing-genetico-e-la-tecnica-crispr-cas9-considerazioni-etiche/>.

<sup>6</sup>Anche su questo delicato problema può utilmente leggersi il Parere del CNB reso il 13 luglio 2018 e disponibile in <http://bioetica.governo.it/it/documenti/pareri-e-risposte/in-merito-alla-richiesta-di-aifa-sulla-etica-dell-uso-del-farmaco-triptorelina-per-il-trattamento-di-adolescenti-con-disforia-di-genere-dg/>.

<sup>7</sup>H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*,

spinge verso riflessioni e cautele che la incanalano e la trasformano da sentimento irrazionale (fobia) a componente di una reazione pienamente umana alla sfida del reale. In questo caso, si tratta di una sfida del tutto peculiare: la sfida del progresso tecnoscientifico che mostra il proprio volto conturbante<sup>8</sup>, gettando la maschera delle promesse e delle “magnifiche sorti” e trasformando la seduzione macchinica in autentica *tecnofobia*.

Sebbene sia solo una delle possibili genealogie della bioetica come nuovo sapere, si tratta certamente di quella più vicina alle cronache, cioè alla storia concreta ed effettiva di questa branca del sapere: basta rammentare che il Codice di Norimberga si contrappose agli incubi della sperimentazione nei lager<sup>9</sup>, ed il Belmont Report fu il frutto della reazione dell’opinione pubblica statunitense allo scandalo Tuskegee<sup>10</sup>.

---

(1979), trad. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2005, p. 287. All’inizio del celebre saggio, che costituisce uno dei capisaldi filosofici del nuovo sapere, Jonas aveva già escluso l’affinità tra questa “paura” ed il timore per se stessi di cui parla Hobbes per spiegare la decisione di rinunciare alla libertà per la sicurezza, che starebbe all’origine dello Stato come Leviatano: “Il destino previsto di generazioni future, per tacere poi di quello del pianeta, che non riguarda me né alcun altro che mi sia legato dal vincolo dell’amore o della convivenza diretta, non esercita di per se stesso quell’influenza sul nostro animo; eppure la ‘deve’ esercitare, oppure *noi* gliela dobbiamo accordare” (p. 36).

<sup>8</sup> Già negli anni Sessanta del secolo scorso, con una preveggenza notevole, un filosofo del diritto italiano tra i maggiori della seconda metà del secolo ha scritto della rivoluzione tecnologica in questi precisi termini: S. CORTA, *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna, 1968.

<sup>9</sup> Si tratta della prima fonte, promulgata nel 1947, dell’attuale Dichiarazione di Helsinki (elaborata nel 1964 e poi numerose volte aggiornata, fino alla versione di Fortaleza, Brasile, del 2013), il documento internazionale che tuttora disciplina in via generale la sperimentazione clinica sugli esseri umani. Per la ricostruzione storica delle atrocità che hanno poi generato il Codice di Norimberga, si veda l’ancora molto interessante analisi di R.J. LIFTON, *I medici nazisti*, (1986), trad. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano, 2003, basato sulla documentazione processuale.

<sup>10</sup> Per iniziativa del governo Kennedy, in reazione al diffondersi della notizia per cui, con l’approvazione ed il finanziamento statale, era stata condotta per decenni a Tuskegee, in Alabama, una sperimentazione sulla sifilide infettando o non trattando soggetti di colore per studiare l’evoluzione della patologia fino alla morte, venne istituita la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, che elaborò una sorta di regolamento etico per la sperimentazione sul territorio statunitense (approvato nel 1979 e detto appunto “Belmont Report”), che fu la prima origine della regolazione bioetica e biogiuridica in quel Paese.

L'esistenza della bioetica ci parla anche – ed è questa una seconda lettura della sua matrice – di democrazia: di popolarizzazione sia dei saperi (cultura di massa, istruzione obbligatoria, accesso agevolato agli studi superiori, mezzi di comunicazione), sia delle decisioni (politica rappresentativa), sia degli strumenti (benessere diffuso, incremento del tenore di vita, accesso alle tecniche mediche avanzate e loro popolarizzazione tramite i diritti sociali, e specificamente il diritto alla salute, intensamente tutelato nei sistemi a servizio sanitario statale). Né gli intellettuali né i professionisti formano più un settore a parte del gruppo sociale: a parte la porosità dei confini tra i vari segmenti di cui si compone la vita civica, abbiamo anche assistito da tempo alla fine del monopolio delle conoscenze e delle abilità, favorita dalla diffusione della cultura e potenziata (anche se spesso in forme illusorie o persino ingannevoli) dall'accesso universale ad internet.

Comunque la si interpreti, si è trattato di un'evoluzione decisiva per la nascita della bioetica come forma di sapere autonomo anche rispetto all'etica clinica, perché ha il compito non già di fornire la soluzione o le alternative etiche al caso specifico, bensì di elaborare ermeneutiche collettive dei problemi sollevati dallo sviluppo biotecnologico: e spinge con forza verso la nascita della biogiuridica come presa in carico normativa delle pretese bioetiche (e delle paure o tecnofobie, come abbiamo visto) della collettività. Il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa (ed ora anche della rete) in questo processo, è difficile da esagerare.

Il farsi collettivo delle paure nei confronti del progresso tecnoscientifico (almeno, verso sue possibili involuzioni antiumane, non controllate), e la democratizzazione dei processi di accesso alla conoscenza ed alla decisione, oltre a spiegare abbondantemente l'evoluzione necessaria verso la biogiuridica, hanno inevitabilmente inglobato anche l'elemento politico: tanto che ormai da più autori si parla senza difficoltà di "biopolitica", ma non solo nel senso critico di Foucault <sup>11</sup>, bensì anche nel senso più neutrale e descrittivo, che consisterebbe nell'attività che le autorità pubbliche svolgono in relazione alla vita umana <sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, (2004), trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

<sup>12</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*,



La novità non consiste tanto nel fatto in sé (interessamento del potere pubblico alla vita biologica individuale), tutto sommato antico ed in ogni caso profondamente dipendente dal confine mobile tra sfera pubblica e sfera privata che ogni epoca ed ogni società rielabora e configura, bensì dalle specifiche modalità di esercizio che grazie alla potenza tecnologica tale potere è in grado oggi di manifestare. Ancora una volta, non è l'uomo che cambia, né il suo modo, in questo caso, di esercitare il potere: bensì lo strumento di cui questo potere si dota e poi si avvale, che è in grado di assicurargli ripercussioni enormemente maggiori. Il diritto penale dell'ambiente, per fare l'esempio più eclatante, non aveva ragione di esistere fino al momento in cui o per il potere delle industrie di inquinare, o per la nostra nuova capacità di conoscere i loro effetti inquinanti, e acclarare i nessi causali tra patologie umane o ambientali ed elementi chimici di uso industriale, siamo divenuti capaci di farci carico dell'intero ecosistema, con i conseguenti danni ad un insieme imprevedibile di esseri viventi (ed in particolare, di esseri umani), della nostra e di future generazioni, e non solo dei danni arrecati a singoli nostri simili. Pertanto, anche se non avranno spazio qui, le considerazioni della bioetica e della biogiuridica animale ed ambientale assurgono ai nostri giorni ad un rilievo mai avuto prima, meritevole di attenta considerazione sia filosofica sia giuridica e politica.

Come si vede, è anche la *durata* delle conseguenze che la tecnologia è in grado di produrre sull'ecosistema a costituire un sigillo della loro nuova potenza e quindi una preoccupazione che arriva alle sfere del potere (e della regolazione giuridica). Come aveva intuito Jonas<sup>13</sup>, la capacità di alterare l'equilibrio atomico (bomba nucleare) e quella di manipolare il sostrato genomico (mappatura ed interventi sul DNA, umano e non umano) hanno completamente ridisegnato il nostro rapporto con la natura ed avviato quella che con termine originale ed evocativo è stata definita un'era di "antidestino"<sup>14</sup>. Dunque il tempo diviene

---

Giappichelli, Torino, 2012. Per una breve introduzione filosofica: L. PALAZZANI, "Biopolitica: significato filosofico del termine", in *Medicina e Morale*, LVIII, 2/2009, pp. 209-219.

<sup>13</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., *passim*.

<sup>14</sup> È il felice titolo che L. d'Avack, attuale presidente del Comitato Na-

fattore centrale, anche per i rischi e la loro propagazione: motivo ulteriore per includere nel discorso bioetico i saperi giuridici e politici, che per definizione hanno a che vedere con la storia dei gruppi umani, a cui il diritto garantisce, oltre all'attitudine cooperativa, alla pacificazione della coesistenza, ed alla sicurezza, anche la durata<sup>15</sup>. D'ora in poi, questo compito si addossa anche una responsabilità intergenerazionale, come hanno ben spiegato i teorici delle "generazioni future", da Hans Jonas a Giuliano Pontara<sup>16</sup>.

Alla storia si connette un altro fattore tipicamente antropologico, la cultura: con cui chiudiamo questo cerchio introduttivo, giacché dalla ricerca del senso come diuturna tensione dell'essere umano abbiamo preso le mosse. E la cultura è proprio il sistema che si struttura intorno a questo impegno collettivo volto alla dazione di senso<sup>17</sup>, sempre provvisorio e dinamico, ma imprescindibile per abitare il mondo – visto che all'uomo è necessario *umanizzare* il proprio ambiente per potervi vivere<sup>18</sup> (in tal senso l'artificio è natura, per gli umani, da quando l'archeologia e la paleoantropologia ci attestano la presenza di *homo sapiens* sulla Terra).

L'accentuazione forse imprevista di questo processo di artificializzazione della natura (propria ed altrui), provocata dal-

---

zionale per la Bioetica, ha dato ad uno suo studio non più recente ma di perdurante interesse: L. D'AVACK, *Verso un antidestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino, 2009. L'intensa espressione è stata elaborata in seno alla cultura francese, da André Malraux per l'arte, e più recentemente da HENRY BOULAD in relazione all'esperienza religiosa: *L'anti-destin. L'homme face à sa liberté*, Presses de la Renaissance, Parigi, 1999.

<sup>15</sup> S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

<sup>16</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

<sup>17</sup> Per una riflessione sulla funzione civile della cultura e sulle ripercussioni della sua crisi nella sfera pubblica si veda, per esempio, H. ARENDT, "La crisi della cultura: nella società e nella politica", in EAD., *Tra passato e futuro*, (1961), trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano, 2009. Più recentemente hanno meditato questi concetti per illustrare pregi e limiti del modello multiculturale anche J. HABERMAS e C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, (1991), trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 2007.

<sup>18</sup> Vi riflette, sulla base di alcune affermazioni di Heidegger, F. D'AGOSTINO, "Tecnica", in ID., *Bioetica e Biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, cit., pp. 195-205.

le biotecnologie e dal successo, tra le altre, delle rivoluzioni atomica e genetica, rende ineludibile l'aggiornamento di tale domanda di senso e colloca la bioetica (e le connesse scienze normative, come la biogiuridica, la biogiurisprudenza secondo alcuni<sup>19</sup>, sempre che si accetti la sua distinzione concettuale dalla biogiuridica, e la biopolitica) all'interno del sistema culturale che cerca di organizzare le nuove sfide ed i nuovi drammi. Alcuni di essi (si pensi all'aborto volontario) hanno cambiato solo modalità esecutive, e non concetto, ed è questa la ragione per cui attivano discussioni etiche e giuridiche basate su argomenti perenni<sup>20</sup>; altri sono del tutto inediti, come la fecondazione *in vitro* o la diagnosi di morte cerebrale, e le sue ripercussioni, per esempio, sulla nascente trapiantologia. In entrambi i casi, i nuovi saperi intorno al *bios* hanno trovato in questa cornice la propria legittimazione e, si direbbe persino, la spiegazione della propria necessità primaria.

Per le ragioni che ho cercato di riassumere in queste righe introduttive, il libro che il lettore ha tra le mani è costruito secondo schemi piuttosto diversi dai manuali di bioetica e biogiuridica (sempre che si possa già parlare di manuali in aree tematiche così giovani come quelle di cui ci stiamo occupando<sup>21</sup>). Il primo

---

<sup>19</sup> S. AMATO, *Biogiurisprudenza. Dal mercato genetico al self-service normativo*, Giappichelli, Torino, 2006.

<sup>20</sup> È la tesi della prima parte dell'originale studio di Luc Boltanski sulla sociologia dell'aborto (L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, (2004), trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano, 2007): la sottorappresentazione della pratica abortiva non è una novità, la pratica c'è sempre stata e sempre è stata occultata; in tal senso è nuovo il fenomeno della sua "pubblicizzazione" attraverso la depenalizzazione, che però non si è mostrato sufficiente a popolarizzare la pratica stessa ed a consentirne la piena rappresentazione sociale. Ciò dipenderebbe, secondo questo autore, dalla sua intrinseca contraddittorietà, perché l'aborto lungi dallo sciogliere la tensione tra questione di principio (diritto alla vita di ogni concepito) e questione di fatto (potere di aborto della gestante), la cristallizza in modo tragico. In questo senso, i profondi cambiamenti avvenuti nelle tecniche di interruzione volontaria della gravidanza (fino al più recente e in via di diffusione, quello farmacologico), non incidono nella sostanza etica e giuridica dell'azione, che dai tempi del giuramento ippocratico continua a costituire materia di conflitto teorico e sociale, e non sembra destinata a venire riassorbita nella "normalità". Ritourneremo brevemente nel quarto capitolo su queste riflessioni.

<sup>21</sup> In proposito, a parte le traduzioni di alcuni testi introduttivi da considerare ormai classici, come per esempio T. ENGELHARDT JR., *Manuale di*

capitolo, di natura preliminare e propedeutica, ha lo scopo di meditare sul tipo di razionalità necessario per affrontare le sfide dei nuovi saperi del *bios*, nell'era della tecnologia. Il secondo capitolo esplora alcune zone, tutte inerenti il corpo umano e le regole che lo riguardano, di uno dei dilemmi cruciali, quello tra etica e diritto: che non solo si riflette anche lessicalmente nel dualismo bioetica e biodiritto, ma ben di più costituisce lo smacco forse irreversibile del giuspositivismo, come cercherò di mostrare. Il terzo capitolo propone la trattazione di un tema che va considerato necessario per qualsiasi riflessione bioetica e biogiuridica: l'epistemologia della medicina, che tra le arti o professioni gode di uno statuto certamente peculiarissimo e non può non conoscere un tentativo di semantizzazione, in un volume come questo. Il successivo ed ultimo capitolo – a sua volta articolato poi in due importanti sottocapitoli – tira le somme del percorso effettuato, e presenta i nuovi saperi come forme di ricerca del senso: una ricerca antica ed imperitura, ma che in esse si presenta secondo forme e sollecitazioni nuove, che investono così l'inizio (l'origine, la nascita, la generazione: primo sottocapitolo), come la fine (la morte, il declino, la malattia).

È per questo motivo che il libro si sottrae alla sequenza consueta nelle trattazioni bioetiche e biogiuridiche, normalmente

---

*bioetica*, (1996), trad. it. di S. Rini, Il Saggiatore, Milano, 1999; o anche T.L. BEAUCHAMP, G.F. CHILDRESS, *Principles of biomedical Ethics*, Oxford University Press, USA, 2008, anche nel nostro Paese la letteratura manualistica in tema di bioetica e biogiuridica è comunque ben rappresentata: si segnalano tra gli altri i testi di E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007; F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1997; F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia, 2013; L. PALAZZANI, *Dalla bio-etica alla tecno-etica: nuove sfide al diritto*, Giappichelli, Torino, 2017; L. D'AVACK, *Il dominio delle biotecnologie. L'opportunità e i limiti dell'intervento del diritto*, Giappichelli, Torino, 2018; P. BORSELLINO, *Bioetica tra 'moralì' e diritto*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 2015; S. SEMPLICI, *Bioetica. Le domande, i conflitti, le leggi*, Morcelliana, Brescia, 2007. Meno sistematici ma non privi di riflessioni importanti e sfidanti anche altri studi nel frattempo apparsi, come, sul versante della filosofia del diritto, G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino, 1993; U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Baldini e Castoldi, Milano, 1998; A.C. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili Corpi gloriosi*, Giappichelli, Torino, 2007; S. BAUZON, *La persona biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2005; F. ZANUSO, *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova, 2005; F. ZINI, *Polis-Bios. Nuove tensioni biopolitiche e biogiuridiche*, Aracne, Roma, 2018.

articolate in una parte generale (che espone le teorie principali, ne lumeggia magari i presupposti, ne critica gli assunti), ed in una parte speciale, ove trovano spazio le considerazioni sui singoli problemi che odiernamente bioetica e biogiuridica sono chiamate ad affrontare, dall'aborto alla fecondazione artificiale, dall'eutanasia al suicidio assistito, dalla manipolazione genetica allo *human enhancement*, e così via. A fronte dell'abbondanza di testi così strutturati, alcuni dei quali davvero pregevoli, si è dunque ritenuto più urgente e fecondo tematizzare i fondamenti della bioetica e della biogiuridica (epistemologia, metodo, visioni del mondo retrostanti), e la loro dialettica interazione.

Il libro è, come ogni creazione consimile, il fitto e complesso confluire di letture riflessioni dialoghi. Molte fonti sono ormai indistinguibili, nell'intrico neuronale di chi scrive: altre invece nettamente spiccano, e meritano un ringraziamento specifico. Anzitutto, grazie a Francesco D'Agostino, che considerare mio Maestro è per me un onore, e che ha accettato di preparare una *Premessa* a queste pagine di cui è per tanti profili ispiratore. Grazie anche a Francesco Viola, Salvatore Amato e Isabel Trujillo, condirettori della collana che ha avuto l'amabilità di ospitare questo lavoro, ed il rigore di sottoporlo al vaglio critico attento e costruttivo dei revisori che, non per essere rimasti giustamente anonimi, non meritano un'apposita manifestazione di riconoscenza in questa sede. Grazie infine agli innumerevoli intrecci che la trama della vita, del *bios* che ho e che sono, è andata tessendo intorno a me e dentro di me: grazie soprattutto a te, Sulammita, per i motivi che sai e che sono solo l'inizio di una lunga narrazione. A te questo libro è dedicato.

\* \* \*

Tracciato l'itinerario del presente studio, per esaurire la funzione di un'introduzione restano qui solamente da individuare i riferimenti concettuali elementari che consentano di intendere almeno approssimativamente quel che in questo libro si intende quando si utilizzano i termini composti con la parola *bios*.

Il prefisso "bio" è di quelli pregnanti, come è stato ben chiarito in un denso saggio<sup>22</sup> qualche anno fa. La ricchezza seman-

---

<sup>22</sup>F. D'AGOSTINO, "Bios Zoé Psyché", in Id., *Parole di Bioetica*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 27-34 (ove si riprendono implicitamente anche al-

tica della lingua greca classica consente infatti di articolare internamente i significati della parola “vita” (unica, in latino ed italiano) secondo modalità attentamente differenziate: vi è la vita come fenomeno generale, che costituisce il referente concettuale di base con cui distinguiamo tra mondo animato e mondo inanimato (tale accezione del termine “vita” è quel che in greco si chiama *zoé*), e la vita come partecipazione individuale dei singoli viventi a quel fenomeno (*bios*), con la possibilità che ad animare il concreto vivente considerato (cioè a mettere in moto quel processo di partecipazione alla *zoé* che chiamiamo *bios*) sia una *psyché*, come avviene negli esseri umani dotati appunto di spirito, di un’anima (in greco *ànemos* è il vento, quindi anche il soffio vitale) razionale, idonea all’autocoscienza ed all’autocomprensione. Riflettere sul *bios* equivale dunque ad addentrarsi in complesse disquisizioni che dall’approccio filologico ci conducono per mano verso l’antropologia filosofica.

La seconda parte del termine è quella che specifica il discorso facendolo virare verso la dimensione normativa (etica, politica, giuridica). E qui appunto si manifestano e sviluppano le specificità dei nuovi saperi.

Mentre sulla bio-etica esiste abbondante letteratura definitiva, in gran parte contenuta nei testi già poco sopra menzionati, meno meditata è l’espressione bio-giuridica. Perciò in questo volume l’attenzione verrà attratta prevalentemente dalla normatività giuridica (il secondo capitolo tenta di distinguerla, almeno concettualmente e metodologicamente, da quella etica, in relazione alle regole per il corpo umano ed alla “giustizia per il corpo”<sup>23</sup>), che però fin dall’inizio si mostra ambivalente, come Kant stesso chiarì definitivamente allorché propose la distinzione tra *quid jus* e *quid juris*.

– La prima domanda cerca risposte nel terreno degli ordinamenti vigenti, che pur non costituendo terraferma in senso stretto (residua infatti pur sempre un ampio margine di interpretazione, sia dei testi legislativi che dei documenti ammini-

---

cune osservazioni di H.G. GADAMER, “Vita e anima”, in ID., *Dove si nasconde la salute*, (1993), trad. it. a cura di M. Donati e M.E. Ponzio, Raffaello Cortina, Milano, 1994, pp. 149-160).

<sup>23</sup> Cfr. F. D’AGOSTINO, “Giustizia per il corpo”, in ID., *Parole di giustizia*, Giappichelli, Torino, 2006.

strativi e giurisdizionali), offre una sponda concreta agli operatori del settore. Oltre al biodiritto come insieme delle regole “scritte”, vi sono poi (questa è la tipica ambivalenza del termine italiano, spagnolo, francese, tedesco: “diritto”, che oscilla tra dimensione oggettiva – il *law* degli inglesi – e dimensione soggettiva – i *rights* –) i *biodiritti*: le pretese o almeno le legittime aspettative dei singoli esseri umani in relazione al *bios*.

– La seconda domanda, assai diversamente, indaga sui fondamenti delle regole, si proietta più che verso il diritto così com’è, verso il diritto come dovrebbe essere, in base ad una distinzione che non è certo vittima di fallacia naturalistica, se teniamo presente che al di fuori della tensione tra essere e dover essere il sapere normativo cessa di essere tale, e cioè argomentabile razionalmente; il che rende poi incomprensibile (ed impossibile) la libertà umana. Questa è naturalmente un’opzione metodologica ed epistemologica pur sempre a disposizione del teorico, ma conduce si direbbe inesorabilmente verso il nichilismo giuridico<sup>24</sup>.

In precedenti scritti<sup>25</sup>, ho proposto di attribuire alla prima forma di indagine la qualifica di biodiritto, alla seconda quella di biogiuridica, seguendo il condiviso percorso di autorevoli studiosi<sup>26</sup>. Non mi ero accorto allora, ma ora mi è data l’opportunità d’integrare il discorso, che l’alternativa biodiritto-biogiuridica non esaurisce lo spettro dei possibili approcci alla normatività giuridica nel contesto dei problemi della bioetica. Esiste infatti anche l’approccio della “biogiurisprudenza”<sup>27</sup>, così come della biolegislazione e della bioamministrazione.

La prima, come l’espressione bene indica, è lo studio dell’atteggiamento dei giudici verso le questioni bioetiche, siano esse, oppure no, disciplinate da norme legali positive: è noto che

---

<sup>24</sup> Che del resto è un’opzione culturale disponibile: cfr. N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2014. E, per una lettura critica, V. POSSENTI, *Nichilismo giuridico: l’ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.

<sup>25</sup> C. SARTEA, *Biodiritto. Fragilità e giustizia*, Giappichelli, Torino, 2012.

<sup>26</sup> L. PALAZZANI, *Introduzione alla biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2002.

<sup>27</sup> S. AMATO, *Biogiurisprudenza. Dal mercato genetico al self-service normativo*, cit.

la frontiera mobile che ha segnato lo sviluppo nel tempo del biodiritto non è mai stata la legislazione, bensì la giurisprudenza, e che questo non lo dobbiamo solamente all'intrinseca tendenza dinamica ed intensamente evolutiva delle questioni soggiacenti, ma anche al ruolo che il potere giurisdizionale sempre più va assumendo, di *leadership*, per così dire, negli ordinamenti costituzionali del nuovo contesto anche giuridicamente globalizzato<sup>28</sup>. La seconda, la biolegislazione, è lo studio dell'attività non più delle corti e dei tribunali bensì dei parlamenti, lenti e sempre alla rincorsa dello sviluppo biotecnologico, ma decisivi e spesso invocati a dirimere controversie tali da attivare vere e proprie logomachie, o semplicemente richiesti di colmare vuoti legislativi reali o apparenti<sup>29</sup>. La bioamministrazione non è altro che l'attività amministrativa volta ad implementare la biolegislazione sul piano dell'effettivo riconoscimento del diritto alla salute, nelle sue complesse articolazioni sociali e territoriali: anch'essa è importante, ove si desideri riflettere sugli aspetti operativi delle dichiarazioni di principio e delle astratte proclamazioni di diritti, che talvolta vengono frustrate o esaltate dall'atteggiamento dei poteri esecutivi di vertice o decentrati, o che comunque come le altre

---

<sup>28</sup> Per l'argomentazione delle tesi favorevoli ad una franca accettazione di questo modello, non solo storicamente ormai dominante, ma anche teoricamente preferibile, si veda P. GROSSI, *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

<sup>29</sup> Per fare un esempio recente, è proprio questa la situazione italiana in tema di aiuto al suicidio che si è venuta determinando in relazione alla triste vicenda del suicidio assistito compiuto in Svizzera da un grave paziente tetraplegico a seguito di incidente stradale, accompagnato al centro di assistenza al suicidio da un personaggio politico poi imputato per il reato previsto dall'art. 580 del nostro codice penale. La Corte Costituzionale, adita dal giudice territorialmente competente per risolvere un dubbio di costituzionalità della norma, ha sospeso il procedimento con un'ordinanza assai meditata e sofferta (la n. 207 del 2018) in cui segnala al legislatore l'esistenza di un vuoto normativo in materia di supporto alle volontà del malato, che rischia di produrre soluzioni incostituzionali nell'applicazioni delle norme sul fine vita, e si spinge fino a suggerire al Parlamento la modalità per colmarlo (integrando la legge 219 del 2017 sul consenso informato, le disposizioni anticipate di trattamento e la pianificazione condivisa delle cure), nonché il termine entro cui farlo (settembre 2019). L'ordinanza è integralmente reperibile presso il sito istituzionale della Corte, come gli altri documenti istituzionali che via via citeremo in questo studio.



norme conoscono nel momento esecutivo un passaggio delicato e decisivo<sup>30</sup>.

Più in profondità, non possiamo nemmeno trascurare la riflessione che chiamerei di “bionomia” (da intendere come una sorta di teoria generale del biodiritto), ed anche una generale “biodicea”, di giustificazione epistemologica della dimensione giuridica della bioetica. Mentre sugli altri termini c’è più dottrina, su questi ultimi – che forse sono dei veri e propri neologismi – occorre qui soffermarsi un poco.

Chiamo bionomia la scienza di un diritto adeguato alle esigenze del *bios*: ed in particolare, riferendoci al *bios* umano, di un diritto all’altezza dei bisogni materiali ineludibili degli esseri umani. Sebbene il diritto rispetto alle scienze (ed in particolare alle scienze matematizzabili) mantenga una doverosa distanza critica, tanto più dopo le funeste esperienze del normativismo e del positivismo più ortodosso e radicale, esso non è estraneo ad una sistematizzazione dei suoi concetti e ad un’articolazione interna, secondo logica, dei suoi contenuti. Proprio perché si tratta di un sapere destinato alla prassi sociale, oltre che, nei casi patologici, a quella giudiziaria, esso deve comprendere dei meccanismi di armonizzazione: si tratta della funzione che da sempre svolgono i criteri di gerarchizzazione delle fonti, o quelli volti alla soluzione delle cosiddette antinomie (il criterio temporale per l’antinomia di norme dello stesso rango, o quello di specialità per l’antinomia tra norme pari rango e coeve). Bionomia può intendersi dunque come la scienza che pone ordine tra le regole che disciplinano giuridicamente il *bios*, soprattutto tramite il ricorso a principi generali come il principio di precauzione, quello del *favor personae*, e così via.

Chiamo biodicea, infine, la riflessione schiettamente filosofica che affronta il paradosso di una natura (anche umana) chiamata a giustificare se stessa: a chiarire cioè a quali condizioni la vita (il *bios* umano in particolare) vada garantita e difesa, quali delle sue manifestazioni siano da preservare e quali invece da ostacolare o reprimere. Se infatti fossimo convinti sul serio che

---

<sup>30</sup> Come si è messo chiaramente in evidenza, per esempio, con l’abrogazione del divieto di fecondazione eterologa e l’esigenza di una disciplina per le nuove fattispecie, non coperte dall’ordito normativo sopravvissuto alla decisione della Consulta, nonostante le affermazioni della Corte Costituzionale riportate nella sentenza n. 162 del 2014.

la vita si giustifica di per sé, elimineremmo il sottile confine tra essere e dover essere (anche la patologia è una forma di vita), ed in particolare nelle faccende umane aboliremmo la stessa possibilità di una norma. Se al contrario diamo per presupposto che la vita umana si manifesta in forme che meritano un giudizio (di approvazione o di condanna), allora ci muoviamo in uno scenario in cui hanno spazio e senso sia l'etica sia il diritto. Ma ciò implica appunto una biodicea, un sapere che giustifichi la manifestazione umana del *bios* presupponendone la bontà genuina ma ammettendo pure che da quella bontà ci si possa discostare. Anche su questo versante dunque essere e dover essere *non* coincidono, e la biodicea ha lo scopo di chiarire le condizioni a cui la natura, e la vita naturale, sono da difendere e garantire, ed illustrare i motivi per cui al contrario esistono condizioni che sospendono tale dovere o addirittura impongono il dovere opposto <sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> È la complessa tematica dell'accanimento terapeutico, forse ancora non sufficientemente approfondita ma cruciale per fissare un limite alla medicalizzazione della vita ed alla tecnologizzazione della medicina.

# I

## LA RAZIONALITÀ STRUMENTALE ED I SUOI CRITICI

### Sommario

---

1. Dialettica dell'Illuminismo. – 2. L'uomo è antiquato. – 3. Eclisse della ragione. – 4. La rivoluzione tecnologica. – 5. Monaco di Baviera, 19 gennaio 2004.

### 1. Dialettica dell'Illuminismo

---

Non c'è dubbio che bioetica e biogiuridica sono forme di sapere: tanto più necessario e preliminare è pertanto indagare circa il tipo di razionalità che le supporta. Le indicazioni che ne trarremo non saranno solamente metodologiche ed epistemologiche, ma entreranno, come si vedrà, nel merito delle possibilità e delle stesse funzioni dianoetiche e pratiche di queste forme di sapere.

La cosiddetta “modernità” occidentale esordisce con quella che in fondo è una rivoluzione metodologica: l'autoinflitta riduzione delle capacità della nostra intelligenza. Non è facile dire se abbia contribuito a questo processo più o prima la matematizzazione della scienza, oppure la sua funzionalizzazione al potere: atteggiamenti che comunque si sono poi saldati ed hanno congiurato contro la ragione metafisica e più in generale contro l'idea classica di razionalità umana<sup>32</sup>. In tal senso, vanno in buona parte condivisi auspici e critiche di molti intellet-

---

<sup>32</sup> Che sarebbe stato questo l'esito inevitabile della riduzione di cui stiamo parlando, è il punto di partenza della profonda indagine di E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, (1936-1954), trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 36: “Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su di noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito”.

tuali contemporanei che parlano di un “riallargamento” della ragione: dalla Scuola di Francoforte al dialogo di Monaco tra Ratzinger ed Habermas. A quest’esigenza e a questa prospettiva è dedicato il presente capitolo.

Nel 1947, dopo il trauma del secondo conflitto mondiale e del suo sconvolgente epilogo atomico, e dell’Olocausto, Max Horkheimer e Theodor Adorno cominciano a presentare una lettura fortemente critica dell’illuminismo: riletto criticamente per via della sua metamorfosi, da rivolta della ragione umana contro i blocchi (sociali, psicologici, persino religiosi) della tradizione, a semenzaio teoretico del dilagante totalitarismo. “L’illuminismo – scrivono i due padri della Scuola francofortese – nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l’obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni”<sup>33</sup>. Se è vero che “gli dèi non possono togliere all’uomo la paura di cui i loro nomi sono l’eco impietrita”, e di conseguenza “l’uomo s’illude di essersi liberato dalla paura quando non c’è più nulla di ignoto”, il processo di demitizzazione avrà inevitabilmente la tendenza a rovesciare i termini, e l’illuminismo “identifica il vivente con il non-vivente come il mito il non-vivente col vivente”, secondo un rovesciamento di prospettiva e di schema ermeneutico sin dall’inizio destinato a squassare dalle sue stesse basi la riflessione sul vivere e sulle forme (specialmente le forme umane) del vivere. Purtroppo, tutto ciò è avvenuto proprio nell’epoca in cui, con l’avvento della rivoluzione genetica e l’imporsi su larga scala delle biotecnologie, si avvertiva intensamente il bisogno proprio di una riflessione profonda e disinteressata, cioè propriamente filosofica, sulla vita.

La conclusione non lascia speranze: “L’illuminismo è l’angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell’angoscia”<sup>34</sup>.

\* \* \*

Il percorso che hanno fatto le idee europee per arrivare fino a

---

<sup>33</sup> M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, (1947), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1982, p. 11.

<sup>34</sup> M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 23.

questo punto, è tortuoso ma non impossibile da tracciare. Nella declinazione baconiana, che secondo questa genealogia<sup>35</sup> è alle origini del pensiero dominante nell'Europa successiva, "potere e conoscenza sono sinonimi. La sterile felicità di conoscere è lasciva per Bacone come per Lutero. Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace [...]. Lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità. La causa è stata l'ultimo concetto filosofico con cui la critica scientifica ha fatto i conti, poiché era la sola delle vecchie idee che essa si trovasse ancora di fronte, l'ultima secolarizzazione del principio creatore"<sup>36</sup>.

Tutto ciò non è senza conseguenze sulla nostra autocomprensione, e pertanto sul valore che associamo alla prassi, che nell'azione (ci) rivela (a) noi stessi: "Come signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando. Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle"<sup>37</sup>. L'eco del motto baconiano (*scientia propter potentiam*) è più che mai nitida e riconoscibile in questa interpretazione, e vistosa la confusione tra il sapere etico e quello dianoetico, così nettamente distinti nella visione classica ed ora invece mescolati ed irricognoscibili.

Applicato alle scienze sociali, questo modello di razionalità è letteralmente catastrofico: "L'unità del collettivo manipolato consiste nella negazione di ogni singolo [...]. L'orda, di cui ritorna certamente il nome nell'organizzazione della *Hitlerjugend*,

---

<sup>35</sup> Non certo isolata, come vedremo. Si pensi fin d'ora a H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, (1974), ed. it. a cura di A. Dal Lago, trad. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 1991, ed in particolare il denso saggio intitolato *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, p. 95 e ss., che riprenderemo ampiamente più avanti.

<sup>36</sup> M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 13.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 17.

non è una ricaduta nell'antica barbarie, ma il trionfo dell'uguaglianza repressiva, il dispiegarsi dell'uguaglianza giuridica in ingiustizia tramite gli uguali". Così, se "prima i feticci sottostavano alla legge dell'uguaglianza. Ora l'uguaglianza diventa essa stessa un feticcio. La benda sugli occhi della giustizia non significa solo che non bisogna interferire nel suo corso, ma che il diritto non nasce dalla libertà"<sup>38</sup>.

Ecco dunque per quale motivo "l'estraniamento degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime"<sup>39</sup>. Quel che dicono questi autori sull'industrialismo potrebbe senza forzature essere applicato alle tecnoscienze in relazione al *bios*. Così vale anche per la bioetica e la biogiuridica quel che essi concludono per la filosofia: "Lungo la via dalla mitologia alla logistica il pensiero ha perduto l'elemento della riflessione-su-di-sé, e oggi il macchinario mutila gli uomini, anche se li sostiene"<sup>40</sup>.

## 2. L'uomo è antiquato

---

Di questo contraddittorio rapporto tra artefatto ed artefice, di questa inattesa applicazione della dialettica servo-padrone e del suo continuo rovesciamento, sono ben consapevoli numerosi intellettuali critici della modernità. Ben note risultano le tesi heideggeriane contro la tecnica, riecheggiate anche in pensatori forse non altrettanto originali ma sì capaci di divulgazione ed influenza: come José Ortega y Gasset<sup>41</sup> e Gunther Anders. Il saggio di quest'ultimo – *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*,

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Si veda in particolare J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica ed altri saggi di scienza e filosofia*, (1939), ed. it. a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano, 2012.

del 1956 – costituisce uno dei libri più profetici ed inquietanti sull'argomento: con la sua geniale analisi della “vergogna prometeica”, la vergogna che prova il novello Prometeo (l'uomo che produce artefatti tecnologici) nei riguardi dei suoi stessi prodotti, più perfetti e duraturi di lui almeno perché ripetibili serialmente<sup>42</sup>, e dunque dotati di una sorta di eternità a cui da sempre l'uomo disperatamente anela; e con la sua penetrante riflessione sulla trasformazione dei fini in mezzi, e lo svuotamento dell'idea di scopo. “Ciò che non può provare di essere un mezzo [e qui l'impronta utilitaristica della cultura dominante è palese] non trova accesso nell'odierno cosmo di oggetti. Perciò: appunto perché non sono mezzi, gli scopi sono considerati *privi di scopo*. Gli scopi in quanto tali, a ogni modo. E sono considerati privi di scopo, come abbiamo detto, esclusivamente perché anch'essi possono affermarsi quali mezzi. Cioè quali mezzi in potenza; quindi possono servire a mediare mezzi, per esempio a renderli smerciabili. *Lo scopo degli scopi consiste oggi nell'essere mezzi dei mezzi*. È semplicemente un dato di fatto; e la formulazione è paradossale solo perché il fatto è paradossale”<sup>43</sup>.

Un'analogia censura, o almeno diffidenza, verso la razionalità illuministica ha penetrato anche la letteratura, le arti figurative ed ai nostri giorni il cinema: si pensi per quest'ultimo (che è ormai divenuto il principale veicolo della cultura di massa, ancor di più oggi nelle forme mediate da internet) a film come *Gattaca*, del 1997, sulla manipolazione genetica perfetta e le discriminazioni che possono derivarne, o *La custode di mia sorella*, del 2008, sulla riproduzione artificiale ed i suoi rischi (nel caso specifico, la produzione di un “bimbo farmaco”), o al classico *2001. Odissea nello spazio*, del 1968, che in fondo di altro non parla se non di un problematico e distruttivo rapporto tra artefice ed artefatto, tra umano e macchinico.

La letteratura distopica sui pericoli derivanti all'umanità dalla tecnologia come sistema totalitario è del resto divenuta un

---

<sup>42</sup> Sulla serialità come riproducibilità tecnologica degli oggetti prodotti dall'uomo si è a lungo soffermata la riflessione filosofica *entre deux guerres*: si pensi al classico saggio di W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, tradotto in italiano a cura di F. Valagussa nell'omonima raccolta pubblicata da Einaudi, Torino, 2014.

<sup>43</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 236.

genere letterario, la fantascienza: si pensi ad Asimov ed alla sua complessa (ma non scevra di perplessità) visione della robotica, o anche ai racconti di Philip Dick sugli androidi o sugli interventi tecnologici sugli esseri umani; ma si ricordino anche, ed ancor prima, i celebri e non convenzionali romanzi di Aldous Huxley (*Brave new World*, del 1932), che immaginava un futuro in cui chi domina tiene in pugno i sudditi attraverso il piacere, e la connessa cancellazione di qualsiasi relazione significativa tra le persone, e di George Orwell (*1984*, del 1948), in cui lo stesso risultato di controllo totalitario viene invece ottenuto (dal *Big Brother*) attraverso la paura. Se si è seguito con attenzione il discorso di Horkheimer ed Adorno, non sorprenderà constatare che già a fine Ottocento ha cominciato ad apparire la narrativa distopica, come nel racconto *L'isola del Dottor Moreau*, pubblicato nel 1897 da Herbert George Wells, uno dei padri della letteratura fantascientifica. Dai tempi di Jules Verne, ed anche prima, la scienza e la tecnoscienza hanno preso il loro spazio sulla scena dell'arte: ma non sempre per venirvi celebrate, anzi, più spesso per dare corpo ai fantasmi ancestrali della paura umana.

Più che ad una diffidenza collettiva verso determinati gruppi professionalmente qualificati (pensiamo agli scienziati, o ai medici), comunque, ciò a cui mira la critica della Scuola di Francoforte è se mai un attacco alla razionalità occidentale per come si è venuta forgiando con l'illuminismo, almeno quell'illuminismo che ha tradito se stesso: "Mercé questa anamnesi della natura nel soggetto, nel compimento del quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio, e l'invito a fermare l'illuminismo echeggia [...] meno per timore della scienza esatta che in odio al pensiero indisciplinato che si libera dall'incantesimo della natura". Tuttavia, "rinunciando al pensiero, che si vendica, nella sua forma reificata – come matematica, macchina, organizzazione – dell'uomo immemore di esso, l'illuminismo ha rinunciato alla sua stessa realizzazione"<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 48.



### 3. Eclisse della ragione

---

Sono tesi e temi che Horkheimer ha poi ulteriormente sviluppato in un libro dal titolo rivelativo: "Eclisse della ragione". L'assunto da cui muove quest'opera è che l'idea di ragione può essere declinata sia in senso oggettivo (ragione oggettiva, come chiave di accesso alla realtà), sia in senso soggettivo (ragione soggettiva, strumento per manipolare la realtà). Le due prospettive, che non si riferiscono rigidamente a periodi storici o correnti filosofiche, ma s'intrecciano incessantemente lungo l'evoluzione del pensiero occidentale, hanno sullo sfondo due ben diverse visioni del mondo: la prima considera la verità come esistente ed accessibile, secondo un'idea di conoscenza come adesione alla verità che sta nella realtà e, per motivi che possono essere diversi, corrisponde alla nostra mente; la seconda al contrario riduce la verità ad inveramento, nel senso del successo contingente di una tesi sulle altre (successo che volta a volta si manifesta sotto la forma dell'affermazione di un individuo o di un popolo, o sotto quella di una "vittoria" sulla natura, che ovviamente avrà significati diversi a seconda dei contesti e delle chiavi interpretative utilizzate: si pensi all'utilitarismo e al pragmatismo). Come scrive Horkheimer, "c'è una differenza fondamentale fra questa teoria, secondo la quale la ragione è un principio immanente alla realtà, e la dottrina secondo la quale la ragione è una facoltà soggettiva della mente. Secondo quest'ultima dottrina solo il soggetto può, propriamente parlando, possedere la facoltà della ragione: quando diciamo che un'istituzione o una qualunque altra realtà sono ragionevoli, in genere intendiamo dire che gli uomini le hanno organizzate in modo ragionevole, applicando ad esse, in modo più o meno complesso sul piano tecnico, la loro capacità di logica e di calcolo. In ultima analisi, la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine" <sup>45</sup>.

Tutto ciò, fermo restando che nello scenario delineato dalla concezione soggettiva della ragione non vi sono propriamente fini "ragionevoli", ma soltanto mezzi ragionevoli in quanto proporzionati al perseguimento di un fine: "Per la concezione

---

<sup>45</sup> M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, (1947), trad. it. di E. Spagnol Vaccari, Einaudi, Torino, 1992, p. 12.

soggettivistica, il pensiero non può essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé. La validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive”<sup>46</sup>. Diviene così piuttosto chiaro il prevedibile scorrere della prospettiva teorica verso quella pratica: “Secondo queste teorie il pensiero può servire per qualunque scopo, buono o cattivo. È uno strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire le norme della vita sociale o individuale, che si suppone siano stabilite da altre forze”<sup>47</sup>. Ecco per quale via la crisi della razionalità approda all'etica, al diritto, alla politica: e manifesta rilevantissime ripercussioni sulla bioetica e sulla biogiuridica.

Le radici di questa connessione tra sfera teoretica e sfera pratica sono più lontane di quel che la critica della deviazione dell'illuminismo dalle sue premesse e dalle sue promesse possa far pensare. Di decisiva importanza è stata, nel diciottesimo secolo, la svolta determinata dall'empirismo, ed in particolare da David Hume – che non certo superficialmente uno dei grandi maestri dell'illuminismo, Immanuel Kant, considera il proprio ispiratore principale, colui che lo ha fatto “risvegliare dai sonni metafisici” per intraprendere il sentiero del criticismo, che costituirà da quel momento la cifra del suo pensiero e della modernità illuminista. È del pensatore scozzese infatti l'affermazione poi rielaborata in una vera e propria “legge”, la “legge di Hume”: “In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto – appunta quasi marginalmente Hume nel suo libro più importante ed influente, il *Trattato sulla natura umana*, del 1740 –, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto ed afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi, tutto a un tratto, scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo delle proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve* o *non deve* esprimono una nuova relazione

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 15.

o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati [...], ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione”<sup>48</sup>.

Consapevole che questo accorgimento apparentemente così piccolo avrebbe sconvolto “tutti i comuni sistemi di morale”, Hume afferma che i contenuti dell’etica non sono razionali né ragionevoli, giacché “la distinzione tra il vizio e la virtù *non viene percepita mediante la ragione*”: il che equivale a sostenere, con l’enorme seguito che questa osservazione ha poi effettivamente avuto, che la sfera del dover essere *non comunica* con quella dell’essere<sup>49</sup>, che il “sapere” normativo (se ancora così possiamo chiamare etica, diritto, politica), non dipende dal sapere scientifico: anzi, non è proprio un sapere, ma afferisce ad altre sfere della nostra vita interiore – che sempre più convintamente confluiranno verso il regno delle emozioni, cercando a partire da Hume per arrivare almeno fino a Martha Nussbaum di costruire un’etica ed una politica emotiviste.

Sottrarre l’etica – la scienza del bene e del male, per definirla in qualche modo – dal novero dei saperi, e dunque dall’insieme dei contenuti cognitivi della nostra mente, che sono i soli che possiamo sperare di comunicare in forma obiettiva, ed assegnarla alla sfera dei sentimenti, che sono per definizione squisitamente soggettivi, oltre che cangianti e transeunti, ha straordinarie conseguenze nel campo relazionale e sociale, come osserva Horkheimer. Alla ragione viene riservato un compito formale, di amministrazione logica di contenuti che le sfuggono completamente: per questa via è poi possibile arrivare al “razionalismo” dei campi di concentramento nazionalsocialisti e dei gulag sovietici<sup>50</sup>, all’utopismo dei progetti politici che chiu-

---

<sup>48</sup>D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, III.I.1, (1740), trad. it. di E. Lecaldano e E. Mistretta, in Id., *Opere*, vol. I, Bari, 1971, p. 496 e s.

<sup>49</sup>Cfr. F. D’AGOSTINO, “Il diritto naturale e la fallacia naturalistica”, in Id., *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 67 e ss.

<sup>50</sup>Come osserva F. D’AGOSTINO, *Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 53, “ridotto a un insieme di norme *tecniche* (non

dono gli occhi davanti alla reale complessità degli esseri umani in carne ed ossa, a quei sistemi di pensiero – sostanzialmente inesistenti in passato e quindi tipici della modernità – che chiamiamo “ideologie”.

Hannah Arendt ha a suo tempo coniato una definizione semplice ed efficace di ideologia: essa è la “logica di un’idea”. La spiegazione del concetto che ne fornisce questa pensatrice è di estremo interesse per le nostre riflessioni: “La ‘idea’ di una ideologia non è l’eterna essenza di Platone, afferrata dagli occhi della mente, né il kantiano principio regolativo della ragione, ma è diventata uno strumento di interpretazione [anche in questo caso si osserva dunque un’inversione della sequenza fini-mezzi]. La storia non appare alla luce di un’idea (quindi *sub specie* di eternità ideale al di là del movimento storico), ma come qualcosa che può essere calcolato per mezzo di essa. Quel che adatta la ‘idea’ al nuovo ruolo è la sua logica intrinseca, il processo che scaturisce da essa ed è indipendente da qualsiasi fattore esterno”<sup>51</sup>. Dunque né l’esperienza del reale né il dialogo con altre logiche sono in grado di fermare l’ideologia nel suo inesorabile procedere verso la catastrofe. All’ideologia non importa l’essere, né essa si perita di fare i conti con la realtà: figlia degenera dell’idealismo, è disposta a fare violenza alla realtà pur di “razionalizzarla”, che nella sua prospettiva è lo stesso che inverarla, farle raggiungere il proprio scopo e dunque perseguirne la pienezza. Ciò spiega, secondo Arendt, la tendenza intrinsecamente totalitaria dell’atteggiamento ideologico: incompatibile con la politica, ma anche in generale col dialogo e con l’apertura al possibile del reale.

Oggi, che riteniamo di esserci lasciati alle spalle gli eccessi del totalitarismo ideologico, dobbiamo riconoscere che non ne

---

troppo diverse dalle ‘istruzioni’ di funzionamento di un apparato meccanico), il diritto viene pensato dai positivisti alla stregua di uno degli strumenti sistemici dell’ordine sociale, il che indubbiamente esso è, purché però non si dimentichi che un ordine, in quanto tale, può anche essere, al limite, atrocemente *ingiusto* (e quindi *non coesistenziale*), come quello concentrazionario di un Lager. La dottrina giuspositivistica potrà anche ritenere che il regolamento interno di un campo di concentramento sia *autentico diritto*, ma dovrà pur riconoscere come sensata l’opinione assolutamente contraria di coloro che sono in esso incarcerati”.

<sup>51</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, (1966), trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino, 2009, p. 643.

abbiamo però rinnegato del tutto la struttura logica: i contenuti della morale, del diritto e della politica, non sono rinvenibili a seguito di una riflessione che dunque può essere dia-logicamente condivisa, e sono invece introdotti nel mondo dalla nostra mente, dalle nostre idee o dai nostri sentimenti, in genere dalla nostra “ragione soggettiva”, che alla fine si riduce<sup>52</sup> a forma di organizzazione dei rapporti sociali, forma che rinuncia alla cura per i contenuti. Come finirà per affermare John Rawls (uno dei più rappresentativi filosofi liberali, che si posiziona dunque agli antipodi delle suggestioni totalitarie), “il giusto viene prima del buono”<sup>53</sup>; con il conseguente problema, però, che in tal modo giusto e buono vengono negati: il buono rimane consegnato agli stati emozionali soggettivi, solo fortuitamente coincidenti o almeno convergenti (e dunque inadeguati a costruire un senso comune della giustizia ed una democrazia); il giusto, dal canto suo, viene assegnato al regno delle procedure, con un’ostinata ed interminabile ricerca circolare di fini capaci di attribuire a queste procedure un senso – un senso che non sia, come registriamo quotidianamente nel dibattito bioetico, quello della legittimazione formale di contenuti arbitrari posti nella realtà dai soggetti individuali (quella che in molti chiamano “etica del desiderio”, trasformazione – pretesa – dei desideri individuali in diritti soggettivi<sup>54</sup>).

#### 4. La rivoluzione tecnologica

---

Si può concordare oppure no con l’ermeneutica proposta da questi autori, e con le loro premesse teoriche (o ideologiche, se si vuole). Quel che è difficile negare è la pertinenza delle loro osservazioni circa la crisi del pensiero occidentale giunto al suo

---

<sup>52</sup> Sul riduzionismo in filosofia del diritto si vedano gli studi di L. LOMBARDI VALLAURI, *Riduzionismo e oltre. Dispense di filosofia per il diritto*, Cedam, Padova, 2002, e le dense osservazioni di F. D’AGOSTINO, *Corso breve di filosofia del diritto*, cit., p. 19.

<sup>53</sup> Si tratta di un’idea ricorrente, e per certi versi dominante nel liberalismo rawlsiano: la si veda tra gli altri nell’articolo J. RAWLS, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, in *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4 (Autumn, 1988), pp. 251-276.

<sup>54</sup> Per alcune ricadute di questa mentalità nella biogiuridica, si veda il volume a cura di F. ZANUSO, *Diritto e desiderio*, FrancoAngeli, Milano, 2014.