

Luisella Battaglia

BIOETICA E DIRITTI UMANI

1. *Le nuove frontiere*

Alle soglie del 2000 la lotta per i diritti umani rappresenta ancora una sfida aperta: da un lato molti dei diritti sanciti dalla *Dichiarazione universale* attendono di essere concretamente attuati, dall'altro nuovi diritti stanno emergendo e chiedono di venire riconosciuti. Al nucleo originario dei diritti *civili e politici* della persona (alla vita, alla libertà, alla dignità) – i cosiddetti diritti di *prima generazione* – si è aggiunta col tempo una *seconda generazione* di diritti *sociali* (alla salute, alla casa, al lavoro, all'istruzione etc.) e una *terza* relativa alla tematica dello sviluppo (la pace, la solidarietà Nord/Sud, l'ambiente etc.) per giungere, infine, alla *quarta generazione* dei diritti collegati alla *bioetica* ovvero alle ricadute delle tecnoscienze sulla vita individuale e collettiva.

Occorre ammettere, con buona pace dei tradizionalisti, che è improponibile il ritorno all'uomo naturale e che la scelta dell'artificiale è irrevocabile: manipolazioni, interventi dell'uomo sull'uomo, fanno parte del nostro orizzonte di vita. Ciò non deve implicare, tuttavia, alcuna forma di ottimismo scienziata né, tanto meno, la rinuncia al controllo razionale delle biotecnologie, attraverso limitazioni volontarie alle nostre capacità di alterazione e di manipolazione. Si tratta, pertanto, di vigilare affinché le possibilità offerte dai progres-

si scientifici vengano realizzate nei limiti di un rigoroso rispetto dei diritti fondamentali della persona. A queste istanze vuole rispondere la *bioetica*, intesa come una etica della scienza, uno strumento critico di controllo delle tecnologie nel loro impatto con l'uomo e il suo contesto ambientale.

L'uomo ha acquisito nuovi poteri ma conosce, nel contempo, una nuova precarietà. Basti considerare che vengono rimessi in discussione quelli che erano ritenuti i punti di riferimento più stabili e garantiti della nostra condizione – il concepimento, la nascita, la morte – e che dinanzi alle crescenti capacità di manipolare noi stessi e le altre specie non esistono più una "natura" o delle "essenze" definite. Occorre ormai prendere atto che i diritti umani non sono un elenco che si possa fissare una volta per tutte, in riferimento a una pretesa struttura naturale e permanente, sulla cui base poter fondare una legislazione definitivamente garantita. In tal senso la bioetica è destinata a diventare una parola familiare perché le questioni da essa poste toccano ciascuno di noi: attraversano la nostra coscienza ma riguardano anche la vita della comunità, a metà del guado, per così dire, tra pubblico e privato. Non solo. In quanto risposta alle crescenti preoccupazioni relative alle tecnologie del controllo del corpo dell'uomo e della sua mente, essa fa parte di un più vasto movimento della coscienza collettiva contro il determinismo tecnologico, in favore dei diritti minacciati, specie dei soggetti più deboli e degli oppressi senza voce. In tale quadro, si pone con urgenza la questione del confronto tra i cosiddetti *diritti naturali* – come erano stati elaborati nel pensiero dei secoli precedenti – e i *nuovi diritti*, quali ci si presentano nella prospettiva aperta dal futuro che ci attende.

Quali sono i diritti dell'uomo davanti alle manipolazioni della vita e della morte? Sono ancora sufficienti i diritti tradizionali o vi è la necessità di elaborare un nuovo *habeas corpus*, uno statuto del corpo umano che comprenda, ad esempio, il diritto all'identità genetica ovvero a un patrimonio genetico non manipolato?

Per quale ragione, occorre altresì chiedersi, di tali diritti ci si accorge solo adesso? Una delle risposte possibili è che l'affermazione di un diritto si collega strettamente a un *valore* minacciato nei cui confronti ci sentiamo responsabili. A ben riflettere, non esiste la necessità di affermare un diritto finché non si dia la possibilità della violazione di un bene avvertito come precario: in tal senso, i diritti

non nascono tutti in una volta ma si affermano, ad esempio, quando l'aumento del nostro potere sull'uomo e sulla natura – indotto dai progressi tecnologici – crea minacce inedite e imprevedibili alle libertà individuali e all'integrità ambientale. È proprio il nostro potere, la nostra capacità di mettere in questione un valore a farcene riscoprire il significato (si veda il caso della clonazione che, implicando una minaccia all'identità personale, ha indotto a una ferma difesa della dignità umana contro ogni tentativo di manipolazione genetica).

Le quattro cosiddette generazioni di diritti nella loro successione rinviano a talune significative trasformazioni relative alla filosofia politica e all'etica pubblica che potrebbero così sintetizzarsi:

- a. un progressivo ampliamento della dimensione etica (dal sociale al planetario);
- b. un intreccio sempre più forte tra diritti e responsabilità;
- c. un mutamento dei soggetti titolari di diritti;
- d. un diverso riferimento istituzionale (dal piano nazionale al sovranazionale).

Se la preoccupazione dominante della *Dichiarazione universale* del 1948 era di rafforzare la protezione dell'individuo, tutelandone le libertà fondamentali contro le ingerenze del potere politico e i pericoli del totalitarismo, negli anni successivi, subentrano progressivamente preoccupazioni diverse che mostrano un'attenzione rivolta non più tanto alle libertà fondamentali, quanto ai diritti di natura economica, sociale e culturale, cui gli individui aspirano in misura crescente. Si va dunque oltre il piano della protezione-tutela dei diritti fondamentali per interrogarsi sulle capacità del potere politico di soddisfare tali bisogni per poi appellarsi all'intervento attivo dello Stato.

Con le prime due generazioni di diritti – pur con gli ampliamenti e perfezionamenti ai quali si è fatto cenno – si resta tuttavia nel vecchio quadro di riferimento statale, nell'ambito di un contratto sociale tra individuo e stato e all'interno di un'etica intesa a salvaguardare i diritti individuali nei confronti delle pretese di altri individui e del potere politico.

Con la terza generazione – che segna, in certo modo, un vero e proprio punto di svolta – si fa strada una tendenza sempre più decisa verso la *universalizzazione*: si affermano diritti riguardanti le garanzie della pace, il controllo delle risorse del pianeta, la protezione dell'ambiente, la vita delle generazioni future. È soprattutto l'emergere della problematica ecologica – un tema di scottante attualità

degli ultimi decenni – a mutare profondamente il quadro di riferimento: cambia, innanzitutto, il soggetto titolare di diritti, che non è più il singolo individuo ma il genere umano, presente e futuro (l'ambiente è visto come un patrimonio collettivo dell'umanità).

In tale contesto vi è chi, come Michel Serres, ha parlato di un nuovo 'contratto naturale' che l'umanità dovrebbe stipulare con la natura; è emerso il concetto di sviluppo sostenibile che intende ribadire l'impegno a conciliare la crescita economica con la tutela dell'ambiente. I pericoli e le responsabilità appaiono ormai troppo vasti per potere essere affrontati con i vecchi strumenti. Corrispondentemente cambia anche l'istanza alla quale si fa appello: non è più lo stato nazionale, ormai avvertito come inadeguato rispetto alle nuove sfide da fronteggiare (l'effetto Cernobyl ha fatto prendere coscienza dell'emergenza ambientale come questione planetaria), ma le istituzioni sovranazionali che rappresentano il genere umano ovvero la sua coscienza critica.

Lo sbocco finale di questo processo tuttora in corso può considerarsi la quarta generazione dei diritti umani collegati alla bioetica e che riguardano fondamentalmente le questioni legate all'entrata e all'uscita dalla vita. Lo scenario creato dalla rivoluzione biologica si fa ancora più complesso e, al suo interno, si possono individuare tre grandi aree:

1. i diritti legati alla nascita;
2. i diritti legati alla salute e alla cura;
3. i diritti legati al morire.

Quanto alla prima area, le nuove tecnologie riproduttive hanno imposto una ridefinizione sia dei soggetti che dei ruoli parentali. Appaiono nuove figure come la madre sostitutiva, la donatrice di ovuli, il donatore di sperma (nel caso della fecondazione eterologa): quali i diritti e i doveri rispettivi? Ci si chiede se esista un diritto procreativo e, se esiste, a quali condizioni; emerge un nuovo soggetto – l'embrione – sulla cui identità ed eventuali diritti il dibattito rimane aperto. L'ingegneria genetica, col progetto *genoma*, propone sfide ulteriori all'idea di dignità umana.

Quanto alla seconda area, si fa strada, con l'affermazione del *diritto alla salute*, il principio di libertà terapeutica, con i problemi etici e giuridici legati al 'consenso informato'. Accanto al diritto di *sapere* (di avere un'adeguata informazione sul proprio stato di salute) compare il diritto contrario di *non sapere* (di poter rifiutare, le infor-

mazioni sulle proprie prospettive di vita e di ottenere una più efficace protezione della *privacy*).

Quanto alla terza area, la crescente medicalizzazione degli eventi più privati dell'esistenza umana e le possibilità offerte dal progresso medico di prolungare indefinitamente la durata della vita, con le connesse questioni relative all'accanimento terapeutico, hanno posto drammaticamente in discussione quello che è forse il più paradossale dei diritti umani: il diritto di morire.

2. Età dei diritti o età della responsabilità?

Con la quarta generazione entriamo ormai nel quadro di una etica planetaria, che corrisponde pienamente, peraltro, al contesto della mondializzazione. Al di là delle frontiere nazionali, delle diverse culture e tradizioni, le sfide poste dalle tecnologie biomediche al genere umano esigono, per la loro stessa radicalità, risposte da autorità sovranazionali e richiedono il consenso più ampio possibile che possa valere come fondamento di quei diritti che ci eravamo abituati a considerare come naturali e indiscutibili. Dai diritti umani si è passati al diritto comune dell'umanità intesa ormai come una comunità di destino.

In questa prospettiva, diritti e responsabilità umane appaiono inescindibilmente intrecciati, da ripensare in relazione ai nuovi poteri che sono stati acquisiti grazie alla tecnologia e che hanno fatto entrare nell'ambito delle libere scelte ciò che un tempo apparteneva alla natura e al destino. Il tema della responsabilità appare centrale nella civiltà tecnologica che, se è stata definita come *l'età dei diritti* (N. Bobbio) potrebbe altrettanto bene essere definita come *l'età della responsabilità* (H. Jonas). Soltanto quando un certo elemento della definizione di umanità è rimesso in causa dal progresso tecnico, scopriamo sia il valore che esso possiede sia la necessità di preservarlo.

I diritti, per la loro dinamicità intrinseca, si sviluppano e si specializzano man mano che la società cresce e si organizza: per questo sono aperti al progredire dell'umanità, nella sua storia. L'allargamento dei confini morali alle dimensioni della biosfera ha implicato, ad esempio, un allargamento della nozione di prossimo sganciata da quella di *prossimità*, spaziale e temporale. È emerso il tema delle gene-

razioni future, di quegli esseri, cioè, che abiteranno il pianeta terra non immediatamente dopo di noi, come i nostri figli e nipoti, ma secoli dopo la nostra scomparsa. È significativo che la richiesta di un atteggiamento di maggiore responsabilità nei confronti del presente e del futuro del genere umano abbia condotto alcuni filosofi e giuristi non solo a parlare di doveri, nei confronti delle generazioni future, ma, altresì, ad attribuire loro precisi *diritti* morali (J. Feinberg).

D'altro lato, accanto alla spinta verso l'allargamento della nozione di prossimo, si registra una crescente attenzione per la *specificità*. Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo, con la loro giusta enfasi sull'eguaglianza, trascuravano di considerare una serie di specificità – prima fra tutte quella sessuale – che ora sono prepotentemente rivendicate.

L'insistenza sul tema della *differenza* – nell'ambito del femminismo contemporaneo – sta appunto a indicare i limiti di un'antropologia egualitaria che, nel suo pur meritorio sforzo di assimilazione, rischiava di omologare e di appiattare su un unico modello – quello umano/maschile – tutta una serie di caratteri e di potenzialità specificamente femminili. La rivendicazione dei diritti delle donne – intese come soggetti portatori di istanze autonome e di peculiari concezioni di vita – si inserisce in questo contesto di revisione critica dell'idea di universalità astratta, ~ nella direzione di un universale concreto che sappia e voglia coniugarsi in modo specifico e differenziato.

Non ci si sente più, in altri termini, rappresentati dall'umano, parametro che, nella sua apparente oggettività e neutralità asessuata, nasconderebbe discriminazioni di tipo androcentrico. Da qui l'esigenza di un diritto sessuato che rispetti e valorizzi le peculiarità sessuali e culturali, il vissuto e l'ethos dei due sessi.

Il pensiero della differenza ha avuto una significativa incidenza in ambito bioetico. La riflessione sulla specificità femminile è stata uno stimolo per focalizzare un complesso di questioni spesso ignorate o rimosse (relative, ad esempio, alla salute, al benessere psicofisico delle donne ma anche ai riflessi delle nuove tecnologie riproduttive sui ruoli sociali). In quale misura, ci si è chiesti, le donne non rischiano di diventare le cavie di una enorme industria farmaceutica e biotecnologica? Quali sono le sofferenze e gli squilibri psicofisici provocati dalla corsa al figlio a tutti i costi? Si sono condotte indagini sugli usi impropri, o perversi, della diagnostica prenatale, talora finalizzata all'aborto selettivo in base al sesso; si è richiamata l'attenzione sugli

aspetti alienanti connessi alla 'parcellizzazione' della maternità, le cui varie funzioni – concepimento, gestazione, parto – potrebbero essere assolte da figure diverse. Si è paventato il pericolo di una crescente mercificazione del corpo femminile e, con l'utero in affitto, di una nuova forma di prostituzione legalizzata – quella riproduttiva – accanto a quella sessuale. Tutti interrogativi che nascono da un peculiare approccio, diretto al *concreto* (il vissuto delle donne, la quotidianità dei loro bisogni) e al *simbolico* (il significato del corpo e il valore della maternità).

Su questa linea è maturata una crescente attenzione per i cosiddetti "soggetti deboli": è infatti la specificità di una condizione che induce a chiedere un'adeguata tutela. Per "soggetti deboli" possiamo intendere quegli umani che, per determinate situazioni (legate, ad esempio, all'età) appaiono particolarmente vulnerabili e quindi meritevoli di una speciale protezione. Le carte dei diritti di tali soggetti (bambini, anziani etc.) sono appunto destinate a salvaguardare tale specificità su un duplice versante: sia in senso negativo (difesa da abusi), sia in senso positivo (potenziamento delle capacità e valorizzazione delle attitudini). A questi principi appaiono ispirate sia la *Dichiarazione di Helsinki* che la *Convenzione internazionale dei diritti dell'infanzia* delle N. U. Occorre aggiungere, tuttavia, che il problema non è tanto di dichiarare tali diritti quanto di farli valere. È necessario, in altri termini, trovare i mezzi più efficaci per far sì che i nuovi obblighi (la protezione di un diritto dipende dal rispetto di un obbligo) vengano osservati e non restino semplicemente sulla carta. Specie nel caso dei "soggetti deboli" si fa palese, infatti, la contraddizione tra i diritti solennemente proclamati nelle assise internazionali e quelli effettivamente protetti in un ordinamento giuridico ispirato ai principi del costituzionalismo.

Vi è chi, come Elizabeth Wolgast (v. *La grammatica della giustizia*), a tale riguardo, ha parlato di "diritti sbagliati", intendendo con tale espressione quei diritti che sono destinati a rimanere inoperanti per la debolezza strutturale di chi dovrebbe rivendicarli.

I casi più macroscopici di questa contraddizione sono rappresentati dagli anziani, dai malati e dai bambini – persone cioè che si trovano, per loro condizione, in balia degli altri e che proprio per questo non hanno alcun potere di far valere i diritti che vengono loro riconosciuti. L'accusa della Wolgast è assai precisa: assegnare diritti a soggetti deboli equivale a una mistificazione che tranquillizza

la nostra coscienza ma lascia sostanzialmente inalterata la loro situazione di disagio. Inoltre, a suo parere, usare il linguaggio dei diritti riflette un modello atomistico – secondo cui i rapporti tra individui sono relazioni tra soggetti di pari potere, in grado di stipulare contratti, in cui ciascuna delle parti persegue un interesse personale.

Sennonché la Wolgast, nella sua critica al modello atomistico, sembra trascurare la funzione dinamica e propositiva del diritto come strumento di denuncia dell'oppressione. Affermare un diritto equivale a segnalare un'ingiustizia, spesso non contemplata dalla legge. È all'interno di una concezione *dinamica* della giustizia che il diritto si rivela uno strumento importante, se non irrinunciabile. Né il diritto dimentica lo squilibrio di potere delle parti: è questo, anzi, il dato da cui prende le mosse e che si propone di sanare, nel tentativo di ristabilire un equilibrio. I diritti pertanto, non sono 'sbagliati' in senso assoluto, né paiono facilmente sostituibili con altre categorie – es. responsabilità, dovere –: devono, piuttosto, essere integrati, sono *imperfetti*.

A prendere sul serio tale argomentazione, si arriverebbe alla conclusione che i movimenti per i diritti civili – neri, donne e gay – non sarebbero mai dovuti sorgere data l'irrazionalità e l'impraticabilità di affermare diritti per soggetti che non avrebbero avuto la forza di rivendicarli e che avrebbero fatto meglio ad appellarsi al "senso di responsabilità", rispettivamente del padrone, del padre, del marito etc.

Ho l'impressione, in altri termini, che il discorso della Wolgast voglia provare troppo e, più che mostrare l'inconsistenza del linguaggio dei diritti, riesca solo a metterne in evidenza limiti e insufficienze su cui è necessario riflettere.

3. Dai diritti alla 'cura'

Non si può, in effetti, trascurare l'importante rilievo che uno dei principali difetti del modello dei diritti è quello di ignorare la varietà dei rapporti con cui le persone si assumono la responsabilità e la cura di altre. Se, ad esempio, per restare in ambito bioetico, il rapporto medico/paziente è visto come un *contratto*, esso è pesantemente diseguale e suscettibile di abusi giacché la malattia non solo mette il paziente in posizione di generale svantaggio ma lo rende anche dipendente dal medico. Siamo qui in presenza di un rapporto retto dalla

dipendenza, non dall'autonomia, nel quale il potere e le scelte sono prevalentemente del medico. Il migliore atteggiamento di un malato verso il proprio medico è parso a taluni studiosi di bioetica (da Warren Reich a D. Callahan) quello della *fiducia* – termine che richiama un paradigma diverso da quello contrattualistico – fondato sul *ca-ring*. La nozione di *care*, contrapposta a *cure*, com'è noto, fa riferimento a una visione della medicina quale attività che ritrova il suo nucleo morale nel concetto di "alleanza terapeutica".

È significativo che oggi l'idea del *prendersi cura* venga ripensata in vista di una umanizzazione della medicina, intesa come attività terapeutica che riceve il suo senso da un'originaria disposizione di solidarietà. Il privilegiamento delle competenze tecniche, si osserva, ha condotto a trascurare quelle capacità propriamente umane – impegno, disponibilità, sollecitudine – che si fondano sul riconoscimento, da parte del medico, della propria mortalità e vulnerabilità. In tale visione, *prendersi cura* di qualcuno è riservargli il nostro tempo, la nostra attenzione, e qualunque aiuto sociale possa rendergli sopportabile la sua situazione o, almeno, non condannarlo all'abbandono, definito "il più grande dei mali medici".

In questa prospettiva, l'etica della cura è da vedersi come un percorso nuovo, potenzialmente capace di ridescrivere i rapporti del vivere e dei convivere. Essa sembra configurarsi come un ideale per la vita politica e consentire, pertanto, una forma concreta di cittadinanza democratica. Non dunque uno strumento utopico ma un valore che possa assumere realisticamente una centralità nella nostra costellazione di interessi politici.

Ma che cosa può significare il riconoscere la centralità della cura? Secondo Joan C. Tronto – v. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* – l'assunzione di una prospettiva di cura richiede un mutamento dei nostri confini morali, sfidando, in particolare, taluni assunti:

1. la divisione tra morale e politica;
2. la teoria dello spettatore imparziale;
3. la separazione tra pubblico e privato.

Si tratta, in primo luogo, per la Tronto, di problematizzare il concetto stesso di sfere separate, elaborando una visione alternativa della vita morale e politica, incentrata sulla *interdipendenza* e attenta alle questioni del *genere* come ad altre categorie della vita sociale (es. la classe e la razza) che strutturano il nostro vivere.

In secondo luogo, significa proporre la *cura* come valore capace di informare la vita politica, in grado di rendere i cittadini – di entrambi i sessi – più preoccupati dei bisogni del prossimo e più disponibili a porsi empaticamente dal punto di vista altrui. Un valore, quindi, in grado di promuovere un processo di democratizzazione.

Occorre, tuttavia, a questo punto chiedersi – ed è una questione della massima importanza – se la *cura* sia davvero compatibile con una società liberale, democratica, pluralistica. Qual è, in altri termini, il suo rapporto con i *diritti*? La domanda non è affatto oziosa dal momento che si è spesso temuto che la cura mirasse a trasformare la sfera pubblica in una sorta di famiglia allargata, trasferendo in essa modelli di tipo maternalistico. In effetti, talune teoriche, come N. Noddings, oltre a manifestare una forte diffidenza nei confronti delle cosiddette regole procedurali della giustizia, sembrano preconizzare una società ispirata a un modello familiare idealizzato, in cui le pratiche di cura vengano estese ad ogni relazione sociale. Altre, come E. Fox-Genovese, vedono nel modello della *cura* una roccaforte contro l'individualismo liberale o, come M. A. Glendon, affermano una sua incompatibilità con la moderna espansione dei diritti.

Si è in presenza di posizioni caratterizzate, pur nella loro diversità, da una forte impronta *communitarian* e da un'ispirazione sostanzialmente moralistica, incapace di affrontare in modo realistico il problema di come la cura possa diventare parte integrante di una teoria della giustizia e di un'etica pubblica.

Configurare la cura come valore capace di informare la vita politica, se comporta necessariamente – come si è visto – un allargamento dei confini della nostra vita morale e quindi un mutamento di paradigmi etici – non sembra implicare la sconfessione o il ripudio delle nostre tradizioni liberali e pluralistiche.

Contro un'impostazione maternalistica della cura ho altrove (v. *Dimensioni della bioetica*) sollevato una serie di obiezioni. Mi limiterò qui a sottolineare che proprio per combattere una visione familistica della politica, è sorto nel XVII secolo il moderno liberalismo (basti ricordare la lotta condotta da John Locke contro il *patriarcalismo* di Robert Filmer).

Non dobbiamo, quindi, in alcun modo, rinunciare alla tradizione liberale per aderire a un'etica della cura, la quale non richiede necessariamente di venire associata alla famiglia per diventare un ideale politico. Viceversa, è possibile accorpare quello della cura

agli altri valori liberali (come i *diritti*), mostrandone la piena compatibilità. Ma per far questo, occorre, innanzitutto, superare la dicotomia, introdotta da alcune teoriche femministe, tra etica (maschile) dei diritti ed etica (femminile) della cura.

È questa la difficoltà più grave. Dovremmo rassegnarci a considerarle due etiche in conflitto, espressioni di mondi diversi, o non dovremmo cercare, al contrario, di andare oltre la logica di un'astratta separazione per elaborare un nuovo modello di giustizia che comprenda, come sua parte integrante, la nozione di cura? È su questo punto che intendo concentrarmi.

Alla radice della suddetta dicotomia, è l'assunto che *cura* e *giustizia* provengano da due diverse fonti: la prima dalla compassione, la seconda dalla razionalità. Si tratta, tuttavia, di una visione inadeguata giacché, a ben riflettere, al di là dell'astratta separazione tra sfera dei sentimenti e sfera della ragione nel dominio morale, una teoria della cura è incompleta se non viene incorporata in una teoria della giustizia e, a sua volta, una teoria della giustizia è insufficiente se non integra in sé elementi di cura.

Ritengo che una convincente elaborazione teorica della giustizia non possa prescindere da una considerazione attenta e accurata del punto di vista di ciascuno (e quindi degli uomini e delle donne al di là di ogni pretesa neutralità) e di quello *sguardo da nessun luogo* di cui scrive Th. Nagel.

Quali possono essere, dunque, le condizioni perché la cura venga incorporata nella nostra visione politica? Mi sembra necessario, innanzitutto, ripensare profondamente i nostri assunti sulla natura umana, riflettendo, in particolare su due concetti cruciali, *dipendenza* e *autonomia*.

Come ha mostrato Joan Tronto, considerare la cura come un aspetto fondamentale della vita umana ha profonde implicazioni. Significa, in primo luogo, guardare alle persone non come esseri pienamente autonomi ma sempre situati in una condizione di *interdipendenza*. È parte della nostra stessa condizione umana, rileva la Tronto, che la nostra autonomia emerga dopo un lungo periodo di dipendenza e che, sotto molti aspetti, restiamo dipendenti dagli altri nel corso della vita. Allo stesso modo, siamo spesso chiamati ad aiutare gli altri e a prenderci cura di loro. Dal momento che siamo talora autonomi, talora dipendenti, talora accidenti, possiamo essere descritti come individui *inter-dipendenti*.

In tal senso, alla luce del concetto di interdipendenza, occorrerebbe correggere il modello liberale che prevede solo scelte di autonomia o prende in considerazione unilaterale la relazione di dipendenza. La quale, a sua volta, è considerata un anatema dai teorici liberali, nel suo conflitto con la nozione di autonomia individuale, proprio perché sembra implicare un potere coercitivo esercitato dal più forte sul più debole. Anziché come dimensione naturale dell'esperienza umana, essa è pertanto vista come una condizione negativa e distruttiva del carattere (v. Rousseau e Smith).

Si tratta di ripensare le due nozioni nel contesto di un'etica della cura, il cui scopo è di pervenire a un concetto più complesso di autonomia e di non fare della dipendenza uno stato permanente ma, piuttosto, una condizione da superare.

Resta da chiedersi in che senso la cura, intesa come condotta pratica, possa informare la vita politica dei cittadini. La Tronto ha più volte sottolineato come le qualità di attenzione, di responsabilità, di empatia – tipiche della cura – possano favorire una politica incentrata sulla discussione pubblica e attenta alle intersezioni tra bisogni e interessi. Ma per far ciò, occorre fuoriuscire sia dalla situazione del 'discorso ideale' à la Habermas sia dalla prospettiva comunitaria à la Taylor che presuppone una sostanziale identità tra persone che fanno parte di una comunità. Una prospettiva di cura non richiede, infatti, l'eliminazione dei conflitti (elemento dinamico della vita sociale), né l'omogeneizzazione dei gruppi differenti, né, tanto meno, l'abolizione dei confini tra pubblico e privato.

Se vogliamo inserire il valore della cura in una teoria della giustizia, dobbiamo altresì riflettere sul concetto di *bisogni* e, in particolare, sul fatto che essi sono culturalmente determinati e variano non solo da una persona all'altra ma nel corso stesso della vita personale, dall'infanzia alla vecchiaia.

È questa una considerazione della massima importanza perché solo se comprenderemo che *ciascuno* di noi ha avuto, ha e avrà bisogni durante la propria vita, potremo, ad esempio, affrontare con maggiore consapevolezza il problema dell'allocazione delle risorse nei diversi settori – quello sanitario costituisce uno degli ambiti cruciali della bioetica – e individuare quali problemi di eguaglianza o ineguaglianza siano implicati in tali decisioni.

In questo quadro, collocare la *cura* in una prospettiva politica può cambiare contenuti e metodi della nostra discussione pubblica,

specie in una materia delicata come la bioetica. A partire dal fatto – essenziale – che occorre riaffidarsi a processi democratici, coinvolgendo gruppi politici esclusi, attivando forme di educazione etica e politica, per ascoltare e includere *chi riceve* le attività di cura e, quindi, prestando particolare attenzione ai soggetti deboli e ai loro *diritti imperfetti*.

Bibliografia essenziale

- L. BATTAGLIA, *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita*, Ed. Name, Genova 1999.
- N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, ed. Einaudi, Torino 1990.
- D. CALLAHAN, *What kind of life? The limits of medical progress*, Touchstone Books, New York & London 1990.
- E. FOX GENOVESE, *Feminism without Illusions. A Critique of Individualism*, University of Carolina Press, London, Chapel Hill 1991.
- M.A. GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991.
- H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fuer die technologische Civilization*, Insel, Frankfurt 1979.
- N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1984.
- W. REICH, "Care", *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, New York 1978, vol. I.
- M. SERRES, *Le contrat naturel*, Ed. Bourin, Paris 1991.
- J. C. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, Chapman & Hall, London 1999.
- E. H. WOLGAST, *The Grammar of Justice*, Cornell University 1991.