

Francesco Bellino

BIOETICA E QUALITÀ DELLA VITA

1. *Dall'etica naturale all'etica salutista*

“Lunga vita ed eterna giovinezza – ha scritto Ernst Bloch – sono i due desideri più diffusi tra gli uomini. Un terzo è proprio quello di conseguire i primi due d’assalto, come nella fiaba, non per strade lunghe e dolorose”¹.

Nel mondo premoderno l’uomo ha ispirato la sua arte del vivere e del morire e ha affidato la realizzazione dei due desideri al rispetto della natura, dei suoi ritmi ed equilibri. Vivere razionalmente era sinonimo di vivere secondo natura. La massima stoica “vivere secondo natura” è stata l’ispiratrice dell’etica classica e medioevale e di tutta la medicina premoderna.

Un buon medico doveva seguire e coadiuvare l’opera della natura, senza sovvertirla o contraddirla. L’influenza dello stoicismo è stata decisiva. Anche Bloch ribadisce che “la medicina europea proviene dallo stoicismo”². Ippocrate, il più antico maestro di medicina,

¹ E. BLOCH, *Il principio speranza*, tr. it., Milano 1994, vol. II, p. 521.

² Ivi, p. 531. Come il bene anche la bellezza aveva il suo canone nella natura. Il teologo-matematico medioevale Leonardo Fibonacci, detto “il Pisano”, scoprì l’unità di misura per valutare la bellezza, la famosa “sectio divina” ovvero “il rapporto geometrico e numerico che esprime la bellezza delle forme umane e in generale della natura”. La “sectio aurea” di Fibonacci, che ancora oggi è presa in seria considerazione

che ha agito anteriormente alla Stoà, ci è stato tramandato da Galeno, il fondatore della scuola stoica di medicina. Per Galeno, come è noto, la salute consiste nell'equilibrio dei quattro principali liquidi corporei (sangue, bile gialla, bile nera, flemma), la malattia è l'alterazione di tale equilibrio. L'equilibrio si può turbare, ma non infrangere. È nota la fiducia stoica nella natura, ben lungi da ogni minima deviazione o oltrepassamento del suo ordine.

“Il mondo ha in sé tutto ciò di cui abbisogna”, afferma Plutarco con toni stoici. La fiducia nelle forze risanatrici della natura si sposava con l'istintivo bisogno di aria, luce, acqua e nascondeva il rifiuto di ogni artificialismo e sperimentalismo. Il pensiero medico-filosofico era ben lontano, per non dire all'opposto dell'utopia medica moderna e del suo progetto, definito da Bloch, “quasi folle” di una ristrutturazione finale del corpo e dell'abolizione della morte. Tale progetto, ora più che mai in atto, ha come presupposti teoretici l'abolizione della deferenza nei confronti della natura, la delegittimazione normativa di questa e la negazione della vita come destino imm modificabile.

Seneca, rispondendo alle “lamentele” rivolte alla natura da Aristotele e Ippocrate per la brevità della vita umana rispetto a quella dei cervi e dei corvi, precisa che la vita non la riceviamo breve, ma siamo noi che la rendiamo breve. Una vita spesa bene, è lunga (*vita si scias uti, longa est*) (*De brevitate vitae*, I). La lunghezza della vita deve essere misurata non secondo la durata, per il suo volume, ma per il suo peso e per le opere che realizza. “Se è piena, la vita è anche lunga” (*Longa est vita, si plena est*) (*Epistulae*, 94). Prolungare la vita non significa solo aumentare gli anni alla vita, ma dare vita agli anni, ovvero dare pienezza di significato e qualità alla vita.

Il primato dell'etica naturale è affermato in tutta la cultura filosofico-medica premoderna. Un tenore di vita semplice è stato sempre considerato causa del vivere bene. La longevità è stata considerata frutto di una vita virtuosa e di un animo lieto e moderato, di un dominio del corpo e di un suo uso corretto (si pensi all'agostiniano

nella chirurgia estetica e che era la traduzione matematica dell'armonia in natura, si esprime in questa proporzione: fatta uguale a 1 la parte più corta, la parte più lunga deve essere pari a 1,618 perché ci sia il bello. Ovvero la parte corta è pari allo 0,618 della parte lunga. Tale proporzione la si trova rispettata nei templi greci, nella perfezione delle farfalle, delle conchiglie.

mens sana in corpore sano)³. La salute è il frutto della vita virtuosa. Abitudini corrotte, vizi, eccesso di preoccupazioni, paure, sregolatezze sono state sempre considerate causa di patologie e di una mancata qualità della vita.

La regola sanitaria salernitana del XIII secolo consigliava, per star bene, che necessitava curare i malanni e non adirarsi, in particolare occorrevano tre cose:

gioia di vivere o mente allegra (*mens hilaris*), riposo (*requies*), una dieta moderata (*moderata diaeta*)⁴.

Un'espressione pedagogica, consapevole e organica, di tale problema la si trova nella *Pampaedia* e nella celebre *Didactica magna* di Comenio, che dedica il cap. XV ai "principi per prolungare la vita" (*fundamenta vitae prolongandae*). Alla *Didactica magna*, come è noto, si possono far risalire i principi fondamentali di tutta la pedagogia moderna, principi che, come ribadisce lo stesso Comenio ad apertura dell'opera, "sono tratti proprio dalla natura". Con metodo mo-

³ In Oriente, anche il culto della castità, come osserva Octavio Paz (*La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, tr. it., Milano 1994), nacque inizialmente "come un metodo per raggiungere la longevità: risparmiare il seme era risparmiare la vita. Lo stesso valeva per gli effluvi sessuali delle donne. Ogni scarica seminale e ogni orgasmo femminile erano una perdita di vitalità. In un secondo momento dell'evoluzione di queste credenze, la castità si convertì in un metodo per acquisire, mediante il dominio dei sensi, poteri soprannaturali e persino, nel taoismo, l'immortalità. Questa è l'essenza dello yoga. Nonostante queste differenze, la castità assolve la stessa funzione sia in Oriente che in Occidente: è una prova, un esercizio che ci fortifica spiritualmente e ci permette di compiere il gran salto dalla natura umana a quella soprannaturale" (p. 20).

⁴ *La regola sanitaria salernitana*, Roma 1993. Sulla storia premoderna del pensiero medico cfr. M. D. GRMEK (a cura di), *Storia del pensiero medico*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bari 1993. "Non abbiamo bisogno di molta dottrina per vivere a nostro agio – afferma M. Montaigne (*Saggi*, tr. it., Milano 1970, vol. II, p. 1387, libro III, cap. XII) – e Socrate ci insegna che essa è in noi, e la maniera di trovarla e di valersene. Tutta quella nostra sapienza che è al di là di quella naturale, è pressappoco vana e superflua. È molto se non ci pesa e non ci turba più di quanto ci giovi. [...] Raccoglietevi; troverete in voi gli argomenti della natura contro la morte, veri, e i più adatti a servirvi nel momento del bisogno; sono quelli che fanno sì che un contadino e dei popoli interi muoiano con altrettanta fermezza di un filosofo". La maggior parte degli insegnamenti della scienza che tendono a darci coraggio hanno più apparenza che forza reale. "Noi abbiamo abbandonato la natura - ammonisce Montaigne – e vogliamo insegnarle la sua stessa lezione, a lei che ci guidava così felicemente e sicuramente. [...] È ridicolo [...] che la nostra sapienza apprenda dalle bestie medesime gli insegnamenti più utili alle cose più grandi e necessarie della nostra vita: come bisogna vivere e morire, amministrare i nostri beni, amare ed educare i nostri figli, render giustizia" (p. 1402).

derno Comenio dà voce alla natura, non ancora ridotta a *res*, ma concepita in modo classico come ordine normativo.

“Nascere bene, vivere bene, morire bene, sono i tre cardini dell’umana benedizione: ma tali che dal primo discende il secondo, dal secondo il terzo”, scrive Comenio⁵. Essendo la filosofia, secondo la definizione platonica, *“meditazione della morte”*, la filosofia, insegnandoci a vivere, ci insegna anche a morire. Secondo l’ammonimento di sant’Agostino, l’uomo deve fare quelle cose che morendo vorrebbe aver fatto. Lo ripete anche Comenio nei suoi precetti di una saggezza virile per procurarsi una lunga vita, il cui fondamento *“non è il vivere in ozio, ma attendere sempre a lavori utili”*.

Li riportiamo integralmente: *“1) Non affaccendarsi troppo, ma impegnarsi soltanto nelle cose necessarie, che tendono a uno scopo. 2) Non si deve intraprendere nessuna cosa, che non si abbia la possibilità di condurre a termine, con l’aiuto di Dio. 3) Qualunque cosa tu intraprendi a fare, abbia uno scopo pratico, si fondi su mezzi sicuri, e su modi facili di realizzazione. 4) Per quello che puoi fare da te stesso, non aspettare gli altri. 5) Ciò che puoi fare oggi, non differire a domani. 6) Utilizzare le occasioni che si presentano, ritieni che sia prova di grande saggezza. 7) Vivi come se fossi sempre per morire; e muori come uno che vivrà in eterno. 8) Ricordati di cercare sempre Dio e non il mondo. Solo lui, che è infinito, infatti, ti potrà soddisfare. 9) Fare sempre ciò che, all’ultimo momento della vita, vorremmo aver già fatto”*⁶.

Per vivere bene e felicemente, per realizzare quella che oggi chiamiamo la qualità della vita, c’è bisogno, per Comenio, di poche cose. Ribadisce quanto afferma Seneca nella V epistola: *“Il nostro proposito è di vivere secondo natura”*. Se mancano i medici, faranno da medici queste tre cose: *“un cuor contento, la quiete, un tenore di vita moderato”*⁷. Alimentarsi con moderazione, praticare esercizi fisici, assecondare la natura nei suoi ritmi, alternando sapientemente le ore di fatica e di riposo, sono le regole per conservare a lungo la salute e la vita⁸. La vita, dice Comenio, è come un fiume o come il vento. Bisogna evitare che, in nome del domani, la vita ci

⁵ J.A. COMENIO, *Pampaedia*, tr. it., Roma 1993, p. 162.

⁶ Ivi, p. 286.

⁷ Ivi, p. 277.

⁸ Cfr. J.A. COMENIO, *Grande Didattica*, tr. it., Firenze 1993, p. 193.

sfugga prima di averla potuta vivere: "tutti quelli che rinviano sempre il momento di cominciare a vivere vengono sorpresi da una morte che non aspettavano, sarà somma prudenza regolare ogni giorno come se fosse l'ultimo, e al tramonto di ogni giornata, come se fosse il tramonto della vita, passare in rassegna le azioni compiute ed emendare gli errori"⁹.

La portata di questo principio è enorme nella nostra cultura occidentale, affannata e svuotata dalla cura e dall'ansia e dal perseguimento di illusori paradisi e di mete inafferrabili e impossibili da raggiungere. Viviamo, per dirla con John Naisbitt, nel "tempo delle parentesi": mettiamo tra virgolette il presente, tra passato e futuro, perché non siamo né qui né altrove. Il tempo del "dopoprogresso" è il tempo dell'entropia, che si è esteso dall'ambito della termodinamica alla realtà storica ed è inteso come degradazione, sparizione di risorse, esaurimento. Il tempo dell'entropia è "tempo del sacrificio del presente, tempo-a-perdere, tempo di mera sottrazione"¹⁰, è tempo, diciamo con Reinhart Koselleck, del "futuro passato" (*vergangene Zukunft*), caratterizzato da un allontanamento dell'"orizzonte d'attesa" (*Erwartungshorizont*) e da un restringimento dello "spazio di esperienza" (*Erfahrungsraum*)¹¹. L'accelerazione del tempo ci porta ad anticipare il futuro, che, quando arriva, è già passato.

L'unico tempo reale, come ci ha insegnato Sant'Agostino, è il tempo presente, l'istante: il passato non è più, il futuro non è ancora. Non vivere nel presente significa non vivere con consapevolezza. Come scrive il maestro zen Thich Nhat Hanh, la pace significa aprirsi al miracolo di vivere. Tale miracolo è "vivere nel momento presente". Il momento presente è "la nostra vera casa". Per vivere ogni momento come un meraviglioso miracolo, bisogna smettere di correre dietro al futuro, di preoccuparsi per quello che è stato, di avere sempre di più in modo sconsiderato. Thich Nhat Hanh individua le radici della violenza, dell'alcolismo, della tossicodipendenza, dell'alienazione sociale nella mancanza di consapevolezza di noi stessi e di tutto quello che ci circonda. "Miracolo non è camminare

⁹ COMENIO, *Pampaedia*, cit., pp. 274-275. Le riflessioni di Comenio sono un'eco delle parole evangeliche: "Non affannatevi per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta il suo affanno" (Mt 6,34).

¹⁰ G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983, p. 81.

¹¹ Cfr. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.m. 1979, pp. 349-375.

sull'acqua. Miracolo è camminare sul nostro verde pianeta nel momento presente, per poter apprezzare la pace e la bellezza che ci si offrono proprio ora. [...] Non c'è bisogno d'altro che di trovare dei modi per riportare il nostro corpo e la nostra mente al momento presente, così da poter toccare ciò che è vitale, salutare e meraviglioso"¹². L'uomo si dà un gran daffare, ma non è in pace, perché non è una cosa sola con se stesso e con quello che sta facendo: "il nostro corpo è qui, ma la mente è in qualche altro posto, nel passato o nel futuro, prigioniera della rabbia, delle frustrazioni, delle speranze o dei sogni. Non siamo davvero vivi: siamo piuttosto simili a fantasmi"¹³.

¹² THICH NHAT HANH, *Toccare la pace. La pratica dell'arte di vivere con consapevolezza*, tr. it., Roma 1994, p. 7.

¹³ Ivi, p. 8. Alle osservazioni di Comenio e del maestro zen possiamo aggiungere quelle di Leo Buscaglia, che possono aiutare a dare pienezza alla nostra vita e concretizzare la cultura eupsichica dello star bene con sé, con altri, con il mondo, che si intende diffondere nelle nostre scuole carenti di ogni filosofia di vita. Buscaglia si lamenta che tutto ciò che aveva appreso era servito soprattutto a tenerlo lontano dalla felicità e dalla scoperta di se stesso, riempiendolo di paura, delusione, confusione e sofferenza. Denuncia la cultura dominante, che cerca di inculcarci che il valore dell'uomo si misura dall'averne, da ciò che si possiede. Più si ha, più si crede di essere importanti. Come ci hanno insegnato Marcel, Mounier, Fromm con le profonde analisi dell'averne e dell'essere, il valore dell'uomo è soprattutto nel suo essere. In realtà l'uomo non possiede assolutamente nulla tranne se stesso. Se l'uomo si identifica con la sua roba, cosa succede quando la perde o gliela portano via? Un altro aspetto della nostra cultura criticato da Buscaglia è quello che cerca di inculcarci l'idea che la vita non ha senso se non è diretta a uno scopo, cioè "che la vita, per avere significato, deve essere impiegata nella ricerca di questi scopi e nel far di tutto per raggiungerli, anche a costo di sporcarsi le mani. Col passar del tempo, fattomi un po' più esperto, mi resi conto che la vita non è una vana corsa verso un traguardo, ma invece è un viaggio. Capita di esser talmente abbacinati dal traguardo finale che si perde il senso dei valori vitali che ci sono lungo il cammino e si scopre, ahimè troppo tardi, che una volta scalata una montagna c'è soltanto un'altra montagna e poi un'altra e un'altra ancora. Che peccato non esserci mai fermati a respirare l'aria fresca, pulita e tersa e ad ammirare lo splendido panorama! Finii per chiedermi: - si domanda Buscaglia nella sua diagnosi e terapia della nostra civiltà occidentale - ma se la vita non è nient'altro che un viaggio, che senso ha determinare gli scopi da raggiungere? [...] ora so che la mia esistenza la posso trovare soltanto in me stesso perché sono io la mia esistenza [...]. Ma, cosa più importante di tutte, ho imparato che la vita può essere reale solo in quanto si rapporta al momento presente, perché la vita non è tesa al raggiungimento di uno scopo: è un viaggio, e l'unica realtà è quella che si riferisce ai mutamenti. Ma se tutto ciò che esiste è già in noi, allora anche il mutamento è illusorio e la vita non è altro che un dischiudersi, l'aprirsi di un fiore, perché se tutto ciò che è necessario è già in noi, per scoprirlo dobbiamo solo annaffiare il fiore, aver pazienza e continuare a crescere" (*La Via del*

La cultura morale è, dunque, indispensabile al perfezionamento della natura umana e costituisce l'arte del vivere. Anche Kant afferma che la filosofia pratico-morale serve da rimedio universale. Tale rimedio riguarda la *dietetica*, "opera cioè esclusivamente in modo *negativo*, come arte di prevenire le malattie"¹⁴, riferendosi al potere dell'animo umano, grazie alla filosofia e al suo spirito, di dominare con la sola fermezza del proposito le proprie sensazioni morbose. Secondo Christoph Wilhelm Hufeland, professore di medicina a Jena e autore dell'opera, presa in considerazione da Kant nel suo scritto *Der Streit der Fakultäten* (1798) e tradotta anche in italiano a Pavia nel 1798, *L'arte di prolungare la vita umana* (Jena 1797), la dietetica è in antitesi alla terapeutica, che è l'arte di curare le malattie. Per Hufeland, la dietetica è anche "l'arte di prolungare la vita umana". Gli uomini vorrebbero soddisfare insieme due desideri: quello di vivere a lungo e anche quello di godere buona salute; ma il primo non ha per condizione necessaria il secondo. Riguardo alla

Toro. Un viaggio, tr. it., Milano 1988, pp. 10-12). In un'epoca come la nostra di esaltazione dell'immediato, di edonismo e consumismo è da meditare l'invito alla misura rivolto da Salvatore Natoli nel bel libro, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano 1994). Per Natoli occorre capire che più dell'estasi, degli stati eccezionali, importa una condizione normale di medio benessere. Il piacere, che è di per sé un bene, diviene un male se non ne siamo padroni. Solo una vita si può definire felice in senso stretto. Per Natoli gli attimi di eternità non rendono felici, felice è una vita capace di accogliere gli attimi come dono, di ringraziare, di gioire per il fatto di esistere. Secondo l'analisi condotta da W. Tatarkiewicz (*Analisi della felicità*, tr. it., Napoli 1985), la felicità deve essere definita come qualcosa di completo, duraturo, soddisfacente e tale da interessare la vita nella sua totalità. "Felicità è essere soddisfatti della propria vita in modo duraturo, completo e giustificato, oppure è una vita che dà una soddisfazione duratura, completa e giustificata" (p. 26). La felicità non si identifica con il piacere né con la tranquillità né con la salute o la ricchezza. Per Proust, "la felicità è salutare per il corpo, ma è il dolore che sviluppa lo spirito". La qualità della vita è correlata alla "vita riuscita", "compiuta". Quando si può dire che la vita sia compiuta, riuscita? Quando si realizza l'uomo nella sua peculiare caratteristica, diciamo con R. Spaemann (*Felicità e benevolenza*, tr. it., Milano 1998), cioè nella capacità di apertura illimitata verso la realtà tutta, amando ogni cosa con benevolenza secondo la sua natura e i suoi fini. Nell'"amor benevolentiae", che riprende la "gioia per la felicità dell'altro" (*delectatio in felicitate alterius*) di Leibniz (*Opera omnia*, ed. Dutens, Genève 1768, vol. V, p. 126), Spaemann fa consistere la responsabilità morale fondamentale e il compimento dell'uomo: "amare qualcosa in virtù di se stesso costituisce proprio la modalità specifica di autorealizzazione dell'uomo" (p. 154). Joseph Campbell ci fa meditare su questi problemi in chiave interculturale in *Riflessioni sull'arte di vivere*, a cura di D. K. Osbon, Roma 1998.

¹⁴ I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, tr. it., Brescia 1994, p. 182.

salute ci si può sentire sani, ma non si può mai sapere di esserlo. La dietetica non deve tener conto della comodità, che si risolve in in-
fiacchimento e in graduale spegnersi della forza vitale per difetto di
esercizio, come accade nel caso opposto dell'esaurimento della forza
vitale per un suo uso troppo intenso e frequente. Lo stoicismo come
principio della dietetica (*substine et abstine*) ("mantieniti e astieniti")
è, per Kant, parte non solo della filosofia pratica come dottrina della
virtù, ma anche come scienza medica.

La scienza medica, precisa Kant, "è filosofica se solo la forza della
ragione determina nell'uomo l'abito di dominare le proprie sensa-
zioni per mezzo di un principio che egli si è dato da sé. Invece è
scienza semplicemente empirica e meccanica se essa cerca *al di fuori*
di sé, nei mezzi corporali (della farmacia o della chirurgia), l'aiuto
per stimolare o per cacciare queste sensazioni"¹⁵.

La filosofia, il cui interesse è "la totalità dello scopo finale della ra-
gione (che è un'unità assoluta)"¹⁶, con l'apprezzamento razionale del
valore della vita, può arrecare un senso di forza vitale, che può com-
pensare in certa misura la debolezza fisica della vecchiaia e di even-
tuali stati morbosi. Afferma Kant, sottolineando la forza vitale della
cultura e del filosofare: "il lavoro intellettuale può opporre agli impe-
dimenti che riguardano solo il corpo una forma diversa d'in-
tensificazione del sentimento vitale. L'oppressione di cuore l'ho anco-
ra, perché la sua causa è nella mia costituzione fisica. Ma ho vinto il
suo influsso sui miei pensieri e sulle mie azioni distogliendo l'atten-
zione da questa sensazione, come se non mi riguardasse affatto"¹⁷.

L'arte di prolungare la vita umana può portare a vivere quasi
solo a livello vegetativo, potendo mangiare, passeggiare e dormire.
Quello che per un'esistenza animale significa essere sano, per
l'esistenza civile (tenuta a incarichi pubblici) significa invece essere
malato, inabile.

Un prolungamento sconsiderato della vita, come può accadere oggi
con le tecniche di rianimazione, porta ad essere alla fine solo tollerati
tra i vivi e questa, commenta Kant, mettendo in luce i limiti del potere
tecnocratico, "non è precisamente la più piacevole delle situazioni. Ma
io stesso ne ho la colpa. Infatti, per che mai non intendo far posto alla

¹⁵ Ivi, p. 186.

¹⁶ Ivi, p. 188.

¹⁷ Ivi, p. 191.

gioventù che vuole salire e, per vivere, mi diminuisco l'abituale piacere della vita? perché trascino – si chiede Kant – a forza di rinunzie, per una durata fuori dal comune, una debole vita e scompiglio col mio esempio i registri mortuari, dove le misure si tagliano sui più deboli per natura e sulla durata probabile della loro vita? perché sottopongo tutto ciò che nel passato si diceva destino (al quale ci si sottometteva con devota umiltà) alla fermezza del proposito, che tuttavia difficilmente sarà adottato per universale regola dietetica in base alla quale la ragione esercita direttamente una virtù salutare, che non sostituirà mai le formule terapeutiche della farmacia?"¹⁸.

L'ultima domanda di Kant esprime puntualmente il senso del mutamento storico prodotto dalla tecnoscienza moderna. Il proposito, l'autodeterminazione, la volontà umana, la ragione prendono sempre più il posto della natura, del destino, del caso. Prende le mosse da tali presupposti quella che John Ralston Saul con toni un po' troppo radicali ha chiamato "la dittatura della Ragione in Occidente", fondata su un "frintendimento di base" che crede che la ragione possa porsi come forza morale quando, di fatto, essa non è "nulla più che un indifferente metodo amministrativo"¹⁹. Staccandosi la ragione da altre caratteristiche umane: dallo spirito, dal desiderio, dalla fede e dalla emotività, ma anche dall'intuizione, dalla volontà e, soprattutto, dal buon senso e dall'esperienza, "la ragione non è altro che struttura. E la struttura – commenta Saul – è facilmente controllata da coloro che si sentono liberi dal noioso fardello del buon senso e dell'umanesimo. La struttura va a pennello a coloro che hanno talento per la manipolazione e gusto del potere nella forma più pura"²⁰. Pur essendo amorale la ragione come struttura e metodo amministrativo, si è continuato a credere che la ragione fosse una forza morale e si è diffusa l'etica della ragione nella nostra società, traducendosi in una logica asettica e impassibile da applicare a ogni decisione, al punto che "la dittatura dei monarchi assoluti è stata sostituita con quella della ragione assoluta. Lo sviluppo e il

¹⁸ Ivi, p. 205. Sui presupposti filosofici dell'arte medica cfr. H.-G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, tr. it., Milano 1994; F. VOLTAGGIO, *La medicina come scienza filosofica*, Bari 1998; I. CARICCHI, *La medicina della scelta*, Torino 2000.

¹⁹ J.R. SAUL, *I bastardi di Voltaire La dittatura della Ragione in Occidente*, tr. it., Milano 1994, p. 19.

²⁰ Ivi, p. 21.

controllo di sistemi complessi sono divenuti le chiavi del potere²¹. La società costruita secondo tale modello razionale non ha al suo interno "alcun metodo di seria autocritica per la semplice ragione che essa è un sistema che si autogiustifica e che genera la sua stessa logica"²². Il potere è costituito dalla triade: Organizzazione, Tecnologia, Informazione. La metodologia e l'amministrazione sono diventati fini in sé e hanno sostituito la direzione. Ai tecnocrati e alla *leadership* viene insegnato a gestire scientificamente i sistemi, non a sviluppare il talento nel risolvere problemi, ma a individuare soluzioni che potranno soddisfare il sistema. A strumenti tecnici come l'efficienza e la velocità viene attribuito un valore morale. Le tecniche di gestione sono state scambiate con i valori morali, il fine con l'esecuzione, il prendere decisioni con la gestione, la creatività con la contabilità. Diverla la ragione da ogni radice umanistica e dal buon senso, diventa "un'arma senza limiti" e alimenta un pessimismo sulla persona umana.

Fra le illusioni che hanno investito la nostra civiltà, annota Saul nella sua impietosa analisi, "c'è una fede assoluta nel fatto che la soluzione dei nostri problemi consista nell'applicazione di conoscenze specialistiche razionalmente organizzate. Mentre, in realtà, i nostri problemi sono per larga parte proprio il risultato di tali applicazioni. All'illusione di vivere nella più raffinata società della storia umana corrisponde la realtà di un sapere frammentato in feudi specialistici, che ha reso la possibilità di una visione globale e di un agire coordinato non solo irrealizzabile, ma disprezzata e sospetta"²³.

La natura nel progetto tecnocratico moderno e nell'ottica del biopotere²⁴ perde sempre più il suo valore normativo, paradigmatico, ideale, diventa una *res*, senza finalità intrinseca, senza mistero, manipolabile. Come dice Cartesio, uno dei padri di questa svolta culturale, la natura non è una dea e quindi è priva di ogni imperatività. La medicina da riparatrice della natura, tende a diventare predittiva e trasformatrice della natura, a piegare il destino al proposito umano. L'etica naturale diventa sempre più il bersaglio della cultura

²¹ Ivi, p. 26.

²² Ivi, p. 27.

²³ Ivi, p. 12.

²⁴ Cfr. la voce "Potere" da me scritta nel *Dizionario di Bioetica*, a cura di S. Privitera e S. Leone, Bologna 1994.

moderna. Il rapporto etica/medicina si capovolge.

Non è più l'etica naturale fondamento dell'azione medica, ma è il contrario. Addirittura, come sostiene Szasz, i valori della salute "usurpano" i valori morali. La virtù e il vizio sono sostituiti dalla salute e dalla malattia. Si passa da una visione spirituale dell'uomo come agente responsabile nel e del mondo a una visione scientifica, biologica dell'uomo come organismo reattivo sottoposto a forze biologiche e sociali. Mentre nella prospettiva spirituale e religiosa l'uomo è un agente responsabile, nella prospettiva scientifica "l'uomo è un organismo non responsabile che non agisce ma esprime le conseguenze di impulsi (o pulsioni, istinti, ecc.)"²⁵.

L'autocontrollo morale cede il posto al bisogno di controlli esterni, fisici, sociali, psichici. La tecnoscienza diventa sempre più decisiva nella cura e nella prevenzione delle malattie e soprattutto nella promozione della salute, che, nell'attuale definizione dell'OMS, non viene fatta consistere solo nell'assenza di malattie, ma nel completo benessere fisico, psichico e sociale. Tecnicizzandosi sempre di più il nostro rapporto con la malattia e con la salute, l'etica naturale cede il posto all'*etica salutista*: l'etica si medicalizza più di quanto la tecnomedicina si eticizzi. Al carattere morale della medicina premoderna si sostituisce sempre più il carattere medico della nostra etica.

2. L'ingenuità delle utopie biomediche moderne

Se la medicina non ha più la natura come modello normativo e tende a diventare sempre più progettuale e trasformatrice della stessa natura, a riprogettare persino l'uomo, dove attingerà i suoi criteri etici? Che cosa alimenta idealmente l'azione e il progetto delle scienze biomediche e in genere umano-sociali?

Credo che una risposta profonda a tale problema si possa rintracciare nel cap. 35, dedicato al tema "La lotta per la salute, le utopie mediche", della celebre opera di Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. È la lotta contro il destino che alimenta e collega le utopie mediche e le utopie sociali. La forza dell'uomo dell'oltrepassamento e dell'innovazione, di attivare il possibile, il non-ancora, non si arresta neppure davanti al suo corpo. In quanto il corpo inevitabilmente tende

²⁵ T.S. SZASZ, *Il mito della droga*, tr. it., Milano 1977, p.169.

verso la morte, il progetto medico più segreto, il progetto utopico, che Bloch definisce "quasi folle", il sogno e il desiderio ultimo della medicina è "niente meno che *l'abolizione della morte*"²⁶.

Il controllo dell'habitus biologico-individuale e la sua abolizione in quanto "destino" costituiscono certamente uno scopo della tecno-medicina moderna, che non si limita solo alla terapia ovvero a ristabilire una presunta condizione originaria, come fa il ciabattino che riduce o risuola la scarpa vecchia, ma intende "liberare la carne non solo dalla sua debolezza acquisita, ma persino da quella congenita"²⁷, tentando di debellare i mali che affliggono l'intera specie (si pensi alla determinazione del sesso, alla selezione artificiale, all'ingegneria genetica, all'abolizione dell'invecchiamento, al prolungamento della vita artificialmente, alla riproduzione assistita, al controllo delle nascite, ecc.). La medicina, come abbiamo già accennato, diventa progettuale, utopica, perché vuole ristrutturare il corpo, trasformandolo in una condizione non ancora esistente, vuole "immettere la vita su percorsi nei quali sino a ora non era mai fluita o non così *facilmente*"²⁸. Per affermare il suo bio-potere, l'uomo ha creato piani audaci e complessi interventi tecnici, che sono nati dal rifiuto di accettare le cose così come sono. Il progetto tecnocratico ha i suoi limiti e i suoi rischi per l'umanità. Se l'uomo col suo proposito si sostituisce alle leggi della natura, quali criteri spingeranno l'eugenetica nella direzione giusta? Nella borghesia il criterio potrebbe essere fornito da Babbit. La norma tra i nazisti era solo "tra l'asino in basso, la belva in alto"²⁹.

Le leggi dell'assassinio potrebbero sostituire quelle mendeliane. L'eugenetica migliore, però, consiste, diciamo con Bloch, probabilmente "in un'alimentazione e un'abitazione buone e in un'infanzia serena. Ciò rende possibile la crescita di figli sani e ben dotati e rende anche superflua la selezione in base a quello strano liquido che si è detto sangue puro"³⁰. La nobiltà, ci ricorda Bloch, pur riproducendosi ricorrendo a un'eugenetica del genere, si è contraddistinta e resa eminente non per questi aspetti fisiologici, per le leggi ereditarie, ma per il codice del suo ceto, soprattutto per la qualità della sua educazione.

²⁶ BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 533.

²⁷ Ivi, p. 524.

²⁸ Ivi, p. 523.

²⁹ Ivi, p. 526.

³⁰ *Ibid.*

Tra l'altro, una volta avvenuta la nascita "brillante", occorrono le circostanze favorevoli perché il talento acquisti coscienza di sé e si realizzi. La storia purtroppo abbonda di circostanze sfavorevoli che hanno impedito a tanti Soloni e Newton di venire a galla. Prima di accostarsi allo slum del nostro debole corpo, annota Bloch, si dovranno abolire gli slum reali.

Anche sulla strada del miglioramento organico tutto parla in favore di una riduzione degli istinti di aggressività e di un incremento di quelli sociali: "così come si è intensificato il valore nutritivo del grano e la dolcezza delle ciliegie. Ma prima va coltivata la stessa società coltivatrice, se non si vuole che il nuovo valore nutritivo dell'uomo venga determinato in base alle esigenze dei cannibali"³¹.

La lotta contro l'invecchiamento è alimentata dalla rigenerazione o sostituzione con protesi di organi perduti o danneggiati. Anche se la natura con gli uomini non è stata così generosa come per gli animali (al verme bastano pochi anelli per ricostituirsi completamente, ai tritoni ricrescono pinne e occhi, alle lucertole rispunta la coda perduta), si è cercato in tutti i modi di bloccare l'invecchiamento con la medicina estetica e con la ricerca di sostanze (ormoni) o tecniche. Si pensi al "tè di lunga vita" del conte di Saint-Germain, al "celestial bed" del dottor Graham, invenzioni del secolo dei lumi, all'assunzione proposta dai cinesi di gonadi di cervo e di scimmia, dagli indiani di tigre, alle tecniche respiratorie tibetane, agli attuali studi sugli ormoni e sull'invecchiamento delle cellule. Malgrado comunque tutti gli sforzi, la ricerca di una sostanza contro l'invecchiamento e l'elisir dell'eterna giovinezza finora non sono state coronate dal successo. È da meditare, a fronte delle sofisticate ricerche sugli ormoni e i tentativi biomedici di sospingere la vita oltre i confini sinora avuti, il consiglio formulato nel 1796 da Hefeland nella sua *Macrobiotica*: "Sonno e speranza sono i due elisir migliori".

Per riscattare le utopie mediche dalla loro ingenuità, bisogna liberarle dall'illusione infantile dell'onnipotenza della tecnica, dalla fede assoluta nel potere risolutivo e applicativo di conoscenze specialistiche razionalmente organizzate. Se il progetto biomedico moderno ha come obiettivo la liberazione dell'uomo dal male fisico, psichico, "un corpo che offra solo piacere, non dolore e il cui invec-

³¹ Ivi, p. 527.

chiamamento *non* sia il *deterioramento come destino*³², bisogna cogliere le *cause originarie* del male fisico in modo non-utopistico, ma storico e ontologico. La causa ultima risiede nella finitudine e nel limite ontologico dell'essere umano, "non risiede in bacilli o nella straordinaria crescita 'imperialistica' di singole cellule e di gruppi di cellule, come nel cancro, bensì proprio nella vulnerabile gracilità e caducità della carne stessa"³³.

La medicina da sola è insufficiente a cogliere le radici del male. Anche il concetto di salute non è soltanto un concetto medico, ma è un concetto etico-sociale. Ristabilire la salute significa condurre il malato a quel tipo di salute che storicamente è riconosciuto tale nelle diverse società e che si costituisce solo all'interno della società. Nella società capitalistica la salute equivale alla capacità di guadagnare, in quella greca alla capacità di godere, nel medioevo alla capacità di credere. Il medico in ogni particolare società, precisa Bloch, "non ristabilisce un'originaria salute universale, ma piuttosto ne fa adottare una al malato. Ricostruisce nel malato la normalità di volta in volta in auge".

Ogni progetto rivolto al miglioramento organico diventa ingenuo, dice Bloch, "cervellotico", se non considera la complessiva esistenza umana e quindi il miglioramento etico-sociale. La salute "può essere sensatamente migliorata solo se la vita in cui risiede non è essa stessa sovraccarica d'angoscia, di miseria e di morte"³⁴. Infatti, nessuno dei mali è rimuovibile, se si parte unicamente dal corpo. Per questo è ingenuo e astorico tentare di migliorare la situazione dell'uomo puntando esclusivamente sulla salute (vegetariani, appassionati consumatori di piante o cultori di tecniche respiratorie) e, aggiungo, sull'intervento medico-sanitario (medicalizzazione). E qui anche il limite di una certa bioetica ingenuamente chiusa nel sanitario, che non tiene conto della globalità della condizione umana (corpo, psiche, spirito, socialità) e della complessità del mondo e dell'esistere. Le ricette del salutismo sono risibili, diciamo con Bloch, "di fronte alla miseria vera, di fronte a malattie che insorgono non per la debolezza del corpo, ma perché si ha una fame nera, non perché si respira in modo scorretto, ma perché si è costretti a ingoiare polvere, fumo, piom-

³² Ivi, p. 535.

³³ Ivi, p. 534.

³⁴ Ivi, p. 535.

bo"³⁵. La riproduzione controllata, la teoria della popolazione di Malthus, considerata da Bloch "misanthropica e gretta"³⁶, "la bisnonna della decimazione imperialistica"³⁷, sono espressione di una logica riduzionistica di approccio ai problemi bioetici. Il neomalthusianesimo, scrive Bloch, "giustifica la guerra, la rottamazione dei lavoratori "eccedenti", lo sterminio [...] di intere popolazioni e, al contempo, vuole distogliere la mente di quei proletari, di cui tollera l'esistenza in conformità con il *numerus clausus* stabilito dall'interesse per il profitto che da essi si ricava, dalle vere cause della miseria"³⁸. Il malthusianesimo che crede che la miseria si può superare limitando l'incremento demografico a un livello corrispondente a quello delle risorse disponibili è "diagnosi deviata su cause insufficienti, isolate dal complesso sociale generale"³⁹, perché non tiene conto anche della distribuzione della ricchezza, dei rapporti di potere nazionali e internazionali e dei valori morali.

Il rimando a cause meramente biologiche sostituisce o rimuove quello alle cause sociali della miseria. Si presume di poter riconoscere l'intera malattia dell'uomo da una goccia di sangue, inviata al laboratorio d'analisi.

Nel progetto utopico tecnocratico "l'uomo realmente sofferente nella sua sofferenza scompare, ma ancor più scompaiono le circostanze in cui si trova. Ed ecco la sopravvalutazione dei bacilli quali unici portatori di epidemie; il microbo è riuscito a occultare soprattutto altri fenomeni che favoriscono la malattia, l'insalubrità dell'ambiente e simili; così ha dispensato dal dovere di cercare anche lì delle cause. La tisi colpisce preferibilmente i poveri, ma se si tenesse conto di questa circostanza bisognerebbe lottare contro la miseria, come macchia particolarmente umida [...]. Pertanto l'eliminazione unicamente medica del male è spesso solo un mezzo, adottato consapevolmente o meno, per non dover rimuovere il male vero (ut aliquid fieri videatur, come si dice su pseudo-ricette), così anche prescindendo dall'autore e dalla sua teoria, il malthusianesimo nel suo comples-

³⁵ Ivi, p. 536.

³⁶ Ivi, p. 537.

³⁷ Ivi, p. 536.

³⁸ Ivi, p. 537.

³⁹ *Ibid.* Sul problema demografico, che pone inquietanti interrogativi etici (dai 6 miliardi attuali si prevedono 8,5 miliardi nel 2025 e 12,7 miliardi nel 2050), cfr. *Pontificia Academia Scientiarum, Popolazione e risorse. Rapporto*, Milano 1994.

so designa un intero campo di rimozioni [...]. La terra – conclude Bloch – ha spazio per tutti, o l'avrebbe, se fosse amministrata dal potere della soddisfazione dei bisogni e non dalla soddisfazione dei bisogni del potere"⁴⁰.

Perché la storia sia fatta consapevolmente e non subita passivamente, occorrerebbe intervenire anche "sull'elemento precondizionante da cui nascono gli uomini e al cui interno vivono fisicamente, già prima di affacciarsi sulla scena della storia"⁴¹. Bloch si riferisce alla loro esistenza intrauterina e poi alla condizione corporea loro data a partire da questa. Non accontentarsi più di tale condizione, così come è divenuta, esprime un atteggiamento proprio dell'uomo che non accetta più passivamente il destino, ma che cerca di orientare il corpo, non certamente per formare uomini in serie, perché le condizioni fisiche non presentino maggiori ostacoli di quelle sociali per la liberazione e la realizzazione ottimale dell'uomo.

Indubbiamente una maggiore coscienza storico-sociale e, aggiungiamo, etica renderebbe il lavoro del medico più critico e, come dice Bloch, "effettivamente pulito". A cura ultimata, ci chiediamo: "cos'è, per i più, quella vita a cui il medico li restituisce, di nuovo "efficienti"? Che razza di salute è mai quella che rende pronti unicamente a essere di nuovo danneggiati, spremuti e feriti?"⁴².

Bisogna, infine, riconoscere con Bloch, che individua la categoria più determinante della bioetica ovvero "la qualità della vita", che, per realizzare concretamente il desiderio di tutti di essere in buona salute e i desideri del progetto utopico, "la speranza più visibile rimane l'influsso centralmente determinante della *qualità della vita*, in una società risanata, sulle malattie perinatali e su quelle degli adulti stessi, in particolare sulla loro prevenzione e sulla longevità. La strada che vi conduce è lunga"⁴³.

3. Per una filosofia della qualità della vita

Con Bloch abbiamo enucleato la categoria più decisiva per capire e orientare i mutamenti in atto nella nostra cultura e nelle scienze

⁴⁰ Ivi, pp. 537-538.

⁴¹ Ivi, p. 539.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ivi, p. 540. La sottolineatura è mia.

umano-sociali.

Storicamente il concetto di qualità della vita compare nella riflessione filosofica e medica intorno agli anni '50 ed è il frutto del globale miglioramento delle condizioni di vita in Occidente⁴⁴. La diffusione di malattie infettive e di epidemie, la mortalità infantile, la durata della vita media che agli inizi del secolo era di circa 46 anni rispetto a quella di oggi che in Italia è di 80 anni per le donne e di 73 per gli uomini, sono alcuni dei fattori che inducevano la riflessione più sulla "quantità" che sulla "qualità" della vita. L'affermazione di una "cultura di pace", il miglioramento delle condizioni igieniche ed economiche, la scoperta dei vaccini e degli antibiotici, che hanno portato al crollo della mortalità infantile e all'allungamento della vita media, lo sviluppo della coscienza ecologica, sanitaria e delle attività ricreative e culturali, l'attenzione alla corporeità (corpo bello, sano, forte), il notevole sviluppo delle scienze biomediche e della tecnomedicina, che alla medicina dei bisogni aggiunge la medicina dei desideri, le politiche di sicurezza sociale, le assicurazioni producono un fondamentale spostamento di orizzonte: non basta vivere, ma bisogna vivere bene.

Spesso la qualità della vita viene identificata con il benessere economico, con il PNL (prodotto nazionale lordo), che, come è noto, è l'indice della somma delle merci prodotte ogni anno, moltiplicate per i loro prezzi. La visione economicistica del benessere è legata alla filosofia della crescita, del "più è meglio". Se è vero che in una società povera, al livello medio della sussistenza, come scrive Ruf-

⁴⁴ Cfr. W. T. REICH, *Quality of Life*, in W.T. REICH (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1978, tr. it., vol. I, pp. 829-840; S. LEONE, *La riflessione bioetica sulla "qualità della vita"*, "Bioetica e cultura", 1992, 2, pp. 137-148; A.A. V.V., *The Quality of Life*, 1° Meeting Mediterraneo di Bioetica (Acireale, 31 ott. - 5 nov. 1992), Quaderni di "Bioetica e cultura", Palermo 1993. Nella storia della filosofia, come è noto, è stato Socrate il primo filosofo a porre in primo piano la questione del modo in cui vivere bene. Molti hanno speculato sulle condizioni e le caratteristiche di una vita buona, riuscita, ricca di significato. Socrate ha affermato, riferiamo con R. DWORKIN (*Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, tr. it., Milano 1994), che "una vita buona presuppone la conoscenza di sé, secondo Aristotele significa perfezione dell'abilità e del talento, per i filosofi cattolici devozione e amor di Dio, secondo Hume realizzazione di ciò che si desidera in modo autentico e naturale, per Bentham maggiore quantità di piacere possibile. Altri hanno una concezione più negativa di vita buona. Gli scettici sostengono che l'idea stessa che una vita possa essere davvero, in qualche senso, migliore di un'altra è un pietoso non senso" (pp. 275-276).

folo, "ogni pagnotta in più è un affamato in meno, nelle società ricche è sempre più possibile che un automobile in più significhi anche qualche vita in meno"⁴⁵.

Il PNL non può essere indice unico e criterio indiscutibile di benessere e di civiltà. Di fronte ad alcuni fenomeni preoccupanti, come la presenza di un buco nella fascia di ozono che protegge il pianeta, l'effetto serra indotto dalle emissioni di anidride carbonica, la diminuzione della biodiversità, le piogge acide, l'aumento delle malattie "iatrogene", provocate da un uso irrazionale e dalla crescita sconsiderata degli interventi della tecnomedicina, la disgregazione e l'alienazione sociale derivanti dalla crescita abnorme delle metropoli, siamo entrati, si può dire con Herman E. Daly e John B. Cobb jr., in una nuova era, l'era della "'crescita antieconomica' che impoverisce anziché arricchire"⁴⁶, dove i costi della crescita aumenteranno più di quanto non aumenteranno i benefici. Il PNL misura, infatti, solo alcuni aspetti del benessere e non può essere un indice generale del benessere nazionale. "Il prodotto nazionale lordo – specifica l'economista francese René Lenoir – misura soltanto la crescita della produzione commerciale, ma la misura della suddivisione dei beni e degli aspetti qualitativi della vita sociale richiede altri strumenti"⁴⁷.

Si va sempre più prendendo in considerazione la possibilità che un aumento del benessere economico provochi una diminuzione maggiore del benessere non economico, e quindi una riduzione del benessere complessivo. Occorre valutare anche le utilità sociali e i costi umani e ambientali della crescita economica. Il perseguimento della crescita economica fine a se stessa può avvenire a spese delle stesse persone che producono la ricchezza. Annotiamo con Henderson:

"L'aggressività è diventata così pronunciata che non riesce più a conciliarsi con lo spirito di fraternità cristiana; il desiderio di beni materiali è stimolato così intensamente che non riesce mai a soddisfarsi, e le aspettative di libertà da ogni tipo di vincolo sono aumentate a tal punto che mal si adattano alla moltitudine di restrizioni e di responsabilità da cui siamo condizionati"⁴⁸.

⁴⁵ G. RUFFOLO, *Riorientare l'economia*, in H.E. DALY, J.B. COBB Jr., *Un'economia per il bene comune*, Como 1994, p. 13.

⁴⁶ DALY, COBB, *Un'economia per il bene comune*, cit., p. 26.

⁴⁷ R. LENOIR, *Etica, economia e sviluppo*, in F. LENOIR (a cura di), *Il tempo della responsabilità*, tr. it., Torino 1994, p. 97.

⁴⁸ H. HENDERSON, *Creating Alternative Futures*, New York 1978, p. 25.

Sono sempre più insistenti le critiche che denunciano gli alti costi qualitativi (psicologici, sociali, ambientali) del mantenimento della crescita quantitativa del PNL⁴⁹.

I limiti ormai riconosciuti della nozione di PNL vengono corretti da altri e più specifici indicatori sociali come l'Indice della qualità fisica della vita (*Physical Quality of Life Index, PQLI*), che misura l'alfabetizzazione, la mortalità infantile e la speranza di vita al primo anno. Ci sono indicatori dello stato di salute dell'ambiente, come dimostrano le edizioni annuali dello *State of the World*, curate da Lester Brown.

Anche nel Rapporto annuale dell'UNICEF sullo sviluppo umano, *Il progresso delle Nazioni*, i parametri rilevanti per valutare il benessere e la qualità della vita sono costituiti dal grado di soddisfazione delle necessità e dei diritti fondamentali, un ruolo secondario spetta ai tradizionali indicatori economici. A un prodotto interno lordo elevato, infatti, non necessariamente corrisponde uno standard di vita ugualmente alto. Il Rapporto porta molti esempi di tali discrepanze. "Verrà il giorno in cui il progresso delle nazioni sarà misurato non in base alla forza militare o economica, né allo splendore delle capitali e degli edifici pubblici, bensì al benessere dei popoli; al loro livello di salute, di alimentazione e di istruzione; alle loro possibilità di guadagnare un compenso adeguato al lavoro di ognuno; alla capacità di prender parte alle decisioni che influiscono sulla loro vita; al rispetto dimostrato nei confronti delle loro libertà politiche e civili; ai provvedimenti a favore delle persone più deboli e svantaggiate; e alla tutela dello sviluppo mentale e fisico dei bambini", così si apre il Rapporto del Fondo delle Nazioni Unite per l'Infanzia, che offre il suo prezioso contributo perché si arrivi a quel giorno⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. P.L. WACHTEL, *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way Life*, New York 1983.

⁵⁰ Anche il Global Forum di Rio nel "Trattato sui modelli economici alternativi" al punto 15 specifica: "Gli indicatori di sviluppo umano ed economico non dovranno più riflettere esclusivamente o principalmente la crescita materiale e lo sviluppo tecnologico, ma dovranno tener conto del benessere individuale, sociale e ambientale. Tali indicatori comprenderanno la salute, la parità tra i sessi il lavoro familiare non pagato, l'eguaglianza nella distribuzione del reddito, una miglior cura dell'infanzia e il raggiungimento della felicità umana con il minimo utilizzo delle risorse e la minima produzione di rifiuti" (La "Carta della Terra". Il manifesto dell'ambientalismo planetario, Torino 1993, p. 24). Il famoso storico Arnold Toynbee (A. TOYNBEE, D. IKEDA, *Dialoghi. L'uomo deve scegliere*, tr. it., Milano 1988, pp. 111-112) ritiene il PNL "una cifra senza

Malgrado, però, il lodevole sforzo di definire la qualità della vita, c'è sempre una certa arbitrarietà in tutti i criteri, non essendoci un'unica misura del benessere. Il benessere, come chiarisce Ruffolo, "non è una grandezza scalare. È un giudizio politico e morale. [...] La misura del benessere è funzione dei valori dominanti di un'epoca e di una civiltà. Insomma, è un valore morale"⁵¹. Giustamente Ruffolo riporta il problema della qualità della vita nell'alveo originario dell'etica. Anche secondo un'acuta annotazione di David Heyd, il discorso ambientalista ha monopolizzato il concetto di qualità della vita e reso poco visibile il suo significato originario. In tale significato la formula "qualità della vita" esprime il valore fondamentale, il bene per eccellenza nel senso classico aristotelico⁵². In realtà, come specifica Salvino Leone, "il 'ben-essere' deve significare anche l'essere-per-il-bene' sia individuale che sociale"⁵³. Reclamando che la vita abbia una sua "qualità", l'umanità ricerca l'illuministico "bene di viver bene". La filosofia ridiventa *ars vitae* e interpreta la ragione del filosofare dell'uomo, come ha ben colto Agostino (*De civitate Dei*, XIX, 1,3), che è quella di essere felice, di viver bene, di ben-essere (*well-being*).

La qualità della vita oggi è l'equivalente della *beatitudo* medioevale e dell'*eudaimonia* del mondo antico.

Nel mondo classico la felicità (*eudaimonia*), che Aristotele considerava il più alto di tutti i beni raggiungibili mediante l'azione e fa-

senso" e la sua quantificazione "un errore madornale". Propone, invece, di calcolare il "danno medio procapite", poiché, "sebbene in alcuni settori come quello degli alloggi i danni derivanti dalla crescita del PNL in un paese a economia libera non siano distribuiti in modo uniforme, l'inquinamento dell'aria, del suolo, delle acque e degli altri costituenti dell'ambiente naturale grava su tutti gli abitanti di una nazione". Per Toynbee non bisogna puntare al PNL ma al benessere globale della nazione. Propone i seguenti test del benessere: "il grado di armonia e di reciproca solidarietà fra i membri della società; il benessere medio spirituale pro capite, il quale determina a sua volta il grado di armonia e di reciproca solidarietà; il livello medio di padronanza di sé, che è la chiave del benessere spirituale; la misura in cui la società è disposta a rinunciare ai profitti per cercare di eliminare l'inquinamento sia materiale sia spirituale. Quest'ultimo test mostra fino a che punto la società è riuscita a dare priorità al benessere spirituale invece che alla ricchezza materiale".

⁵¹ RUFFOLO, *Riorientare l'economia*, cit., p. 14.

⁵² D. HEYD, *Quality of Life: deep and shallow*, in AA.VV., *The Quality of Life*, cit., pp. 149-158.

⁵³ LEONE, *La riflessione bioetica sulla "qualità della vita"*, cit., p. 143.

ceva coincidere con "il vivere bene" e con "l'agire bene" (*Etica Nicomachea*, 1905 a 17-26), era il fine ultimo dell'uomo, che dava senso alla vita nella sua interezza, nel senso che, come annota Julia Annas, "ricerchiamo ogni altra cosa in vista della felicità, che, invece, non cerchiamo in vista di altro e che consideriamo non mancante di nulla che valga la pena avere"⁵⁴.

Nel medioevo la *beatitudo*, come ha insegnato Agostino, era la meta ultima della vita e consisteva nell'amare Dio, nell'essere unito a Dio (*inhaerere Deo*) (*Confessiones*, VII; 11; PL, 32, 742). Il sommo bene, scrive Agostino, lo desideriamo per se stesso e non come mezzo per altro, il suo possesso "non ci fa cercare nient'altro che ci renda felici. È per questo che è detto fine, perché le altre cose le desideriamo in riferimento a esso, mentre questo lo vogliamo soltanto per se stesso" (*De civitate Dei*, VIII, 8; PL, 41, 232).

Se la qualità della vita è il fine e il metro con cui valutiamo la nostra esistenza personale e sociale, nessun indicatore può valutarla, perché ogni indicatore la presuppone e viene misurato da essa e non viceversa. L'accanimento scientifico con cui si cerca di definirla sul piano concettuale ed operativo attraverso la meticolosa enucleazione degli "indicatori di qualità" ci aiuta a capire alcuni aspetti parziali di essa, ma è destinato a fallire quando pretende di definire tale nozione nella prospettiva dell'intero ovvero quando si vuol valutare la vita nella prospettiva della sua interezza che è la prospettiva filosofica. È filosofo, come dice Platone, chi è capace di vedere l'intero. Tutti gli indicatori sono parziali, non riescono a cogliere, anche se li assommiamo tutti, la qualità della vita nella sua interezza e pienezza.

Francesca Zajczyk riconosce che alla diffusione di tale termine non ha corrisposto una precisa definizione. Questo non ha giovato alla piena legittimazione scientifica sia del concetto di qualità della vita che dell'approccio di analisi. Per Nussbaum e Sen rimane confuso il rapporto tra questo concetto e quello di benessere sociale, livello di vita, felicità e soddisfazione⁵⁵. Va rilevata "una lacuna dal punto di vista della combinazione degli indicatori riguardanti le condizioni di vita degli individui (oggettive o percepite) e i modelli esistenziali condivisi dagli stessi in un'ottica più generale, che tenga conto di un

⁵⁴ J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, tr. it., Milano 1998, p. 10.

⁵⁵ Cfr. M. NUSSBAUM - A. SEN (a cura di), *The Quality of Life*, Oxford 1993.

processo di autovalutazione, o meglio, autodefinizione del benessere⁵⁶.

Il filone di natura filosofica che ha fatto coincidere il raggiungimento di un determinato livello di qualità della vita con l'appagamento dei bisogni è approdato con Agnes Heller al concetto di "bisogno ricco" o "bisogno radicale" che consiste non nell'acquisizione di determinati beni materiali quanto nell'autorealizzazione e "nella ricchezza dei bisogni qualitativi"⁵⁷, e alla distinzione tra i bisogni di tipo primario o materialisti e bisogni di tipo secondario o post-materialisti.

Maslow distingue cinque bisogni fondamentali: bisogni fisiologici (sopravvivenza immediata: fame, sete, sonno, ecc.), bisogni di sicurezza (sopravvivenza sul lungo periodo: economica, fisica, ecc.), bisogni sociali (ambiente sociale gradevole: appartenenza, socializzazione), bisogni di stima (riconoscimento sociale del proprio status: indipendenza, conoscenza, reputazione), bisogni di autorealizzazione (realizzazione delle proprie potenzialità: sviluppo personale, creatività e possibilità di espressione)⁵⁸.

Anche nelle scienze umane e sociali prende forma un concetto di qualità della vita non esclusivamente basato sul possesso di determinati beni materiali o su di un determinato livello di soddisfazione raggiunto dai soggetti, bensì, come riconosce la Zajczyk, "sulla possibilità (*capabilities*, come le chiama Sen) per l'individuo di svolgere una serie di attività (*functionings*) in sintonia con i valori in cui crede e nel rispetto dei diritti altrui"⁵⁹. Si può, dunque, concludere che anche nelle scienze umano-sociali la componente materiale va perdendo la centralità che le veniva solitamente attribuita nella determinazione del benessere e viene affiancata da "una ricerca individuale di una condizione di felicità in linea con principi di libera espressività e orientamenti etici"⁶⁰.

La qualità della vita, intesa filosoficamente, funge da correttivo e da

⁵⁶ F. ZAJCZYK, *Il mondo degli indicatori sociali. Una guida alla ricerca sulla qualità della vita*, Roma 1997, p.44.

⁵⁷ A. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, tr. it., Milano 1974, p. 155.

⁵⁸ Cfr. A.H. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, tr. it., Roma 1971.

⁵⁹ ZAJCZYK, *Il mondo degli indicatori sociali*, cit., p. 70.

⁶⁰ *Ibid.* Cfr. anche C. MEGONE, *The Quality of Life. Starting from Aristotele*, in S. BALDINI - C. GODFREY - C. PROPPER (a cura di), *Quality of Life. Perspectives and Policies*, London 1990, pp. 28-41; S. NAESS, *The Concept of Quality of Life*, in S. BJÖRK - J. VANG (a cura di), *Assessing Quality of Life*, Linköping 1989, pp. 9-16.

critica del riduzionismo (socio-economico, ecologico, psicologico, ideologico-culturale) delle varie concezioni della qualità della vita. La qualità della vita viene legata o ai beni di consumo o alla salute o al rapporto felice con l'ambiente. Nessuno di questi significati però, ribadiamo con Sgreccia, "può esaurire il concetto di qualità della vita. La qualità della vita dovrà contemplare tutte le dimensioni della persona e l'armonia di queste dimensioni stesse. Come abbiamo ricercato a base della bioetica individuale una concezione personalista della salute, così crediamo che sia necessario giungere ad un concetto di qualità della vita che armonizzi tutta la personalità nella sua soggettività e la armonizzi nel contempo con la società e l'ambiente. Pertanto un autentico e plenario concetto di qualità della vita dovrà cercare all'interno della persona il soddisfacimento dei bisogni e dei desideri, ma nel rispetto e nella promozione dei valori tipicamente umani e cioè spirituali e morali. Potremmo raffigurarci questa armonia e questo sviluppo della persona simili a quelli di un albero: le radici dell'albero rappresentano la sfera dei bisogni, il tronco la crescita del desiderio di realizzazione, le foglie e i frutti la produttività dei valori. Se i desideri e bisogni non si agganciano ai valori, presto verranno ad esaurirsi nel loro potenziale energetico e produrranno soltanto la crescita del fattore disordine e della dispersione di energie vitali"⁶¹. Il desiderio non può essere la sola "misura della qualità della vita". Il desiderio va ancorato, diciamo con Scanlon, a un sistema di valori, di beni e mali morali ("*a System of moral goods and bads*")⁶². Nella valutazione di tale sistema morale i beni sostantivi (*substantive goods*), che non sono soggettivi ovvero espressione di preferenze individuali o "*individual conceptions of well-being*"⁶³, non sono facilmente definibili come i mali oggettivi.

Essendo la qualità della vita come la felicità, nel senso greco di *eudaimonia* (ben-essere, *well-being*), il "fine ultimo" che l'uomo vuol raggiungere, non è identificabile con particolari contenuti (per es. il successo mondano) o con forme specifiche di benessere nel senso moderno (per es. la salute, la prosperità)⁶⁴, ma è qualcosa che si rag-

⁶¹ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica II. Aspetti medico-sociali*, Milano 1991, pp. 26-27.

⁶² TH. SCANLON, *Value, Desire, and Quality of Life*, in M.C. NUSSBAUM - A. SEN (edd.), *The Quality of Life*, Oxford 1997, p. 198.

⁶³ Ivi, p. 199.

⁶⁴ Per un'analisi dettagliata degli indicatori della qualità della vita nella cura della salute si veda D. BROCK, *Quality of Life Measures in Health Care and Medical*

giunge solo con l'interezza dell'uomo e nella dimensione dello spirito. Come insegnano i filosofi ellenistici e Popper col suo metodo fallibilista⁶⁵ nel nostro secolo, se si volesse identificare la qualità della vita concretamente, sarebbe identificabile più in senso negativo che positivo, verrebbe a consistere nell'eliminazione dei turbamenti che fanno soffrire l'anima ("a-tarassia", "a-ponia", "a-patia") e dei mali concreti che angustiano l'uomo (fame, violenza, oppressione, disoccupazione, malattia, miseria). Di qui la funzione terapeutica dell'etica e della filosofia, come afferma Epicuro: "È vuoto l'argomento di quel filosofo che non riesca a guarire alcuna sofferenza dell'uomo: come non abbiamo alcun bisogno della medicina se essa non riesca a espellere dal nostro corpo le malattie, così non abbiamo alcuna utilità della filosofia se essa non serva a scacciare le sofferenze dell'anima"⁶⁶. A Epicuro fa da *pendant* Popper con il suo imperativo, già citato: "Agisci per l'eliminazione dei mali concreti piuttosto che per realizzare beni astratti. Non mirare a realizzare la felicità con mezzi politici. Tendi piuttosto a eliminare le miserie concrete con mezzi diretti. [...] Non permettere che i sogni di un mondo perfetto ti distolgano dalle rivendicazioni degli uomini che soffrono qui ed ora".

La qualità della vita esprime la pienezza e l'interezza della vita umana ovvero dei bisogni, dei desideri e dei valori dell'esistenza.

Quando la vita è qualitativamente piena e felice? Teilhard de Chardin nelle sue preziose riflessioni sulla felicità ritiene che la risposta più adeguata agli appelli della vita non è la felicità che deriva dalla tranquillità, né quella che deriva dal piacere, ma quella che scaturisce dalla crescita, dall'andare avanti, dal salire. In tale prospettiva non è sufficiente, come suggerisce l'edonismo moderno, rinnovarsi per essere felici; il cambiamento che rende felici è quello che dà qualità alla vita e che è in ascesa. "L'uomo felice – scrive Teilhard de Chardin – è colui che, senza cercare direttamente la felicità,

Ethics, in NUSSBAUM - SEN, op. cit., pp. 95-132. È interessante la discussione critica di James Griffin del saggio di Dan Brock, pp. 133-139.

⁶⁵ Su questi aspetti del pensiero popperiano mi permetto di rinviare al mio lavoro: *Ragione e morale in Karl R. Popper. Nichilismo, relativismo e fallibilismo etico*, Bari 1982, cap. III.

⁶⁶ EPICURO in Porfirio, Ad Marcell. 31. Cfr. sull'etica ellenistica M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it., Milano 1988; J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, cit.

inevitabilmente trova la gioia, in sovrappiù, nell'atto di giungere alla pienezza e al fine di se stesso, in avanti"⁶⁷.

Per raggiungere il massimo della pienezza l'uomo deve realizzare tre tappe decisive: 1) centrarsi su di sé, unificando noi stessi nel cuore di noi stessi; 2) decentrarsi sull'"altro", unendo il nostro essere con altri esseri, i nostri simili; 3) supercentrarsi su di uno più grande di sé subordinando la nostra vita a una vita più grande della nostra. "Felicità di crescere nel profondo di noi stessi, in forza, in sensibilità, in padronanza di sé. Felicità di congiungersi gli uni agli altri, tra corpi e anime fatte per completarsi ed unirsi. [...] Felicità di immergersi e perdersi in uno più grande di sé"⁶⁸.

La qualità della vita riguarda il destino dell'uomo in tutte le sue dimensioni: materiale, interiore, relazionale, trascendente. Cogliere

⁶⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Riflessioni sulla felicità* (1943), in *Le direzioni del futuro*, tr. it., Torino 1996, pp. 138-139.

⁶⁸ Ivi, p. 148. Teilhard formula le seguenti tre regole della felicità: "1) In primo luogo, per essere felici bisogna reagire a quella tendenza al minimo sforzo che ci porta o a restare fermi, oppure a cercare preferibilmente nell'agitazione esteriore il rinnovamento delle nostre vite. È senza dubbio necessario fissare radici profonde nelle ricche e tangibili realtà materiali che ci circondano. Ma è nel travaglio della nostra perfezione interiore che alla fine ci attende la felicità intellettuale, artistica, morale. La cosa più importante della vita [...] è di trovare se stessi. Lo spirito faticosamente costruito attraverso e al di là della materia: Centrazione. 2) In secondo luogo, per essere felici bisogna reagire contro l'egoismo che ci spinge o a rinchiuderci in noi stessi, o a ridurre gli altri sotto il nostro dominio. C'è un modo di amare – negativo, sterile – attraverso il quale cerchiamo di possedere, invece di donarci. Ed è qui che, nel caso della coppia o del gruppo, la legge del massimo sforzo, che già regolava la corsa interiore del nostro sviluppo, offre un rimedio. Il solo amore veramente beatificante è quello che si esprime attraverso un progresso spirituale realizzato in comune: Decentrazione. 3) In terzo luogo, per essere felici, totalmente felici, dobbiamo, in una maniera o nell'altra, direttamente o grazie a mediazioni gradatamente più estese (una ricerca, un'impresa, un'idea, una causa...), trasferire l'interesse finale delle nostre esistenze nel cammino e nel successo del Mondo attorno a noi. Come i Curie, come Termier, come Nansen, come i primi aviatori, come tutti i pionieri, per raggiungere la sfera delle grandi gioie stabili è necessario trasferire il polo della nostra esistenza in quello che è più grande di noi. Ciò non comporta, rassicuratevi, che per essere felici dobbiamo compiere azioni degne di nota, straordinarie, ma solamente, e questo è alla portata di tutti, che, una volta diventati consapevoli della nostra solidarietà vivente con una grande Cosa, facciamo grande anche la minima cosa. Aggiungere un solo punto, per piccolo che sia, al magnifico ricamo della Vita; scorgere l'Immenso che si fa e che ci attira nel profondo e al termine delle nostre più minuscole attività; scorgerlo e aderirvi: questo è, in fin dei conti, il grande segreto della felicità: Supercentrazione" (pp. 152-154).

le dimensioni della persona significa cogliere le strade che portano alla realizzazione della qualità della vita nella nostra esistenza singola e sociale. Come ci ha insegnato Mounier, l'incarnazione, la comunione e la vocazione sono le dimensioni fondamentali della persona: la prima sale dal basso e l'incarna in un corpo, la seconda è diretta verso il largo e la conduce a una comunione, la terza tende verso l'alto e la eleva a un universale. I tre esercizi per realizzare le dimensioni della persona e quindi la qualità della vita sono: "la meditazione, per la ricerca della sua vocazione; l'impegno, riconoscimento della sua incarnazione; la spogliazione, iniziazione al dono di sé e alla vita in altri. Se la persona manca a uno di questi (esercizi), è condannata all'insuccesso"⁶⁹.

4. *La condizione umana tra bisogni, desideri e valori*

Va osservato che la società attuale post-industriale è una società post-materialista. Liberandosi oggettivamente dai bisogni di sopravvivenza, l'umanità non è più dominata dalla centralità dei beni materiali e dall'equazione (qualità della vita = crescita dei consumi materiali) ma comincia a perseguire la liberazione vera e propria, aspirando alla qualità della vita, a nuovi modi di vivere che esaltino la specificità spirituale dell'uomo, potremmo dire il bene nella sua accezione classica aristotelica.

Va precisata concettualmente la distinzione, decisiva per capire i problemi emergenti della nostra società, tra *bisogno* e *desiderio*. Per bisogno si intende qualsiasi tendenza che si possa appagare con un oggetto particolare. Il bisogno è colmabile e limitato, si riassorbe, diciamo come Lévinas, "nella mia identità di pensante o di possidente". Il desiderio, invece, è una tendenza incommensurabile e sempre aperta verso l'altro. Il desiderio "tende verso una cosa totalmente altra, verso l'assolutamente altro"⁷⁰, ed è incolmabile, è infinito, manca di misura: si nutre della propria fame. Sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo. "È come la bontà – il

⁶⁹ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Oeuvres*, Paris 1962, t. I, p. 179. C'è una profonda corrispondenza tra i tre esercizi mounieriani della persona e le tre regole della felicità (centrazione, decentrazione, supercentrazione) di Teilhard de Chardin.

⁷⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, tr. it., Milano 1980, p. 31.

Desiderato non lo riempie, ma lo svuota"⁷¹. Il desiderio si sperimenta nell'esperienza assiologica e soprattutto in ogni rapporto interpersonale. La persona, infatti, essendo inesauribile, non può mai ridursi a oggetto di soddisfazione di un bisogno. In ogni autentico rapporto interpersonale emerge sempre il desiderio con la inattuabilità e inesauribilità dell'altro. Il superamento è l'anima del desiderio. Anche il semplice bisogno dell'altro ci aiuta a prendere coscienza di un desiderio più profondo, questo perché l'uomo, come afferma Pascal, eccede l'uomo, aspira a trascendersi, a cercare l'altro nella ricchezza dei suoi valori e significati infiniti.

L'infinito, come ammonisce Schumacher, però, "si può raggiungere solo nel regno dello spirito, mai in quello della materia"⁷².

L'appagamento materialistico e pur sempre finito dei bisogni, non può colmare l'infinità di desiderare che, come vuole la sua etimologia (de-siderare, da *sidus*, -eris = "stella"), fissa le stelle, guarda gli astri, sale verso l'infinito e l'alto ed esprime una forte esigenza di spiritualità, di significato, di umanità, di bellezza, di comunicazione profonda, di giustizia, di relazionalità autentica, di amore e di appartenenza. Il desiderio è desiderio di cultura autentica e liberante. L'esperienza del desiderio è quella assiologica e dell'altro come singolo. I valori (libertà, giustizia, solidarietà, bellezza, verità) proiettano l'uomo nella sfera dell'infinito, dell'ulteriorità, come pure la conoscenza personale, svelando l'altro nella sua insostituibile singolarità, rende la relazione infinita, non definibile attraverso categorie generali (*individuum est ineffabile*). I bisogni, i desideri e i valori costituiscono le coordinate della condizione umana.

Le società opulente sono società che non solo creano induttivamente nuovi bisogni, ma fanno emergere ed esaltano, proprio perché sono soddisfatti i bisogni materiali più elementari, la sfera desiderante, il cui mancato o inadeguato appagamento produce l'affannoso "bisogno di avere sempre nuovi bisogni" (Illich). Le nuove povertà sono anch'esse post-materialistiche. I valori liberano i bisogni e soprattutto i desideri dalla "cattiva infinità" e li proiettano nella vera infinità. Più si fa esperienza dei valori e dell'altro come singolarità irripetibile, come nell'amicizia e soprattutto nell'amore, più si cercano i valori e l'altro in uno *streben* infinito. Cercare la verità, secondo la

⁷¹ Ivi, p. 32.

⁷² E.F. SCHUMACHER, *Piccolo è bello*, tr. it., Milano 1978, p. 26.

bella immagine aristotelica, è come inseguire uccelli in volo: sfuggono appena si tenta di afferrarli. Così anche per chi ama: l'altro è sempre fonte di ulteriorità, di mai raggiunto appagamento e di infinito desiderio. L'amore, come l'esperienza assiologica, è intreccio di bisogni/desideri, di finito/infinito.

La dialettica tra bisogni, desideri e volontà è complessa e rivela il profondo intreccio di finito e infinito dell'esistenza. La volontà e il desiderio infinito rendono inquieto e, a volte, ingannevole lo stesso rapporto tra i nostri bisogni e i nostri desideri. Il non sapere a fondo quello che vogliamo, annotiamo con Michael Ignatieff, ci porta a desiderare "ciò di cui non abbiamo bisogno" e altrettanto spesso ad avere bisogno "di cose che non desideriamo consapevolmente"⁷³.

Il desiderio rivela le vere esigenze dello spirito, le sue patologie sono quelle che il filosofo rumeno Constantin Noica ha chiamato "le malattie dello spirito", che sono in realtà "malattie ontiche", "costituzionali", perché, "se l'anima e il corpo partecipano all'essere, solo lo spirito lo riflette pienamente, sia nella sua forza sia nella sua precarietà"⁷⁴. Tali malattie riflettono nell'uomo "la carenza possibile dei termini dell'essere: il generale, l'individuale e la determinazione"⁷⁵, sono comunque riportabili alla condizione ontologica, sproporzionata, paradossale, dell'uomo che è "un essere che esiste nel tempo, ma che non trova la sua misura in seno al tempo"⁷⁶.

Nessuna nevrosi, afferma Noica, "può spiegare la disperazione dell'Ecclesiaste, il sentimento d'esilio sulla terra o d'alienazione, la noia metafisica e il sentimento del vuoto o dell'assurdo, l'ipertrofia dell'io e il rifiuto di tutto, la contestazione senza oggetto, così come nessuna psicosi può spiegare il *furor* economico e politico, l'arte astratta, il "demonismo" tecnico e quello del formalismo estremo della cultura,

⁷³ M. IGNATIEFF, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, tr. it., Bologna 1986, p. 7.

⁷⁴ C. NOICA, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, tr. it., Bologna 1993, p. 27.

⁷⁵ Ivi, p. 32. Sei sono le malattie fondamentali dello spirito per Noica: la carenza del generale provoca la catholite (da catholu, "in generale"), dell'individuale la todetite (da tode ti, "questa determinata cosa"), delle determinazioni la horetite (da horos, "determinazione"). Se la carenza diventa rifiuto deliberato, avremo le malattie della lucidità: l'atodetia (rifiuto dell'individuale), l'ahoretia (rifiuto delle determinazioni), l'acatholia (rifiuto del generale), incarnata da don Giovanni e diventata, dall'illuminismo in poi, la malattia della civiltà europea.

⁷⁶ Ivi, p. 29.

che porta oggi al primato dell'esattezza fine a se stessa"⁷⁷.

Le malattie dello spirito a differenza di quelle fisiche e psichiche, sono "stimoli ontologici", perché nell'uomo è proprio il disordine la sorgente della sua creazione. Che Essere sarebbe quello che non consentisse un di più d'essere? E che essere umano sarebbe quello che non potesse accrescere la sua umanità?

Mano mano che la società si libera dai bisogni materiali della sopravvivenza, acquista coscienza della qualità globale della vita e dalla cultura del bisogno entra in quella della possibilità (*empowerment*) e del desiderio, investendo la parte più importante della vita a scegliere tra opportunità, a godere delle risorse spirituali – sociali – culturali create dall'umanità e a contribuire al loro ulteriore sviluppo. Tali risorse sono "beni umani intangibili proattivi". L'esperienza di accesso a questi tipi di beni, che sono immateriali e intangibili (non esistono al di fuori della mente dell'uomo e non hanno bisogno di particolari strumenti e supporti materiali, ma d'investimento di tempo, di intelligenza, di concentrazione ed energia mentale e spirituale), è *accrescitiva e proattiva*: "infatti la persona cresce per effetto dell'esperienza (non si tratta solo di consumo); inoltre la loro usufruizione tende a generare nuova tensione a nuova usufruizione ('proattiva', non semplicemente esperienziale in tempo determinato) e tende ad aumentare il sapere a supporto di nuovo accesso a nuovo sapere"⁷⁸.

La società liberata, postmaterialistica, della qualità della vita pare realizzare una "profezia" del grande economista John Maynard Keynes degli anni '30, nella quale prospettava l'avvento di una società in cui fosse stato risolto il problema materiale della sopravvivenza e i bisogni assoluti fossero soddisfatti. Il problema economico nel giro di un secolo può essere risolto e non è, se guardiamo al futuro, afferma Keynes, il problema permanente della razza umana. Per la prima volta nella sua storia l'uomo si sarebbe trovato di fronte al nuovo problema: come impiegare il tempo libero per vivere bene, piacevolmente e con saggezza. I creatori della ricchezza potranno portarci tutti in seno all'abbondanza economica, ma a po-

⁷⁷ Ivi, p. 27.

⁷⁸ M. BRUSCAGLIONI, *La società liberata*, Milano 1994, p. 57. Il benessere, precisa Brusciaglioni, non va confuso con la "felicità", che "dipende anche da dinamiche interiori, interne alla persona (per e il rapporto con se stesso) che poco cambiano con l'evoluzione delle condizioni esterne" (p. 67).

ter godere dell'abbondanza saranno coloro che sapranno tener viva e perfezionare l'arte della vita. Questa grande e inedita sfida comporterà, come sta già accadendo, un profondo mutamento nei comportamenti morali che ci libererà da molti dei principi pseudomorali, in particolare dall'avarizia. L'amore per il denaro come possesso, e non come mezzo per godere dei piaceri della vita, sarà riconosciuto come "una passione morbosa, un po' ripugnante"⁷⁹.

In tale società si capirà quello che la religione e le virtù tradizionali hanno sempre insegnato: "che l'avarizia è un vizio, l'esazione dell'usura una colpa, l'amore per il denaro spregevole, e che chi meno s'affanna per il domani cammina veramente sul sentiero della virtù e della profonda saggezza. Rivaluteremo di nuovo i fini sui mezzi e preferiremo il bene all'utile. Renderemo onore a chi saprà insegnarci a cogliere l'ora e il giorno con virtù, alla gente meravigliosa capace di trarre un piacere diretto dalle cose, i gigli del campo che non seminano e non filano"⁸⁰.

Attenzione!, dice Keynes, il momento non è ancora giunto. "Per almeno altri cento anni dovremo fingere con noi stessi e con tutti gli altri che il giusto è sbagliato e lo sbagliato è giusto, perché quel che è sbagliato è utile e quel che è giusto no. Avarizia, usura, prudenza devono essere il nostro dio ancora per poco, perché solo questi principi possono trarci dal cunicolo del bisogno economico alla luce del giorno"⁸¹.

5. *Qualità della vita e vita*

Nella situazione attuale quale il rapporto etico tra qualità della vita e vita? La vita e la sua qualità non devono diventare antitetiche. Possono diventarlo quando si cerca di enucleare alcuni requisiti qualitativi per rendere legittimo il diritto della vita. Fletcher enuclea alcuni requisiti qualitativi: minimo intellettuale (Q.I. superiore a 20-40), autocoscienza, autocontrollo, senso del tempo (presente, passato, futuro), capacità di relazione, interesse per gli altri, capacità di comunicare, curiosità, capacità di cambiare, equilibrio tra ragione e sentimento, funzioni neocorticali. Tooley enfatizza la soggettività e l'autocoscienza, Mc Cormick la potenzialità relazionale, Engelhardt

⁷⁹ J.M. KEYNES, *Esortazioni e profezie*, tr. it., Milano 1994, p. 281.

⁸⁰ Ivi, p. 282.

⁸¹ Ivi, p. 283.

jr. la triade: funzioni cerebrali, autocoscienza e relazionalità. Non si può non rilevare con Leone sia "una certa arbitrarietà di tali criteri sia l'inadeguatezza degli stessi quali presunti 'indicatori di umanità': molti dei portatori di handicap delle nostre comunità riabilitative non possederebbero tali requisiti minimali"⁸².

Il problema è molto più complesso. Infatti, la vita, pur nella sua intangibilità, non può ritenersi un valore del tutto "assoluto" (si pensi alla legittima difesa, all'autoimmolazione eroica per il bene del prossimo). La vita, diciamo con Diego Gracia Guillen, "non è di per sé un valore morale né un criterio di moralità. Anzi essa può entrare in grave conflitto con i valori morali"⁸³. L'eccessivo rispetto per la vita può essere considerato immorale, come nel caso dell'accanimento terapeutico o di chi tradisce i suoi ideali e i suoi principi morali per aver salva la vita. La volontà di promuovere e tutelare la sua qualità non deve, però, necessariamente escludere la tutela della vita apparentemente priva di qualità e quindi di valore. Il criterio della qualità della vita, che ha un carattere teleologico o consequenzialista, deve essere utilizzato sempre insieme con il criterio deontologico del valore della vita umana, in genere dell'essere. Se la vita non fosse valore, cioè non avesse una ragione e un senso intrinseco, che potremmo anche non cogliere e capire, sarebbe un puro nulla, perché non avrebbe neppure la ragione di essere. La vita è il presupposto ontologico della qualità stessa della vita.

Come il criterio teleologico non è autonomo né può prescindere dal criterio deontologico, così neppure il criterio deontologico può prescindere da quello teleologico. Ribadiamo con Diego Gracia che i giudizi etici sulla vita umana sorgono dal contrasto tra due criteri, uno deontologico, che chiamiamo "imperativo categorico della vita umana" (in senso kantiano si può formulare: "comportati in tal modo da usare sia la tua vita umana, sia quella degli altri come fini in se stessi, e mai come mezzi"; è un dovere *prima facie*), e l'altro teleologico che chiamiamo il "criterio di qualità della vita". "Nessuno dei due ha senso separato dall'altro. Per questo possiamo dire, citando Kant, che l'imperativo categorico della vita umana senza il criterio di qualità

⁸² LEONE, *La riflessione bioetica sulla "qualità della vita"*, cit., p. 140.

⁸³ D. GRACIA GUILLEN, *Qualità del vivere: nuovi interrogativi*, in "Famiglia oggi", 1988, n. 33, p. 15.

della vita è un concetto vuoto, e che la qualità della vita senza l'imperativo categorico della vita è un concetto cieco"⁸⁴.

Maffettone ci invita "a guardare alla vita come a una scelta", "criticamente orientata". In tal modo il valore della vita dipende "dalla capacità di creare percorsi esistenziali insieme interessanti per noi e giustificabili da un punto di vista universale" al di là di ogni dogmatismo e scetticismo⁸⁵.

Sono d'accordo con Privitera che "il problema della bioetica è fondamentalmente problema della qualità della vita. Promuovere la qualità implica innanzitutto protezione e salvaguardia della già esistente e quindi impegno culturale ed interculturale per promuovere una sempre migliore qualità nelle condizioni di vita di tutto l'uomo e di tutti gli uomini che appartengono alla propria e alle altrui culture"⁸⁶.

6. Il post-umano e l'immagine della vita

Una nuova realtà che sta emergendo dalle biotecnologie e dalle scienze biomediche è il post-umano. I confini della definizione dell'umano sono diventati fluttuanti.

Il post-umano si sta popolando di inquietanti forme di vita: decine di migliaia di embrioni generati in provetta, congelati, in attesa di essere impiantati o di trasformarsi in "materia prima" per la ricerca scientifica e per i trapianti. Si pensi al piccolo Gabriele di Torino nato anencefalico, senza cervello, solo con la speranza dei genitori di poter donare gli organi.

Il post-umano è un'espressione molto significativa del nuovo rapporto che si sta delineando tra l'uomo, la natura e la vita. Ci rapportiamo sempre meno alla vita in quanto tale, come un intero, nella sua indivisibile totalità e sempre più alla *meccanica* della vita, ai meccanismi e alle parti che la compongono. L'immagine scientifica della vita, disincantata e analitica, si sta imponendo anche nella

⁸⁴ Ivi, p. 24. Dello stesso autore si veda anche: *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, cit.

⁸⁵ S. MAFFETTONE, *Il valore della vita. Un'interpretazione filosofica pluralista*, Milano 1998, p. 25.

⁸⁶ S. PRIVITERA, *Mediterranean Meeting on Bioethics*, in AA.VV., *The Quality of Life*, cit., p. 17.

cultura dell'uomo comune prendendo il posto di quella religiosa e filosofica. È propria del filosofo la capacità di vedere l'intero, ci ricorda Platone.

Anche il nobile gesto dei genitori di Gabriele di farlo nascere e di donare i suoi organi esprime questo mutato rapporto dell'uomo post-moderno con la vita. Il piccolo Gabriele, il bambino che non poteva vivere e che non voleva morire, è stato visto non tanto nella sua irripetibile e indivisibile individualità quanto nella sua corporeità, nel suo meccanismo vitale, come materiale biologico utile per la vita altrui.

Questo caso ed altri analoghi, che ruotano intorno al post-umano, fanno sorgere diversi interrogativi. Può l'immagine scientifica della vita essere l'immagine fondamentale della nostra civiltà per dire il senso e per dare la dignità alla vita umana? La semplice, anche se affascinante, utile funzionalità degli organismi viventi e della corporeità umana può dire compiutamente e interpretare adeguatamente la complessità della vita in genere e di quella umana in particolare? L'immagine scientifica della vita, legittima nei suoi limiti, se viene assolutizzata, rischia di depauperare la nostra immagine della vita, della natura, dello stesso dolore umano, costringendoci a vedere non più la vita nella sua interezza, come vuole anche il nostro senso comune, nella sua individualità concreta, ma il meccanismo che presiede, l'interscambiabilità delle sue componenti.

Con il filosofo Umberto Galimberti ("La Repubblica", 24.1.1998) si può annotare che le conseguenze dell'assolutizzazione della scienza e della tecnica sono la resa incondizionata al concetto ridotto della vita proprio della scienza, ossia "la pura e semplice *vita biologica* che sta diventando in ciascuno di noi e di gran corsa il concetto generalizzato di vita, senz'altro senso né altro significato che oltrepassi la pura e semplice funzionalità"⁸⁷.

Nel post-umano l'uomo viene ridotto a materia prima, l'individualità viene negata per affermare la sua genericità e interscambiabilità. Il post-umano è il prodotto del rapporto dell'uomo con la vita non come un intero, ma come meccanismo scomponibile e interscambiabile nelle sue parti.

⁸⁷ Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999; E. BONCINELLI – U. GALIMBERTI con G. M. PACE, *E ora? La dimensione umana e la sfida della scienza*, Torino 2000.

Questa immagine scientifica e biologica della vita è adeguata a rispondere alle sfide attuali e future della nostra civiltà? Indubbiamente stiamo vivendo un forte cambiamento culturale. La natura non si presenta più come un ordine cosmico, definitivo e intangibile, ma come un sistema complesso e aperto che l'uomo deve inventare per il suo sviluppo. La morale che è adeguata alla nostra epoca è quella che guarda avanti, che vede nella vita uno sviluppo verso la personalizzazione. Afferma Teilhard de Chardin: "Gli abissi che noi prestiamo alla Materia sono soltanto il riflesso delle vette dello Spirito" e si domanda: "Quanto corpo ci vuole per l'optimum dello Spirito?"⁸⁸.

Con un'immagine della vita ridotta alla funzionalità biologica potremo affrontare le sfide del 3° Millennio, come, per esempio, un problema del tutto nuovo, che è quello dell'allungamento della vita umana, prodotto proprio dalla modifica dell'orologio biologico ad opera delle scienze biomediche? Piero Angela nel suo viaggio nella scienza paventa la possibilità, se si dovesse modificare l'"orologio biologico", di impedire che l'uomo, pur avendone la possibilità, viva troppo a lungo. Una società di centenari, infatti, sarebbe un grossissimo guaio. Perché la vita (e la cultura) hanno bisogno di ricambio, di rinnovamento continuo, a meno che i cervelli a un certo punto diventino qualcosa di completamente diverso da ciò che conosciamo oggi. E qui si pone, appunto, un altro problema: "l'uomo dovrà rimanere sempre così com'è oggi?". Nel post-umano potrebbero finire anche tanti centenari, che, come il piccolo Gabriele, non possono vivere (una vita quotidianamente accettabile) e non vogliono morire, se non arricchiamo la nostra visione della vita, allontanandoci per un po' di tempo dalla stanza dei bottoni delle scienze biomediche.

7. Bioetica globale e qualità della vita: l'idea originaria di bioetica

L'idea della bioetica come approccio globale e "cibernetico" alla qualità della vita, capace di gettare il ponte tra le scienze biosperimentali e le scienze etico-antropologiche per la nostra sopravvivenza e per una migliore qualità dell'esistenza, e anche l'idea originaria

⁸⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *Le direzioni del futuro*, cit., p. 96.

della bioetica, proposta dal suo fondatore, il cancerologo Van Rensselaer Potter, nel 1970 nell'articolo *Bioethics: The Science of Survival*⁸⁹ e l'anno successivo nel volume *Bioethics: Bridge to the Future*⁹⁰. La bioetica doveva essere un sapere su come usare la conoscenza per la sopravvivenza dell'umanità e per la qualità della vita.

Potter ha ulteriormente definito la sua proposta nel libro intitolato significativamente *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*⁹¹, specificando che la sua idea di bioetica è da intendersi in senso globale, perché si propone di coordinare la qualità della vita fisica dell'uomo (*Medical Bioethics*) con la qualità della vita ambientale ed ecologica (*Ecological Bioethics*) ciberneticamente. In un suo articolo, scritto con Giovanni Russo, apparso in Italia, Potter afferma che l'attenzione ai problemi di etica medica, che ha reso la bioetica un'etica di contenimento delle opzioni mediche, ridotta solo al *focus on medical options* (trapianti di organo, aborto, sterilizzazione, contraccezione, procreazione assistita, eutanasia, ingegneria genetica), ha fatto dimenticare l'idea originaria di bioetica, intesa come "sintesi dei valori umani ed etici con l'ecosistema della vita. [...] È tempo però di riconoscere che, senza il riferimento al quadro globale delle scienze ecologiche, non è possibile neppure l'adeguata disamina dei problemi medici. Un'esempio tra tutti è quello della fertilità umana in riferimento al problema demografico; esempio paradigmatico del necessario riferimento al quadro globale dell'ecosistema della vita. Quantunque proseguano i progressi delle scienze mediche senza menzionare quelli nel campo della produzione agricola, nella custodia delle risorse naturali e nella preservazione dell'ambiente – nessun programma lascerà sperare di raggiungere un successo senza il dovuto riferimento alla fertilità umana come problema etico basilare per la specie umana"⁹².

Il genere umano, ribadisce con forza Potter, "necessita urgentemente di una sapienza come guida per l'azione, un sapere *come usare la conoscenza* per il bene e il futuro della condizione umana: di una scienza della *sopravvivenza*, la bioetica, col requisito fondamentale di

⁸⁹ In "Perspectives in Biology and Medicine", 1970 (14), pp. 120-153.

⁹⁰ Englewood Cliffs 1971.

⁹¹ East Lansing 1988.

⁹² V. R. POTTER – G. RUSSO, *L'idea originaria della bioetica*, "Itinerarium", 1994, n. 2, p. 19.

promuovere la qualità della vita.

Riteniamo che tale scienza della sopravvivenza debba essere costruita fondandosi sì sulle scienze biologiche, ma spaziando oltre i suoi tradizionali confini, e cioè includendo gli elementi fondamentali delle scienze sociali e antropologiche, con particolare riferimento alla filosofia, nel senso stretto di 'amore della sapienza'"⁹³.

La bioetica globale può contribuire a "una migliore e più virtuosa scientificità", a fornire "modelli di *stili di vita* per la società, comunicabili e spiegati secondo una nuova politica pubblica che faccia da 'ponte al futuro'. Tale nuova disciplina dovrà foggarsi nel fuoco della crisi dei problemi di oggi, che sarà risolutiva in una nuova sintesi di scienze biologiche, sociali e umane"⁹⁴.

⁹³ Ivi, p. 21.

⁹⁴ Ivi, p. 22. A Potter si richiama in Italia B. CHIARELLI, *Bioetica globale*, Firenze 1993.