

**Istituto Studi Bioetici
Salvatore Privitera**



βio-ethos

**RIVISTA DI BIOETICA
MORALE DELLA PERSONA
E MEDICAL HUMANITIES**



numero unico 2021-22

www.studibioetici.it

Registrazione del Tribunale di Palermo n. 21 del 9 luglio 2007
Iscritto al ROC (Registro Operatori della Comunicazione) al n. 16501

Direttore responsabile: Salvino Leone

Direttore: Pietro Cognato

Comitato di Redazione:

Filippo Arena, Adele Di Trapani, Alessandro Di Trapani,
Rocco Gumina, Salvatore Trapani

Segreteria di Redazione: Giusy Cannatella

Comitato Scientifico:

Eleonora Ajello, Antonella Argo, Francesco Bellino, Paolo
Cattorini, Roberto Garofalo, Milena Lo Giudice, Mariella
Lombardi Ricci, Fabio Mazzocchio, Renzo Pegoraro, Alessan-
dro Rovello, Gianni Russo, Luciano Sesta, Raffaele Sinno,
Maurizio Soldini, Angelo Vecchio, Pietro Virgadamo

Impostazione grafica e web editing: Giuseppe Ferlauto

Direzione e Amministrazione:

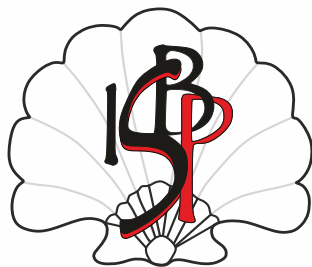
Via Vittorio Emanuele, 463 – 90134 Palermo

Tel.: 091-587194

E-mail: bioetica@fatesi.it

Sito web: www.studibioetici.it

La rivista, in versione esclusivamente digitale, viene inviata *gratuitamente* a docenti, allievi, ex allievi dell'Istituto di Studi Bioetici, ai Centri di Bioetica italiani ed altre istituzioni similari e a tutti coloro che ne facciano richiesta inviando una mail all'indirizzo sopra riportato.



Sommario

EDITORIALE

Salvino Leone

Armi, armi, armi..... pag. 01

Pietro Cognato

Sul suicidio assistito: riflettere ancora..... pag. 05

Rocco Gumina

«Una via di fraternità la possono percorrere soltanto spiriti liberi». La libertà liberata della Fratelli Tutti..... pag. 20

Fabio Mazzocchio

Logiche dell'individuale. Sulla crisi del senso di comunità dentro e oltre la pandemia..... pag. 28

Gaspare Pitarresi

La pandemia come sfida per ripensare la comunità? Alcune considerazioni di natura etico-politica..... pag. 45

Filippo Arena

Non lasciare indietro nessuno? Le scelte durante il collasso a partire dal racconto televisivo..... pag. 56

RUBRICA BI(BLI)O-ETICA

Pietro Cognato

Maneggiare la bioetica da teologi..... pag. 66



Logiche dell'individuale.

Sulla crisi del senso di comunità dentro e oltre la pandemia

L'impatto della pandemia sulle società occidentali è stato oltremodo travolgente. Il virus ha cambiato in modo forse irreversibile il corso recente della storia globale. Una crisi profonda ha permeato i vari ambiti della vita personale e collettiva, ponendoci davanti a innumerevoli problematiche di natura non solo sanitaria ma anche politica, socio-economica, etica e persino religiosa.¹ La domanda che resta al fondo è quella relativa alle conseguenze di medio-lungo periodo che la pandemia avrà sull'umano e sulla vita sociale nel suo complesso. Certamente l'idea che possa esistere un'onnipotenza umana sul corso della storia e sulla natura è stata, ancora una volta, tragicamente fustigata. Le istanze prometeiche affidate alla tecnica e, per certi versi, all'economico, come fonti di benessere, sicurezza e protezione, sono state anche in questo tornante della storia capovolte. In questo quadro l'etica non può che appellarsi al registro della responsabilità soggettiva e comunitaria e alla riscoperta di vincoli morali che ridefiniscano il limite entro cui è lecito agire sull'ambiente, sulle risorse e sulla vita in generale. Una riscoperta del senso del limite che possa condurre ad una nuova collocazione dell'uomo nel mondo e a nuove sensibilità per un futuro sostenibile. La complessità, come paradigma ermeneutico, ci aiuta a comprendere le innumerevoli strutturali interrelazioni esistenti nel reale e, sul piano globale, tra

¹ Cf. S. Maffettone, *Quarto Shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, LUISS University Press, Roma 2020. Nel testo lo studioso paragona l'evento pandemico ad altri momenti di crisi della storia culturale, dalle teorie di Copernico alla svolta evoluzionista di Darwin e alla psicologia del profondo di Freud.

la natura, i popoli e i sistemi evolutivi.² Credo che la questione sanitaria, emersa con prepotenza in questi anni, sia solo una parte di quei fenomeni emergenti che hanno relazione con la più ampia tematica dell'antropocene e dell'agire umano nel terzo millennio.³

In questo contributo proverò a leggere con categorie etico-sociali lo scenario che via via si è andato configurando in tempo di pandemia. In particolare, il conflitto che abbiamo visto generarsi tra libertà e senso di comunità, esigenze dell'individuo e scelte di natura pubblica.

1. La libertà dei moderni e il mondo globale

Sul piano della teoria etica della libertà si può constatare, guardando alla ricca fenomenologia dell'umano, che il percorso di consapevolezza in termini di autonomia, morale e sociale, che è stato prima teorizzato e poi compiuto nell'età moderna ci ha consegnato alcuni dilemmi e qualche paradossale intendimento dei modi e delle configurazioni dell'esser-con-altri. Alcuni decenni fa, Fromm insisteva su tali paradossi osservando che la modernità ci ha dato una maggiore consapevolezza della libertà, collegata anche a nuove capacità di esercizio pubblico delle nostre facoltà personali ma, nello stesso tempo, rilevava che il modello della libertà dei moderni è stato inteso nelle società di massa contemporanee come svincolato da ciò che ci lega agli altri e alla dimensione del noi. Tale condizione dell'uomo postmoderno forse ci ha resi più soli e instabili. «L'uomo

² Cf. E. Morin, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Editrice Ave, Roma 2019.

³ Cf. E. Padoa-Schioppa, *Antropocene. Una nuova epoca per la terra, una sfida per l'umanità*, Il Mulino, Bologna 2021.



moderno, liberato dalle costrizioni della società preindividualistica, che al tempo stesso gli dava sicurezza e lo limitava, non ha raggiunto la libertà nel senso positivo di realizzazione del proprio essere [...]. Pur avendogli portato indipendenza e razionalità, la libertà lo ha reso isolato e, pertanto, ansioso e impotente».⁴ La modernità ha svolto un ruolo certamente liberante rispetto alle strutture di dominio e alle loro giustificazioni metafisiche, ma ha altresì reso la soggettività meno sicura. La progressiva ricerca di autonomia del soggetto moderno, sul piano onto-metafisico ed etico-politico, si è successivamente trasformata in una sorta di ricerca assoluta di autofondazione del soggetto e, sul piano del legame sociale, di auto-legittimazione della sfera politica. Il retroterra è stato la teorizzazione di un'antropologia di marca esplicitamente anti-relazionale che, rispetto all'età classica e a quella medievale, ha avuto l'intenzione di tagliare i ponti con il primato del noi nella comprensione della genesi dell'identità personale. Secondo quest'ordine di discorsi, guardando ad esempio a Hobbes e alla sua filosofia della politica, la costruzione sociale è un artificio necessario, perfettibile, una speciale seconda natura utile a sedare quell'istinto originario all'autoconservazione e all'appropriazione acquisitiva-potenziante. Lo stare con altri, in tal modo, non proverrebbe da una qualche ontologia dell'umano, ma è una necessità per garantire la sopravvivenza del genere.

Da tale angolazione teorica, lo spazio comune non è pensato come la condizione di possibilità della fioritura umana a partire da elementi di condivisione di bene. È, invece, il luogo eminente del conflitto, della lotta, dello scontro per la supremazia, della ricerca di

⁴ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994, 12.

sé come autoaffermazione sull'altro. Ciò che lega gli uni con gli altri ha la forma dell'artificiale. L'uomo moderno, dunque, avanza nell'incedere della storia producendo plurime richieste di autonomia che si semantizzano come abbandono dei tratti dell'antropologia classica e, con essa, del dato relazionale che la contraddistingue come fondamento dell'essere personale. Da qui inizia un percorso di comprensione progressiva della soggettività come individualità, che troverà nel mondo massificato contemporaneo il suo compimento in chiave nichilistica e utilitaristica: un universo sociale fatto da individui autonomi e slegati, che in nome dell'autonomia costruiscono e demoliscono continuamente la propria identità personale e sociale, senza percepirsi come coinvolti nella dimensione del comune. Sennett ci ricorda «che la cultura moderna ha finito per assumere una struttura in cui, senza qualche sollecitazione e forzatura, i legami sociali appaiono innaturali». ⁵ Tutto ciò genera una particolare e paradossale dialettica dell'individuale che comporta, da un lato, una «crescita ipertrofica dell'io, destinato alla fine ad implodere su se stesso» e, dall'altro, un senso di onnipotenza individuale che può capovolgersi persino «nella cieca dittatura dell'impersonale». ⁶ Con la modernità quindi, «tramontata l'idea di un'appartenenza naturale ad un più vasto ordine di significati e, di conseguenza, la fiducia in una continuità sostanziale fra etica e politica» ⁷, l'individuo si scopre solo nel deserto dei fini. ⁸ Come ha ben descritto Dahrendorf, «se non

⁵ R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006, 379.

⁶ L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 64.

⁷ *Ib.*, 68.

⁸ A tal proposito in modo icastico scrive Jonas: «Tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto. Il massimo

ha importanza quel che scegliamo [...] tutto diventa indifferente, non solo, ma insorge anche una generale assenza di direzione e orientamento. Non è questa la sognata libertà assoluta, l'Arcadia di Rousseau; più probabile in questa situazione è la guerra di tutti contro tutti di Hobbes».⁹

Tale filo rosso della modernità ci conduce a un'interpretazione dello spazio pubblico in cui l'idea di un bene che superi i fini individuali e gli interessi dei singoli viene obliata da dinamiche utilitaristiche. L'evoluzione iper-individualistica delle nostre democrazie, in connessione al modello economico capitalistico legato al consumo, pone seri dilemmi morali rispetto alla costruzione di un mondo umanizzato in cui il legame sociale e la dimensione solidale possa avere ancora un valore determinante. Secondo Benasayag e Schmit la tendenza all'isolamento e alla straniazione è una caratteristica delle

«società come le nostre, pervase da un individualismo senza limiti in nome del primato che il neoliberismo accorda alla libertà di mercato e alle mere relazioni di scambio determinate dalla logica del consumo. Nessuna forma di solidarietà viene percepita positivamente perché, in questa visione utilitaristica del mondo, l'umanità appare costituita da una serie di individui isolati che intrattengono tra loro innanzitutto delle relazioni contrattuali e competitive [...]».¹⁰

di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi», H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, 31.

⁹ R. Dahrendorf, *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari 2003, 35.

¹⁰ M. Benasayag - G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013, 28-29.

L'idea dello spazio pubblico come sommatoria di singolarità connesse solo da esigenze e bisogni privati è il portato più preoccupante della torsione individualistica della vita sociale. In tal modo, a mio parere, il “noi” retrocede a costruzione secondaria rispetto alle esigenze acquisitive e libertarie del singolo. Una nuova ontologia sociale pare essere rappresentata dalla fenomenologia plurale dello sciogliere le legature. Abbiamo prodotto così una concezione della libertà costruita attorno al tema del dominio: del tempo, del corpo, dell'ambiente, dell'altro, delle relazioni. Un tipo di deriva dell'umano in cui l'essere-con-altri non è più una datità originaria, ma retrocede davanti all'onnipotenza del singolare.

Un'idea appropriata del “comune” è, invece, quella che si articola attraverso una comprensione dello stare insieme come tessuto riconoscitivo e legami stabili. Nella vita sociale, come già Simmel indicava, serve creare una reciprocità fiduciaria ad alto tasso vincolante. La fiducia, infatti, rappresenta «una delle forze sintetiche più importanti della società».¹¹ Si tratta di un elemento originario posto a fondamento del legame sociale e della relazione comunitaria. L'individualismo nelle sue varie versioni (etico, sociale, economico) è una prospettiva che attesta il centro dell'azione fiduciaria solo nella singolarità, oscurando la centralità dell'altro come radice costitutiva dell'io e abbassandolo a strumento per l'utilità. Nelle prospettive relazionali, invece, viene riconosciuto un primato alle relazioni fiduciarie: l'elemento fiduciario investe le scelte, le azioni e gli stessi valori del nostro esistere quotidiano. L'interruzione del circuito della fiducia è

¹¹ G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, 299.

un esito che mette a rischio la fragile comunanza che orienta all'interesse comune. La fiducia è certamente un bene caratterizzato da un alto tasso di fragilità, esposto al rischio.¹² Potremmo dire, semplificando, che riconoscimento e fiducia sono alla base del legame sociale e con esso circolarmente interconnessi: l'uno, il riconoscimento, è un impegno e un dono fondamentale per alimentare i vincoli relazionali; l'altra, la fiducia, favorisce l'interazione nel senso della reciprocità e della responsabilità. In altre parole, la dimensione dell'appartenere è ciò che permette ad ognuno di compiere il proprio percorso di autenticità stando dentro una storia comune.

2. Vivere come partecipazione al bene comune

«Il bene non è un evento solitario, la forma propria del vivere è vivere insieme partecipando al bene che accomuna. C'è voluto un virus per ricordarci questa verità elementare. [...] il neoliberismo ha sdoganato una privatizzazione selvaggia, che ha pompato in modo ipertrofico il nostro ego, tendendo a cannibalizzare i gangli della vita familiare e civile, imprenditoriale e politica. [...] La crisi finanziaria non ha arrestato la proliferazione dell'individualismo possessivo su scala globale: non una comune umanità che abita una casa comune, ma un arcipelago di fortini, separati da un mare infido, dove nuotano squali».¹³

Questo passaggio di Luigi Alici mi pare un'ottima sintesi circa la condizione umana dentro la crisi aperta dalla pandemia. Una sfida non solo di natura sanitaria ma anche, e forse soprattutto, sul senso

¹² Cf. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994, 39.

¹³ L. Alici, *Oltre la pandemia dell'individualismo*, in L. Alici - G. De Simone - P. Grassi (a cura di), *La fede e il contagio. Nel tempo della pandemia*, Ave, Roma 2020, 87.

della vita e sulla capacità di solidarietà che gli uomini reciprocamente sono in grado di mettere in atto. Il virus ci ha aperto gli occhi su alcuni elementi strutturali del nostro abitare il mondo: 1) non siamo soli; 2) nella crisi l'umano riscopre l'appartenenza a un co-essere originario; 3) davanti all'imprevisto i legami permettono l'attraversamento e la resistenza; 4) la fraternità è un orizzonte senza il quale ogni decisione umana perde il suo autentico valore morale; 5) l'individualismo possessivo è la logica cinica che pervade la costruzione del mercato globale. La via del bene comune, invece, è la via di un "di più" e di un "oltre" i beni privati. Richiama all'esercizio di una responsabilità orientata al futuro, perché nel futuro risiedono le speranze di vita buona delle generazioni che verranno. Una lampante certezza è venuta a consapevolezza, siamo tutti, nessuno escluso, sulla stessa zattera.

Non è peregrino collegare le questioni relative alla protezione della salute e della vita ad un più ampio ordine di questioni legate alla tutela ecologica della natura e alle forme di sfruttamento economico delle risorse. Sfruttamento che rispecchia la logica utilitaristica, estrattiva e massimizzante dell'*homo oeconomicus*. È ormai chiara, anche sul piano scientifico, l'interdipendenza strutturale che lega il mondo del naturale all'antroposfera. Ciò certamente mobilita l'esigenza di una rinnovata sostenibilità sistemica globale, in cui la grammatica etica della cura dell'ambiente prevalga sulle esigenze del profitto e dello sviluppo ad ogni costo. Tutto ciò riporta ai legami tra l'etica e l'economia, tra la politica e il *bios*.

L'Utilitarismo, come retroterra etico-filosofico dell'economia capitalistica, identifica il bene con il benessere, che va perseguito fino al

miglior risultato come in una sorta di “aritmetica morale” additiva mirante alla massimizzazione della preferenza individuale. Bentham, ad esempio, sintetizza la ricerca della felicità, propria di ogni esperienza umana, con la ricerca del piacere e la fuga dal dolore, avanzando il cosiddetto criterio dell'utile. I moventi dell'agire «se sono buoni o cattivi, è solo per i loro effetti: sono buoni per la tendenza a produrre piacere, o ad allontanare il dolore; cattivi per la loro tendenza a produrre dolore o ad allontanare il piacere».¹⁴ L'azione moralmente migliore è quella che meglio persegue il criterio dell'utilità. Come ha indicato Sen, l'idea che utilità e benessere siano identificabili presuppone, da un lato, che il benessere sia l'unico valore orientante e che, dall'altro, l'utilità rappresenti del tutto il benessere.¹⁵ Il giudizio morale non può fondarsi sul vantaggio personale. Tale movimento argomentativo nasce dall'idea che l'economia abbia nei fatti perso interesse «per qualsiasi tipo di teoria etica complessa», ed abbia aderito ad «una concezione molto ristretta dell'etica. È possibile sostenere che il criterio utilitaristico, e anche quello dell'efficienza paretiana, sono risultati così attraenti in particolare perché non hanno messo a dura prova l'immaginazione etica dell'economista convenzionale».¹⁶ Ovviamente l'etica, fuori dall'utile, non si accontenta di comprendere l'agire umano come mosso solamente dal perseguimento dell'interesse personale. Va da sé che qualsiasi soggetto possa avere moventi alternativi rispetto al semplice interesse. Non sono distinti a sufficienza i livelli dell'agire, né la multiformità dei moventi. Ciò che sor-

¹⁴ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Torino 1998, 200.

¹⁵ Cf. A. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2015, 60.

¹⁶ *Ib.*, 64.

prende, sottolinea ancora Sen, è il carattere non etico dell'economia moderna, nonostante la sua derivazione storica dica proprio il contrario. L'evoluzione "ingegneristica" della scienza economica ha di fatto amputato l'analisi normativa in economia e portato ad ignorare le domande proprie dell'etica, riducendo l'agire a semplice calcolo. L'analisi del comportamento effettivo, identificato col comportamento razionale, e l'idea ristretta della razionalità come calcolo strumentale hanno prodotto l'attuale economia senza etica. «La concezione della razionalità basata sull'interesse personale comporta *inter alia* un netto rifiuto della concezione della motivazione "collegata all'etica". [...] Vedere qualsiasi allontanamento dalla massimizzazione dell'interesse personale quale prova di irrazionalità significa negare all'etica un ruolo nell'effettiva presa di decisioni». ¹⁷ È sostenibile però che esistano motivazioni plurali a guidare le prassi umane, ciò può essere dimostrato facilmente anche da una fenomenologia descrittiva dell'esperienza pratica. Per Sen, prima della svolta positivista, il legame con l'etica è ancora ben saldo. L'attuale scienza economica, fondata sull'epistemologia positivista, incorpora le tesi sull'avalutatività dell'analisi scientifica e l'idiosincrasia rispetto al giudizio morale. Si tratta, dunque, di una disciplina centrata su elementi descrittivi e prognostici, volutamente priva di funzioni orientative. Ciò è reso possibile per mezzo di una specifica idea di razionalità strutturata sui concetti di utilità e massimizzazione dell'interesse. Tale modello è legato alla figura ideal-tipica dell'*homo oeconomicus*. Il soggetto economico agisce in modo pienamente razionale quando persegue il proprio interesse ed evita, se possibile,

¹⁷ *Ib.*, 23.

conomicus. Il soggetto economico agisce in modo pienamente razionale quando persegue il proprio interesse ed evita, se possibile, forme di svantaggio rispetto all'utilità. Il movente del proprio comportamento è essenzialmente ciò che crea benessere, nella misura in cui soddisfa esigenze e preferenze effettive e acquisizioni massimali. Tale logica prevede altresì la rimozione degli intralci esterni alla dimensione del mercato, in quanto spazio delle autocoscienze in libera competizione acquisitiva e luogo di composizione "magica" (c.d. *mano invisibile*) del conflitto. Dentro questa meccanica, i comportamenti massimizzanti ed individualistici dell'*homo oeconomicus*, uniti all'ideologia autarchica del mercato, rischiano di mettere a repentaglio la solidarietà che sorregge la vita comune e le legature intersoggettive che proteggono la democrazia da potenziali degenerazioni egoistiche.

Stefano Zamagni, ragionando sui caratteri dell'economico, ha scritto condivisibilmente che la terza colonna portante del liberismo – dopo l'*homo oeconomicus* e l'idea della "mano invisibile" – è l'accettazione acritica e dogmatica del principio del Noma (*non overlapping magisteria*). Principio che sancisce la separazione epistemologica delle tre sfere che occupano lo spazio sociale:

«l'etica è la sfera dei valori, la politica è la sfera dei fini, l'economia è la sfera dei mezzi. Si è così affermato il convincimento in base al quale quello economico sarebbe un discorso oggettivo, assiologicamente neutrale, che si regge sulle ferree leggi del mercato. Niente giudizi di valore, né benevolenza, né compassione. La vicenda triste delle Rsa e dei reparti di terapia intensiva degli ospedali è una conseguenza, tra le tante, di tale

Anche per questo la dimensione etica deve tornare a colloquiare con la sfera dell'economico, dentro la logica del bene comune. Direzione che permette d'interpretare in modo differente i rapporti libertà-solidarietà e vita-interesse. La pandemia, nella sua eccezionalità, è stato un potente reagente che ha portato alla luce tensioni mai sopite, ed in particolare quella tra visione individualistica e visione comunitarista della vita sociale, tra sovranità individuale e solidarietà. Ed in questa tensione si è riproposta la problematica relativa alla facoltà e ai limiti dello stato democratico di agire in nome della difesa della salute e della vita, senza rinunciare alle libertà come proprio fondamento e ragion d'essere.¹⁹ Nelle emergenze tragiche si attivano risorse di solidarietà, ma anche spinte verso la "salvezza" individuale a scapito del bene comune. In questi frangenti l'autorità pubblica deve intervenire, seppur in modo temporaneo, per rientrare nella normalità. Sta qui il senso dello stato d'emergenza, il suo valore conservativo e protettivo; esso non ha lo scopo d'imporre un nuovo ordine autarchico (su questo bisogna certamente vigilare) come sembrano credere i teorici del complotto bio-politico. Nell'emergenza la democrazia richiede uno sforzo di cooperazione ai cittadini. Solo in questa chiave si disinnesci all'origine il conflitto tra l'obbligo di tutela della vita e le libertà soggettive che vengono ad essere limitate temporaneamente.

¹⁸ S. Zamagni, *La crisi del neoliberismo*, in L. Alici - G. De Simone - P. Grassi (a cura di), *La fede e il contagio*, 102-103.

¹⁹ Cf. G. Zagrebelsky, *Introduzione*, in J. Habermas, *Proteggere la vita. I diritti fondamentali alla prova della pandemia*, il Mulino, Bologna 2022, 18.

3. Sul controverso rapporto tra dignità umana e diritto alla vita

Nell'*Intervista* rilasciata da Jürgen Habermas a Nicolas Truong, apparsa su *Le Monde*²⁰ nell'aprile del 2020, il pensatore francofortese, sulla scia della sua teoria etica e delle convinzioni circa le condizioni intersoggettive dello spazio sociale, afferma che questa crisi probabilmente, come ogni crisi epocale, muterà la natura stessa dell'interazione pubblica e della coscienza comune. D'un colpo sembrano esser state spazzate via molte certezze su cui la cultura occidentale aveva strutturato la propria visione generale del vivere a partire proprio dall'idea di un'onnipotenza plasmatrice inarrestabile che orienta il corso naturale e quello della storia secondo ferree logiche di sviluppo acquisitivo. Il castello delle convinzioni è crollato davanti al microscopico agente virale. Le risposte della scienza e della politica hanno rappresentato la scena di un umano precarizzato e destabilizzato. Sono emerse sfide di varia natura. In particolare Habermas si è soffermato su quelle etico-sociali.

Sul piano morale «una vita umana non può essere "messa in contrapposizione" con un'altra»²¹: questa è sembrata essere la condizione in cui si sono trovati, nel momento del *triage*, molti operatori sanitari nel fronteggiare l'affollamento dei reparti di terapia intensiva, dovendo scegliere su quali vite fossero “degne” di esser curate. Questo il caso eminente, secondo l'autore, in cui il rischio di una violazione dell'intangibilità della dignità umana è emerso con particolare

²⁰ Per l'Italia: J. Habermas, *L'unica cura è la solidarietà*, in «La Repubblica», 12 Aprile 2020, 30.

²¹ *Ib.*

forza. Tale situazione «ricorda gli scenari della medicina delle catastrofi». La vecchia Europa aveva perso la memoria rispetto a questi tragici eventi. «Se il numero di pazienti ricoverati è superiore a quello delle strutture di cura disponibili nei reparti di terapia intensiva, i medici dovranno inevitabilmente prendere una decisione tragica, perché in ogni caso immorale».²² Rinunciando al principio democratico della parità di trattamento viene messa in conto l'indecidibile condizione in cui i medici si sono trovati: scegliere quale vita salvare. «Ma quale medico "soppeserebbe" il "valore" di un uomo contro il "valore" di un altro, erigendosi in tal modo a padrone della vita e della morte? [...] l'autodeterminazione dell'altro può essere soltanto o rispettata o negata, vale a dire o riconosciuta o ignorata».²³

Habermas ha anche riflettuto sulla questione delle misure di contenimento legate al distanziamento e soprattutto sulla scelta politica del *lockdown* nella fase più acuta e diffusiva dei contagi. Rispetto a ciò e al rischio di mettere sulla bilancia del calcolo politico la protezione della vita e le questioni economiche, lo studioso mantiene una linea anti-utilitaristica. Certamente si tratta di strumenti eccezionali e come tali l'uso dovrebbe essere confinato entro certi limiti temporali, ma «i politici devono resistere alla "tentazione utilitaristica" di soppesare i danni economici o sociali, da un lato, e le morti evitabili, dall'altro [...]. I diritti fondamentali vietano agli organi statali di prendere qualsiasi decisione che accetti la possibilità di morte di singole persone».²⁴ Ovviamente esiste il rischio che uno stato emergenziale

²² *Ib.*

²³ *Ib.*

²⁴ *Ib.*

possa diventare permanente e che la sospensione di un certo numero di libertà fondamentali comporti dei rischi per la vita democratica. Ma non bisogna altresì confondere lo “stato d'emergenza” con lo “stato d'eccezione”.²⁵ Per Habermas «la limitazione di un gran numero di libertà importanti deve rimanere un'eccezione strettamente contenuta. Ma l'eccezione è di per sé, come ho appena cercato di dimostrare, richiesta dal diritto primario alla protezione della vita e dell'integrità fisica».²⁶

Sul piano internazionale la pandemia ha offerto all'Europa una *chance* per presentarsi con un volto solidale e unitario, contro le pretese economicamente qualificate dell'iper-capitalismo globale. In questo senso, come più volte negli ultimi decenni aveva fatto, Habermas invita alla «soppressione di una politica mondiale dominata dal neoliberismo. Oggi vediamo che, quando urge il bisogno, solo lo Stato ci può aiutare».²⁷ È altresì vero, però, che in momenti straordinari il governo democratico deve fare appello ad una speciale solidarietà che comporta un significativo contributo civico di partecipazione cooperativa per garantire la riuscita dello sforzo comune.²⁸

Nel dialogo con il giurista Klaus Günther, sulla plausibilità di misure restrittive delle libertà in materia di contenimento di contagi, Habermas si è impegnato nel discutere le affermazioni del presidente del

²⁵ Vale qui la pena ricordare il recente dibattito tra Donatella Di Cesare e Giorgio Agamben su tale distinzione concettuale da un punto di vista filosofico-politico. Cf. D. Di Cesare, *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020; G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

²⁶ J. Habermas, *L'unica cura è la solidarietà*.

²⁷ *Ib.*

²⁸ Cf. J. Habermas, *Proteggere la vita. I diritti fondamentali alla prova della pandemia*, 105-106.

parlamento federale tedesco Schäuble. Quest'ultimo, rispetto alla priorità della tutela della vita come valore primario, aveva dichiarato in un'intervista che «ciò non è giusto in termini così assoluti. I diritti fondamentali si limitano reciprocamente. Ma se nella nostra Legge Fondamentale esiste un valore assoluto, allora questo è la dignità dell'uomo. Questa è inviolabile. Ma essa non esclude che noi dobbiamo morire».²⁹ La discussione ha coinvolto soprattutto le interpretazioni dei due primi articoli della Costituzione tedesca nei quali la dignità della persona e l'esercizio delle libertà sembrano poter entrare in conflitto in condizioni di emergenza. Nella visione di Günther la questione fondamentale è legata al tema del bilanciamento tra diritti fondamentali. Secondo Habermas però quest'idea risulta molto problematica:

«Ronald Dworkin ci ha messo in guardia sulla metafora della bilancia. I diritti non sono “beni” che possono esser pesati. E non sono neanche “valori” che possono essere classificati secondo preferenze politico-culturali condivise. [...] Naturalmente i diritti fondamentali possono entrare in conflitto tra loro nel corso del bilanciamento giudiziario, ma alla fine uno ha il sopravvento, il che significa che supera tutti gli altri, anche quando si trova a dover essere, se necessario, limitato in considerazione del danno che si può arrecare agli altri diritti fondamentali che sono passati in secondo piano».³⁰

Secondo Habermas, infatti, nelle costituzioni democratiche il diritto alla vita svolge un ruolo che gli altri diritti fondamentali non possono svolgere. Una sorta di vincolo («come il blocco di un ingranaggio che

²⁹ K. Günther - J. Habermas, *Ogni diritto ha un limite*, in «MicroMega», 5/2020, 61, testo originale apparso su «Die Zeit» il 7 Maggio 2020.

³⁰ *Ib.*, 65.

consente alla ruota di andare avanti ma non di tornare indietro»³¹). In effetti la Corte costituzionale federale tedesca si è orientata verso l'attribuzione al diritto alla vita di un rango più alto rispetto agli altri diritti fondamentali, come quello alla libertà, definendolo «base vitale della dignità umana e il presupposto per tutti gli altri diritti fondamentali».³²

Ciò che sembra emergere dagli articoli 1 e 2 della Costituzione tedesca e, più in generale, nella prevalente considerazione teorica sui diritti umani è che essi abbiano il ruolo determinante di protezione della dignità umana, e della vita come condizione di possibilità degli altri diritti, da possibili lesioni. Per questo, in via conclusiva, Habermas afferma condivisibilmente che i cittadini democratici non dovrebbero sostenere politiche pubbliche che mettano a repentaglio la vita di alcuni in nome dell'interesse di altri.³³

Fabio Mazzocchio
Docente di Filosofia Morale
Università di Palermo



³¹ *Ib.*, 66.

³² *Ib.*, 67.

³³ Cf. *ib.*, 69.

