



**UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA**

**CORSO DI LAUREA MAGISTRALE  
SCIENZE FILOSOFICHE**

**TESI DI LAUREA**

**L'eredità della disobbedienza civile nella bioetica:  
L'approccio di James Childress alla morale contemporanea**

**Relatore**

Ch. Prof. Fabrizio Turolto

**Correlatore**

Ch. Prof. Giulio Azzolini

**Laureanda**

Sara Bottega

Matricola 976710

**Anno accademico 2023/2024**

## **Indice**

Introduzione	4
Capitolo 1: James F. Childress	9
1.1. La biografia	9
1.1.1. Gli studi	9
1.1.2. La carriera	11
1.2. Le pubblicazioni	15
1.3. Le caratteristiche del pensiero di Childress	17
Capitolo 2: La disobbedienza civile	21
2.1. Una definizione	21
2.2. Appello alla coscienza	23
2.3. Le caratteristiche principali	26
2.3.1. Non-violenza e coercizione	27
2.3.2. La pubblicità dell'azione	33
2.3.3. La sottomissione alla legge	35
2.3.4. Azione diretta o indiretta	40
2.3.5. Le conseguenze	43
2.4. Il confronto con lo Stato	47
2.4.1. Disobbedienza civile e rivoluzione	48
2.4.2. Resistenza non-violenta, non-resistenza e non-cooperazione	51
2.4.3. Disobbedienza civile e obiezione di coscienza	54

Capitolo 3: L'etica della disobbedienza civile	57
3.1. L'obbligo di fronte alla legge	59
3.1.1. Secondo l'antichità	60
3.1.2. Secondo il medioevo	63
3.1.3. Secondo il contratto sociale	65
3.1.4. Secondo i filosofi contemporanei	72
3.1.5. Secondo Childress	78
3.1.5.1. Il fondamento teologico	78
3.1.5.2. <i>Fair play</i> per l'obbedienza	82
3.2. <i>Fair play</i> per la disobbedienza	85
3.3. Le forme di infrazione e l'universalità	88
3.4. Giusto o giustificabile?	94
Capitolo 4: L'America e la nascita della bioetica	97
4.1. Storia, etica e società	99
4.1.1. I movimenti antirazzisti	99
4.1.2. I movimenti pacifisti	106
4.1.3. I movimenti femministi	109
4.2. La nascita della bioetica	115
4.2.1. Gli anni Sessanta: il decennio delle domande	115
4.2.2. Gli anni Settanta: sulla vita e sulla morte	121
4.2.3. Gli anni Ottanta: ascoltare chi non parla	127

Capitolo 5: Bioetica	132
5.1. Le nuove dinamiche nel rapporto medico-paziente	134
5.1.1. Il cambiamento della professione medica	134
5.1.2. L'utilitarismo in medicina	137
5.1.3. Dall'etica medica alla bioetica	141
5.2. I fondamenti all'origine	142
5.1.1. Bioetica e dibattito pubblico	143
5.1.2. Bioetica come disciplina pratica	146
5.1.3. Bioetica e coscienza	149
5.3. L'autodeterminazione come fondamento del rispetto individuale	154
5.3.1. Il paternalismo	154
5.3.2. Il consenso informato e la comunicazione onesta	161
5.3.3. La capacità di intendere e volere	170
Capitolo 6: La posizione di Childress	177
6.1. <i>Principles of Biomedical Ethics</i>	178
6.1.1. La storia editoriale	179
6.1.2. I parametri decisionali	182
6.1.3. Lo stato morale	186
6.2. La scelta del paziente	190
6.2.1. Autonomia e autodeterminazione	191
6.2.2. Il consenso libero e informato	196
6.3. La scelta del medico	201
6.3.1. Evitare il male e praticare il bene	202
6.3.2. Il paternalismo	207
6.4. Sanità e giustizia	215
Conclusione	221
Bibliografia	224

## Introduzione

La seconda metà del Novecento, per gli Stati Uniti d'America, rappresenta un periodo di fermento politico e culturale. Gli eventi successivi alla Seconda Guerra Mondiale, come le proteste per i diritti civili, hanno posto le basi per una serie di cambiamenti sociali che sono diventati un terreno fertile per la configurazione della concezione odierna dello Stato democratico<sup>1</sup>.

Nel corso della prima metà del Novecento, la filosofia si lascia sfuggire la possibilità di esprimersi, attraverso la riflessione etica, in merito agli avvenimenti sociopolitici in corso: in questo momento l'attenzione dei filosofi è rivolta prevalentemente alla metaetica, con l'analisi teorica sul senso delle asserzioni morali, sul modo con cui possono indirizzare la vita pratica e sul linguaggio utilizzato per esprimerle<sup>2</sup>. Questo ha alcune conseguenze sulle dinamiche dell'etica applicata della seconda metà del Novecento, a partire dal fatto che è la teologia, ora, a occuparsi del lavoro di cui non si sta occupando la filosofia:

When Jonsen and his fellow theologians entered the public debate, they brought with them expertise in moral theology and normative ethics. The philosophers of my generation, however, were trained in metaethics – an academic discipline preoccupied with recondite epistemological and logical technicalities to the exclusion of content. Initially, therefore, we could add little that was philosophical to the public discussion of racism, sexism, civil disobedience, war, and social justice<sup>3</sup>.

In questo momento, sono spesso nomi di teologi a essere associati alle riflessioni filosofiche etiche. A partire dai contributi in ambito morale, la teologia si inserisce subito anche nella riflessione della nascente etica biomedica, il cui periodo di origine può essere fatto risalire al trentennio che va dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento americano. Nella bioetica, la teologia acquista uno spazio importante, con nomi celebri quali: Hans Jonas, Joseph Fletcher, Paul Ramsey, Richard A. McCormick, Daniel Callahan e Albert R. Jonsen.

---

<sup>1</sup> «Reclaiming the history of 1960s movement experiments with participatory democracy is important not only because 1960s movements were “above all else” about the construction of a more egalitarian society, but also because the democratic processes set in motion through 1960s struggles are still with us today, stronger than ever» Marianne Maerchelbergh, *The Road to Democracy: The Political Legacy of “1968”*, in “International Review of Social History”, Vol. 56, N. 2, 2011, pp. 301-332, cit. p. 302.

<sup>2</sup> «Once there, I discovered that the Harvard philosophy department was in the tight grip of Oxbridge analytic philosophy, which I had not heard of before I arrived on campus. It was big on concept and language analysis, thought experiments, and, even in ethics, a total dissociation from ordinary human life [...]. As for my hero, Socrates, and my desire to ask questions and make trouble in the marketplace, one of my professors put down those ideas by, in effect, telling me, “We don't do that kind of thing anymore here kid”». Daniel Callahan, *How I Lost – or Found? – My Way in Bioethics*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 24, N. 3, 2015, pp. 246-251, cit. p. 246.

<sup>3</sup> Robert Baker, *From Metaethicist to Bioethicist*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 11, N. 4, 2002, pp. 369-379, cit. p. 369.

Sebbene la componente teologica si distingua per la formazione universitaria dei suoi rappresentanti e per alcuni elementi contenutistici del proprio pensiero, è anche vero che, in linea di massima, può risultare difficile istituire una differenziazione netta tra la teologia e la filosofia, soprattutto in un ambito dove l'obiettivo dell'area umanistica è quello di contribuire al discorso scientifico con uno sguardo più oggettivo possibile. La bioetica rappresenta, quindi, non solo un punto di svolta pratico nelle modalità di gestione della medicina, ma anche un punto di svolta del pensiero che, se affrontato in modo settorializzato, si rivela incompleto. Si costituisce come una disciplina all'insegna della molteplicità, che coniuga in sé umanistico e scientifico, teoria e pratica, tradizione e innovazione, personale e politico, univocità e multiculturalità.

All'interno di questa molteplicità, la bioetica comprende anche un'importante componente politica, dal momento che le riflessioni etiche sulle nuove modalità di intendere il rapporto medico-paziente divengono norme politiche volte a garantire la tutela del paziente e, viceversa, l'insieme delle norme che regola i diritti della persona incide in modo diretto anche sui diritti del paziente<sup>4</sup>. La relazione tra l'etica biomedica e la riflessione politica si compone sia del fattore filosofico («For us, patients' rights simply were an extension of civil rights»<sup>5</sup>), sia dell'elemento storico, perché proprio i nuovi valori sociali che si sono affermati hanno posto le basi per la nascita della nuova disciplina:

In a deep historical sense, bioethics was an artifact of an era that rediscovered the Jeffersonian-Jacksonian democratizing anti-elitist tradition in American culture – and extended it into the clinic. Philosophers like me merely had the privilege of participating<sup>6</sup>.

È in questo contesto che si inserisce il pensiero di James F. Childress. Teologo, filosofo e bioeticista, Childress, in parte per via della sua formazione, in parte per via del periodo storico in cui si colloca, avverte la necessità di dare un contributo teorico che possa sempre essere utile anche dal punto di vista pratico. Per questo motivo, sviluppa una modalità di pensiero predisposta a cogliere la molteplicità delle determinazioni particolari, in modo da costruire un'etica che possa essere all'altezza della complessità del reale.

Il suo interesse per l'etica applicata, in coniugazione agli studi in Religione a cui si è dedicato, si rivolge in un primo momento alla questione politica, con particolare attenzione al tema della disobbedienza civile e con alcune riflessioni sulla giustificabilità della guerra; solo successivamente, ha modo di iniziare a dedicarsi alla bioetica che, contrariamente alle sue previsioni, arriva a

---

<sup>4</sup> Questo tema verrà approfondito nel quarto e quinto capitolo della tesi, ad esempio attraverso l'affermazione del valore dell'autonomia, che vede uno sviluppo parallelo tra l'ambito giuridico e quello sanitario.

<sup>5</sup> Baker, *From Metaethicist to Bioethicist*, p. 369.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 373.

catalizzare tutte le sue attenzioni accademiche, portandolo a essere uno dei pensatori più influenti in questo ambito.

Proprio in virtù del suo contributo accademico, ho scelto di contestualizzare e analizzare il pensiero di Childress in una discussione articolata in sei capitoli. Il primo capitolo ha una funzione introduttiva sulla figura di Childress; si articola in tre sezioni, che trattano della biografia dell'autore – per contestualizzare il percorso di formazione che ha determinato le caratteristiche del suo pensiero filosofico –, delle pubblicazioni – per descrivere con più precisione i temi a cui ha dedicato la sua attenzione – e delle caratteristiche della sua discussione filosofica. In questa ultima sezione ho voluto mettere in luce gli elementi principali della filosofia di Childress, ossia la teoria etica da cui prende le mosse, il deontologismo, e il modo peculiare con cui la sostiene e la gestisce. Gli elementi fondativi messi in luce in questo primo capitolo verranno ripresi nel corso di tutta la discussione successiva, finanche al sesto capitolo, dove saranno rielaborati nell'ottica di determinare i fondamenti della bioetica.

A partire dal secondo capitolo, inizia la discussione filosofica dei contenuti proposti da Childress. Per richiamare quello che è stato il suo stesso percorso tematico, ho scelto di dedicare la prima parte della tesi alla questione politica, e la seconda parte alle riflessioni in merito alla bioetica.

Per quanto riguarda la discussione politica, Childress dedica un'attenzione particolare, e gran parte delle sue pubblicazioni, al tema della disobbedienza civile. Le caratteristiche della filosofia di Childress, spiegate in chiusura al primo capitolo, vengono ora riprese e contestualizzate all'interno del dibattito politico, nella discussione su come intendere la disobbedienza civile in quanto fenomeno – tema affrontato nel secondo capitolo, dove ho dato una definizione e una caratterizzazione del fenomeno secondo Childress –, e su come giustificarlo, da un punto di vista morale. Questo secondo punto viene sviluppato nel terzo capitolo, dove ho discusso delle modalità con cui Childress giustifica la disobbedienza civile, in relazione al tema dell'obbligazione politica, dopo una breve rassegna delle posizioni assunte da alcuni dei maggiori pensatori della tradizione filosofica occidentale, selezionati sulla base dell'influenza – per somiglianza o per differenza – che hanno avuto su Childress.

Conclusa la riflessione in merito alla questione politica, il quarto capitolo è pensato per costituire un raccordo tra il fenomeno della disobbedienza civile e lo sviluppo della bioetica negli Stati Uniti d'America. Dopo una breve contestualizzazione storica dell'America del Novecento, parlerò dei movimenti etici e sociali che si sono sviluppati, allo scopo di mettere in luce il modo con cui l'attivismo politico ha avuto un riflesso diretto per la nascita della bioetica: da un lato, infatti, c'è un impatto diretto tra lo sviluppo di questi movimenti sociali e il dibattito nell'ambito sanitario<sup>7</sup>;

---

<sup>7</sup> Ad esempio, è possibile rilevare la correlazione tra l'esplosione dello scandalo per il caso Tuskegee e i movimenti antirazzisti; o tra i movimenti femministi e il dibattito sulla salute riproduttiva e sull'aborto.

dall'altro lato, al di là dei singoli movimenti di protesta, anche l'atmosfera generale di fermento sociale e il senso di necessità di partecipare al dibattito pubblico sono fondamentali per la nascita della bioetica, la cui origine, come spiega Baker, risiede nel sentimento popolare di scandalo, causato dalla diffusione della conoscenza di alcune discutibili pratiche mediche<sup>8</sup>. Il capitolo si conclude, quindi, con una sezione dedicata alla nascita storica dell'etica biomedica, dove descriverò i principali episodi che hanno portato allo sviluppo di questa disciplina, in modo anche da fornire gli elementi propedeutici alla seconda parte della tesi.

L'ultima parte della tesi è dedicata in maniera specifica all'approfondimento dei temi di bioetica. Nel quinto capitolo, mi sono proposta di fornire una trattazione della bioetica da un punto di vista specificamente filosofico, nelle modalità con cui si è sviluppato a partire dalle riflessioni dei maggiori bioeticisti, in modo da mettere in luce il tema della coscienza e del sentimento morale (elementi fondamentali per il parallelismo con la disobbedienza civile). Questo capitolo si articola, quindi, in tre sezioni: la prima è volta ad affrontare i punti di cambiamento tra la vecchia e la nuova medicina, sia in termini storici, sia in termini filosofici. Esplicitare gli elementi che costituiscono una novità serve a chiarire su quali basi si è innestata la bioetica, e quali sono i punti che la caratterizzano come disciplina, se non del tutto autonoma, almeno distinguibile dalle altre. Per questo motivo, la sezione successiva è dedicata ai fondamenti etici della bioetica, ossia a quegli elementi senza i quali la bioetica sarebbe strutturalmente diversa dalle modalità con cui, invece, si è costruita nel tempo. In chiusura, affronterò tre questioni centrali nell'ambito della bioetica, utili alla discussione di Childress affrontata nel capitolo successivo. Le tre questioni riguardano il tema del paternalismo in medicina, il tema del consenso informato e quello della definizione della capacità di intendere e volere.

Con il sesto capitolo, ho riportato l'attenzione sulla filosofia di Childress, analizzando dal suo punto di vista gli elementi di discussione presentati nel quinto capitolo. La prima parte del capitolo è dedicata a un approfondimento su *Principles of Biomedical Ethics*, uno dei testi più celebri di Childress, scritto assieme a Tom Beauchamp, considerato tra i contributi più importanti per lo sviluppo della bioetica<sup>9</sup>. Un approfondimento di questo testo è importante, però, non solo per il

---

<sup>8</sup> «Bioethics, in particular, offers a public discourse in which ordinary people can join with experts to philosophize, not only about patients' rights but about the very meaning of medicine, life, and death in a biotechnologically sophisticated society».

Baker, *From Metaethicist to Bioethicist*, p. 370.

<sup>9</sup> «The Kennedy Professorships provided prominent positions for excellent scholars who were given freedom to expand the intellectual dimensions of bioethics. After McCormick, theologian James F. Childress was lured from the University of Virginia in 1975, and H. Tristram Engelhardt, Jr., the Institute's first trained philosopher and a physician, came from Texas Medical Branch in Galveston in 1977. In December of 1979, Robert Veatch moved from The Hastings Center to The Kennedy Institute; William May came from the University of Indiana in 1980. Each of these scholars was highly productive. The most influential of their products was the collaborative work of Childress and Georgetown philosopher Tom Beauchamp, *Principles of Biomedical Ethics*, which was conceived in 1976 and published in 1979. It was the first "systematic analysis of the principles that should govern a wide range of decisions affecting biomedicine."»  
Albert Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 24.

contributo storico, ma anche per una comprensione più completa della filosofia di Childress. Qui, infatti, sono esplicitati elementi fondamentali, quali i parametri che, secondo Childress e Beauchamp, bisognerebbe assumere come guida per muoversi all'interno dei dilemmi morali posti dalla bioetica, e la discussione in merito a come definire i soggetti a cui bisogna dedicare attenzione morale. La parte centrale del capitolo vede uno sviluppo più specifico dei presupposti discussi fino a questo punto: con una suddivisione della discussione che pone l'attenzione prima sulla prospettiva del paziente e poi sulla prospettiva del medico, affronterò i temi del capitolo precedente – paternalismo, consenso informato e capacità di intendere e volere – ora dal punto di vista di Childress, considerando le proposte che espone nelle sue diverse pubblicazioni, e ripercorrendo tre dei quattro principi fondamentali da rispettare (anche) nel contesto sanitario, proposti in *Principles of Biomedical Ethics*. I quattro principi, affrontati in quest'ordine anche da Childress e Beauchamp, sono: autonomia, non-maleficenza, beneficalità e giustizia. Ho collocato il tema della giustizia in chiusura alla discussione, sia perché, a meno di semplificazioni riduttive, non era possibile affrontarlo né nella sezione dedicata alla prospettiva del paziente, né in quella focalizzata sul medico, ma anche perché rappresenta un tema particolarmente evocativo per una riflessione finale che raccolga assieme i punti di intersezione tra la discussione in merito alla disobbedienza civile e quella in merito all'etica biomedica.

## Capitolo 1: James F. Childress

### 1.1. La biografia

#### 1.1.1. Gli studi

James Franklin Childress nasce il quattro ottobre 1940, in North Carolina, dove vive i primi anni della sua vita. Qui frequenta il Guilford college e ottiene due lauree di primo ciclo, in religione e in storia<sup>1</sup>. Istituito dai quaccheri nel XIX secolo, il Guildford college ha mantenuto un indirizzo di insegnamento fondato sui valori del quaccherismo. Il quaccherismo è un movimento religioso nato nel XVII sec., che si basa sulla convinzione che ogni individuo, in quanto figlio di Dio, può coglierne la rivelazione, senza la mediazione degli ordini ecclesiastici. Questa forma di responsabilizzazione individuale conduce a un'etica in cui viene messa in primo piano la coscienza morale del singolo, che si manifesta sia attraverso azioni quotidiane, come l'impegno a non mentire e a non fare giuramenti, sia attraverso una presa di posizione politica piuttosto netta, che è emersa, ad esempio, nell'organizzazione dei movimenti di protesta per l'abolizione della schiavitù, e nel generale rifiuto di prendere parte al servizio militare<sup>2</sup>. Il forte senso morale della cultura quacchera ha inciso sul pensiero di Childress, che, anche per questo, ha sviluppato un interesse per la riflessione etica e politica. Lui stesso sostiene: «Quakerism is my background and conviction»<sup>3</sup>, e «I was further exposed to this tradition, including its critical perspective on a number of social issues, and I found it quite appealing»<sup>4</sup>. Negli anni di college, Childress ha occasione di diventare giovane ministro nella comunità quacchera locale ma, pur tenendo in considerazione la possibilità di una carriera all'interno della comunità religiosa, aspira principalmente a un futuro in ambito accademico:

I was interested in going into academic life if I felt I could make it. Coming from a high school with only 18 in the graduating class, and going to a small, liberal arts college, it wasn't clear that I would be able to really do what I wanted to do so I left open the option<sup>5</sup>.

Decide di proseguire gli studi alla Yale Divinity School, dove si concentra sull'etica religiosa e cristiana, spinto dalla volontà di approfondire il rapporto che sussiste, nell'etica, tra la riflessione teorica e la realizzazione pratica dell'azione. Conseguisce la laurea specialistica nel 1967 e, nel 1968, ottiene il titolo di Doctor of Philosophy, con una dissertazione sulla disobbedienza civile e sull'obbligo politico.

---

<sup>1</sup> Intervista a Childress, in Renée C. Fox, Judith P. Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, Bioethics Research Library Archives, Washington, 1997.

<sup>2</sup> *Quaccheri*, in (a cura di) L. Boni, *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti Editore, Milano, 1990.

<sup>3</sup> Intervista a Childress, in Fox, Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, p. 1.

<sup>4</sup> Dallas Ducar, Lousia Howard, *Careers in Bioethics: An Interview with James Childress*, in "Voices in Bioethics", Vol. 3, 2017, p. 4.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 2.

Anche in merito ai suoi anni a Yale, Childress riconosce l'influenza che alcuni insegnanti e colleghi hanno avuto sul suo modo di pensare. Tra i nomi, emergono in particolare quelli di James Gustafson e David Little<sup>6</sup>, entrambi teologi eticisti, citati da Childress per il ruolo positivo che hanno avuto nel sostenere i propri studenti in un approccio all'analisi etica, che tenesse in maggior considerazione la discussione pratica e contemporanea, rispetto al metodo comune utilizzato in quel periodo:

We were beginning to read philosophical texts in a different way than our predecessors. Christian ethics in Protestant seminaries and divinity schools still worked out of a kind of social gospel and Reinhold Niebuhr's model of engagement with society without much attention to contemporary analytical philosophical reflection. We were moving into that in a fairly serious way, and our mentors, Gustafson and Little in particular, were reading those materials<sup>7</sup>.

Infine, Childress ricorda Gustafson non solo come figura determinante per la costruzione di un certo metodo di analisi, ma anche per il ruolo esemplare che ha avuto, in quanto professore, sul suo approccio allo studio e all'insegnamento:

Jim Gustafson was the best teacher I've ever encountered in relation to graduate students because of his ability to lead graduate students very carefully and sensitively through the major texts, identifying with them critical issues, helping them to think through the issues, but allowing them the freedom to go in various directions. [...]. That for me is a model of the great teacher who is not interested in a master-disciple relationship but rather in empowering and enabling students to go their own directions by attending to major texts, figures, and traditions. I try to emulate that as much as I can<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> «At Yale Divinity School I became even more interested in an academic career in religious ethics. Several faculty members there, as well as faculty members in college, were important. But James Gustafson was the biggest influence. He ended up being one of the key figures in the development of modern bioethics or biomedical ethics. He was part of the group with Paul Ramsey and Hans Jonas and others who helped Will Gaylin and Dan Callahan develop the Hastings Center. His influence as a teacher and a scholar was very, very important for me. But then there were many others, including David Little who advised my dissertation on civil disobedience».

*Ivi*, p. 7.

<sup>7</sup> Intervista a Childress, in Fox, Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, p. 7.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 6-7.

### 1.1.2. La carriera

Dopo il dottorato, nel 1968, Childress ottiene la cattedra di religione alla Virginia University. Questo accade in concomitanza con l'istituzione del dipartimento di Studi in Religione, fondato nel 1967, pertanto Childress acquista un ruolo importante nella fase di organizzazione e crescita del dipartimento: «We built a department that now has 25 full-time faculty, a huge PhD program, etc. I mention all that because that's part of the excitement we were able to generate»<sup>9</sup>. Nel 1972 diventa direttore del dipartimento.

Childress ha una prima occasione di avvicinarsi alla bioetica quando, nel 1970, viene invitato a partecipare a un seminario sul trapianto di organi, organizzato dal *Center for the Study of Science and Technology in Society*. La riflessione che presenta viene rielaborata, successivamente, nel celebre articolo *Who Shall Live When Not All Can Live?*<sup>10</sup>, uno dei suoi testi più noti. Anche a seguito di questo intervento, il *Kennedy Institute of Ethics* (fondato nel 1971 alla Georgetown University, da A. Hellegers<sup>11</sup>) gli offre un posto per la cattedra di Protestantesimo. Inizialmente, Childress non è particolarmente interessato alla proposta, in parte perché, nonostante le grandi responsabilità, è contento del proprio lavoro alla Virginia University; in parte perché il *Kennedy Institute* è stato fondato allo scopo di esplorare e approfondire l'ambito della bioetica e, in questo momento, Childress non pensa che quest'ambito di studi avrà un futuro a lungo termine: egli rimarrà, infatti, sempre fedele all'idea per cui la bioetica – o, preferibilmente, l'etica biomedica – sia una disciplina non indipendente, ma essenzialmente fondata e costituita sull'intersezione di altre discipline. Pertanto, in questa prima fase, Childress è convinto che le domande poste nel dibattito della bioetica non sarebbero certo state risolte facilmente, ma sarebbero comunque andate a sfociare in analisi legate ad ambiti disciplinari specifici già esistenti – etica, teologia, psicologia, sociologia, giurisprudenza... –, riducendo così la necessità di istituire una disciplina *ex novo* adibita specificamente alla discussione dei problemi etici in ambito sanitario<sup>12</sup>. In ogni caso, decide di accettare lo stesso la cattedra al *Kennedy Institute*, dove inizia a lavorare dal 1975.

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>10</sup> James Childress, *Who Shall Live When Not All Can Live?*, in “Soundings: An Interdisciplinary Journal”, Vol. 53, N. 4, 1970, pp. 339-355.

<sup>11</sup> Enrico Furlan, *Il principialismo di Beauchamp e Childress*, FrancoAngeli, Milano, 2020, p. 39.

<sup>12</sup> «The term I use most often, when I'm not seeking a shorthand expression, is “biomedical ethics.” I have a particular reason for that. I think of biomedical ethics as parallel to business ethics, political ethics, and so forth. But to call the field bioethics – or to identify specific subsets such as neuroethics or genethics – is actually to suggest, by having using the combined words, that this is some kind of independent enterprise. I don't accept that conception. Instead, we should reflect on ethical principles, rules, and values that then get brought into play in the particular problem areas of business, politics, public policy, and biomedicine».

Ducar, Howard, *Careers in Bioethics: An Interview with James Childress*, p. 4.

Childress ricorda positivamente l'esperienza al *Kennedy Institute*: lì può dedicarsi non solo alla bioetica ma, in linea con la propria intenzione di affrontare l'etica da una prospettiva ampia e pratica, ha la possibilità di analizzare le questioni concrete e politiche del suo tempo:

Childress: I was continuing work on issues of war and peace that remain a very important part of what I like to think about in terms of ethical issues and questions.

Fox: And Kennedy didn't object?

Childress: A great thing about going there was that there were no responsibilities. André Hellegers was very shrewd, one of the shrewdest persons I've ever met as a matter of fact. He figured the best way to get people – and he didn't mind getting them very young and helping them blossom – was to give them a lot of freedom. I could teach anywhere I wanted to, whatever I wanted to. When I say anywhere, that means anywhere in the university, so I co-taught with Pat King a couple of times. I taught a couple of courses in theology, and I taught at Princeton when Paul Ramsey was on leave one semester, as well as at the University of Chicago Divinity School for a quarter, commuting from Washington to do that<sup>13</sup>.

L'esperienza al *Kennedy Institute* è fondamentale per Childress, perché qui inizia a confrontarsi con il filosofo Tom L. Beauchamp, che aveva già conosciuto a Yale. Beauchamp inizia a lavorare alla Georgetown nel 1971; il suo orientamento filosofico si basa sull'utilitarismo della regola, ossia sull'idea per cui, in un periodo di tempo abbastanza lungo, l'aver impostato e seguito delle giuste regole porti a un grado di benessere complessivo maggiore, rispetto al grado di sacrifici negativi che si sono dovuti inizialmente compiere per normalizzare quelle stesse regole<sup>23</sup>. Al contrario, Childress fa riferimento all'etica deontologica, ossia all'idea per cui un'azione si può giudicare come positiva o negativa, in base a quanto è conforme alle leggi morali. In questa prospettiva, di conseguenza, è necessariamente implicata una certa forma di universalità nella legge morale, nonché un bilancio sempre e immediatamente positivo – almeno da un punto di vista etico – per il rispetto della morale stessa. Se l'utilitarismo valuta il valore morale di un'azione in base alle conseguenze che ne derivano (con una posizione consequenzialista), il deontologismo definisce, invece, il valore morale dell'azione in base ai principi e alle motivazioni che ne stanno alla base. Questa divergenza nella posizione tra Childress e Beauchamp si rivela fondamentale per l'inizio della collaborazione: Childress, infatti, ritiene molto importante la collaborazione e il confronto con i sostenitori di diverse scuole di pensiero, per questo organizza corsi in co-docenza con altri professori dell'Istituto:

<sup>13</sup> Intervista a Childress, in Fox, Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, p. 19.

<sup>23</sup> Furlan, *Il principlismo di Beauchamp e Childress*, p. 45

Childress: I do think dialectically, and I found our interaction to be quite valuable. I should also add, in that regard, I do a lot of team teaching. Probably more than most people. I'm not even sure I can count up the number of team taught courses.

Ducar: What do you find that's valuable about team teaching?

Childress: It is an approach to a class that depends in part on the other person's views. And I gain a lot of insight from the other person. And, as in the seminar I took part in on artificial and transplanted organs, what I find so fascinating and illuminating is the interaction, the dialogue, and the exchange [...].

It fits well with part of what I find in the public policy context, where we're trying to develop a consensus statement or come as close to a consensus as possible on important matters. It's a willingness to say "I don't think that I have to have the answer, so let's together see if we can come up with an answer that's justifiable given the range of values at stake"<sup>24</sup>.

Le divergenze di pensiero tra Childress e Beauchamp fanno nascere un confronto che porta all'istituzione di un corso universitario condiviso, il quale, a sua volta, è l'occasione per far emergere anche le somiglianze di pensiero tra i due filosofi. Qui scoprono, infatti, non solo di condividere diversi principi etici, ma anche di essere d'accordo sulla necessità di sistematizzare il pensiero etico in un testo che possa dare delle basi per la riflessione sull'etica biomedica. In questo momento, stanno iniziando a essere pubblicati i primi testi in merito, ma la bibliografia è ancora molto esigua, e questo rende difficile non solo l'organizzazione del pensiero critico, ma anche l'istituzione di corsi universitari di bioetica coerenti tra un'università e l'altra.

A partire da questa necessità comune, e da posizioni diverse che hanno ne hanno reciprocamente stimolato la riflessione, Childress e Beauchamp, nel 1975, iniziano a lavorare su *Principles of Biomedical Ethics*<sup>25</sup>, uno dei testi più celebri e conosciuti di Childress, collocato tra gli studi che maggiormente hanno contribuito alla costruzione del dibattito nell'ambito dell'etica biomedica. Il libro è stato pubblicato, nella sua prima edizione, nel 1979; ha visto una larga diffusione, con un totale di otto edizioni, di cui l'ultima nel 2019<sup>26</sup>.

Sempre nel 1979, la Chicago University offre un posto a Childress; lui rifiuta per motivi familiari, ma inizia a riflettere sulla possibilità di lasciare la Georgetown e decide, così, di tornare alla Virginia University:

<sup>24</sup> Ducar, Howard, *Careers in Bioethics: An Interview with James Childress*, pp. 7-8.

<sup>25</sup> Tom Beauchamp, James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1979.

<sup>26</sup> Per maggiori informazioni su *Principles of Biomedical Ethics*, consultare il Capitolo 6.

The big question is not why I came back to UVA but why I left UVA the first time. That was the big decision given what I've said about my affection for the place, in part as part of my growth and development in the program. Coming back was a fairly easy decision<sup>27</sup>.

Negli anni successivi della sua carriera, Childress continua a dedicarsi all'etica applicata, in particolare nel campo politico-morale e in quello dell'etica biomedica. Riceve diversi riconoscimenti dalla Virginia University e da importanti centri di bioetica; ad esempio, viene nominato Professore dell'Anno, nel 1990, dalla Virginia University che gli conferisce, poi, nel 2002, il *Thomas Jefferson Award*<sup>28</sup>. Nel 2004 riceve il *Life Achievement Award*, dall'*American Society of Bioethics and Humanities*<sup>29</sup> e, nel 2010, riceve il *Henry Knowles Beecher Award*, come riconoscimento dall'*Hastings Center*<sup>30</sup>.

Alla carriera universitaria e accademica, affianca quella nei comitati etici americani: Childress è stato vicedirettore della *National Task Force on Organ Transplantation*, nel 1986<sup>31</sup>, anno in cui l'argomento di discussione riguardava il problema dell'allocazione delle risorse e degli organi adibiti al trapianto<sup>32</sup>. Nel 1984 ha fatto parte della *Human Gene Therapy Subcommittee*, istituita allo scopo di rispondere alle nuove domande etiche che stavano nascendo, in relazione agli sviluppi nell'ambito della tecnologia genetica<sup>33</sup> – domande riguardo, ad esempio, al modo eticamente corretto di utilizzare le informazioni genetiche, o fin dove spingersi a sfruttare la possibilità di manipolare il DNA –. Tra il 1996 e il 2001 ha fatto parte della *National Bioethics Advisory Commission*<sup>34</sup>, istituita per volontà del Presidente Clinton, con l'intenzione di definire delle norme per la pratica medica, volte alla tutela dei soggetti coinvolti nella ricerca sperimentale. Anche in questo caso, uno degli obiettivi principali

<sup>27</sup> Intervista a Childress, in Fox, Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, pp. 20-21.

<sup>28</sup> Il Thomas Jefferson Award è il premio più prestigioso assegnabile ai professori della Virginia University, dato in riconoscimento al contributo intellettuale e culturale apportato, grazie al proprio lavoro di ricerca.

*Thomas Jefferson Awards*, disponibile online, sul sito: <https://provost.virginia.edu/subsite/awards/thomas-jefferson-awards>. Accesso 08.05.2024.

<sup>29</sup> «The ASBH Lifetime Achievement Award is the Society's highest honor. It recognizes a distinguished individual for excellence in bioethics and/or the health humanities. It is given in recognition of longstanding achievement in bioethics and/or the health humanities».

*ASBH Annual Awards Programs*, disponibile online, sul sito: <https://asbh.org/about/awards>. Accesso 08.05.2024.

<sup>30</sup> «The Bioethics Founders' Award is presented annually to individuals from any country who have made substantial, sustained contributions to bioethics that have advanced thinking and practice in medicine, the life sciences, and public policy [...]. The award was previously named for Henry Knowles Beecher, the Harvard professor of anesthesiology who in 1976 was its first recipient».

*The Bioethics Founders' Award*, disponibile online, sul sito: <https://www.thehastingscenter.org/who-we-are/service-to-bioethics/founders-award/>. Accesso 08.05.2024.

<sup>31</sup> Lara Pullen, *Lawsuits Drive Transplant Community Debate Over Liver Allocation*, in "American Journal of Transplantation", Volume 19, N. 5, 2019, pp. 1251-1256, cfr. p. 1251.

<sup>32</sup> U.S. Department of Health and Human Services, *Organ Transplantation: Issues and Recommendations*, Washington, 1986.

<sup>33</sup> *Human Gene Therapy: A Background Paper*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1984.

<sup>34</sup> James F. Childress, disponibile online, sul sito: <https://med.virginia.edu/biomedical-ethics/people/james-f-childress/>. Accesso 08.05.2024.

della commissione era quello di dedicarsi alla discussione sulla genetica<sup>35</sup>. Sempre in merito a questo ambito di ricerca ha, infine, ha fatto parte della *Recombinant DNA Advisory Committee*, nel 2002<sup>36</sup>. Oltre ad aver fatto parte di altre commissioni, come la *Biomedical Ethics Advisory Committee* e la *Data and Safety Monitoring Boards* (per il *National Institute of Health*)<sup>37</sup>, è stato direttore, nel 2010, della *Health Sciences Policy Board of the Institute of Medicine*, che in quell'anno ha discusso sui metodi accettabili, e sui limiti etici, dell'utilizzo delle cellule staminali tratte dagli embrioni umani<sup>38</sup>. Infine, durante l'emergenza pandemica da SARS-CoV-2, ha fatto parte della *Committee on Equitable Allocation of Vaccine for the Novel Coronavirus*, alla *National Academies of Science*<sup>39</sup>.

## 1.2. Le pubblicazioni

Una conoscenza generale delle principali pubblicazioni di un autore può servire a conoscere i punti principali del suo pensiero e l'attenzione che ha dedicato ai temi in questione. Nel caso di Childress, questo tipo di analisi è particolarmente utile per osservare quello che lui stesso afferma, ossia che, nel corso della sua carriera, non si è dedicato solo alla discussione attorno all'etica biomedica, ma anche ad altre questioni, come i fondamenti della morale e l'analisi di fenomeni socio-politici, sia con una prospettiva generale – attraverso l'analisi teorica dei principi e della possibilità di realizzarli in azioni concrete –, sia con una prospettiva particolare, specificamente legata ai fenomeni politici osservabili nel suo presente, o nel recente passato. Questa attenzione multidisciplinare emerge soprattutto nel primo ventennio di pubblicazioni, quello che comprende gli anni Settanta e Ottanta.

Tra le prime pubblicazioni di Childress, degli anni Settanta, sul tema della discussione politica, è presente: *Civil Disobedience and Political Obligations, A Study in Christian Social Ethics*<sup>40</sup>, dove Childress, in ripresa alla sua tesi di dottorato, affronta il tema della disobbedienza civile, provando a darne una definizione e a discuterne le caratteristiche principali, e analizzando l'estensione e i limiti presenti negli obblighi reciproci che sussistono tra Stato e cittadino, senza dimenticare il confronto con l'etica religiosa, a partire dalle dottrine più pregnanti e influenti della cultura occidentale. A questa pubblicazione, seguono articoli sullo stesso tema, come: *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-*

<sup>35</sup> J. Childress, *Reflections on the National Bioethics Advisory Commission and Models of Public Bioethics*, in "Hasting Center Report", May, 2017.

<sup>36</sup> *Minutes of Recombinant DNA Advisory Committee (RAC) Meeting, September 19-20, 2002*, in "Human Gene Therapy", Vol. 14, N. 3, 2003, pp. 313-327, p. 313.

<sup>37</sup> James F. Childress, disponibile *online*, sul sito: <https://med.virginia.edu/biomedical-ethics/people/james-f-childress/>.

<sup>38</sup> National Research Council and Institute of Medicine, *Final Report of the National Academies' Human Embryonic Stem Cell Research Advisory Committee and 2010 Amendments to the National Academies' Guidelines for Human Embryonic Stem Cell Research*, The National Academies Press, Washington, 2010, p. 1.

<sup>39</sup> James F. Childress, disponibile *online*, sul sito: <https://med.virginia.edu/biomedical-ethics/people/james-f-childress/>.

<sup>40</sup> J. Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations, A Study in Christian Social Ethics*, Yale University Press, New Haven and London, 1971.

*Taking*<sup>41</sup>, dove Childress analizza il tema della fiducia sociale, implicata nell'azione non-violenta. Ma la riflessione si estende anche sul fronte opposto, ossia sulla possibilità di giustificare la violenza in casi limite: nel 1978, Childress pubblica *Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria*<sup>42</sup>. In ripresa alla questione della protesta non-violenta, Childress affronta il tema della coscienza e dell'obbligo morale che ne deriva, anche quando ciò è in conflitto con quanto richiesto dalle leggi pubbliche, nel saggio: *Appeals to Conscience*<sup>43</sup>.

La riflessione continua, negli anni Ottanta, con il libro: *Morality and Responsibility in Conflict, Essay on Nonviolence, War, and Conscience*<sup>44</sup>, volto a discutere delle possibili ragioni per giustificare l'infrazione della regola, nel caso nella protesta non-violenta, in opposizione alla generale necessità sociale di rispettare le leggi pubbliche. Da questi primi anni di pubblicazioni, si annoverano anche importantissimi contributi alla discussione sull'etica biomedica, come i celebri, e già citati: *Who Shall Live When Not All Can Live?*, che presenta una discussione sui possibili criteri adottabili per l'allocatione delle risorse sanitarie insufficienti, e *Principles of Biomedical Ethics*. Negli anni Ottanta, Childress approfondisce anche uno dei temi cardine della bioetica, già presente in *Principles of Biomedical Ethics*, ossia la questione del paternalismo nel contesto sanitario, con il libro: *Who Should Decide? Paternalism in Health Care*<sup>45</sup>, ma riprende anche il tema dell'allocatione delle risorse, con *Priorities in Biomedical Ethics*<sup>46</sup>. A metà degli anni Ottanta, la discussione sull'etica biomedica e quella sulla disobbedienza civile si intersecano in un'unica riflessione, raccolta nel saggio: *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*<sup>47</sup>.

Dagli anni Novanta in poi, le maggiori pubblicazioni sono incentrate sulle riflessioni riguardo alla bioetica, con gli articoli e i contributi presenti nei report finali redatti dalle commissioni a cui ha preso parte, ma anche con articoli di analisi indipendente, tra cui: *The National Bioethics Advisory Commission: Bridging the Gaps in Human Subjects Research Protection*<sup>48</sup>, o: *Controversies about Human Dignity: Implications for Biotechnology*<sup>49</sup>.

---

<sup>41</sup> James Childress, *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, in "Journal of Religious Ethics", Vol. 1, Fall, 1973, pp. 87-112.

<sup>42</sup> James Childress, *Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria*, in "Theological Studies", Vol. 39, 1978, pp. 427-445.

<sup>43</sup> James Childress, *Appeals to Conscience*, in "Ethics", Vol. 89, N. 4, 1979, pp. 315-335.

<sup>44</sup> James Childress, *Morality and Responsibility in Conflict, Essay on Nonviolence, War, and Conscience*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1982.

<sup>45</sup> James Childress, *Who Should Decide? Paternalism in Health Care*, Oxford University Press, New York, 1982.

<sup>46</sup> James Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, Westminster Press, Philadelphia, 1981.

<sup>47</sup> James Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance: A Framework for the Analysis and Assessment of Illegal Actions in Health Care*, in "The Journal of Medicine and Philosophy", Vol. 10, N. 1, 1985, pp. 63-83.

<sup>48</sup> James Childress, *The National Bioethics Advisory Commission: Bridging the Gaps in Human Subjects Research Protection*, in "Journal of Health Care Law and Policy", Vol. 1, N. 1, 1998, pp. 105-122.

<sup>49</sup> James Childress, *Controversies about Human Dignity: Implications for Biotechnology*, in G. Brahier, K. Lindpaintner, G. Pfeleiderer, (a cura di), *GenEthics and Religion*, S.Karger AG, Basel, 2010, pp. 28-39.

### 1.3. Le caratteristiche del pensiero di Childress

Come già accennato, la cultura quacchera ha influenzato fortemente il pensiero di Childress, per questo, per una contestualizzazione più efficace della sua filosofia, è utile andare a vedere, nello specifico, quali elementi della proposta di Childress possono essere fatti risalire al quaccherismo.

La religione quacchera ha come fondamento l'idea per cui ogni essere umano ha la facoltà di rispondere a Dio. Questo costituisce, da un lato, una prospettiva di fiducia nelle capacità dei singoli individui di capire autonomamente qual è la direzione etica da prendere, e di poter rispondere alla richiesta esistenziale che viene loro posta; dall'altro lato, l'individuo viene fortemente responsabilizzato, perché gli si chiede l'impegno della riflessione, volta alla giustificazione consapevole delle proprie azioni: in altre parole, rispondere a Dio significa anche rispondere delle proprie azioni, ossia sapere – e saper spiegare – in che modo le azioni compiute sono conformi alla Sua legge<sup>50</sup>. Questa idea, secondo cui ognuno deve rispondere a Dio, si inserisce e coordina in un approccio alla filosofia non tanto costruito secondo una sistematicità rigorosa, che nasca allo scopo di soddisfare la ricerca di ineccepibilità logico-teoretica, ma si rifà piuttosto a una forma di eclettismo che, dalle varie proposte di pensiero già esistenti, trae gli elementi più validi, per costruire un sistema che risulti complessivamente coerente:

In the art of collage, diverse media are combined to give an expressive whole that makes sense in its entirety, even though made up of elements that would not normally be found together. By analogy, Friends selected elements from the ethical traditions available to them that seemed most appropriate at any given point. Coherence was maintained not by sticking strictly to the parameters of a theory, but by using concepts and symbols that unite Friends' moral understanding with elements from their religious lives<sup>51</sup>.

Non si tratta di una totale assenza di deontologismo, ma di un modo diverso di intendere le leggi morali all'interno del sistema etico:

This Quaker categorical imperative provides the minimum normative core around which the virtues of Quakers cohere. The deontological statement that I was at first unable to find in this religious group's ethics is present not as a set of commandments, but as the heart of the Religious Society of Friends' vision of how best to live, through which contemporary Quaker identity is operationalised in the individual and collective acts of virtuous Friends<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Christopher Campbell, *On James F. Childress*, in S. E. Lammer, A. Verhey (a cura di), *Theological Voices in Medical Ethics*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1993, pp. 127-156, cfr. p. 129.

<sup>51</sup> Jackie Scully, *Virtuous Friends: Morality and Quaker Identity*, in "Quaker Studies", Vol. 14, N. 1, 2010, pp. 108-122, cit. p. 110.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 120.

Da questa premessa derivano diverse conseguenze: la prima riguarda il fatto che, come i quaccheri, anche Childress, si ripropone di tenere assieme elementi derivanti da discipline o filosofie diverse, in modo da costruire un sistema in sé funzionale, ma non ripiegato su un unico approccio disciplinare<sup>53</sup>. Questo si nota non solo nel suo metodo di insegnamento che, come esposto nelle pagine precedenti, prevede molto spesso il confronto con altri filosofi, ma emerge anche in una presa di consapevolezza esplicita da parte sua:

In most of the work I do I tend not to think from a specifically religious perspective. Rather, I think this part is probably similar to Gustafson, I'm interested in thinking about and analyzing how different thinkers have understood how they relate their theological convictions to their moral judgements; so much of what I do is academic in that sense. Rarely do I work out of a specifically religious position<sup>54</sup>.

La seconda conseguenza dell'eclettismo quacchero riguarda più specificamente la posizione filosofica di Childress, che potremmo definire come una sorta di deontologismo elastico, ossia una forma di deontologismo che segue sì delle regole prestabilite, individuate come leggi morali, ma mantiene anche aperta la possibilità di deviare da tali regole in caso di situazioni eccezionali, o particolarmente ambigue, per considerare, in tali situazioni, risposte etiche divergenti da quelle usualmente determinate dalle norme prestabilite – possibilità che, invece, non è contemplata da forme di deontologismo più forti, come quella kantiana –. Questa flessibilità emerge chiaramente nei testi di Childress che, spesso, dichiara il valore non assolutista delle sue prese di posizione, sia nei testi di discussione politica<sup>55</sup>, sia nei testi di bioetica:

Principles, rules, obligations, and rights are not rigid or absolute standards that allow no compromise. Although “a person of principle” is sometimes regarded as strict and unyielding, principles must be balanced and specified so they can function in particular circumstances. It is no objection to moral norms that, in some circumstances, they can be justifiably overridden by other norms with which they conflict. All general moral norms are justifiably overridden in some circumstances<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> A questo proposito, anche Campbell nota: «As in Childress's case, there may be *theological* reasons for not doing medical ethics theologically».

Campbell, *On James F. Childress*, p. 127.

<sup>54</sup> Intervista a Childress, in Fox, Swazey, *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, p. 10.

<sup>55</sup> «If the conditions that I have described engender an obligation, such an obligation it not absolute, for it does not bind one to obey the law under all circumstances»

Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 162.

Ma anche: «Although there is thus a moral obligation to obey the law, it is not absolute».

*Ivi*, p. 137.

<sup>56</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, vii ed. 2013, p. 15.

Questo emerge anche nei casi in cui tratta delle singole regole morali, come riguardo all'obbligo del medico di dire la verità al paziente che, di norma, ha diritto di conoscere le proprie condizioni di salute: «Like all other obligations discussed in this volume, veracity is prima facie binding, not absolute» (*Ivi*, p. 303), o riguardo al rapporto di confidenza e

Infine, l'influenza della cultura quacchera e l'approccio pluralistico che ne deriva si riscontrano in quello che è forse il valore più importante e fondante della filosofia di Childress: il rispetto per l'altro, nell'ottica dell'autodeterminazione individuale. Il fondamento di questo valore si ritrova nell'idea quacchera, già esposta, per cui ogni persona ha, in sé, la capacità di rispondere a Dio delle proprie azioni. Come nel quaccherismo, anche in Childress, questo presupposto si traduce nello sforzo di preservare la fiducia nell'altro e nelle motivazioni delle sue scelte, perché in tutte le persone c'è l'elemento razionale che consente trascendere sé stessi allo scopo di istituire la riflessione morale. In altre parole, ogni essere umano, in quanto razionale e fatto a immagine e somiglianza di Dio, ha in sé stesso il diritto al rispetto della propria dignità. In questo senso, Childress condivide fortemente la massima kantiana secondo cui tutte le persone devono essere trattate come fini e mai come mezzi. Come mette in luce Campbell, per Childress il rispetto per l'autonomia va differenziato dall'etica dell'individualismo:

Childress connects the respect for persons principle with this theological claim to distinguish it from the principle of autonomy [...]. The language of autonomy is too easily identified with an ideology of unfettered individualism and moral minimalism. Thus, while the political ideology of Anglo-American liberalism may identify autonomy with self-determination limited only by equal self-determination for others, from a theological perspective autonomy must be qualified by considerations of dependence, sociality, and finitude. The theme of *imago Dei*, furthermore, presents a fundamental moral claim that all persons be treated as equals<sup>57</sup>.

Anche in questo caso, Childress si preoccupa di non spingere la complessità del reale dentro a semplificazioni inadeguate: i limiti ontologici e razionali umani devono essere tenuti a mente anche nel caso del principio all'autodeterminazione che, perciò, non può essere assolutizzato. Questo può produrre una tensione morale dilemmatica, nel momento in cui un individuo si scontra con i suoi stessi limiti: chi interagisce con un soggetto che presenta un conflitto si trova in un bivio, perché deve decidere se rispettare l'autodeterminazione di una persona dalla dubbia capacità decisionale, o se agire in modo da realizzare quello che pensa essere il suo bene, anche contro la sua volontà.

Dall'analisi che esporrò nei prossimi capitoli, cercherò di far emergere l'importanza del valore dell'autodeterminazione nella filosofia di Childress, il quale torna di frequente su questo tema, sia nella discussione sulla disobbedienza civile – dove l'autodeterminazione della coscienza

---

riservatezza che dovrebbe normalmente esserci tra medico e paziente: «Infringements of prima facie rules and rights of confidentiality can be justified in some circumstances in which third parties face serious harms. We here concentrate on these situations, but we note that paternalistic breaches of confidentiality in which harms may occur to the patient are also sometimes ethically justifiable», (*Ivi*, p. 321).

<sup>57</sup> Campbell, *On James F. Childress*, p. 137.

dell'individuo si scontra con l'eterodeterminazione imposta sul cittadino da parte dello Stato –, sia nella discussione sull'etica biomedica, dove è osservabile, ad esempio, lo scontro tra la volontà del paziente di conoscere la propria condizione e poter decidere per sé stesso, e l'opposizione del medico, nel caso in cui sia eticamente in disaccordo con la volontà del paziente.

## Capitolo 2: La disobbedienza civile

### 2.1. Una definizione

L'espressione *civil disobedience* nasce in America, nella seconda metà dell'Ottocento. Il primo utilizzo scritto di questa espressione è attestato dal saggio *Civil Disobedience*, scritto da Henry David Thoreau e pubblicato, con questo titolo, nel 1866. In origine, il saggio era stato intitolato *Resistance to Civil Government*, con una prima pubblicazione nel 1849. Il cambio del titolo, che si accompagna a una diffusione molto più massiccia del testo, avviene dopo la morte dell'autore (4 maggio del 1862); pertanto, anche considerando che Thoreau non utilizza mai questa espressione all'interno del saggio, non è chiaro se la scelta sia stata sua, o degli editori che si sono occupati delle edizioni postume. Non è nemmeno possibile sapere chi, di preciso, abbia coniato il termine: se lo stesso Thoreau, o qualche suo contemporaneo<sup>1</sup>. In ogni caso, è con la diffusione del saggio *Civil Disobedience* che inizia la discussione, in ambito filosofico, sul tema della disobbedienza civile, e ciò lega, inevitabilmente, il significato di questa espressione alla descrizione che ne propone Thoreau. In realtà, l'obiettivo di Thoreau non è quello di strutturare un pensiero teorico sul fenomeno della disobbedienza civile, ma è quello di raccontare la propria esperienza di opposizione alla legge pubblica, le motivazioni alla base di questa scelta, e le riflessioni che ne sono derivate. Tuttavia, grazie al suo saggio, ne diventa il promotore e, da qui, il fenomeno della disobbedienza civile si caratterizza definitivamente come una forma di protesta politica, realizzata attraverso il consapevole rifiuto di rispettare una o più leggi pubbliche, perché ritenute moralmente inaccettabili.

Al di là delle differenti modalità con cui la disobbedienza civile può essere realizzata – modalità i cui limiti e le cui giustificazioni hanno rappresentato la fonte principale del dibattito in merito –, ci sono alcuni elementi fondanti che ne determinano l'esistenza e l'unicità: l'elemento costituente della disobbedienza civile è il conflitto tra la coscienza individuale del cittadino e la richiesta che gli viene posta, tramite la legge pubblica, da parte dello Stato. Se, infatti, idealmente, la legge pubblica dovrebbe cercare di raggiungere il più alto grado possibile di moralità, da un punto di vista pratico è evidente la dissociazione che molto spesso si presenta tra la morale e ciò che viene decretato dalla legge. Questa dissociazione può essere sostenuta in una prospettiva etica relativista, dove la legge morale non è la stessa per tutti e, di conseguenza, può facilmente capitare che un cittadino non condivida la posizione e l'ordine impartito dallo Stato, ma può essere sostenuta anche in una prospettiva universalista, che intende la legge morale come impartita da un ordine superiore (quale può essere, ad esempio, l'ordine di Dio), e le leggi politiche come arbitrariamente decise dagli esseri umani, finalizzate prima di tutto alla convivenza civile, e non necessariamente coincidenti con ciò

---

<sup>1</sup> Walter Harding, *Did Thoreau Invent the Term "Civil Disobedience"?*, in "The Thoreau Society Bulletin", N. 103, 1968, p. 8.

che è universalmente giusto. I legislatori possono, infatti, allontanarsi dalla morale per vari motivi (competenze inadeguate, scarso senso morale, egoismo...):

Io posso certo concepire un *politico morale*, ossia qualcuno che intenda i principi della prudenza politica in modo che possano coesistere con la morale, ma non un *moralista politico*, che si foggia una morale così come il vantaggio dell'uomo di Stato la trova conveniente<sup>2</sup>.

Il fenomeno della disobbedienza civile assume validità se viene accettato il presupposto per cui la legge morale, universale o relativa che sia, comporta nel soggetto un obbligo vincolante tanto quanto la legge pubblica. La decisione implica sempre un sacrificio, perché avviene quando le due tipologie di leggi – morale e pubblica – sono entrambe obbligatorie, ma mutuamente esclusive. Compiere la scelta è possibile nel momento in cui, di volta in volta, si può istituire una gerarchia dei valori, per decidere entro quali limiti è possibile rinunciare a uno o all'altro obbligo:

When political obligation is overruled by other moral obligations, there may be not only a right, but also a duty to disobey a particular law<sup>3</sup>.

La disobbedienza civile è una forma di protesta molto specifica, perché richiede che il rapporto tra Stato e cittadino sia da un lato conflittuale – elemento che genera l'atto di disobbedienza –, dall'altro collaborativo – perché si tratta di una protesta *civile*, non di una rivoluzione che punti a smantellare l'intero sistema pubblico –; è fondata sulla tensione tra opposti, il cui obiettivo di cambiare, ma non di distruggere, è stato ampiamente discusso, in merito alle modalità più o meno giustificabili volte a questo scopo. Lo stesso Childress, nel proporre la propria definizione di disobbedienza civile, rimarca la necessità di tenere conto di una serie di parametri etici, che assicurino che i mezzi utilizzati per raggiungere l'obiettivo politico non entrino in conflitto con la morale implicata dall'obiettivo stesso:

*Civil disobedience is a public, non-violent, submissive violation of law as a form of protest. If not all lawbreaking is civil disobedience, if the what is necessary but not sufficient, the how of the action must be emphasized. I have not been content to limit the how to conscientiousness, for example. The mode in which the lawbreaking as protest or expression of conscience is conducted is crucial, and the how of civil disobedience is necessarily structured by nonviolence, openness, and submission<sup>4</sup>.*

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, in F. Gonnelli (a cura di), *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Urbino, 2022, pp. 163-207, cit. p. 190.

<sup>3</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 201.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

Lo stesso Childress nota la problematicità del concetto di disobbedienza civile, spesso confuso o frainteso con altre forme di protesta<sup>5</sup>; questa mancanza di chiarezza complica di molto il dibattito sul fenomeno e sulle sue possibili giustificazioni. Anche per questo, è necessario andare a definire bene le caratteristiche della disobbedienza civile, ma anche riflettere in merito a cosa la disobbedienza civile *non* è.

## 2.2. Appello alla coscienza

Nel saggio *Appeals to Conscience*, Childress nota che, sebbene ci siano diversi modi per intendere il senso dell'espressione "appellarsi alla coscienza", tutti i significati fanno in qualche modo riferimento alla morale<sup>6</sup>. La coscienza è, quindi, necessariamente legata al discorso etico; Childress la definisce come una modalità di pensiero consapevole e razionale volta a determinare se le azioni commesse hanno un valore positivo o meno<sup>7</sup>. È importante notare che la coscienza agisce anche a priori, ossia prima che venga compiuta l'azione, perché è legata alla possibilità umana di immaginare l'ipotetico: questo ci consente di restare turbati al solo pensiero di azioni che non abbiamo ancora commesso, o da azioni che, in realtà, sono state compiute da qualcun altro. Nello specifico, il turbamento è causato dalle ripercussioni che le conseguenze dell'azione avrebbero sul sentimento morale del soggetto stesso:

He claims that if he were to commit the act in question, he would violate his conscience. This violation would result not only in such unpleasant feelings as guilt and/or shame but also in a fundamental loss of integrity, wholeness, and harmony in the self<sup>8</sup>.

Emergono due elementi fondamentali: la coscienza come forma di riflessione soggettiva, e il sé come elemento che vuole conservare l'armonia con sé stesso. Entrambi sono elementi affrontati da Arendt nel saggio *Thinking and Moral Consideration: A Lecture*<sup>9</sup>, dove, anche a seguito dell'esperienza avuta al processo di Eichmann, l'autrice sostiene che la principale fonte di malvagità nell'essere umano non risiede in una deliberata tendenza al male, ma nell'assenza di pensiero riflessivo<sup>10</sup>:

---

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>6</sup> Childress, *Appeals to Conscience*, p. 315.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>8</sup> Corsivo mio. *Ivi*, p. 318.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Thinking and Moral Consideration: A Lecture*, in "Social Research", Vol. 38, N. 3, 1971, pp. 417-446.

<sup>10</sup> Questa riflessione viene estesa e approfondita nel saggio *Thinking and Moral Consideration*, ma Arendt l'aveva già effettivamente esplicitata in *La banalità del male*, con una formulazione simile: «The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was

However monstrous the deeds were, the doer was neither monstrous nor demonic, and the only specific characteristic one could detect in his past as well as in his behavior during the trial and the preceding police examination was something entirely negative: it was not stupidity but a curious, quite authentic inability to think<sup>11</sup>.

L'abilità di pensare, in questo caso, consiste nella possibilità di mettere in dubbio la realtà etica che ci viene offerta, ponendo in critica i valori morali e sociali, le regole e le leggi condivise, per saggiarne la validità. Arendt sostiene che tutti gli esseri umani hanno facilmente accesso a questa forma di pensiero e, ugualmente, tutti hanno la possibilità di metterla a tacere, decidendo così di ricevere passivamente una legge eteronoma<sup>12</sup>. Utilizzare questa facoltà di pensiero richiede uno sforzo della ragione; rinunciarvi può portare a casi estremi come quello di Eichmann.

La riflessione etica autonoma risulta, quindi, fondamentale per evitare l'accettazione acritica degli ordini ricevuti, ed è un primo filtro per capire se ciò che stiamo facendo è giusto o sbagliato. Questa riflessione teorica ha, però, un'efficacia concreta solo se accordata all'idea di integrità e di armonia con il sé. Il soggetto, quando utilizza concretamente la facoltà della coscienza, vede sé stesso da fuori e si giudica come pensa che potrebbe essere giudicato dagli altri. Questa proiezione viene fatta nell'intenzione di vedere in sé stessi l'unità, l'integrità. Arendt fa notare la contraddizione della necessità di creare una alterità del sé, per poter vedere l'unità di sé: l'alterità sta nel fatto che, nel momento in cui il soggetto si guarda, diviene sia il sé che guarda, sia il sé che viene guardato. *Coscienza*, quindi, non indica solo il conoscere (dal latino *con-scientia*, ossia "con e per mezzo del sapere"), ma significa anche *riconoscere*. L'unità ricercata dal soggetto non risiede in un sé solitario – che, nel momento in cui è pura unità, non può generare l'alterità necessaria a riflettere su sé stesso, quindi non genera la coscienza –, ma risiede nell'armonia che il sé ha con sé stesso, nel momento in cui mette in atto la coscienza e prova a studiarsi, a conoscersi. D'altronde, se Childress parla di armonia con il sé, anche Arendt sostiene che «you always need at least two tones to produce a harmonious sound»<sup>13</sup>. Affinché sia possibile l'alterità generata dalla coscienza, deve pur sempre rimanere una forma di coerenza e di identità nei due sé che si relazionano tra loro: l'io ha pur sempre bisogno di rimanere sé stesso, per poter compiere l'azione di riflettere, dunque l'alterità non nega l'identità iniziale. Nel momento, invece, in cui si rompe l'integrità dell'io, si crea un dualismo non più armonioso e coerente, ma disgregante: l'io riflessivo, ossia l'io che conosce la propria volontà e

---

surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such».

Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 2006, p. 49.

<sup>11</sup> Arendt, *Thinking and Moral Consideration: A Lecture*, p. 417.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 445.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 441.

sostiene una certa forma di dovere morale, non riconosce sé stesso nell'io agente. Non esiste più un sé complessivo e unitario, ma un soggetto frantumato, privato delle sue stesse de-limitazioni, un soggetto che non è più unitario, perché il suo pensare e il suo agire percorrono strade divergenti tra loro: «Hence it appears to be a “monstrosity” that man may command himself and not be obeyed, a monstrosity which can be explained only by the simultaneous presence of an I-will and an I-will-not»<sup>14</sup>. Questa necessità di riconoscere sé stessi, ossia di trovare l'unità, l'armonia tra l'io pensante e l'io agente, è l'elemento che fa in modo che, dalla riflessione su ciò che è giusto o sbagliato, ne derivi un'azione coerente.

In merito alla disobbedienza civile, l'elemento della coscienza risulta, quindi, fondamentale, non solo perché è una facoltà essenzialmente legata al senso morale, e volta al giudizio delle azioni – nella valutazione del loro essere moralmente giuste o sbagliate –, ma anche perché è una facoltà capace di confrontare tra loro gli esiti pragmatici della scelta, con quelli immateriali. Questo confronto avviene molto spesso; nel caso di una protesta politica, non è raro che il soggetto si trovi a dover scegliere se compiere un'azione finalizzata a mantenere intatta la propria integrità morale (l'integrità è un obiettivo immateriale), oppure non agire, per evitare una condanna legale (conseguenza materiale). Nel momento in cui una persona fa appello alla propria coscienza, si pone come giudice di sé stessa: di fronte alla prospettiva di un potenziale futuro in cui dovesse spezzare la propria integrità morale in un certo modo, associa l'impossibilità avvertita di convivere con quel sé ipotetico. Il senso di colpa che ne deriverebbe viene avvertito come una punizione e, per questo, il soggetto è portato ad agire in modo da evitarlo, anche se ciò dovesse implicare l'incorrere in altre tipologie di svantaggi.

Nota Childress che la persona che si rifiuta di compiere un'azione appellandosi alla coscienza «claims that he can find no justification for the act in question, at least none that will satisfy his conscience»<sup>15</sup>, e sottintende che «he will not be able to forget the act in question if he performs it [...], he will not be able to deny that the act is his if he performs it»<sup>16</sup>. In altre parole, un soggetto che si appella alla coscienza si trova in una situazione in cui agire diversamente costituirebbe, per lui, una colpa innegabile e incancellabile perché, in ripresa all'analisi di Arendt, si tratta di una persona che ha *scelto di riflettere*, che cerca il rapporto con sé stessa: accettare di compiere un'azione sbagliata significherebbe non poter più riconoscere l'armonia tra il sé agente e il sé riflessivo.

Il discorso sulla coscienza assume particolare importanza all'interno di un'etica deontologica come quella di Childress, dove l'essere umano non ha la facoltà di decidere cosa è moralmente giusto; può solo decidere come relazionarsi a ciò che è giusto: un'azione non è (considerata) sbagliata perché ci

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *What is Freedom?*, in Id., *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1961, pp. 143-172, cit. p. 159.

<sup>15</sup> Childress, *Appeals to Conscience*, p.323.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 324.

fa sentire in colpa, ma ci fa sentire in colpa perché è sbagliata<sup>17</sup>. Entrambi questi motivi – l'impossibilità del soggetto di convivere con sé stesso e l'universalità della legge morale – costituiscono dei presupposti per concludere l'importanza, in uno Stato civile, del rispetto della coscienza personale:

If my analysis of conscience is correct, a state is a better and more desirable one if it puts the presumption in favor of exemption for conscientious objectors (not merely to war). It is prima facie a moral evil to force a person to act against his conscience, although it may often be justified and even necessary. And it is unfair to the conscientious person to give him the alternative of obedience to the law or criminal classification<sup>18</sup>.

### **2.3. Le caratteristiche principali**

Di primo impatto, la disobbedienza civile si può definire come il rifiuto consapevole di rispettare una legge pubblica, perché in conflitto con la coscienza. Come già accennato, però, il tema della coscienza trasforma il fenomeno della disobbedienza civile in una forma di protesta molto specifica. L'obiettivo è, infatti, quello di portare un cambiamento politico nello Stato, con la modifica di una legge, o un gruppo di leggi, senza però rappresentare una minaccia per la stabilità dello Stato stesso. Per questo, i metodi di infrazione della legge sono stati ampiamente discussi, perché se da un lato è legittima la volontà del cittadino di migliorare lo Stato in cui vive, dall'altro lato un'azione indiscriminata di disobbedienza vede il rischio di arrivare all'anarchia, ossia alla distruzione dell'ordine statale. Il contesto della protesta politica è facilmente suscettibile a un'escalation di ostilità tra le due parti coinvolte: dalla prospettiva dello Stato, l'aggressività può essere vista come la risposta più efficace contro chi vorrebbe "sovvertire" l'ordine pubblico; dal lato del cittadino, potrebbe invece essere vista come la via per farsi ascoltare, per ottenere l'attenzione desiderata. Tuttavia, la strada del conflitto produce la dinamica di polarizzazione delle posizioni politiche, chiude la possibilità del dialogo e, di conseguenza, la possibilità di uno Stato che ascolti i cittadini e si orienti, per quanto possibile, al rispetto alle loro necessità. La disobbedienza civile è una forma di protesta finalizzata, invece, a mantenere aperto il dialogo; a questo fine, il cittadino che protesta si pone in una situazione di vulnerabilità, nell'ottica di ottenere fiducia da parte delle istituzioni e di non sembrare loro una minaccia –; a questo impegno da parte del cittadino, in un contesto democratico, dovrebbe seguire l'impegno dello Stato ad ascoltare, invece di reprimere, anche chi ha disobbedito alle leggi che strutturano l'ordine pubblico. Proprio per via di una situazione che prevede una posizione di

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 330.

vulnerabilità da entrambe le parti – da parte dello Stato perché ne viene messa in discussione l'autorità; da parte del cittadino perché disobbedisce, rimettendosi poi alla reazione dello Stato – l'equilibrio della protesta richiede dei parametri specifici, a cui sono state date diverse interpretazioni, sia per il grado di necessità che ogni parametro implica, sia per il grado di giustificabilità che può essere attribuito alla protesta, a seconda del rispetto di tali parametri. L'auspicio è, con queste riflessioni, di capire come mantenere aperto il dialogo costruttivo.

There is no dialogue with the laws, but only with persons in their roles as fellow citizens<sup>19</sup>.

### 2.3.1. Non-violenza e coercizione

La violenza è uno dei parametri più discussi, all'interno del dibattito sulla disobbedienza civile: il dilemma riguarda la possibilità (e i limiti) della giustificazione della violenza. Da un lato, infatti, bisogna tenere conto di quali sono i parametri morali da dare a una protesta che si propone come *civile*, e che ha come obiettivo la denuncia di leggi o dinamiche politiche moralmente sbagliate. Gli obiettivi etici della protesta richiedono, di norma, mezzi altrettanto etici, altrimenti si ricade nella contraddizione di compiere ingiustizie simili a quelle che si stanno denunciando, ledendo così sia la propria integrità morale, sia la propria credibilità. Dall'altro lato, anche l'esclusione a priori della violenza può costituire un problema, perché nella violenza si trova una forma di potere non indifferente<sup>20</sup>: attraverso di essa è possibile, di solito, dare una risposta politica molto rapida e assertiva. Inoltre, se ci si concede di usare la violenza, c'è un elemento in meno che possa costituire una disparità di mezzi tra un oppositore e l'altro: chiunque decida di non usare la violenza si pone sempre in una situazione di vulnerabilità, perché non può mai essere del tutto sicuro che l'oppositore compia la stessa scelta. Si può partire da una definizione che intenda la violenza come un:

Atto o comportamento che faccia uso della forza fisica (con o senza l'impiego di armi o di altri mezzi d'offesa) per recare danno ad altri nella persona nei beni o diritti. In senso più ampio, l'abuso della forza (rappresentata anche da sole parole o da sevizie morali, minacce, ricatti), come mezzo di costrizione, di oppressione, per obbligare cioè altri ad agire o a cedere contro la propria volontà<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 189.

<sup>20</sup> Perlomeno se utilizzata temporaneamente, per produrre un cambiamento politico. Nel saggio *On Violence*, Arendt illustra l'inefficienza della violenza come forma di potere politico permanente.

Hannah Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Janovich, New York, 1970.

<sup>21</sup> *Violenza*, in Enciclopedia Treccani, disponibile *online*, sul sito: <https://www.treccani.it/enciclopedia/violenza/>. Accesso 12.05.2024.

Nell'evoluzione della disobbedienza civile che si può osservare attraverso i tre grandi nomi che l'hanno condotta, si nota un cambiamento graduale del rapporto con la violenza. Se Thoreau accetta la violenza, pur facendo attenzione al fatto che il male prodotto dal gesto di protesta sia minore del male implicato dal sistema che vogliamo cambiare<sup>22</sup>, Gandhi accetta la violenza solo in casi di estrema necessità<sup>23</sup>. Si arriva, infine, a Martin Luther King, che sostiene una abolizione totale della violenza<sup>24</sup>. Questa evoluzione si può associare allo sviluppo teorico delle riflessioni sulla disobbedienza civile che, nel corso del Novecento, approfondiscono l'elemento di contraddizione che si formula tra la pretesa *civile* della protesta e l'elemento di coercizione prodotto dall'uso della violenza. Questo non implica che, dalla seconda metà del Novecento, ci sia una abolizione definitiva dell'ammissione della violenza nell'ambito della protesta politica, né sul piano concreto, né sul piano teorico; significa piuttosto che diventa più difficile sostenere un accordo tra la disobbedienza civile e i metodi violenti; più facilmente, la violenza diventa un elemento caratterizzante di altre forme di protesta, che hanno obiettivi più radicali e sovversivi, anche a seguito del fatto che, con l'approfondimento del discorso teorico, si sviluppa una maggiore consapevolezza della distinzione tra i vari fenomeni di protesta politica e, di conseguenza, c'è una maggiore precisione nell'attribuzione degli elementi che li caratterizzano.

Il generale rifiuto alla violenza è dovuto alla specificità delle condizioni in cui la disobbedienza civile può essere attuata:

---

<sup>22</sup> «If the injustice is part of the necessary friction of the machine of government, let it go, let it go: perchance it will wear smooth, certainly the machine will wear out. If the injustice has a spring, or a pulley, or a rope, or a crank, exclusively for itself, then perhaps you may consider whether the remedy will not be worse than the evil; but if it is of such a nature that it requires you to be the agent of injustice to another, then, I say, break the law. Let your life be a counter friction to stop the machine. What I have to do is to see, at any rate, that I do not lend myself to the wrong which I condemn».

Henry Thoreau, *Resistance to Civil Government*, in H. Zinn (a cura di), *The Higher Law, Thoreau on Civil Disobedience and Reform*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 63-90, cit. pp. 73-74.

<sup>23</sup> «I do believe that where there is only a choice between cowardice and violence I would advise violence. [...]. I would rather have India resort to arms in order to defend her honour than that she should in a cowardly manner become or remain helpless witness to her own dishonour.

But I believe that non-violence is infinitely superior to violence, forgiveness is more manly than punishment. Forgiveness adorns a soldier. But abstinence is forgiveness only when there is the power to punish, it is meaningless when it pretends to proceed from a helpless creature [...]. But I do not believe India to be helpless. I do not believe myself to be a helpless creature. Only I want to use India's and my strength for a better purpose.

Let me not be misunderstood. Strength does not come from physical capacity. It comes from an indomitable will».

Gandhi, *The Doctrine of the Sword*, in "Young India", Vol. 2, N. 32, 1920, pp. 3-4, cit. p. 3.

<sup>24</sup> «Let me say as I've always said, and I will always continue to say, that riots are socially destructive and self-defeating. I'm still convinced that nonviolence is the most potent weapon available to oppressed people in their struggle for freedom and justice. I feel that violence will only create more social problems than they will solve. That in a real sense it is impracticable for the Negro to even think of mounting a violent revolution in the United States. So I will continue to condemn riots, and continue to say to my brothers and sisters that this is not the way. And continue to affirm that there is another way».

Martin Luther King, *The Other America*, discorso tenuto il 14 aprile 1967, alla Stanford University. La trascrizione completa del discorso è reperibile in: D. M. Dworkin, *The Other America*, disponibile *online*, sul sito: <https://nhc.org/the-other-america/>. Accesso: 13.05.2024.

As I have already indicated, this theory is designed only for the special case of a nearly just society, one that is well-ordered for the most part but in which some serious violations of justice nevertheless do occur. Since I assume that a state of near justice requires a democratic regime, the theory concerns the role and the appropriateness of civil disobedience to legitimately established democratic authority. It does not apply to the other forms of government nor, except incidentally, to other kinds of dissent or resistance [...]. The problem of civil disobedience, as I shall interpret it, arises only within a more or less just democratic state for those citizens who recognize and accept the legitimacy of the constitution<sup>25</sup>.

Il motivo di questa specificità verrà approfondito nel terzo capitolo, al paragrafo 3.2. *Fair play per la disobbedienza*. Al momento, è importante notare che la riflessione di Childress si inserisce in questo contesto, dove si inizia a precisare con più chiarezza la differenza tra la disobbedienza civile e le altre forme di protesta, e questo conduce a una affermazione più decisa della non-violenza tra gli elementi caratterizzanti della disobbedienza civile.

Childress propone una sua definizione di violenza:

“Violence” can be defined as *intentional and unauthorized harm or injury to a person against his/her will*<sup>26</sup>.

Fin dalla prima discussione sulla disobbedienza civile, ossia quella proposta nel testo del 1971, *Civil Disobedience and Political Obligation*, Childress sostiene l'elemento della non-violenza: «nonviolence is an essential feature of civil disobedience»<sup>27</sup>. In risposta a Harry Prosch, che sostiene che, in questo caso, il fine giustifica i mezzi, dunque la violenza è accettabile se si combatte per una giusta causa, Childress dice che non bisogna intendere la disobbedienza civile come una “guerra santa”: le argomentazioni di Prosch creano una forma di estremismo, perché vanno a ignorare i limiti che andrebbero posti al fenomeno della disobbedienza civile, denaturando così il fenomeno stesso, con il rischio concreto di fraintenderne il senso e confonderlo con altre forme di protesta<sup>28</sup>.

Quindi, per Childress, la non-violenza è caratterizzante e fondante della disobbedienza civile. Nota che ci sono diversi motivi per sceglierla: la non-violenza può essere scelta come filosofia di vita, e la si realizza, quindi, sia nella protesta politica, sia negli altri contesti di vita personale (richiama, in questo caso, l'esempio di Gandhi); oppure, in termini più comuni, si può essere a favore della non-violenza specificamente riguardo all'atto di protesta, in virtù del rispetto generale che si vuole

<sup>25</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 363.

<sup>26</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 75.

<sup>27</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 9.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 194-196.

dimostrare per l'ordine statale<sup>29</sup>. In questo caso, quindi, anche Childress si richiama all'argomentazione classica per cui la disobbedienza civile, essendo un atto di cambiamento e non rivoluzione, deve adottare metodi pacifici per non andare a spezzare la comunicazione tra chi protesta, il popolo – a cui i disobbedienti chiedono attenzione e supporto – e lo Stato, altrimenti si rischia solo una crescita dell'odio reciproco tra le parti in conflitto, e un aumento esponenziale della violenza stessa<sup>30</sup>. Childress nota anche, al pari di Gandhi, che la non-violenza è una pratica che si può considerare a tutti gli effetti valida e coerente solo quando è compiuta come scelta libera, e non come soluzione necessaria. In altre parole, si può considerare veramente (eticamente) non-violenta solo un'azione che avrebbe potuto essere violenta, all'interno di una situazione in cui il soggetto aveva i mezzi e le possibilità per optare verso la violenza, ma ha scelto di non farlo. La non-violenza è, infatti, una scelta che viene compiuta con motivazioni precise; il soggetto che la usa la perché non ha alternative non può dimostrare un autentico rispetto per l'ordinamento generale dello Stato<sup>31</sup>.

La discussione di Childress offre un elemento innovativo, perché affianca le argomentazioni logico-filosofiche alla prospettiva teologica: «My objective is to see how a theological-ethical framework might help to evaluate those acts which, regardless of the terms employed, raise a fundamental and fascinating problems about the obligation to obey the law and the justification to resistance»<sup>32</sup>. La sua analisi della prospettiva cristiana si accorda, in realtà, anche con la posizione deontologica. Nella prospettiva cristiana, la violenza è da intendersi come una contravvenzione all'ordine che Dio ha dato al mondo; una forma di disobbedienza alle sue stesse leggi (che, però, al contrario di quelle umane, non sono arbitrarie, né contrarie al Bene stesso)<sup>33</sup>. Questa posizione ha due conseguenze: da un certo punto di vista, definisce i diritti etici del cittadino che, quando deve scegliere tra la legge umana e quella universale, è del tutto legittimato a scegliere la seconda, perché superiore. La prospettiva deontologica, in questo senso, può facilmente sostenere la disobbedienza civile, specie se assume la forma flessibile di Childress, e non quella estrema kantiana. Dall'altro lato, il deontologismo determina anche i doveri del cittadino: se la violenza si pone in contraddizione alla legge universale, è dovere di ogni soggetto non farne mai uso; dunque, non solo da una prospettiva logico-filosofica, ma anche dalla prospettiva teologica, non è sostenibile l'idea per cui il fine giustifica i mezzi: la violenza non è giustificabile neanche in vista di un fine positivo. In risposta a Niebuhr e Ramsey, Childress conferma che la differenza tra violenza e non-violenza ha un valore universale, e non solo pragmatico:

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 80-81.

Some theologians argue that there is no intrinsic difference between nonviolence and violence, and that the distinction between them is accordingly less moral than pragmatic, since nonviolence, for example, can be combined with a greater respect for law and order than violence. The differences between them are in degree rather than in kind. This position as defended by Reinhold Niebuhr and Paul Ramsey, among others, appears partly to be an overreaction to the equation of Christian love-in-resistance and nonviolence in much religious rhetoric. But it is not necessary to make such an equation or to ignore the coercive elements of nonviolence in order to make a significant moral distinction between nonviolent and violent acts, the latter by definition involving direct physical or mental harm. This moral distinction does not imply that nonviolence is always justified, or that civil disobedience is always justified because it is a form of nonviolence, or that violence is never justified. Nonviolent acts may be committed for unworthy causes, they may be indiscriminate, and they may have harmful consequences. Although nonviolence is not the distinctively Christian method to the exclusion of violence, surely it has a moral priority over violence in effecting social change. This priority derives from the fact that nonviolence preserves the other person for communication and community. Furthermore, in contrast to violence, it involves an “appeal to principle which the opponent is asked to acknowledge”<sup>34</sup>.

Si apre qui un'altra questione: quali sono i limiti che definiscono la violenza? In questa ultima citazione, oltre alla posizione di Childress, emerge anche il pensiero di Niebuhr e Ramsey, che identificano nella coercizione una forma di violenza<sup>35</sup>. La stessa disobbedienza civile, anche quando priva di atti fisicamente violenti, basa il proprio funzionamento sulla coercizione. Childress stesso ne riconosce la presenza in varie forme: alcune di queste azioni hanno effetti immediatamente concreti, come le proteste che fanno pressioni economiche<sup>36</sup>, o quelle che bloccano il traffico o i mezzi pubblici. Altre azioni, invece, mirano a fare leva sul senso morale del pubblico: l'obiettivo è suscitare lo scandalo, fare in modo che si parli frequentemente dell'ingiustizia in questione, creando al contempo un senso di colpa nelle persone che osservano la protesta. Si arriva a un cambiamento nelle leggi, per via della necessità politica di uscire dallo scandalo:

Civil disobedience is always more than mere persuasion. Furthermore, there is often an element of moral coercion in the presentation of the end or objective, for the civil disobedient not only says “Your failure to alter this evil is blameworthy” but “You are responsible for my suffering if you refuse to make these changes.” Thus, civil disobedience depends to a great extent upon creating a sense of guilt about the disobedient's suffering as well as about an objectionable law, policy, or state of affairs<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 208-209.

<sup>35</sup> Un approfondimento del pensiero di Niebuhr riletto e contestato da Childress si può trovare nel paragrafo intitolato *Violence and Nonviolence*, del secondo capitolo del libro *Moral Responsibility in Conflict*.

<sup>36</sup> Un celebre esempio è quello del boicottaggio degli autobus a Montgomery, nel 1955, dove la comunità afroamericana si organizzò per rinunciare all'uso degli autobus, in protesta alle umiliazioni sociali costantemente perpetrate.

<sup>37</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 217.

Se Childress pone una differenza universale tra l'atto violento e l'atto coercitivo non-violento è perché riconosce la diversa interazione che questi due metodi hanno con l'oppositore, o con il pubblico, e quindi riconosce la diversa implicazione etica. La violenza è un'imposizione compiuta mediante la forza, che non lascia scelta all'altro e, per questo, infrange la possibilità del dialogo tra le parti: la vittima non può esprimersi, ma solo obbedire. La coercizione non-violenta, invece, è pur sempre un modo per indurre l'altro ad agire secondo il proprio volere, ma si fonda sulla coscienza dell'oppositore. Si tratta di una dinamica a carattere socratico, che ha l'obiettivo di porre l'oppositore di fronte alla verità e lasciare che egli agisca di conseguenza<sup>38</sup>. Ritorna il tema della fiducia nell'altro – che approfondirò più avanti – nei termini in cui, attraverso la disobbedienza civile, chi protesta si pone in una condizione di vulnerabilità, e non di minaccia, rispetto all'oppositore: proprio in questo risiede la differenza con la protesta violenta. Anche quando la coercizione è mirata a dare effetti immediati e materiali, come può essere per l'azione di boicottaggio economico, rimane comunque una scelta, da parte delle autorità, decidere se ascoltare i cittadini, ignorarli (qualora ciò sia possibile), o rispondere con la violenza. Un atto di disobbedienza civile pur comportando un grado di coercizione più o meno forte, consente comunque una certa libertà nella risposta da parte del pubblico o dello Stato, per questo: «Even if physical confrontation, restraint and coercion can be considered elements of a kind of dialogue»<sup>39</sup>.

Childress, in linea con la sua volontà generale di non semplificare i fenomeni analizzati, mette più volte in luce il fatto che la non-violenza è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per determinare il fenomeno della disobbedienza civile: per comprendere appieno il fenomeno, bisogna analizzare anche gli altri aspetti che lo determinano<sup>40</sup>.

---

Ma anche: «Actually NVA resulting in suffering often stimulates this sense of injustice in *third parties* rather than the direct oppressors. For example, public opinion in Britain would not indefinitely tolerate assaults on Indian resisters. Such NVA appeals to public opinion for moral corroboration».

Childress, *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, p. 99.

<sup>38</sup> A questo proposito, è molto eloquente una citazione di Gandhi, che mette in luce l'intenzione di porre pacificamente il proprio oppositore di fronte alla verità. Qui emerge anche una differenza, tra Gandhi e Childress, nel modo di concepire la coercizione: per Childress, la disobbedienza civile implica una forma di coercizione perché costringe moralmente lo Stato ad affrontare un problema che altrimenti avrebbe ignorato o taciuto. Per Gandhi, nel momento in cui ciò avviene in modo non-violento, non è coercizione, perché lascia comunque aperta la possibilità di non ascoltare: «Then it is often forgotten that it is never the intention of a Satyagrahi to embarrass the wrongdoer. The appeal is never to his fear; it is, must be, always to his heart. The Satyagrahi's object is to convert, not to coerce, the wrongdoer. He should avoid artificiality in all his doings. He acts naturally and from inward conviction».

Gandhi, *Requisite qualification*, in "Harijan", Vol. 7, N. 7, 1939, p. 4.

<sup>39</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 211.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 202.

### 2.3.2. La pubblicità dell'azione

Another obvious alternative when confronted with a law with which one does not agree is to refuse to comply, but to keep one's noncompliance hidden, again in a prudent desire to avoid the unpleasant consequences – arrest and trial, conviction and punishment, perhaps public opprobrium – that typically ensue when one's unlawful conduct is done openly. Can conduct of this sort ever be regarded as civil disobedience?

It certainly meets the test of disobedience, but is it *civil*? As the readings in this volume show, neither King nor Rawls think so, and their shared view is the dominant one [...].

The matter is not so easily disposed of, however. Crucial to the question under discussion is what one believes to be the point, or purpose, or aim of one's lawbreaking. What is it, in other words, that turns some but not all disobedience into *civil* disobedience?<sup>41</sup>

Uno degli elementi che contraddistinguono la disobbedienza come *civile* è la pubblicità dell'azione. L'interpretazione generale del fenomeno, dal Novecento in poi, e soprattutto a seguito degli esempi di Gandhi<sup>42</sup> e King<sup>43</sup>, sostiene che la disobbedienza civile, per essere tale, deve essere compiuta con un atto pubblico: la persona che disobbedisce alla legge deve dichiarare apertamente e pubblicamente l'infrazione commessa. Nel paragrafo precedente, ho descritto la non-violenza come elemento anche finalizzato a mantenere il dialogo tra il disobbediente, lo Stato e il pubblico. Se la disobbedienza civile si caratterizza come una ricerca di questo dialogo, ossia se è un modo per attirare l'attenzione su un problema per fare in modo che se ne parli, è chiaro che la pubblicità dell'azione risulta fondamentale, perché senza pubblicità non si innesta alcun tipo di scandalo. Per questo motivo, anche per Childress la pubblicità dell'azione è uno degli elementi fondanti della disobbedienza civile che, assieme alla non-violenza e alla sottomissione alla condanna, ne compone la definizione stessa:

A person who refuses to pay part of his income tax to protest the nuclear armament system can hardly be said to be engaged in protest if he fails to make his motives public – that is, known to the proper officials. A person may withhold from the Internal Revenue Service the same amount as the protestor but conceal his action; he also violates the law but he does not commit civil disobedience<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Hugo Bedau, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Civil Disobedience in Focus*, Routledge, London, 2002, pp. 5-6.

<sup>42</sup> «The law breaker breaks the law surreptitiously and tries to avoid the penalty; not so the civil resister. He ever obeys the laws of the state to which he belongs not out of fear of the sanctions but because he considers them to be good for the welfare of society. But there come occasions, generally rare, when he considers certain laws to be so unjust as to render obedience to them a dishonour. *He then openly and civilly breaks them and quietly suffers the penalty for their breach*» (corsivo mio).

Gandhi, *Satyagraha*, in "Young India", Vol. 2, N. 2, 1920, pp. 5-6, cit. p. 5.

<sup>43</sup> «One who breaks an unjust law must do it *openly, lovingly* [...] and with a willingness to accept the penalty».

Martin Luther King, *Letter from Birmingham City Jail*, in H. Bedau (a cura di), *Civil disobedience in focus*, p. 74.

<sup>44</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 8.

Proprio per lo scopo educativo e sociale della disobbedienza civile, la pubblicità dell'azione è un elemento determinante per il successo della protesta perché, nel momento in cui viene a mancare, non è più possibile distinguere oggettivamente questa infrazione da una commessa solo per scopi criminali ed egoistici. Nelle pagine precedenti, ho affrontato la relazione che, secondo Childress, la disobbedienza civile ha con il tema della coscienza e con il tema della non-violenza. A partire dalle riflessioni fatte, è possibile asserire che la non-pubblicità dell'azione è compatibile con un'infrazione commessa per motivi di coscienza, o con l'elemento della non-violenza: riguardo al tema della coscienza, come nota Bedau, si può verificare il caso di una persona che non è d'accordo con una legge, quindi vi disobbedisce, ma non rende pubblico l'atto per evitare conseguenze legali; proprio questo rende compatibile l'infrazione anche con la scelta della non-violenza, perché si può parlare di un'infrazione commessa segretamente, ma comunque per ragioni non-criminali. Ci sono molte cause che possono costituire un deterrente per la pubblicità della disobbedienza: alcuni di questi possono riguardare una grande sproporzione tra l'infrazione commessa e la pena legale prevista; oppure, può sussistere la paura di un eccesso di violenza da parte degli organi statali, in risposta all'atto di disobbedienza; o ancora, il fatto che, rendendo pubbliche le proprie intenzioni, si rende possibile, alle autorità pubbliche, soffocare l'atto di disobbedienza prima ancora che venga commesso<sup>45</sup>. Childress non nega che questi motivi – e altri ancora – possano essere più che validi per giustificare in certi casi la segretezza dell'azione; quello che nega è che questo genere di azione possa rientrare nella definizione di *disobbedienza civile*, perché, a causa della segretezza, si disobbedisce senza creare alcuno scandalo; quindi, non c'è alcun tentativo di cambiamento nell'apparato statale<sup>46</sup>. Si noti che gli esempi fatti per giustificare la segretezza riguardano situazioni generalmente compatibili con un governo autoritario. Si ritorna, quindi, alla riflessione di Rawls secondo cui la disobbedienza civile è una forma di protesta compatibile con un governo tendenzialmente affidabile, disponibile al cambiamento e all'ascolto delle critiche, ossia un governo democratico. Infatti, è proprio in virtù dei presupposti democratici, che Rawls sostiene pienamente la pubblicità dell'azione<sup>47</sup>. Negli altri casi,

---

<sup>45</sup> Una posizione che prevede la possibilità di non rendere pubblica l'azione è, ad esempio, assunta da Smart, che sostiene: «There are of course many dimensions in which something can be a 'public' act, and there seems to be no reason why an act of civil disobedience should be public in all of them. It must of course be addressed to the public or the government, but this is compatible with secrecy in various respects. For example, the requirement of fair notice might well frustrate the performance of the civil disobedience and prevent it from being made public, so advance publicity cannot be a requirement of all civil disobedience: a public declaration of intention made after the act is all that need be required to decode the meaning of the civil disobedience».

Brian Smart, *Defining Civil Disobedience*, in "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy", Vol. 21, Issue 1-4, 1978, pp. 249-269, cit. p. 264.

<sup>46</sup> Ritorna l'affermazione precedentemente citata: «He also violates the law but he does not commit civil disobedience». Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 8.

<sup>47</sup> «A further point is that civil disobedience is a public act. Not only is it addressed to public principles, it is done in public. It is engaged in openly with fair notice; it is not covert or secretive. One may compare it to public speech, and being a form of address, an expression of profound and conscientious political conviction, it takes place in the public forum».

sono necessarie forme di protesta che possono certamente essere giustificabili, ma non sono rientranti nella definizione di *disobbedienza civile*.

It is important to stress again that this conceptual exercise does not prejudge the possibility of justifying other forms of disobedience or resistance [...]. To say that these illegal acts were not civil disobedience is not to prejudge or determine their justifiability<sup>48</sup>.

### 2.3.3. La sottomissione alla legge

Le riflessioni sulla non-violenza e sulla pubblicità dell'azione sono profondamente legate al tema dell'accettazione della legge punitiva, che è l'ultimo dei tre elementi tradizionalmente considerati fondanti della disobbedienza civile. Nel momento in cui una persona compie l'atto di infrangere consapevolmente e pubblicamente una legge, in segno di protesta, sa anche che, probabilmente, l'autorità pubblica interverrà per l'applicazione della legge punitiva prevista per tale infrazione.

Il tema della sottomissione alla legge punitiva apre il problema del grado di obbligazione delle leggi pubbliche. La persona che fa disobbedienza civile obbedisce a tutte le leggi pubbliche, eccetto quelle che causano l'insostenibile conflitto con la coscienza. Da qui si innesta il principale problema riguardo alla sottomissione: il disobbediente deve opporsi anche alla legge punitiva, prevista per l'infrazione che ha commesso – nell'idea per cui se è sbagliata una legge, è sbagliata anche la condanna a essa inerente, quindi il disobbediente può rifiutare di sottomettersi –, oppure dovrebbe disobbedire solo alla legge che considera errata, e non a quella punitiva, nell'idea per cui le due leggi sono tra loro slegate?

Le proposte che considerano la possibilità di evadere dalla condanna, ad esempio rifugiandosi all'estero, richiamano le motivazioni già esposte a sostegno della non-obbligatorietà della pubblicità dell'azione: nel momento in cui la reazione dello Stato è eccessiva rispetto al crimine commesso, il disobbediente è legittimato a non sacrificarsi in questa misura eccessiva. Childress, però, pone il presupposto di Rawls, ossia l'idea per cui la disobbedienza civile è adatta a un contesto tendenzialmente equilibrato; dunque, la fuga dalla condanna per motivi di salvaguardia personale non dovrebbe essere prevista, perché lo Stato stesso non dovrebbe porre le condizioni per questo genere di squilibrio. Di conseguenza, è una scelta libera, da parte del disobbediente, decidere se sottomettersi alla legge punitiva, o meno, ossia è una scelta che dipende solo dalla posizione etica che si assume in

---

Rawls, *A Theory of Justice*, p. 366.

<sup>48</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 8.

merito. Negli altri casi, il cittadino non sta facendo disobbedienza civile, perché lo Stato non lo mette nelle condizioni di adottare questa forma di protesta.

A partire da una discussione su Martin Luther King, che ha dichiarato di aver accettato la condanna per l'infrazione della legge non perché la ritenesse giusta, ma per motivazioni pratiche legate al successo della protesta<sup>49</sup>, Howard Zinn, con cui anche Childress si confronta, assume una posizione generalmente a sfavore sull'obbligatorietà dell'accettazione della condanna. In relazione a questo tema, Zinn si sofferma molto sull'elemento della fiducia che dovrebbe sussistere, reciprocamente, tra Stato e cittadini, tema che rimanda a un'altra discussione fondamentale, quella del rapporto politico tra libertà e sicurezza:

The principle is clear. If it is right to disobey unjust laws, it is right to disobey unjust punishment for breaking those laws.

The idea behind "accept your punishment" (advanced often by "liberals" sympathetic with dissent) is that whatever your disagreement with some specific law or some particular policy, you should not spread disrespect for the law *in general*, because we need respect for the law to keep society intact.

This is like saying because apples are good for children, we must insist that they not refuse the rotten ones, because that might lead them to reject all apples. Well, good apples are good for your health, and rotten apples are bad. Bad laws and bad policies endanger our lives and our freedoms. Why can't we trust human intelligence to make the proper distinctions—among laws as among apples?

The domino theory is in people's minds: Let one domino fall and they will all go. It is a psychology of absolute control, in which the need for total security brings an end to freedom. Let anyone evade punishment and the whole social structure will come down.

We must ask, however: Can a decent society exist (*that* is our concern, not the *state*), if people humbly obey all laws, even those that violate human rights? And when unjust laws and unjust policies become the rule, should not the state (in Plato's words) "be overthrown"?<sup>50</sup>

Anche Childress associa il tema della sottomissione alla condanna alla questione sull'onestà di chi disobbedisce<sup>51</sup> ma, al contrario di Zinn, la ritiene anche un elemento fondamentale per definire l'atto di disobbedienza civile. Come sempre, Childress è attento a non semplificare l'analisi: sostiene che la sottomissione alla condanna non è, da sola, sufficiente a giustificare l'atto di protesta – altrimenti chiunque potrebbe commettere qualsiasi tipo di atrocità, ed essere giustificato nel momento in cui si

<sup>49</sup> «King talks about "staying in jail to arouse the conscience of the community over its injustice." He does not speak of staying in jail because he owes that to the government and that (as Plato argues) he has a duty to obey whatever the government tells him to do. Not at all. He remains in jail not for philosophical or moral reasons, but for a practical purpose, to continue his struggle "to arouse the conscience of the community over its injustice"».

H. Zinn, *The Zinn Reader*, Seven Stories Press, New York, 1997, p. 379.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 381-382.

<sup>51</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 173.

lascia arrestare –, ma è sicuramente uno degli elementi importanti di cui tenere conto: non-violenza, pubblicità dell'azione e sottomissione alla pena, prese singolarmente, sono tutti e tre elementi necessari, ma non sufficienti a definire con completezza il fenomeno della disobbedienza civile<sup>52</sup>.

L'accettazione della condanna è tra gli elementi di cui tenere conto, perché è fondamentale per dimostrare l'onestà della propria posizione: accettando la pena, infatti, il disobbediente da un lato dimostra il proprio rispetto per l'autorità statale – confermando, ancora una volta, l'assenza di intenzioni sovversive –; dall'altro lato «submission adds to the act an element of personal sacrifice that may indicate the disobedient's bona fides, especially by demonstrating resolution and conscientiousness even in the wake of adverse circumstances»<sup>53</sup>. Accettando lo svantaggio che ne deriva, la sottomissione alla legge punitiva è un modo esplicito per dimostrare che l'infrazione non è stata compiuta per convenienza personale; ciò consente di distinguere, anche in questo modo, l'atto di protesta politica dall'atto puramente criminale. In opposizione a chi sostiene che obbedire a una legge, o disobbedire e subire una condanna siano opzioni equivalenti, Childress sostiene che, in realtà, l'obbedienza alla legge è la scelta principale, quella che dovremmo assumere come normale o scontata – si parla sempre di uno Stato generalmente giusto –; la deriva da tale opzione, per questo, deve essere possibile, ma anche ben calcolata, ponderata e giustificata, per poter risultare valida<sup>54</sup>. Di nuovo, l'accettazione della condanna è una dimostrazione della serietà e della consapevolezza con cui il disobbediente ha intrapreso la via della protesta.

Mettendo a confronto le posizioni di Childress e Zinn, emerge un accordo nell'interpretazione dell'atto di sottomissione come scelta più pratica che morale: entrambi i filosofi, infatti, mettono l'accento sull'impatto che la sottomissione ha nell'efficacia dell'azione di protesta, più che sull'obbligo morale che dovrebbe esserci nel rispettare una condanna inerente a una legge considerata immorale. Tuttavia, Childress sembra essere più fermo di Zinn la necessità dell'accettazione della condanna, in virtù dei suoi effetti positivi sulla protesta. Ho individuato nell'elemento deontologico la ragione che ha portato Childress ad assumere questa posizione. La prospettiva deontologica, proprio nell'ottica dell'universalità della legge morale, richiede di adattare il comportamento umano a ciò che è *universalmente* giusto. In virtù di questa universalità, Childress nelle sue riflessioni deve tenere conto della domanda: “cosa accadrebbe se tutti facessero così?”. Di conseguenza, è chiaro che ponga l'attenzione sui metodi che possono essere adottati per distinguere in modo possibilmente oggettivo una protesta valida, ossia effettivamente compiuta con il fine di migliorare la società, da una protesta compiuta a fini egoistici, che implicherebbe un'erosione del buon funzionamento dello Stato. In questo senso, si può dire che l'elemento della sottomissione, che Zinn individua come

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 178-180.

essenzialmente pratico, nella posizione di Childress assume anche un valore teorico: Childress, infatti, pone molta attenzione ai punti di intersezione tra gli elementi pratici e teorici dell'etica<sup>55</sup>; dunque, la scelta di compiere un'azione, come la sottomissione alla condanna, può sì essere una scelta dettata da ragioni pratiche – la riuscita della protesta – e non etiche – la moralità in sé della condanna –, ma risulta intrinsecamente una scelta etica, nel momento stesso in cui c'è una finalità etica di questo atto pratico, in altre parole: la protesta in sé ha una sua finalità etica, dunque anche ogni azione, che non sia di per sé moralmente sbagliata, e che sia finalizzata alla riuscita di una protesta etica, è intrinsecamente etica. Questo discorso conduce alla riflessione di Childress sul rapporto reciproco che sussiste tra le tre principali caratteristiche della disobbedienza civile: pur ponendo attenzione al fatto di mantenere i tre fenomeni distinti<sup>56</sup>, Childress condivide l'idea per cui non-violenza, pubblicità dell'azione e sottomissione alla condanna si implicano vicendevolmente, in quanto modi pratici finalizzati a costruire una protesta complessivamente ed eticamente valida:

*Civil* has yet another connotation, which has received relatively little attention. The lawbreaker who is civil in his behavior will submit to arrest and punishment. Submission is really an extension of openness and nonviolence, and for that reason few theorists have viewed it as a distinct criterion. Just as efforts to evade arrest by concealment and violence have already been excluded from civil disobedience, the requirement of submission at least rules out attempts to evade arrest and punishment by flight, although it is difficult to determine just what else it excludes<sup>57</sup>.

Questi tre elementi convergono tutti nel tentativo di dimostrare la propria posizione di rispetto nei confronti dell'ordinamento generale pubblico, e di autentica convinzione personale. Il fatto di rendere pubblica la propria disobbedienza, ad esempio, non implica solo il tentativo di creare uno scandalo attorno al problema, in modo da spingere verso un cambiamento, ma implica anche una presa di responsabilità diretta rispetto alla battaglia politica che si sta conducendo. In altre parole, è un modo per esporsi pubblicamente, dimostrando, anche in questo modo, l'autenticità della propria convinzione. Per quanto riguarda, invece, il rapporto tra non-violenza e sottomissione alla legge punitiva, il legame risiede nel fatto che la non-violenza è finalizzata, di solito, alla volontà di

---

<sup>55</sup> Ho cercato di mettere in luce questo punto del suo pensiero nel primo capitolo, attraverso le sue dichiarazioni sulla volontà di approfondire l'intersezione tra pratica e teoria, la descrizione delle sue pubblicazioni e dei caratteri principali del suo pensiero. Un altro elemento utile per questa riflessione si ritrova proprio nella definizione che Childress dà della disobbedienza civile, dove dichiara che è fondamentale guardare non solo il *cosa* dell'azione, ma anche il *come*: qui teoria e pratica si condizionano reciprocamente.

<sup>56</sup> «As I have suggested, elements of nonviolence and publicity converge in submission although they cannot be reduced to it. All three features, but especially submission, help to keep civil disobedience within the system, even if only on its boundary».

Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 181.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 10.

dimostrare il proprio rispetto per l'autorità; tale rispetto viene dimostrato anche dall'atto di sottomettersi alla punizione prevista. A questo si aggiunge il fatto che, da un punto di vista pragmatico, la non-violenza implica di solito anche la non-resistenza di fronte all'autorità statale che sta intervenendo, quindi la non-resistenza all'arresto o ad altre azioni che il disobbediente può subire dalle autorità, ritornando così alla sottomissione alla condanna.

Such actions can embody both disrespect and respect for the law—disrespect for a particular law by violating it, respect for law by paying its penalties and thus submitting to the system as a whole<sup>58</sup>.

In virtù della non assolutizzazione dei concetti, anche in questo caso Childress tiene in considerazione la possibilità di situazioni del tutto giustificabili in cui la sottomissione alla condanna, da parte del disobbediente, non è avvenuta<sup>59</sup>. Tuttavia, proprio per l'obiettivo, che deve perseguire il disobbediente, di dimostrare allo Stato la propria affidabilità, ne riconosce una generale necessità morale: «Accepting legal penalties does not mean acknowledging that they are right and just, although it does mean acknowledging the state's right impose them»<sup>60</sup>, ma «Submission is important in the communication of ideas and convictions about moral-political matters primarily because it endows disobedience with a ceremonial quality»<sup>61</sup>. Non-violenza, pubblicità dell'azione e sottomissione alla condanna sono tutte caratteristiche finalizzate a mantenere aperto il dialogo con lo Stato:

Trust is possible, then, not only because physical harm is not threatened, but also because the foundations of the political order are not called into question. In such social conflict, the secondary and formal virtues of sincerity and conscientiousness, among others, become very important. Paying the penalty in particular attests to the presence of these virtues, for it indicates that the risks are so substantial that the resister is probably conscientious and sincere<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 184-187.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>62</sup> Childress, *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, p. 105.

### 2.3.4. Azione diretta o indiretta

Oltre alle tre caratteristiche tradizionalmente prese in esame per determinare quali sono i limiti e i mezzi utilizzabili nella disobbedienza civile, ci sono altri due elementi discussi da Childress per la descrizione fenomenologica della protesta. Il primo di questi due elementi è la differenza tra l'azione diretta e quella indiretta: Childress discute del fatto che la disobbedienza civile può essere realizzata attraverso un'azione che vada direttamente a colpire la legge contro cui si sta protestando, disobbedendo, appunto, esattamente a questa legge, oppure si può protestare in modo indiretto, disobbedendo a una legge ritenuta in sé giusta, con l'intenzione di sollevare l'attenzione su un secondo elemento, che è quello che costituisce l'ingiustizia. Childress spiega questa distinzione anche attraverso un esempio: se una persona rifiuta di pagare le tasse perché ritiene che il sistema di tassazione, in sé, sia sbagliato, allora sta compiendo un'azione di disobbedienza civile diretta; nel momento in cui, invece, si rifiuta di pagare le tasse, o una tassa, perché ciò significherebbe finanziare un provvedimento moralmente ingiusto, allora si tratta di disobbedienza civile indiretta<sup>63</sup>: questo secondo esempio richiama la disobbedienza di Henry David Thoreau, arrestato perché si era rifiutato di pagare la tassa che andava a finanziare la guerra in Messico, a cui lui era contrario.

Childress tiene conto della possibilità di agire anche in maniera indiretta, e ne riconosce la necessità: non sempre, infatti, è possibile rispondere in modo diretto a un'ingiustizia. Si veda il caso di Thoreau: avrebbe avuto l'opportunità di opporsi direttamente alla guerra, solo se fosse stato chiamato a combattere; tuttavia, la sola possibilità di contribuire, anche indirettamente e da lontano, a un evento ingiusto lo ha fatto sentire responsabile. La motivazione di Thoreau è che non dobbiamo mai prendere parte a qualcosa che consideriamo eticamente sbagliato<sup>64</sup>.

Nonostante sia stata adottata sia da Thoreau, sia da Gandhi, l'azione indiretta riceve comunque scarsa attenzione anche dai filosofi che maggiormente hanno contribuito al dibattito sulla disobbedienza civile; inoltre, tra i pochi che ne hanno parlato, si trova facilmente una posizione contraria a riconoscere l'azione indiretta come valida o giustificabile:

Another area of profound debate is indirect disobedience, which involves a violation of an admittedly valid and just law in order to call attention to some goal or objective. Too often this type of disobedience is simply ignored (as by Rawls). One fundamental question is whether the only conditions under which it can be justified are also conditions that justify revolution. This claim is sometimes made on the grounds that indirect resistance is more revolutionary and antidemocratic than direct resistance<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 33.

<sup>64</sup> «What I have to do is to see, at any rate, that I do not lend myself to the wrong which I condemn». Thoreau, *Resistance to Civil Government*, p. 74.

<sup>65</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 219.

Due posizioni contrarie alla protesta indiretta con cui Childress si confronta sono quelle di Joseph Farraher, e di Abe Fortas. Entrambi ritengono che la disobbedienza indiretta risulterebbe antidemocratica per via di un rischio maggiore di condurre alla rivoluzione o all'anarchia<sup>66</sup>:

In my judgment civil disobedience – the deliberate violation of law – is never justified in our nation, where the law being violated is not itself the focus or target of the protest [...]. The disobedience of laws which are not themselves the target of the protest – the violation of law merely as a technique of demonstration – constitutes an act of rebellion, not merely of dissent<sup>67</sup>.

Nel corso della discussione, Childress presenta tre motivazioni per cui, invece, l'azione indiretta dovrebbe essere considerata valida o, almeno, non esclusa a priori: la prima riguarda i casi in cui è impossibile disobbedire in modo diretto alla legge ingiusta. Per Childress, il cittadino è legittimato a disobbedire in modo indiretto soprattutto quando non ha altre possibilità, perché l'alternativa dovrebbe essere quella di aspettare di trovarsi nelle condizioni di poter disobbedire in modo diretto – in riferimento a quanto detto precedentemente, è come se Thoreau avesse aspettato di essere arruolato – ma, per Childress, non ha senso imporre una condizione del genere: la disobbedienza civile è una protesta compiuta a fini sociali, non egoistici, quindi non c'è motivo di chiedere al cittadino di essere direttamente coinvolto in un'ingiustizia, affinché egli possa sentirsi legittimato a segnalare l'ingiustizia in questione.

La seconda motivazione riguarda il pericolo segnalato da alcuni filosofi – come, appunto, Farraher e Fortas – inerente a una azione indiretta: la disobbedienza civile è accettabile perché prevede l'infrazione delle leggi ritenute ingiuste; un elemento importante che mette in sicurezza il rapporto con lo Stato è il fatto che il disobbediente rispetta e riconosce il sistema pubblico complessivo, e tutte le leggi che egli ritiene valide. La possibilità di legittimare l'infrazione di una legge ritenuta giusta allo scopo di evidenziare un problema diverso dalla legge stessa condurrebbe, secondo questi filosofi, all'anarchia, perché verrebbero scardinati i limiti entro cui si può tenere sotto controllo la protesta politica: legittimare l'infrazione di una legge giusta può portare all'infrazione indiscriminata di qualsiasi legge. Secondo Childress anche questa non è una motivazione valida per l'esclusione della azione indiretta, perché sono molti i limiti posti alla protesta affinché essa si possa ancora definire *civile*; una protesta che mantenga il rispetto di questi limiti – non-violenza, pubblicità dell'atto e sottomissione alla condanna – rappresenta una garanzia sufficiente per consentire che l'azione possa avvenire anche in modo indiretto.

---

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 219-220.

<sup>67</sup> Abe Fortas, *Concerning Dissent and Civil Disobedience*, New American Library, New York, 1970, p. 124.

L'ultima considerazione riguarda il fatto che, in certi casi, non esiste proprio una legge contro cui protestare, quindi l'azione diretta risulta impossibile. Questo porta a una distinzione delle tipologie di problemi solitamente segnalati dalla protesta diretta e da quella indiretta<sup>68</sup>:

While direct disobedience is the refusal to obey a demand to engage in or refrain from some form to conduct, indirect disobedience is most often aimed at policies or social conditions rather than particular laws<sup>69</sup>.

Nonostante la difesa esplicita della disobbedienza civile indiretta, Childress riconosce comunque le problematiche che essa può comportare. La difficoltà principale riguarda la giustificabilità dell'atto: la disobbedienza civile indiretta, dal momento che agisce su un elemento che è diverso dal problema contro cui si sta protestando, diventa più difficile da giustificare, e comporta il rischio di ottenere effetti controproducenti per quanto riguarda l'obiettivo di condivisione della protesta da parte dell'opinione pubblica. In altre parole, due sono le conseguenze più rischiose previste: da un lato bisogna organizzare la protesta con particolare attenzione, per evitare di commettere concretamente un'ingiustizia verso un elemento terzo coinvolto solo marginalmente nel problema che si vuole denunciare; dall'altro lato, anche in relazione a questo primo fattore, bisogna essere in grado di comunicare chiaramente le motivazioni e le ragioni della propria azione di protesta che, nota Childress, in caso di azione indiretta sono molto più suscettibili a fraintendimenti.

Partendo dal presupposto secondo cui la disobbedienza civile è finalizzata a diffondere tra i cittadini la consapevolezza di un problema, affinché tutti condividano la necessità di un cambiamento, la protesta indiretta comporta un rischio più alto di fallimento, perché «makes the disobedience appear more arbitrary and hence less respectful of the system of law, and it also makes the communication of ideas and persuasion even more difficult than in direct disobedience»<sup>70</sup>. La difficoltà, quindi, risiede nel riuscire a trovare un obiettivo dell'azione di protesta che non risulti, al pubblico, arbitrario e sconnesso dalla causa dell'ingiustizia che si vuole denunciare, altrimenti il focus dello scandalo pubblico sarà concentrato sul modo con cui viene condotta l'azione di protesta, e non sulle motivazioni che l'hanno resa necessaria<sup>71</sup>. Per questi motivi, per Childress, la disobbedienza civile

---

<sup>68</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 220.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>71</sup> Un esempio attuale può essere l'azione imbrattamento delle opere d'arte come forma di protesta contro il cambiamento climatico. Questo metodo ha sicuramente avuto successo nell'obiettivo di attirare l'attenzione sulla protesta e sul problema denunciato; tuttavia, sembra che, anche laddove ci sia consapevolezza dei disagi che emergeranno con la crisi climatica, e dell'impatto diretto che questa avrà sul mondo dell'arte, ci sia comunque un generale disaccordo sulla scelta di imbrattare le opere d'arte: «Nel quadro del nuovo sondaggio “Cultura, patrimonio culturale e cambiamento climatico” che, dal 5 aprile al 2 maggio 2023, è stato rivolto alla comunità di studiosi, operatori e professionisti del patrimonio culturale della Fondazione, raccogliendo 545 risposte [...]. È emerso che la sensibilizzazione sul tema sia un obiettivo

indiretta si può considerare a tutti gli effetti disobbedienza civile, e può essere giustificabile, ma, per via delle ulteriori difficoltà che comporta rispetto all'azione diretta, va utilizzata solo quando non ci sono alternative, altrimenti bisogna dare la priorità alla protesta diretta:

Even if direct disobedience has moral priority over indirect disobedience, *ceteris paribus*, indirect disobedience can sometimes be justified. Of course, not all laws or policies can be violated directly; sometimes the only route is indirect. And if indirect disobedience has other features, such as openness, nonviolence, and submission, it can be limited and thus does not necessarily imply revolutionary intent. Nevertheless, difficult questions frequently emerge about its effectiveness especially because indirect disobedience often hinges on a symbolic connection between the act performed and the end sought. The moral argument for indirect disobedience necessarily depends to a great extent on probable consequences<sup>72</sup>.

### 2.3.5. Le conseguenze

L'ultimo elemento importante da considerare, per la conduzione della disobbedienza civile, è il tema della responsabilità legata alle conseguenze della protesta. Dalla discussione svolta fin ora, dovrebbe risultare chiaro che i limiti posti alla disobbedienza civile sono ritenuti necessari e funzionali a convogliare le conseguenze dell'azione all'interno di un insieme di possibilità compatibili con l'esistenza dello Stato. Questo discorso dovrebbe riguardare anche le conseguenze della protesta. Tuttavia, nel caso di un'azione compiuta per ragioni morali, è lecito chiedersi fino a che punto la sola base morale è sufficiente per condurre l'azione, fino a che punto, invece, bisogna guardare anche alle conseguenze pratiche di quello che si sta compiendo. In una prospettiva deontologica forte, come quella kantiana, le ragioni morali sono sufficienti a giustificare qualsiasi azione<sup>73</sup>. Una posizione etico-teologica, che percepisce il bene come determinato da una legge superiore a quella umana, dà la precedenza a ciò che è moralmente giusto fare, piuttosto che alle conseguenze che si possono

---

sostanzialmente raggiunto in modo trasversale su tutto il campione (il 98,2% è consapevole dell'impatto negativo che il cambiamento climatico può avere sul patrimonio culturale) [...]. Si rileva che la maggior parte del campione (72,6%) disapprova i recenti episodi verificatisi su scala italiana ed europea, ritenendoli un mezzo totalmente inaccettabile (58,2%) ed inefficace (55,4%). Un dato in linea con quanto emerge anche dall'analisi del cluster "giovani" (under 35), il cui 67% del campione non ritiene tali azioni accettabili e il 72% non le reputa efficaci».

Cecilia Menichella, *Cultura e transazione ecologica "due remi della stessa barca" da mettere in moto*, disponibile online, sul sito: [https://2023.festivalsvilupposostenibile.it/notizie/\\_107-1093/cultura-e-transizione-ecologica-due-remi-della-stessa-barca-da-mettere-in-moto](https://2023.festivalsvilupposostenibile.it/notizie/_107-1093/cultura-e-transizione-ecologica-due-remi-della-stessa-barca-da-mettere-in-moto). Accesso 20.05.2024.

<sup>72</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 72.

<sup>73</sup> Si veda la risposta kantiana al dilemma di sant'Agostino: è lecito mentire se questo è necessario a salvare la vita a una persona? Per Kant no, perché mentire è moralmente sbagliato. Le conseguenze negative che derivano dalla menzogna sono sempre una colpa di chi ha mentito; le conseguenze negative che derivano dalla verità non possono diventare una colpa imputabile a chi, la verità, l'ha detta.

Immanuel Kant, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in S. Mori Carmignani (a cura di), *Il diritto di mentire*, Passigli Editori, 2008, pp. 33-46, cit. pp. 37-38.

verificare nella realtà fenomenica umana<sup>74</sup>. Tuttavia, è sufficiente adottare posizioni un po' meno assolutiste, come può essere il deontologismo flessibile di Childress, per tenere conto almeno in parte anche delle conseguenze che possono seguire l'azione, prima di commetterla. Inoltre, se si considera il caso specifico della disobbedienza civile, non si può prescindere dalle ragioni sociali che motivano la protesta. Diventerebbe, qui, controproducente agire senza pensare alle conseguenze, perché ciò rischierebbe di esporre la società a un male peggiore di quello iniziale. In altre parole, se l'obiettivo di un'azione è fare del bene alla società, bisogna almeno provare a bilanciare l'azione in modo che l'effetto concreto risulti positivo, altrimenti ne risulta una moralità cieca, con fini egoistici, che ha il solo obiettivo di rasserenare la coscienza di chi agisce. Childress estende ulteriormente questo ragionamento: anche quando una persona dichiara di protestare per motivi solo personali, deve comunque tenere conto dell'effetto che le sue azioni hanno sull'apparato sociale complessivo:

It is impossible to assume that a personal protest will not have broader, political ramification. A civil disobedient who refuses to consider such possible and probable effects is behaving irresponsibly<sup>75</sup>.

Se la riflessione sulle conseguenze non è, da sola, sufficiente a giustificare l'azione e i modi di protesta, può essere sufficiente per decidere di annullarla, o modificarne le modalità di esecuzione: il diritto a protestare non è un obbligo a protestare<sup>76</sup>. Per valutare se abbia senso condurre la disobbedienza civile, ci sono diversi elementi di cui tenere conto:

This test involves both the probable chance of success, i.e., the action's effectiveness, and the probable negative outcomes, e.g., the threat to order. In addition, it is necessary to balance the probable positive effects against the probable negative effects in a test of proportionality. For example, the risk that violation of a legal requirement of immunization will pose a threat to the society greatly militates against the justification of such disobedience<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> A questo proposito, Childress porta l'esempio di Karl Barth, che sostiene che alcuni compiti morali non ammettono possibilità di diserzione, indipendentemente dalle possibilità di successo: «A distinctively Christian note in the acceptance of this demand is that it is quite unconditional. That is to say, it is independent of the success or failure of the enterprise, and therefore of the strength of one's own forces in comparison with those of the enemy».

Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 3, pt. 4, T&T Clark, Londra, 2009, p. 463.

<sup>75</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 232.

<sup>76</sup> Il diritto alla protesta non implica un dovere alla protesta: «Although the right of disobedience (negatively, the absence of the duty of obedience) is established by seeing whether the decree of the ruler or the law is contrary to principles of morality, the exercise of that right is to be avoided under some conditions, especially when it might well lead to greater harm for the community».

*Ivi*, p. 63.

<sup>77</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 70.

Chiaramente, ci sono dei limiti a quanto una persona può prevedere: anche Childress riconosce che non è possibile prevedere il futuro in modo sicuro o completo. In particolare, emerge l'impossibilità di prevedere le conseguenze sul lungo periodo, soprattutto riguardo al tema della violenza, il cui uso può portare a risultati di successo nell'immediato futuro, ma anche a un aumento dell'ostilità tra le parti coinvolte e un peggioramento delle possibilità di risoluzione del conflitto nel futuro a lungo termine<sup>78</sup>. Dall'altro lato, possono verificarsi proteste che, apparentemente, presentano una scarsa efficacia, anche perché limitate dal tentativo di rispettare i canoni democratici con cui condurle ma, attirando l'attenzione sul problema, sul lungo periodo, possono portare a un cambiamento effettivo<sup>79</sup>. Il cambiamento auspicato, dunque, può avvenire non per gli effetti concreti della protesta, ma per il modo con cui la protesta viene condotta, e per il sentimento di partecipazione che questo può scatenare nel pubblico.

For it matters not how small the beginning may seem to be: what is once well done is done for ever<sup>80</sup>.

La persona che agisce deve seguire il suo sentimento morale, cercando di declinare al meglio la propria azione in modi che siano positivi per la società tutta, ma rendendosi conto che le conseguenze possono essere previste entro limiti molto ristretti – specie quando si considera anche l'effetto farfalla, in una ramificazione di eventi le cui cause e intersezioni sono troppo complesse per essere tenute sotto controllo dal nostro pensiero –. L'impossibilità di una previsione completa non deve spingere agli estremismi contrari: *il non poter prevedere tutto non significa non poter prevedere qualcosa*:

Calculation is thus clearly involved, but the lack of a clear calculus means that any decision about resistance is always uncertain, and therefore can only be a venture and a dare (Wagnis). It is an act of civic courage [...]. But acceptance of this point does not mean that we can simply discard the procedures and principles for justifying resistance. The impossibility of certainty and the necessity of Wagnis should not lead to a denigration and rejection of such procedures and principles, which have a significant place and function so long as they are open to criticism and reformulation<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 229.

<sup>79</sup> «La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che abbiamo vista svolgersi nei nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere fitta di miserie ed atrocità al punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non si deciderebbe mai a rifare l'esperimento a tali costi, – questa rivoluzione, io dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano».

I. Kant, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda edizione: Il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in F. Gonnelli (a cura di), *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, pp. 223-239, cit. p. 229.

<sup>80</sup> Thoreau, *Resistance to Civil Government*, p. 75.

<sup>81</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, pp. 241-242.

Il rifiuto di ogni forma di calcolo o previsione rimanda all'irresponsabilità criticata da Childress; oltre al fatto che, se la protesta politica è sempre in sé una scommessa e un rischio, quella svolta senza alcuna forma di calcolo strategico comporta un rischio nettamente maggiore per chi la conduce, nonché un pericolo maggiore per la società in generale.

L'altro estremismo in cui si può incorrere è quello non del rifiuto al calcolo, ma del rifiuto all'azione: le conseguenze devono essere un elemento di cui tenere conto, quando si agisce, ma non sono il motivo principale per cui agire – ricordo che Childress sostiene il deontologismo, che è l'opposto del consequenzialismo –, dunque non poter conoscere con certezza tutte le conseguenze di un'azione non è un motivo valido per non compierla. L'obiettivo del calcolo delle conseguenze non è quello di spegnere la spinta dell'azione, ma di incentivare la prudenza, per direzionare la protesta in un modo che sia conforme agli obiettivi del soggetto agente:

The unpredictability of consequences does not lead to inaction, for we can and must make wagers and take risks. But we have better odds in betting on the right act than on the good consequences. For example, an act of nonviolence or truth-telling by its very performance is something good, but whether that act will have good consequences depends on too many factors, including the responses of others, to permit accurate prediction.<sup>82</sup>.

Se da un lato il calcolo serve a evitare effetti indesiderati e gravi, dall'altro lato serve anche a organizzare l'azione in un modo da evitare che gli effetti siano nulli. Childress discute anche del pericolo di portare avanti proteste i cui risultati siano puramente simbolici e non abbiano riscontri concreti nel breve o nel lungo termine. Proteste del genere sono controproducenti, perché danno l'impressione, a chi protesta, di assumere una posizione, sollevando così le persone dal senso dell'urgenza di agire, ma senza che questa urgenza e questa energia sfocino in qualcosa di veramente utile. Anche questo è un elemento di cui tenere conto ma, nota Childress, la determinazione di ciò che è utile o meno dipende molto dalla prospettiva della singola persona e dalle sue aspettative sulla protesta e sul cambiamento che vuole ottenere<sup>83</sup>. È implicito, qui, il ritorno dell'elemento della coscienza: il cittadino si può sentire appagato o meno, rispetto alla propria azione di protesta, a seconda di quello che ritiene sia giusto aspettarsi dalle proprie forze e dalle condizioni sociali entro cui la protesta si svolge.

---

<sup>82</sup> Childress, *Moral Responsibility in Conflict*, p. 59.

<sup>83</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 239.

## 2.4. Il confronto con lo Stato

Definiti in positivo gli elementi che costituiscono la disobbedienza civile, è necessario ora soffermarsi su una delimitazione in negativo, attraverso la discussione di ciò che la disobbedienza civile *non* è. Dalla descrizione fenomenologica dipendono in maniera diretta le riflessioni etico-filosofiche come, ad esempio, la giustificabilità morale dell'azione. Per questo, Childress distingue con cura i vari metodi di protesta politica, specificando gli elementi di somiglianza e di differenza che ognuno di essi ha con la disobbedienza civile:

The concept of civil disobedience can be further elucidated by distinguishing it from other forms of resistance, especially rebellion and revolution. Many attempts to appraise civil disobedience from a moral standpoint have been misdirected because of their common assumption that it can be justified only if revolution can be justified. But civil disobedience cannot be adequately assessed if it is placed only within the context of revolution. The two phenomena have much in common, but the differences are so important that they cannot be ignored<sup>84</sup>.

A partire da una distinzione accurata tra le varie forme di protesta, è possibile determinare la posizione etica del cittadino nei confronti dello Stato, ad esempio nei diversi gradi di intenzioni sovversive che egli può manifestare – si va da una piena volontà sovversiva, con la rivoluzione, a una sua totale assenza, con l'obiezione di coscienza –. Dall'altro lato, però, si può riflettere anche sulla posizione etica assunta dallo Stato, a seconda della risposta che il governo dà alle varie forme di protesta: se è comprensibile che uno Stato, democratico o meno che sia, non accetti manifestazioni di dissenso sovversive, come può essere la rivoluzione, perché ne implicherebbero la sua distruzione, è altrettanto necessario che, qualora si identifichi come democratico, calibri in modo equilibrato la propria risposta sulla base del grado di violenza, o non-violenza, adottato dai cittadini che protestano. In altre parole, definire con precisione le varie forme di protesta consente di identificare meglio le intenzioni dei cittadini, ma anche di osservare lo Stato che, messo di fronte alla sfida della critica che gli viene rivolta, dimostra qui la sua reale considerazione del cittadino.

---

<sup>84</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, pp. 12-13.

### 2.4.1. Disobbedienza civile e rivoluzione

The term revolution was brought into the political arena from astronomy, where it was used to describe the motion of the planets, but it is by no means limited to astronomy and politics. The phrases *technological revolution*, *industrial revolution*, and *sexual revolution*, for example, all connote abruptness of change as well as the fact that the change strikes at the very roots of a particular system. Revolution thus indicates that the conditions under which a system has been operating are suddenly altered<sup>85</sup>.

La prima distinzione importante da analizzare è quella tra la disobbedienza civile e la rivoluzione. Childress nota la frequenza con cui i due fenomeni sono stati confusi<sup>86</sup>, frequenza che dipende dalla somiglianza esterna che si può osservare tra queste due forme di protesta. Tuttavia, analizzando i caratteri specifici di una e dell'altra azione, emergono delle evidenti differenze nelle motivazioni, nelle dinamiche di protesta, negli esiti e nella possibilità di giustificazione dell'atto politico.

L'elemento in comune riguarda, chiaramente, il fondamento della protesta: sia la disobbedienza civile, sia la rivoluzione possono essere fatte risalire a un sentimento di disaccordo morale con le scelte politiche dello Stato. Il senso di ingiustizia che si genera è incompatibile con l'obbedienza di una o più leggi pubbliche: il cittadino si rifiuta di rispettarle. A partire da questa radice comune, si innestano però consistenti differenze sui modi con cui la protesta viene condotta: se la disobbedienza civile è caratterizzata dalla non-violenza, dalla pubblicità dell'azione e dalla sottomissione alla pena, nella rivoluzione politica possiamo, invece, riconoscere forme di azione molto più coercitive e violente, non necessariamente pubbliche, e che mancano dell'intenzione di sottomettersi alla condanna, al termine della protesta. Lo stesso Childress riconosce questa come differenza principale tra i due fenomeni: entrambi usano la forza, ma in modi molto diversi.

The two phenomena have much in common, but the differences are so important that they cannot be ignored. Perhaps the distinction can best be sharpened by viewing both civil disobedience and revolution as species of political resistance. Resistance always involves standing against someone or something. Whether it takes the form of bullets or ballots, it is a refusal simply to acquiesce in the actions or demands of other men. Some kind of force, which can be defined as "physical or intangible power or influence to effect change in the material or immaterial world," must be used: it may be coercion and violence or influence and persuasion<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 17.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 13.

Il tipo di forza che si usa, ossia i mezzi che si scelgono per la conduzione della protesta, determina anche una serie di implicazioni su altri aspetti dell'azione; ciò estende ulteriormente le differenze tra la disobbedienza civile e la rivoluzione. A seconda dei mezzi che si scelgono di usare, infatti, emergerà un tipo di rapporto specifico tra lo Stato e il cittadino: la rivoluzione per mezzo della violenza implica, come già spiegato, una rottura del dialogo tra chi protesta e l'autorità<sup>88</sup>. La rottura del dialogo conduce, a sua volta, a un'opposizione estrema, il cui risultato non è il compromesso, ma la negazione di una delle due parti: se il governo vuole sopravvivere al tentativo di rivoluzione, la deve reprimere del tutto; se i rivoluzionari vogliono sopravvivere a questo scontro, devono rovesciare il governo. Nella rivoluzione, intesa come cambiamento radicale, non c'è la preoccupazione di manifestare rispetto e appoggio per l'ordine generale dello Stato. Questo conduce a un'ulteriore distinzione, ossia alla differenza nelle motivazioni che l'hanno scatenata: se la rivoluzione mira a una sovversione generalizzata dello Stato, è più facile che nasca in condizioni avvertite come generalmente sbagliate, dove il cittadino sente di non potersi fidare dello Stato, e di non potersi porre in una condizione di vulnerabilità (come quella implicata nella disobbedienza civile). Ecco, quindi, l'ultima differenza: assieme alle conseguenze e alle motivazioni scatenanti, anche la stessa giustificabilità dell'azione risulta diversa, tra i due fenomeni: la sovversione del sistema statale non è, secondo Childress, giustificabile all'interno di un sistema statale corretto, o in situazioni in cui l'intenzione iniziale era quella di compiere un atto di disobbedienza civile<sup>89</sup>.

Childress si confronta anche con la riflessione di Brown, che interpreta sia la rivoluzione, sia la disobbedienza civile come azioni criminali<sup>90</sup>; tuttavia, sia le intenzioni, sia i metodi usati sono diversi, e non si può prescindere da questo:

For the law itself clearly recognizes the principle of justification for crimes. There is a difference in law between a man who violates a statute in order to avert some great evil and a man who violates that same statute out of ignorance, carelessness, greed, or malice<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> «Nonviolence preserves the other person for communication and community».

*Ivi*, p. 209.

<sup>89</sup> «Is rebellion or revolutionary activity a logical implication of civil disobedience? This question could be interpreted in relation to either of the two features of revolution that I have stressed: violence or the intention to make a fundamental change in the system [...]. I contend that the affinities between civil disobedience and rebellion or revolutionary activity do not in fact cancel out the distinction that exists between them, which is clear in principle and must be maintained. Those who insist that the justifications for civil disobedience and rebellion are identical must argue that the act of civil disobedience is a revolutionary act».

*Ivi*, p. 18.

<sup>90</sup> «Cases of civil disobedience are, incidentally, crimes; but the vast majority of crimes are not, except in a wholly trivial sense, acts of civil disobedience».

Stuart Brown, *Civil Disobedience*, in "Journal of Philosophy", Vol, 58, N. 22, 1961, pp. 669-681, cit. p. 669.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 670.

Le intenzioni nella disobbedienza civile sono chiaramente di miglioramento – in questo, anche Brown riconosce l'importanza del rispetto dei tre fondamenti: non-violenza, pubblicità dell'atto e sottomissione alla condanna –, mentre la rivoluzione si caratterizza come un vero e proprio tradimento nei confronti dello Stato. Anche Brown, come Childress e Rawls, sostiene che la rivoluzione è generalmente accettabile in uno Stato ingiusto (sempre tenendo conto che, nello specifico, la giustificabilità effettiva va valutata di caso in caso): «If the suffering is severe enough – and Americans and Englishmen sometimes forget how severe it has in fact been in many parts of the world – there may be no reason why those who suffer it should be loyal to the political state and its legal system»<sup>92</sup>, ma, come per il caso di altri filosofi che sostengono la possibile giustificazione della violenza (es. Gandhi e Thoreau), è necessario che ciò sia determinato da un bilancio in cui l'uso della violenza risulta il male minore. Qui ritorna il tema delle conseguenze della protesta: «A public protest in which the participants injure others, destroy property, and resist arrest is no less an act of civil disobedience; it is merely an unjustified one [...]. The use of force and violence, being evil in itself and being no less evil for being used in a good cause, can be morally justified only in circumstances where the alternative is an even greater evil and cannot, therefore, be justified in cases of civil disobedience»<sup>93</sup>.

Chiarite le differenze tra la disobbedienza civile e la rivoluzione, non bisogna dimenticare quanto detto inizialmente, ossia che queste due forme di protesta non sono del tutto estranee tra loro. Oltre alla somiglianza nelle motivazioni di origine, si può trovare un'intersezione anche nella realizzazione della protesta, che da disobbedienza civile può diventare una vera e propria rivoluzione. Secondo Brown «there is a logical relationship between civil disobedience and civil rebellion and that this relationship explains the suspicion and fear with which acts of civil disobedience are frequently regarded»<sup>94</sup>. Childress nota che questa posizione di Brown deriva dalla considerazione per cui, nella valutazione specifica dei singoli casi, è difficile stabilire una linea netta che separa un atto che costituisce il tradimento verso lo Stato (rivoluzione), da un atto che non è tradimento (disobbedienza civile). L'altro elemento che può mettere in difficoltà lo Stato è il fatto di capire se i cittadini hanno scelto di manifestare attraverso la disobbedienza civile perché ne sono veramente convinti, o perché stanno attendendo il momento propizio per innescare la rivoluzione<sup>95</sup>. Per Childress, questo implica che la relazione logica tra rivoluzione e disobbedienza civile si può determinare solo in alcuni casi – appunto, quelli suscettibili del pericolo di arrivare alla rivoluzione – o nei casi in cui la disobbedienza

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 677.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 679.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 678.

<sup>95</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 20.

civile rimane tale, ma è attraversata dall'ambiguità dovuta all'uso di mezzi non-violenti, ma fisicamente coercitivi, come il blocco del traffico.

By emphasizing the differences between civil disobedience and revolutionary activity, I have drawn distinctions within the concept of civil disobedience that make it impossible to treat civil disobedience only within the context of revolution. Some acts of civil disobedience may be revolutionary or at least serve as means in an overall revolutionary movement, but not all acts of civil disobedience are directed at replacing the existing political system with another. There is, of course, a shared area between civil disobedience and revolution, which means that the logic of justification in the one case is not totally unrelated to the other. If we were to assume that civil disobedience is revolutionary at least by implication, the discussion would be greatly simplified: there would be only one framework of justification, and the discussion could move freely between civil disobedience and revolution without jumping a wide hiatus. But this advantage would be illusory, since it could be gained only by sacrificing careful analysis of two very complex phenomena<sup>96</sup>.

#### **2.4.2. Resistenza non-violenta, non-resistenza e non-cooperazione**

Childress si occupa della differenza tra la disobbedienza civile e la resistenza passiva solo in poche pagine del libro *Civil Disobedience and Political Obligation*; tuttavia, anche questa è una riflessione utile per determinare con ulteriore precisione i caratteri della disobbedienza civile, ma anche per notare i punti in cui, quei limiti, sono sfumati.

La resistenza passiva si può intendere come la scelta di non compiere un atto che si ritiene moralmente sbagliato; in altre parole, si tratta di non-collaborazione. La discussione che Childress propone al riguardo ha origine dalla proposta di Gandhi, che si occupa di esplicitare la differenza tra una protesta condotta per azione attiva, da una condotta per metodo passivo: a partire da questo, Gandhi preferisce parlare di *resistenza non-violenta*, invece che di *resistenza passiva*, proprio perché nel primo caso si indica una forma di resistenza caratterizzata da una presa di posizione esplicita e fondata sulla non-violenza, che prevede l'opposizione attiva rispetto allo Stato. La resistenza passiva, invece, è una forma di opposizione che non esclude per forza la violenza, ma esclude, per definizione, l'elemento attivo nell'azione di protesta, e ciò spinge Gandhi a vederla come una forma di debolezza, un'incapacità di prendere pienamente posizione di fronte a un problema morale, dovuta a una mancanza di iniziativa da parte del cittadino:

---

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

We are only concerned to note the distinction between passive resistance and Satyagraha, and we have seen that there is a great and fundamental difference between the two [...]. Again, while there is no scope for love in passive resistance, on the other hand not only has hatred no place in Satyagraha but is a positive breach of its ruling principle. While in passive resistance there is a scope for the use of arms when a suitable occasion arrives, in Satyagraha physical force is forbidden even in the most favourable circumstances. Passive resistance is often looked upon as a preparation for the use of force while Satyagraha can never be utilized as such. Passive resistance may be offered side by side with the use of arms. Satyagraha and brute force, being each a negation of the other, can never go together. Satyagraha may be offered to one's nearest and dearest; passive resistance can never be offered to them unless of course they have ceased to be dear and become an object of hatred to us. In passive resistance there is always present an idea of harassing the other party and there is a simultaneous readiness to undergo any hardships entailed upon us by such activity; while in Satyagraha there is not the remotest idea of injuring the opponent. Satyagraha postulates the conquest of the adversary by suffering in one's own person<sup>97</sup>.

La resistenza passiva si caratterizza, nell'ottica di Gandhi e di Childress, come una forma di non-collaborazione con lo Stato, nel senso di una non-azione. Ad esempio, il caso di Thoreau, con il rifiuto di pagare la tassa per la guerra in Messico, si può collocare nell'ambito della disobbedienza in forma di resistenza passiva. Infatti, anche in Thoreau la distinzione tra risposta attiva e passiva sembra essere presente, seppur in forma implicita, quando sostiene che non abbiamo l'obbligo di risolvere il male morale in cui incorriamo, ma dobbiamo almeno evitare di contribuirvi<sup>98</sup>.

Se Gandhi costruisce una critica alla non-cooperazione, focalizzandosi sull'elemento di inerzia che vi ritrova, e sull'ambiguità nel rapporto con la violenza, Childress, invece, nota che con la non-cooperazione si va comunque ad assumere attivamente una posizione etica in merito agli eventi politici, manifestando apertamente il proprio disaccordo verso lo Stato. Seppur in maniera meno assertiva di altre forme di protesta, anche la non-cooperazione implica una ricerca del conflitto con lo Stato, che si può rivelare pacifico o meno a seconda dei mezzi che il cittadino ha a disposizione, e di quelli che sceglie effettivamente di usare. Sul tema della differenza tra azione attiva e passiva, si apre un'altra riflessione, che riguarda la differenza tra non-collaborazione e non-resistenza. La non-resistenza consiste nell'atto di sottomettersi alla risposta attuata dal proprio oppositore politico, ed è qui che Childress riconosce, a tutti gli effetti, la modalità passiva. Anche la non-resistenza, quando compiuta liberamente e non per assenza di alternative, si caratterizza come un rifiuto di partecipazione al male: una persona che subisce forme di violenza o ingiustizie può scegliere di non rispondere a sua

<sup>97</sup> Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, trad. di V. G. Desai, Navajivan Press, Ahmedabad, 1950, pp. 113-114.

<sup>98</sup> «It is not a man's duty, as a matter of course, to devote himself to the eradication of any, even the most enormous wrong; he may still properly have other concerns to engage him; but it is his duty, at least, to wash his hands of it, and, if he gives it no thought longer, not to give it practically his support. If I devote myself to other pursuits and contemplations».  
Thoreau, *Resistance to Civil Government*, p. 71.

volta con la violenza, perché non vuole oberare la propria coscienza con un comportamento immorale. Solo sotto questo punto di vista – ossia come non-partecipazione al male morale – non-resistenza e non-cooperazione possono risultare simili; per il resto, i due fenomeni si distinguono per il grado di attivazione che implicano, e per il grado di coinvolgimento negli avvenimenti politici:

Noncooperation remains within the arena of conflicting claims and is simply one form of resistance. Nonresistance, on the other hand, as practiced by some sectarian groups, is often an attempt to avoid implication in the arena of conflicting claims and interests and hence to eschew resistance altogether. It has no political purpose, while noncooperation presupposes such a purpose<sup>99</sup>.

Il discorso sulla differenza tra la non-resistenza, la non-cooperazione e la non-violenza è piuttosto complesso; probabilmente non si può istituire una differenziazione netta e inequivocabile tra i fenomeni. La protesta che avviene secondo uno o l'altro metodo – specie per quanto riguarda non-resistenza e non-cooperazione – può rientrare o meno nei canoni della disobbedienza civile a seconda dei metodi e dei mezzi che accompagnano il compimento dell'atto di protesta (ad esempio, bisogna vedere se rispetta i principi di non-violenza, pubblicità e sottomissione). Inoltre, assieme agli elementi concreti che si possono analizzare per classificare la protesta, torna qui l'importanza di una analisi degli aspetti etici: non si tratta solo di *come* la protesta viene condotta, ma anche del *perché*, ossia delle motivazioni che la muovono e degli obiettivi che si vogliono raggiungere. Ad esempio, se la resistenza passiva, per Gandhi, non rientra a pieno titolo nel concetto di disobbedienza civile perché non è una garanzia di non-violenza, da un punto di vista logico potremmo dichiarare la sua piena appartenenza alla disobbedienza civile, nel momento in cui è la resistenza passiva viene commessa da chi potrebbe usare la violenza, ma decide di non farlo. In altre parole, un'azione condotta consapevolmente e liberamente secondo i canoni della disobbedienza civile, è disobbedienza civile, sia che si manifesti con un'azione attiva, sia che venga condotta per modalità passiva. Se da un lato è vero che, nel momento stesso in cui la non-violenza diventa una scelta, ha senso esplicitare questo aspetto nella formula indicante il fenomeno (come, appunto, in “resistenza *non-violenta*”), e di conseguenza è più che comprensibile l'attenzione di Gandhi all'espressione usata per indicare la sua modalità di protesta, dall'altro lato, la protesta per non-cooperazione non è necessariamente da criticare come segno di una mancanza di iniziativa perché, come nota Childress, è pur sempre una posizione etica attivamente assunta da parte del cittadino che, anche in questo modo, può generare lo scandalo in merito a un'ingiustizia di cui lo Stato deve occuparsi.

---

<sup>99</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligations*, p. 20.

### 2.4.3. Disobbedienza civile e obiezione di coscienza

L'ultima distinzione importante da considerare è quella tra la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza, fenomeni spesso confusi tra loro anche nel linguaggio comune. Childress non riporta una analisi esplicita di questa distinzione nel testo *Civil Disobedience and Political Obligation*, ma ne parla in diversi testi successivi, a partire dal saggio *Appeal to Conscience*, dove si interroga sul tema della coscienza e sulla giustificabilità degli atti di opposizione allo Stato – come infrazione della legge, o come rifiuto di obbedire o servire – fondati sul conflitto di coscienza del cittadino. Childress identifica l'obiezione di coscienza con ciò che Rawls chiama “rifiuto di coscienza” (*conscientious refusal*):

Conscientious refusal is noncompliance with a more or less direct legal injunction or administrative order. It is refusal since an order is addressed to us and, given the nature of the situation, whether we accede to it is known to the authorities<sup>100</sup>.

Dalla definizione di Rawls si possono elaborare diverse considerazioni. Innanzitutto, emergono delle somiglianze con la disobbedienza civile – motivo della frequente confusione tra i due fenomeni –, sia nel fatto di disobbedire a un ordine o una richiesta impartita dallo Stato, mettendosi quindi in conflitto, anche pacificamente, con l'autorità pubblica, sia nel fatto che ciò avviene per un motivo legato alla coscienza, quindi legato al sentimento morale, nella distinzione tra giusto e sbagliato, che risiede nel soggetto: in entrambi i casi, il soggetto deve decidere se rispondere all'ingiunzione che riceve dallo Stato, o a quella che riceve dalla propria coscienza. Essendo entrambe infrazioni della legge fondate sulla coscienza, entrambe mirano a fare ciò che è moralmente o eticamente giusto: di conseguenza, disobbedienza civile e obiezione di coscienza hanno in comune la non-violenza, la pubblicità dell'atto e la sottomissione alla condanna, per dimostrare le proprie intenzioni non criminali<sup>101</sup>. Per questi motivi, l'obiezione di coscienza è certamente un fenomeno molto vicino alla disobbedienza civile; tuttavia, Childress si occupa di analizzare anche le differenze che ci sono, in modo da fare più chiarezza possibile nella discussione sulla disobbedienza civile.

In *Moral Responsibility in Conflict*, Childress dedica un intero capitolo, il sesto, alla discussione delle origini, delle motivazioni e delle manifestazioni che può assumere l'obiezione di coscienza. Anche in relazione agli avvenimenti sociali degli Stati Uniti d'America della seconda metà del Novecento, in particolare in merito ai movimenti pacifisti, Childress ha modo di osservare che l'obiezione di coscienza è motivata principalmente da posizioni morali (come può essere il pacifismo)

<sup>100</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p. 368.

<sup>101</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 74.

o, più comunemente, da convinzioni religiose<sup>102</sup>. Entrambe queste due motivazioni possono essere divise, a loro volta, nell'obiezione di coscienza universale, o nell'obiezione selettiva. Nel primo caso, il soggetto rifiuta in modo generalizzato di compiere il tipo di azione che gli viene richiesta, come combattere in guerra, perché ritiene che la guerra, come fenomeno in sé, sia immorale; nel secondo caso, si rifiuta di obbedire a un determinato ordine, ritenendolo sbagliato per le modalità con cui si realizza in quel contesto specifico: ad esempio, una persona può non essere pacifista e rifiutarsi lo stesso di combattere, perché ritiene *quella* guerra immorale o ingiusta<sup>103</sup>.

Al di là delle implicazioni etiche e politiche della distinzione tra obiezione di coscienza selettiva e universale, tema che verrà trattato più approfonditamente nel prossimo capitolo, l'elemento importante da analizzare qui è il modo con cui questa distinzione, e le stesse motivazioni che muovono l'obiezione di coscienza, incidono sul confronto con la disobbedienza civile. L'obiezione di coscienza, che sia fatta per ragioni morali, o religiose, implica comunque una derivazione tendenzialmente non-politica della propria scelta. In altre parole, chi compie l'obiezione di coscienza, solitamente non lo fa per ragioni politico-sociali, ma per ragioni personali. Questa riflessione viene approfondita e portata a termine nel saggio *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, dove Childress si pone l'obiettivo ora esplicito di distinguere tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza<sup>104</sup>. Riprendendo quanto accennato in *Moral Responsibility in Conflict*, Childress rimarca la differenza nelle motivazioni che muovono l'azione: in entrambi i casi, si tratta di un rifiuto all'obbedienza dovuto a un conflitto morale interiore, ma che si distinguono in un caso come ragioni sociali e politiche; nell'altro caso come ragioni interne alla sfera del singolo<sup>105</sup>:

In this essay I will use “civil disobedience” to refer to public, nonviolent, and submissive violations of law in protest based on moral-political principles and designed to effect or to prevent social, political, or legal change. I will use “conscientious objection” to refer to public, nonviolent, and submissive violations of law based on personal-moral, often religious, convictions and intended primarily to witness to those principles or values. Of course, these are only ideal types, and many actions will involve mixtures of both<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Childress, *Moral Responsibility in Conflict*, p. 192.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>104</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 65.

<sup>105</sup> Si tenga conto che questo non significa che nell'obiezione di coscienza non possa esserci alcun coinvolgimento politico; l'elemento politico è necessariamente presente, trattandosi comunque di un conflitto tra Stato e cittadino. La differenza potrebbe essere intesa così: nell'obiezione di coscienza c'è uno scontro tra le idee religiose o morali del cittadino e la richiesta etico-politica da parte dello Stato; nella disobbedienza civile, lo scontro si verifica tra le idee etico-politiche del cittadino e la posizione etico-politica dello Stato. Il coinvolgimento iniziale dello Stato rimane essenzialmente lo stesso, quello che cambia è come e perché il cittadino vi si oppone.

<sup>106</sup> Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance*, p. 68.

Questo ha delle conseguenze anche sugli obiettivi: l'obiezione di coscienza è un'azione il cui fine è ripiegato sul soggetto che la compie, perché ha lo scopo di mantenere intatta l'integrità morale del soggetto stesso. Le conseguenze della disobbedienza civile, invece, dovrebbero idealmente estendersi a tutta la società, nell'ottica di una modifica, anche minima, dell'assetto politico complessivo. Si può identificare l'obiezione di coscienza come un'azione che si estende nel campo della morale, ossia nell'area di riflessione che distingue comportamenti giusti e sbagliati del soggetto in relazione al rapporto con il sé – l'autoriflessione consentita dalla coscienza –; la disobbedienza civile si articola, invece, nel campo dell'etica, ossia appartiene alla discussione in merito alle azioni giuste e sbagliate nel contesto dell'interazione sociale e collettiva. Anche se l'obiettore di coscienza non ha interesse nel persuadere gli altri, deve comunque tenere in considerazione le possibili conseguenze, anche inaspettate, della propria azione: una presa di posizione esplicita e controcorrente può sempre diventare un elemento di stimolo per il dibattito pubblico. A partire da questo, è possibile immaginare situazioni in cui l'obiezione di coscienza diventa il principio di un movimento di disobbedienza civile. In un eventuale passaggio tra obiezione di coscienza e disobbedienza civile, possono essere modificati molti elementi (mezzi e modalità di protesta, obiettivi, coinvolgimento di altre persone...), ma proprio questa possibilità di oscillazione da una situazione all'altra è utile a capire che si possono presentare situazioni ambigue, dai confini sfumati e difficili da definire. La stessa azione di Thoreau può essere classificata come obiezione di coscienza<sup>107</sup>; eppure, con la stesura del saggio che ha comportato la diffusione del suo pensiero, l'impatto del suo esempio si è esteso, sia nello spazio sia nel tempo, assumendo una portata tale per cui quel rifiuto, espresso per salvaguardare la propria integrità, è ritenuto ad oggi uno degli episodi storici più importanti per la costituzione della disobbedienza civile.

---

<sup>107</sup> Si noti che l'esempio di Thoreau, da solo, è stato utile per spiegare il fenomeno dell'azione indiretta, quello della non-cooperazione, e quello dell'obiezione di coscienza. La disobbedienza di Thoreau rientra, effettivamente, in tutte e tre queste descrizioni: ancora una volta, si può notare la facilità con cui, nell'ambito dell'azione pratica, vari fenomeni si possono intersecare e influenzare reciprocamente, o perché si tratta di livelli di analisi diversi, o perché sono elementi che si trovano sullo stesso livello, ma la cui distinzione può non essere netta.

### Capitolo 3: L'etica della disobbedienza civile

Dopo aver analizzato gli elementi che costituiscono il fenomeno della disobbedienza civile, ne determinano i parametri e i limiti entro cui si può realizzare, mi propongo ora di analizzare le questioni etiche implicate nelle origini e nelle conseguenze della disobbedienza civile, mantenendo sempre il focus sulla proposta di Childress. Lui stesso sostiene:

One cannot really establish a right or a duty to disobey unless he can also establish *in that context* the conditions under which there would be an obligation or a duty to obey<sup>1</sup>.

Per questo, il primo elemento che andrò ad analizzare è il tema dell'obbligazione politica, ossia la discussione sui limiti entro cui la legge risulta obbligatoria, e su quelle situazioni in cui, invece, il cittadino è ragionevolmente tenuto a disobbedire. Questo solleva il tema del rapporto tra la legge pubblica e la morale, e solleva il problema su quanto possa essere giustificabile sostenere la possibilità che qualcuno, eccezionalmente, si rifiuti di rispettare la legge, all'interno di un sistema in cui è presupposta l'obbedienza di tutti. La discussione attorno alla giustificazione della disobbedienza è particolarmente complessa, perché richiede la necessità di istituire delle regole morali che consentano di uscire dalle regole impostate dallo Stato: qua è definita in maniera netta la differenza tra legge morale e legge pubblica. Se la legge morale può consentire, e anche regolare, la disobbedienza civile, la legge pubblica non può concederle l'istituzionalizzazione. Una legge che consentisse la disobbedienza alle leggi appartenenti allo stesso corpo sarebbe, già in termini logici, in sé una contraddizione. Oltre a presentare una contraddizione logica, questa possibilità presenta anche diverse difficoltà pratiche: nel saggio *Civil Disobedience*, Arendt riflette sulla condizione della popolazione afroamericana: gruppo presente sul territorio, e liberato infine dalla schiavitù, ma la cui integrazione nel sistema sociale americano non era stata prevista. Arendt identifica nei movimenti di protesta antirazzisti, la necessità da parte della popolazione nera di entrare pienamente a far parte del sistema sociale, che richiede il rispetto degli obblighi, ma non garantisce loro i diritti: «There was nothing in the Constitution or in the intent of the framers that could be so construed as to include the slave people in the original compact»<sup>2</sup>.

A partire da questa riflessione, si può osservare l'effetto controproducente, in termini quasi paternalistici, di una istituzionalizzazione della disobbedienza civile: la minoranza che protesta lo fa nel momento in cui lo Stato non rispetta la propria parte della promessa stipulata con i cittadini<sup>3</sup>; vista

<sup>1</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*, p. 43.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Civil Disobedience*, in Id. *Crisis of the Republic*, pp. 49-102, cit. p. 90.

<sup>3</sup> «Consent, in the American understanding of the term, relies on the horizontal version of the social contract, and not on majority decisions [...]. The moral content of this consent is like the moral content of all agreements and contracts; it consists in the obligation to keep them. This obligation is inherent in all promises. Every organization of men, be it social

questa violazione, la minoranza in questione non si sente obbligata a rispettare il patto e a obbedire alle leggi. Si crea una dinamica di isolamento, almeno parziale, di questa minoranza dal gruppo sociale della maggioranza, ossia dal gruppo che, a pieno titolo, aderisce al contratto politico. Se la disobbedienza civile nasce come azione che manifesta l'esclusione della minoranza dal contratto sociale, inserire la stessa disobbedienza civile nell'apparato legale che norma il contratto significa negare la possibilità alla minoranza di manifestare il proprio stato di estromissione dalla società di maggioranza. In altre parole, legalizzare la disobbedienza civile impedirebbe alla minoranza di crearsi uno spazio politico autonomo al di fuori del sistema legale, come forma di protesta.

La possibilità del dissenso è implicata nel sistema democratico, che prevede la partecipazione dei cittadini alla sfera politica. Questa possibilità va difesa attraverso un equilibrio nella concessione della libertà di parola, dove non vi sia né una repressione violenta, che impedisca il dialogo, né forme di paternalismo accondiscendente, che mirino a proteggere il cittadino a tutti i costi, impedendogli così di manifestare con serietà la propria opposizione allo Stato.

Arendt auspica al riconoscimento della disobbedienza civile come punto fondamentale di avanzamento del progresso politico e civile, dove lo Stato non richiede più cambiamenti rivoluzionari e violenti, ma consente a sé stesso di migliorarsi attraverso la protesta pacifica<sup>4</sup>. Per questo, propone se non una istituzionalizzazione effettiva della disobbedienza, che anche lei riconosce come difficilmente realizzabile, almeno una legittimazione politica<sup>5</sup>. In questo modo, lo Stato riconosce la possibilità del dissenso e la possibilità del consenso, senza però obbligare su nessuno dei due fronti. Si ritorna al punto iniziale: affinché sia possibile la disobbedienza, l'obbedienza deve essere una scelta libera, per questo è necessario analizzare i parametri entro cui la legge è moralmente obbligante, per poter capire quali sono i confini oltre i quali è possibile e legittimo disobbedire.

---

or political, ultimately relies on man's capacity for making promises and keeping them. The only strictly moral duty of the citizen is this twofold willingness to give and keep reliable assurance as to his future conduct, which forms the prepolitical condition of all other, specifically political, virtues. Thoreau's often quoted statement "The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right" might well be varied to: The only obligation which I as a citizen have a right to assume is to make and to keep promises.

Promises are the uniquely human way of ordering the future, making it predictable and reliable to the extent that this is humanly possible. And since the predictability of the future can never be absolute, promises are qualified by two essential limitations. We are bound to keep our promises provided that no unexpected circumstances arise, and provided that the mutuality inherent in all promises is not broken. There exist a great number of circumstances that may cause a promise to be broken, the most important one in our context being the general circumstance of change. And violation of the inherent mutuality of promises can also be caused by many factors, the only relevant one in our context being the failure of the established authorities to keep to the original conditions».

*Ivi*, pp. 92-93.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 82

<sup>5</sup> «Although civil disobedience is compatible with the spirit of American laws, the difficulties of incorporating it into the American legal system and justifying it on purely legal grounds seem to be prohibitive. But these difficulties follow from the nature of the law in general, not from the special spirit of the American legal system [...]. It is an altogether different question whether it would not be possible to find a recognized niche for civil disobedience in our institutions of government».

*Ivi*, p. 99.

### 3.1. L'obbligo di fronte alla legge

Nei prossimi paragrafi andrò rapidamente a descrivere la posizione sull'obbligazione della legge assunta da alcune figure chiave della storia della filosofia politica, per consentire la contestualizzazione dell'analisi successiva, sul pensiero di Childress. Come punto di partenza per questa analisi, non potevo non fare riferimento all'età antica, a partire dal celebre caso di Socrate, e proseguendo poi per la rielaborazione di Platone e di Aristotele. Qua si pongono le basi per un'ideale di comportamento morale come superiore alle leggi umane; posizione che viene rielaborata nel deontologismo cristiano, una delle basi del pensiero di Childress, che vede in Dio – e non più nelle virtù – la fonte del Bene a cui aspirare e su cui fondare la propria obbedienza, o disobbedienza, alla legge pubblica.

Affronterò poi la proposta nell'età moderna, dal punto di vista di Hobbes, Locke e Kant, che hanno tre modi diversi di trattare il tema dello Stato come risultato di un contratto; ho cercato di mettere in luce in che modo le differenze nelle tre posizioni hanno un impatto sul modo di intendere l'obbligazione politica. Il tema del contratto sociale è importante, in questo quadro, da un lato perché Childress lo prende in considerazione per la costruzione del suo pensiero – essenzialmente criticandolo, ma accogliendo l'idea dell'obbligo politico come derivante da qualche beneficio che, in cambio, il cittadino ottiene dallo Stato –, ma anche perché ha un importante impatto sull'età contemporanea: a partire da qui, affronto la questione dal punto di vista di Rawls, uno dei filosofi contemporanei di riferimento per la discussione sul tema della giustizia pubblica, e a cui lo stesso Childress fa spesso esplicito riferimento. Per dare un'idea della fecondità del pensiero di Rawls, affronterò poi due filosofi che, proprio attraverso la critica a Rawls, assumono posizioni diametralmente opposte: Nozick, liberista, e quindi sostenitore dell'autonomia individuale dei cittadini, e Sandel, il cui approccio ruota attorno all'elemento della comunità come fattore necessariamente intrinseco alla vita del singolo.

Gli approfondimenti potrebbero certo essere estesi, ma ho ritenuto essere questi i punti chiave, almeno in forma minima essenziale, per poter comprendere meglio le osservazioni di Childress, che si inserisce nel dibattito contemporaneo senza mai dimenticare il confronto con filosofi e teologi del suo tempo, ma anche della tradizione passata.

### 3.1.1. Secondo l'antichità

Con l'avvio della riflessione filosofica della tradizione occidentale, nella Grecia antica, si avvia anche la riflessione politica sul tema della legge pubblica nei confronti del cittadino. Una delle prime figure esemplari, in questo dibattito, è Socrate, che assume una posizione netta, rispetto all'obbligo implicato nella legge pubblica: nel dialogo platonico *Critone*, il personaggio di Socrate riflette sulla possibilità di disobbedire alla legge pubblica: non la ritiene una scelta lecita, nemmeno a fronte di una situazione in cui sia implicata la morte stessa della persona che subisce l'ingiustizia. Nel *Critone*, il personaggio di Socrate riflette sul tema dell'obbligatorietà delle leggi, in relazione al rapporto tra diritti e doveri: nel momento in cui l'individuo fa parte di una certa società e gode dei diritti da essa garantiti, deve anche rispettarne i doveri, altrimenti si comporta in modo da causare il collasso di una struttura che, fino a quel momento, gli è stata favorevole e lo ha tutelato. Con una riflessione che tiene fortemente conto del tema delle conseguenze e responsabilità della propria azione, Socrate ritiene qui la disobbedienza alla legge come una forma di ingiustizia, proprio per il rischio di collasso dell'intero sistema sociale nel caso in cui tutti agissero in questo modo<sup>6</sup>; questa conseguenza è un male molto maggiore del male che Socrate, in quanto singolo cittadino ingiustamente condannato, sta subendo dalla società<sup>7</sup>. In questa visione, le leggi pubbliche sono massimamente obbliganti e richiedono l'obbedienza più completa; qualora si dovesse presentare un conflitto di coscienza, dice Socrate, è sempre possibile trasferirsi in un altro Stato le cui leggi siano più conformi alla propria morale<sup>8</sup>.

Ma, o Socrate, obbedisci a noi; noi pur ti abbiamo sostenuto nel cammino della vita. E non tenere in maggior conto i figli, neppure la vita non la devi tenere in conto maggiore, nulla assolutamente avanti al giusto<sup>9</sup>.

Platone riprende il tema socratico della verità come elemento orientatore: tutti gli esseri umani tendono naturalmente verso la verità e verso il bene; dunque, il soggetto che viene posto di fronte alla verità non può che accettarla, con un moto naturale, e distogliere sé stesso dall'errore. Sulla base di questo presupposto, Platone espone, nel dialogo *Leggi*, l'idea per cui le leggi di uno Stato non dovrebbero essere imposte in modo coercitivo: l'obbedienza non si può ottenere attraverso la

<sup>6</sup> Frederick Rosen, *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, in "Political Theory", Vol. 1, N. 3, 1973, pp. 307-316, cit. p. 311.

<sup>7</sup> Nella sua visione socratica, è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla: «Se poi è necessario ricevere o commettere ingiustizia, sceglierei piuttosto riceverla l'ingiustizia, non commetterla» (corsivo mio). Platone, *Gorgia*, in "I Dialoghi", trad. it. E. Turolla, Vol. I, Rizzoli Editore, Milano, 1953, 469c, p. 654.

<sup>8</sup> «Noi concediamo ad ogni ateniese, se lo desidera, quand'egli entra in possesso dei diritti di cittadino, quando vede la costituzione dello stato e di noi Leggi sue, e pensa di non approvare quest'ordine di fatti: ebbene costui può benissimo prender le cose proprie, partirsene e andare dove vuole»

Platone, *Il Critone*, in "I Dialoghi", trad. it. E. Turolla, Vol. III, Rizzoli Editore, Milano, 1953, 51d, p. 213.

<sup>9</sup> Platone, *Il Critone*, 54b, pp. 216-217.

violenza, ma attraverso l'educazione e l'argomentazione razionale della validità delle leggi emanate<sup>10</sup>. Ritrattando la posizione assunta nella *Repubblica*, secondo cui di politica si dovrebbero occupare i filosofi, nel dialogo *Leggi* Platone sostiene che dovrebbero essere i magistrati a sostenere l'incarico del governo, purché siano autenticamente interessati al bene dei cittadini – *tutti* i cittadini, non solo un gruppo specifico<sup>11</sup> – e siano onestamente rispettosi delle leggi. Sebbene non ci sia una discussione esplicita sulla legittimità della disobbedienza alla legge, già in questo dialogo di Platone si può osservare la ricerca di equilibrio tra l'obbligo implicato dalla legge pubblica e la libertà dei cittadini<sup>12</sup>: Platone sostiene la necessità di coinvolgere nel processo politico i cittadini, i quali, se da un lato devono rispettare le leggi per garantire la convivenza reciproca e l'armonia pubblica, dall'altro lato sono tenuti a sviluppare un personale senso critico, in modo da aderire alle leggi pubbliche non in modo passivo e acritico, ma liberamente, perché ne riconoscono la correttezza. Quindi, per Platone, la funzione etica delle leggi, e l'educazione predisposta per i cittadini, in modo che siano dotati degli strumenti per riconoscere criticamente e liberamente la correttezza delle leggi giuste, implicano una situazione ideale in cui la legge risulta sì obbligatoria, ma essendo in armonia con la morale dei cittadini, ed essendo stabilita anche su loro partecipazione, non produce quel conflitto che, ad oggi, sappiamo generare la disobbedienza civile.

Un'altra figura esemplare della filosofia greca è quella di Aristotele: nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, Aristotele intende la legge come mezzo necessario a mantenere l'ordine e l'armonia nello Stato, tenendo sempre conto però che le leggi giuste dovrebbero ricalcare la via morale<sup>13</sup>. Dunque,

---

<sup>10</sup> «This is the solution often attributed to Plato, would be through the coerced “harmony” of an authoritarian state. For Plato, however, this would not be a solution for two reasons. First, as he repeatedly emphasizes, citizens must be free and their acceptance of the law must be voluntary and based upon understanding. Second, as seen above, true legislation substitutes the rule of law for the rule by force that occurs whenever one group uses the law to advance its own interests» David Cohen, *Law, Autonomy, and Political Community in Plato's Laws*, in “Classical Philosophy”, Vol. 88, N. 4, 1993, pp. 301-317, cit. p. 304.

<sup>11</sup> «Naturalmente noi ora diciamo che queste non sono costituzioni e che non sono vere leggi quelle che non siano state promulgate per il comune interesse di tutta la città».

Platone, *Leggi*, trad. it. F. Ferrari, S. Poli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2005, 715b, p. 359.

<sup>12</sup> «Le *Leggi* trattano di un ordine politico di secondo grado, vicino al modello perfetto ma con quello non del tutto coincidente, come è dimostrato dal punto di vista istituzionale dalla considerazione della monarchia e della democrazia come matrici di tutte le altre forme di governo. Si tratta dell'esplicito riconoscimento della necessità della mescolanza, all'interno della città, del principio di autorità con quello di libertà. Platone mostra così la disponibilità a riconoscere la rilevanza del tema della partecipazione e del consenso, verso il quale manifesta una certa sensibilità anche con la sua scelta di far precedere le leggi da un preambolo capace di spiegarne la natura e di renderle con ciò più accette ai governati». C. Galli (a cura di), *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 38.

<sup>13</sup> Si può fare riferimento a *Etica Nicomachea 1130b*, dove Aristotele distingue tra l'ingiustizia intesa come mancato rispetto delle leggi, e quindi come mancato rispetto di ciò che i governatori hanno definito come *giustizia*, e l'ineguaglianza come il mancato rispetto dei principi di equità e uguaglianza nel rapporto con gli altri (a questo proposito, si veda anche la discussione a *Etica Nicomachea 1129b*, dove Aristotele presenta l'uomo ingiusto come un uomo anche iniquo). Aristotele, *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, 2020, 1129b-1130b, pp. 173-179.

A questo si può aggiungere anche l'esplicitazione riportata nella *Politica*, secondo cui «Proprio in questo consiste la legge, perché la legge è ordine». Aristotele, *Politica*, C. Viano (a cura di), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008, 1287a, p. 307.

anche per Aristotele la morale e la legge pubblica non sono necessariamente coincidenti<sup>14</sup>; la legge è politicamente obbligante in quanto garante del quieto vivere comune; è eticamente obbligante nel momento in cui risponde ai criteri di ricerca del bene, e ai parametri di coincidenza con le virtù.

L'elemento della virtù è una costante di questi tre filosofi: se Aristotele fa della virtù il centro delle sue riflessioni, definendo la giustizia come il comportamento virtuoso applicato al vivere comune, Platone pone dei valori etici e virtuosi come superiori alla legge umana, valori che risultano essere il motivo alla base del rispetto della legge – se una legge è fatta in funzione del bene, allora il cittadino deve riconoscerla come giusta e rispettarla –; in Socrate ho presentato l'elemento argomentativo che tende all'assoluto rispetto alla legge, che apparentemente non comprende eccezioni; tuttavia, si noti che nell'*Apologia* la stessa figura di Socrate ammette che andrebbe a disobbedire al divieto di filosofare<sup>15</sup>; dunque, questa contrapposizione tra l'assoluta obbedienza del *Critone* e la possibilità di disobbedienza dell'*Apologia*, si può accordare se consideriamo una posizione che dà la precedenza a leggi superiori di carattere quasi spirituale («Cittadini ateniesi, come obbedienza, debbo prestarla più a Dio che a voi»<sup>16</sup>). Anche in Socrate, dunque, si può ricondurre il rispetto delle leggi a una riflessione fondamentalmente legata alla virtù individuale:

If one ought never do injustice, one ought not do injustice when the laws command it. If one ought to abide by agreements when it is just to do so, and one ought never do injustice, it must follow that a binding agreement cannot require the doing of injustice. Given that voluntary acceptance of citizenship implies a binding agreement, the doing of injustice at the behest of law is no part of its terms, and a law or decree which requires a citizen to do injustice is, for that citizen, in some strict sense ultra vires. No agreement can lend it authority, and specifically not the agreement to live as a citizen. Because this is so, to refuse to obey a law or decree which requires one to do injustice is not to injure the law; for injury arises only from breach of authority, and authority extends only so far as agreement binds<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> «The sense, then, in which on Aristotle's view there is no necessary connection between law and morality is that it is possible to make morally iniquitous laws and that there may be an ensuing conflict between obedience to bad legal rules and the basic requirements of justice and morality».

Wolfgang von Leyden, *Aristotle and the Concept of Law*, in "Philosophy", Vol. 42, N. 159, 1967, pp. 1-19, cit. p. 13.

<sup>15</sup> Platone, *L'Apologia di Socrate*, in "I Dialoghi", trad. it. E. Turolla, Vol. I, Rizzoli Editore, Milano, 1953, 29d, p. 761.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Reginald Allen, *Socrates and Legal Obligation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1980, p. 109.

### 3.1.2. Secondo il medioevo

Con l'inizio del Medioevo, anche da un punto di vista etico-politico, si osserva una svolta rispetto all'antichità: la diffusione della religione cristiana conduce allo sviluppo di un deontologismo che fa riferimento a una legge superiore non più intesa come la legge morale delle virtù a cui l'essere umano può e deve aspirare, ma intesa come il Bene assoluto, che coincide con la volontà di Dio: «Il cristianesimo attua un completo rovesciamento dei valori che erano stati dominanti nella classicità: al posto della forza e della potenza predica la carità e la fratellanza, al posto della ricchezza la povertà»<sup>18</sup>. Agostino, nel *De Civitate Dei* esplicita in modo molto chiaro questo distacco con la tradizione antica:

In tal senso, le virtù che l'anima crede di avere e per le quali comanda al corpo e ai vizi, quale che sia il fine da conquistate e da possedere, se non sono riferite a Dio, sono anch'esse vizi, piuttosto che virtù. Benché in tal caso infatti qualcuno le consideri virtù vere ed oneste, quando sono riferite a se stesse e si ricercano proprio per se stesse, anche allora esse sono gonfie d'orgoglio e non debbono essere indicate come virtù, bensì come vizi<sup>19</sup>.

Agostino sembra ricalcare in parte la visione antica, che vede l'ordine politico come necessario per la vita comune; il cittadino è, dunque, tenuto a rispettare le leggi pubbliche, per contribuire al mantenimento dell'ordine e della pace sociale<sup>20</sup>. Tuttavia, la società veramente giusta è quella che fa riferimento a un ordine di leggi più alto, rispetto all'ordine puramente politico: se per gli antichi l'ordine più alto fa riferimento alla razionalità e al Bene etico, o alle virtù, per Agostino fa riferimento al Bene assoluto, ossia quello che rispecchia la volontà di Dio. Il soggetto risponde al vero Bene nel momento in cui segue la legge di Dio, per questo è tenuto a rispettare le leggi politiche, fintantoché queste non entrano in contraddizione con la legge divina, altrimenti bisogna dare priorità a quest'ultima<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Stefano Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, p. 61.

<sup>19</sup> Agostino, *La città di Dio*, XIX,25, trad. it. di L. Alici, Bompiani, Milano, 2001, p. 985.

<sup>20</sup> Tutte le società, secondo Agostino, vogliono l'ordine e l'armonia. Le società non cristiane ritengono che la felicità nella vita terrena sia la massima aspirazione possibile, mentre le società cristiane sanno che la vita terrena è solo un momento di passaggio, dunque l'armonia andrebbe raggiunta per non appesantire l'esistenza terrena di ulteriori sofferenze oltre a quelle naturalmente presenti: «Anche la città terrena che non vive secondo la fede, desidera fortemente la pace terrena e ripone la concordia dei cittadini nel comandare e nell'obbedire, nel far sì che ci sia una certa armonia delle volontà degli uomini riguardo ai problemi che toccano la vita mortale. La città celeste invece, o piuttosto quella parte di essa che è pellegrina in questa condizione mortale e vive secondo la fede, necessariamente si serve anche di questa pace, finché non passi la condizione mortale alla quale tale pace è necessaria». L'elemento in comune rimane quello della ricerca di un'armonia, che anche i cristiani sono tenuti a rispettare, dove possibile, anche nella sfera politica e laica. *Ivi*, XIX,17, p. 971.

<sup>21</sup> A questo proposito, è significativo il discorso che Agostino fa sui martiri, che si sono opposti alla legge pubblica che vietava il culto cristiano, ma l'hanno fatto con metodi che richiamano molto l'attuale concezione della disobbedienza civile: «Essi sono morti per questa fede e possono pertrarre tali grazie dal Signore, nel nome del quale sono stati uccisi;

Anche Tommaso assume una posizione simile: la legge politica va rispettata in virtù della necessità di un ordine sociale, purché ciò non comporti l'infrazione della legge divina. Le motivazioni alla base di questa conclusione, però, sono differenti da quelle di Agostino: se in Agostino le leggi politiche servono a garantire l'ordine che altrimenti verrebbe sovvertito dalla natura tendenzialmente peccatrice dell'essere umano – le leggi sono, quindi, un mezzo di contenimento al disordine verso cui tenderebbe l'umanità –, per Tommaso le leggi sono un elemento di testimonianza della razionalità umana<sup>22</sup>, e fungono da elemento di continuità verso la grazia spirituale, ossia verso la condizione di realizzazione del Bene assoluto<sup>23</sup>. In ogni caso, anche secondo Tommaso il cittadino è tenuto a rispettare la legge politica, per via dell'ordine sociale (riprendendo Aristotele, anche Tommaso riconosce la necessità umana di vivere in comunità), e per via del fatto che è grazie alla volontà di Dio che il monarca detiene il suo potere politico<sup>24</sup>. La funzione delle leggi umane è, per Tommaso, quella di educare le persone alla virtù<sup>25</sup>, in modo che esse imparino a seguire la legge naturale, ossia la disposizione che Dio ha dato agli esseri umani, in quanto esseri razionali. Proprio per questo, Tommaso riconosce dei casi in cui è legittimo disobbedire al potere politico, ad esempio, quando le leggi non rispettano le disposizioni di Dio o il bene comune sociale. Tommaso sembra quasi anticipare uno dei temi che verranno poi discussi in merito alla disobbedienza civile, quando sostiene che, qualora ci si trovi in una situazione che possa giustificare la resistenza politica – come può essere per un governo tirannico – tale resistenza non va concretizzata, se le conseguenze potrebbero essere verosimilmente peggiori delle condizioni iniziali<sup>26</sup>.

---

per questa fede, li ha preceduti la loro *mirabile pazienza*, per cui può seguire in quei miracoli tanta potenza» (corsivo mio).

*Ivi*, XXII,9, pp. 1147-1148.

<sup>22</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 90, a. 1, trad. it. Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984.

<sup>23</sup> Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 68.

<sup>24</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 90, a. 2.

<sup>25</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 95, a. 1.

<sup>26</sup> «Le leggi possono essere ingiuste perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi non vanno in alcun modo osservate, poiché *bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini*, come è detto in At.

Soluzione delle difficoltà: 1. Paolo in *Rm* dice: *Ogni autorità umana proviene da Dio; e perciò chi si oppone all'autorità*, in cose che riguardano il suo potere, *si oppone all'ordine stabilito da Dio*. E in questo senso diviene colpevole in coscienza.

2. L'argomento parte dalle leggi umane che sono contrarie ai comandamenti di Dio. E a ciò non si estende il loro potere. Perciò in questi casi non si deve ubbidire alla legge umana.

3. L'argomento parte dalla legge che impone ai sudditi un onere ingiusto: e anche qui il potere concesso da Dio non si estende fino a questo punto. Per cui neppure in simili casi l'uomo è tenuto a ubbidire alla legge, se può disubbidire senza scandalo e senza un danno più grave».

Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 96, a. 4.

### 3.1.3. Secondo il contratto sociale

La filosofia di Thomas Hobbes rappresenta un'ulteriore svolta nel modo di riflettere sulla questione politica: anche per lo studio delle dinamiche sociali, Hobbes si propone di usare il metodo scientifico e la conoscenza oggettiva dei comportamenti umani. Per capire fin dove si estende la legittimità dello Stato, parte dalle cause prime, ossia dalle motivazioni originali che hanno generato lo Stato stesso<sup>27</sup>. Facendo riferimento alla sua conoscenza della psicologia umana, Hobbes struttura l'ipotesi del contratto sociale, ossia l'idea per cui gli esseri umani, in assenza di leggi pubbliche condivise, si troverebbero in una dinamica di costante conflitto reciproco, dove tutti avrebbero più o meno le stesse possibilità di nuocere agli altri, e ognuno avrebbe la libertà di farlo, per via dell'assenza di divieti imposti. Lo Stato si configura, allora, come quella associazione tra esseri umani che cedono quasi tutti i propri diritti naturali, per entrare in un sistema che ne garantisca la tutela e la sopravvivenza. Il modello contrattualista avviato da Hobbes prevede, quindi, la stipula di un patto tra le persone, che accettano di rinunciare alla libertà pressoché illimitata dello stato di natura, per ottenere in cambio determinati benefici – principalmente la sicurezza fisica –. La declinazione hobbesiana di questo modello assume un carattere assolutista: nel momento in cui esiste il contratto, anche implicito, tra le persone, esse sono obbligate a rispettare il patto. Hobbes distingue tra l'obbligo naturale, inteso come l'obbligo determinato dalla legge naturale dell'autoconservazione, e l'obbligo artificiale, inteso come l'obbligazione morale determinata da un patto artificialmente costituito tra le persone: quando si istituisce un patto, le persone coinvolte sono moralmente obbligate a rispettarlo, in virtù della coerenza razionale con l'imperativo morale, già presente in Hobbes: *non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*<sup>28</sup>. L'obbligo artificiale dipende, quindi, dalla scelta del soggetto di aderire a un patto, e costituisce un'obbligazione non fisica; l'obbligo naturale costituisce, invece, una forma di coercizione fisica, indipendente dalla volontà del soggetto. Tra questi due elementi, si inserisce l'obbligo politico, che comprende sia l'elemento razionale, sia la coercizione fisica: nel momento in cui una persona fa parte di una società, e gode dei benefici implicati dalla società stessa, è moralmente obbligata a rispettare lo Stato per una questione di coerenza razionale (non avrebbe senso distruggere ciò che fino a quel momento è stato fonte di benefici e protezione); dall'altro lato, però, il cittadino è mosso verso il rispetto della legge anche per paura della punizione che conseguirebbe all'infrazione: in questo caso, secondo Hobbes, si tratta di un obbligo naturale, ossia di tipo fisico<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> «L'idea contrattualistica, insomma, non esprime una verità storica ma una questione controfattuale; non risponde alla domanda come sono andate le cose, ma a quella su come dovrebbe essere organizzato un ordine politico legittimo [...]. Se gli individui si trovassero a vivere in una condizione prepolitica, essi sceglierebbero di dar vita allo stato, che quindi è legittimato in quanto è una istituzione che, qualora non si fosse già data, gli individui avrebbero scelto di darsi» Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 78.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (a cura di), Oxford University Press, New York, 1998, p. 104.

<sup>29</sup> Per tutta la discussione sulla distinzione tra obbligo naturale e obbligo artificiale, ho fatto riferimento a: David Raphael, *Obligations and Rights in Hobbes*, in "Philosophy", Vol. 37, N. 142, 1962, pp. 345-352.

Pare ad alcuni che “obbligarsi” ed “essere tenuti ad un obbligo” sia la stessa cosa; e che quindi, se vi è qualche diversità nell’espressione, non ve ne sia alcuna nella sostanza. Mi spiegherò dunque più chiaramente. Quando si dice che l’uomo si obbliga in forza di un patto si vuol dire che deve fare una determinata prestazione in seguito ad una promessa. Quando invece si dice che da una legge è tenuto ad un determinato obbligo, si vuol dire che è costretto alla prestazione dal timore della pena che è minacciata dalla legge<sup>30</sup>.

Il patto sociale risulta massimamente obbligante, perché garantisce lo stato di sopravvivenza dei cittadini, ossia risponde al più essenziale degli obblighi naturali. Per questo motivo, per Hobbes anche uno Stato ingiusto garantisce necessariamente condizioni di sicurezza e sopravvivenza molto migliori della totale mancanza di governo: nel momento in cui il governo esiste e riesce a garantire un sufficiente rispetto delle leggi, ossia una sufficiente sicurezza nella vita in comune, assolve alla propria ragione di esistere. Hobbes sostiene, per questo motivo, il massimo grado di obbligatorietà della legge: per quanto ingiusto sia uno Stato, la sua autorità va rispettata. La sovversione del sistema o la ribellione rappresentano un tradimento, dove il cittadino ha aderito a un patto, grazie al quale ha ottenuto alcuni vantaggi, ma non ha assolto alla propria parte di obbligo. Così agendo, compie un atto di annientamento di quella fiducia reciproca che deve per forza sussistere al momento dell’istituzione di un contratto. In altre parole, il cittadino che disobbedisce alla legge pone delle condizioni per cui, se gli effetti della sua azione si estendessero, la stessa esistenza dello Stato non sarebbe più possibile, e ciò porterebbe a un ritorno dello stato di natura, dove per ogni individuo, ogni altra persona è una potenziale fonte di pericolo. Non tutti i diritti naturali sono, secondo Hobbes, cedibili in un contratto.

Whensoever a man transferreth his right, or renounceth it; it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself; or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act: and of the voluntary acts of every man, the object is some *good to himself*. And therefore there be some rights, which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned, or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life; because he cannot be understood to aim thereby, at any good to himself. The same may be said of wounds, and chains, and imprisonment; both because there is no benefit consequent to such patience; as there is to the patience of suffering another to be wounded, or imprisoned: as also because a man cannot tell, when he seeth men proceed against him by violence, whether they intend his death or not. And lastly the motive, and end for which this renouncing, and transferring of right is introduced, is nothing else but the security of a man's person, in his life, and in the means of so preserving life, as not to be weary of it<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Thomas Hobbes, *Sul Cittadino*, N. Bobbio (a cura di), UTET, Torino, 1948, p. 290.

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviathan*, p. 88.

Essendo l'obiettivo ultimo quello di garantire – e garantirsi – una sopravvivenza più pacifica e tranquilla possibile, il senso dello Stato viene meno quando non può offrire questa sicurezza. Ciò implica che, da un lato, il cittadino può comportarsi in maniera non-morale di fronte a una grave minaccia fisica (ad esempio, a seguito di un crimine realmente commesso, è legittimato a mentire riguardo a tale azione, se dire la verità comporta la messa in pericolo della propria vita); dall'altro lato, i cittadini tutti sono legittimati a non rispettare più l'autorità governativa nel caso in cui essa non riesca a garantire la tutela dei cittadini. L'elemento della sicurezza e della sopravvivenza è l'unico, in Hobbes, che possa giustificare una presa di distanza dall'obbligo politico a cui è sottoposto il cittadino:

The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished [...]. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own, or in another's sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it<sup>32</sup>.

Anche Locke propone l'idea dello Stato come risultato di un contratto sociale, ma i presupposti e le conclusioni che raggiunge, rispetto al rapporto tra il cittadino e l'autorità politica, sono ben diverse da quelle di Hobbes. Locke, innanzitutto, non ritiene che lo stato di natura sia una condizione di guerra perpetua, perché, anche in natura, l'essere umano dispone di un certo grado di razionalità che lo dissuade dall'aver comportamenti inutilmente violenti. La legge di natura, infatti, impone prima di tutto la preservazione della vita e la conservazione della specie<sup>33</sup>. Tuttavia, nello stato di natura non esiste un giudice collettivamente riconosciuto; ogni persona deve tutelarsi da sola<sup>34</sup> e, per via alla soggettività con cui si può interpretare uno stesso evento, a fronte di interpretazioni diverse di un

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>33</sup> «But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence: though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions». John Locke, *Two Treatises of Government A Letter Concerning Toleration*, I. Shapiro (a cura di), Yale University Press, New Heaven, 2003, p. 102.

<sup>34</sup> «Every man, in the state of nature, has a power to kill a murderer, both to deter others from doing the like injury, which no reparation can compensate, by the example of the punishment that attends it from every body; and also to secure men from the attempts of a criminal, who having renounced reason, the common rule and measure God hath given to mankind, hath, by the unjust violence and slaughter he hath committed upon one, declared war against all mankind». *Ivi*, p. 104.

problema, possono nascere conflitti che generano lo stato di guerra<sup>35</sup>. Lo stato di natura, quindi, non è lo stato di guerra, ma è comunque facilmente suscettibile a diventarlo<sup>36</sup>.

Come in Hobbes, anche per Locke lo Stato nasce come soluzione razionale e consapevolmente cercata, a fronte dei problemi causati dallo stato di natura. A differenza di Hobbes, però, Locke ha una concezione non assolutista dello Stato, il cui ruolo non è la sola sopravvivenza umana, ma anche la ricerca di quelle soluzioni che possono garantire una vita dignitosa e la difesa dei diritti fondamentali dell'essere umano<sup>37</sup>, che Locke identifica come il diritto alla vita, il diritto alla libertà e il diritto alla proprietà<sup>38</sup>. Per questo motivo, assume una posizione meno assolutista, rispetto a Hobbes, sull'estensione dei poteri politici. Se per Hobbes la funzione dello Stato è quella di garantire la sopravvivenza, dunque l'obbligo politico viene meno solo nel caso estremo in cui questa non venga più tutelata dall'autorità pubblica, in Locke la funzione dello Stato è proteggere e garantire i diritti naturali; dunque, quando uno di questi diritti viene sistematicamente violato dallo Stato, il cittadino è legittimato a fare resistenza. Siccome lo Stato ha la funzione di garantire diritti come la libertà, non di sopprimerli, per Locke sarebbe controproducente sostenere un governo assolutista come quello sostenuto da Hobbes, perché un governo del genere può costringere il cittadino a venir meno anche ai diritti naturali; tuttavia, «The duty to preserve life is so stringent that no one can have another duty, or assume any political or other obligation, which would prevent him from fulfilling it»<sup>39</sup>.

Per Locke, quindi, il cittadino si deve normalmente rimettere al giudizio dello Stato – rappresentato da coloro che ricoprono cariche pubbliche, come la magistratura – per evitare i conflitti che potrebbero manifestarsi nello Stato di natura a causa della possibile arbitrarietà del giudizio, dovuto alla mancanza di uniformità nel modo con cui tali giudizi devono essere emessi – uniformità garantita, nello Stato politico, dalla presenza di leggi pubbliche comuni ai cittadini –; nel momento, però, in cui uno Stato non assolve a questo compito, e manifesta sistematicamente comportamenti che vanno contro al motivo per cui è stato istituito, allora il cittadino è legittimato a non rimettersi più al giudizio dello Stato, ora inaffidabile, e a tornare ad agire secondo il proprio giudizio privato<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> «It is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends: and, on the other side, that ill-nature, passion, and revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but confusion and disorder will follow».

*Ivi*, p. 105.

<sup>36</sup> Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 94.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>38</sup> Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, p. 210.

<sup>39</sup> John Kilcullen, *Locke on Political Obligation*, in “The review of Politics”, Vol. 45, N. 3, 1983, pp. 323-344, cit. p. 337.

<sup>40</sup> «Whenever the legislators endeavour to take away and destroy the property of the people, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any farther obedience, and are left to the common refuge, which God hath provided for all men, against force and violence». Locke, *Two Treatises of Government*, p. 197.

Locke's thesis is that the obligation cannot be unlimited. There are three rights which a person must exercise on his own judgment without deferring to the judgment of the community's representative, namely: not to do anything contrary to natural law; to defend oneself and others against serious injury which the community cannot or will not repair; and to rebel against a corrupt government. This is what Locke set out to prove, not that consent and nothing else gives rise to political obligation. Assuming, reasonably, that the most effective way of putting oneself under an obligation is to promise, he argues that not even a promise can cancel these rights: no one can even by compact or explicit consent put himself, or herself, under the unlimited power of another<sup>41</sup>.

Una posizione ancora diversa è, infine, quella assunta da Kant, che intende proporre un'etica le cui leggi abbiano una valenza universale: nell'ottica di Kant, infatti, la morale è un insieme di leggi determinate dalla ragione, che servono a indirizzare correttamente le azioni umane. La ragione è una sola, e sarebbe ugualmente condivisa da tutti gli esseri umani, se fossimo tutti perfettamente razionali – in altre parole, se ci basassimo solo sulla razionalità, di fronte a un problema raggiungeremmo le stesse identiche conclusioni, ma la componente animale che ancora sussiste nell'essere umano, che ci impedisce di essere immediatamente e perfettamente razionali. Per questo, di fronte a un problema, emergono valutazioni e soluzioni diverse –.

La legge morale è determinata dalla ragione, dunque anche la legge morale, come la ragione, è universale. Agire secondo istinto significa dipendere dalle condizioni empiriche in cui ci veniamo a trovare; agire secondo morale significa seguire la ragione universale. Quando la legge è posta secondo un fine eterogeneo (come la felicità o il piacere), non è incondizionata, ma dipende da quel fine; questo significa che le azioni vengono giudicate secondo le condizioni non razionali. Nel momento in cui si decide qualcosa in base al bene o male che quella scelta sembra implicare, la scelta non è libera, ma condizionata dalle conseguenze immaginate dal soggetto. La scelta è libera solo nel momento in cui il soggetto è indifferente a tutte le condizioni empiriche, e quindi agisce secondo la ragione, che determina il bene a priori, in modo indipendente e indifferente alle condizioni empiriche che di volta in volta si possono presentare<sup>42</sup>.

La natura razionale è in sé stessa il fine; per Kant, l'umanità avrà raggiunto il suo pieno sviluppo quando avrà sviluppato pienamente le proprie disposizioni e potenzialità razionali. Essendo la razionalità presente in tutti gli esseri umani, essendo essa il carattere distintivo dell'umano, nonché l'elemento garante della libertà umana, ne consegue la massima:

---

<sup>41</sup> Kilcullen, *Locke on Political Obligation*, 325.

<sup>42</sup> I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in F. Gonnelli (a cura di), *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Urbino, 2022, pp. 123-161, cit. p. 130.

Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo<sup>43</sup>.

Kant immagina lo stato di natura come situazione ipotetica per analizzare la legittimità dello Stato. Lo Stato, per Kant, si configura come un accordo a cui le persone prendono parte, necessariamente per ragione, perché in natura manca un'autorità legittima che gestisca i rapporti, i diritti e le controversie tra le persone secondo delle leggi ugualmente applicabili a tutti:

Non è dunque un fatto ciò che rende necessaria una coazione legale pubblica; al contrario, sebbene gli uomini possano essere immaginati buoni e amanti del diritto quanto si vuole, è inscritto a priori nell'idea razionale di un tale stato (non giuridico) che, prima di ottenere una condizione legale pubblica, uomini isolati, popoli e Stati non potranno mai essere al sicuro dalla violenza altrui, esercitata in base al diritto che ognuno ha di fare *ciò che ritiene giusto e buono* a prescindere dall'opinione altrui. Perciò la prima cosa che ciascuno è obbligato a decretare, se non vuole rinunciare a qualsiasi concetto di diritto, è il principio: si deve uscire dallo stato di natura nel quale ognuno fa di testa propria e ci si deve accordare con tutti gli altri (con cui non si può evitare di entrare in relazione) per sottostare a un potere legislativo pubblico esterno e, in definitiva, si deve entrare in uno stato nel quale viene determinato *legalmente* ciò che deve spettare a ognuno come Proprio e gli viene assegnato grazie a un *potere* adeguato (che non è il suo ma un potere esterno). In altri termini, ognuno deve prima di tutto entrare in uno stato civile<sup>44</sup>.

Similmente a Locke, quindi, Kant prevede alcuni dei diritti fondamentali umani, che vanno al di là della sola sopravvivenza fisica: uno Stato che si voglia definire *civile* deve rispettare almeno tre principi fondamentali, nei confronti del cittadino, ossia i principi di libertà, di uguaglianza e di indipendenza<sup>45</sup>. Tuttavia, in virtù dell'universalità della legge morale, Kant ritiene la legge pubblica altamente obbligatoria, e non c'è alcuna possibilità legittima di infrangerla. La morale universalista, infatti, lo porta a intendere ogni azione nell'ottica dell'ipotesi che tutti agiscano allo stesso modo: un atto di disobbedienza civile, in questa prospettiva, diventerebbe il primo passo per giungere a una situazione di completo disordine e indiscriminata infrazione della legge. Kant sostiene che qualsiasi

<sup>43</sup> Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, F. Gonnelli (a cura di), Laterza, Bari, 2013, p. 91.

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Metafisica dei costumi*, G. Landolfi Petrone (a cura di), Bompiani, Milano, 2006, p. 231.

<sup>45</sup> La libertà è da intendersi come libertà di pensiero, di uso della ragione, e libertà di autodeterminazione, nei limiti compatibili a una vita in comunità; l'uguaglianza è il diritto ad essere amministrati da leggi applicabili in modo uguale per tutti, che non favoriscano i cittadini a priori, ad esempio a seconda della provenienza o dell'origine sociale; l'indipendenza prevede, invece, la partecipazione al potere legislativo del corpo comune, da parte di coloro che sono indipendenti anche sul fronte materiale, ossia coloro che sono possedenti, anche di una proprietà minima, o coloro che hanno abilità tali da poter lavorare e mantenersi.

Kant, *Sul detto comune*, pp. 137-143.

atto di opposizione allo Stato è una forma di tradimento, che erode il potere autoritario politico e spinge verso il decadimento dell'ordine statale:

Di qui segue: che ogni resistenza contro il supremo potere legislativo, ogni istigazione a tradurre in fatti il malcontento dei sudditi, ogni sedizione che sfoci in ribellione, è il supremo e il più duramente punibile tra i delitti nel corpo comune, poiché ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *incondizionato*, così che, fosse anche quel supremo potere o il suo agente, il capo dello Stato, a ledere il contratto originario e, secondo il concetto del suddito, a perdere il diritto di essere legislatore dando pieni poteri al governo per comportarsi in modo assolutamente violento (tirannico), non è permesso tuttavia al suddito fare resistenza a titolo di rappresaglia. La ragione di ciò è questa: in una costituzione civile già sussistente il popolo non dispone più di alcun giudizio giuridicamente valido che determini come essa debba essere amministrata. Si ponga infatti che ne disponga e che esso sia appunto contrario al giudizio dell'effettivo capo dello Stato: chi deve decidere da che parte stia il diritto? Nessuno dei due può farlo, dato che è giudice in causa propria. Dunque dovrebbe darsi un capo ancora superiore a quello, che decida tra esso e il popolo; ciò che è autocontraddittorio. Non può neppure essere ammesso qualcosa come un diritto di necessità (*ius in casu necessitatis*), che del pari, in quanto presunto *diritto* di compiere *ingiustizia* in condizioni di supremo bisogno (fisico), è un non-senso, e concedere la chiave per aprire la barriera che limita l'arbitrio del popolo<sup>46</sup>.

Kant riconosce che lo Stato non si comporta in modo sempre giusto; anzi, lo Stato molto raramente è governato da un sovrano illuminato. Per questo, è prevedibile che a volte siano i cittadini a occuparsi del progresso civile dello Stato, ma sono tenuti a farlo in modi che non vadano a minare la solidità del potere politico. È importante, per Kant, che i cittadini siano intellettualmente autonomi, che abbiano le capacità, le competenze e il coraggio di sviluppare un pensiero critico autonomo<sup>47</sup>. In questo modo, possono contribuire all'avanzamento civile e morale dello Stato attraverso il proprio contributo sociale e la critica che dovrebbero – idealmente – poter fare pubblicamente allo Stato per segnalare le dinamiche ingiuste. Sempre in virtù dell'autonomia di pensiero, il cittadino dovrebbe anche evitare di agire in modo contraddittorio rispetto a ciò che pensa sia giusto. Tuttavia, per Kant, non è ammissibile risolvere questa contraddizione attraverso la disobbedienza agli ordini impartiti: lo si deve fare, invece, continuando a esporre la propria critica finché non verrà ascoltata e, nell'ottica kantiana, se la critica è coerente con la logica razionale, non potrà che essere accolta, prima o dopo:

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 146-147.

<sup>47</sup> «*Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida d'un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto!*». Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in F. Gonnelli (a cura di), *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Urbino, 2022, pp. 45-52, cit. p. 45.

Così sarebbe assai deleterio se un ufficiale al quale venga ordinato qualcosa dal suo superiore volesse disquisire apertamente sull'opportunità o l'utilità di questo ordine: egli deve obbedire. Ma non si può con diritto proibirgli di fare, come studioso, osservazioni sugli errori del servizio militare e di sottoporle al giudizio del suo pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare i tributi che gli vengono imposti; e anzi, un insolente lamentarsi riguardo a tali imposte quando debbano essere da lui pagate può essere punito come uno scandalo (che potrebbe istigare a ribellioni generali). Questi non agisce tuttavia contro il dovere di cittadino se, come studioso, esprime pubblicamente i suoi pensieri contro l'inopportunità o persino l'ingiustizia di tali imposizioni<sup>48</sup>.

Nel frattempo, qualora il conflitto di coscienza sia troppo elevato, bisogna agire in modo da evitarlo, ad esempio operando in lavori che non prevedano richieste che vadano contro alla propria morale<sup>49</sup>.

### 3.1.4. Secondo i filosofi contemporanei

La teoria del contratto segna profondamente il modo di intendere il rapporto tra lo Stato e i cittadini, e i filosofi dell'età contemporanea continuano a confrontarsi. Uno di questi è John Rawls, che in *A Theory of Justice*, analizza gli elementi necessari per l'istituzione della giustizia sociale<sup>50</sup>.

Rawls parte dal presupposto universalista secondo cui la giustizia, per essere tale, deve essere applicabile a tutti, senza distinzioni arbitrarie: richiamando la concezione kantiana, secondo Rawls una società giusta deve essere organizzata in modo tale che tutti abbiano le stesse possibilità di partenza. Questo non implica in sé un'assenza di disuguaglianze sociali, ma implica l'istituzione di leggi non pregiudiziali, costruite in modo che tutti abbiano, più oggettivamente possibile, le stesse opportunità di migliorare o peggiorare la propria condizione, a seconda delle proprie scelte o di eventi non dipendenti dalle leggi pubbliche. In ripresa alla proposta del contratto sociale, anche Rawls sostiene che è nell'interesse di ognuno fare parte della società, per ottenere i benefici implicati: non solo la protezione fisica, ma anche il massimo grado di libertà possibile, compatibilmente con la convivenza con gli altri, e la distribuzione equa delle opportunità<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>49</sup> «Se infatti egli credesse di trovarvi qualcosa che vi contradicesse, non potrebbe amministrare il suo ufficio con coscienza; dovrebbe abbandonarlo».

*Ivi*, p. 48.

<sup>50</sup> Fin dalle prime pagine inizia il confronto con la teoria del contratto: «I then present the main idea of justice as fairness, a theory of justice that generalizes and carries to a higher level of abstraction the traditional conception of the social contract».

Rawls, *A Theory of Justice*, p. 3.

<sup>51</sup> Questi sono anche i due principi fondanti della giustizia sociale, secondo Rawls:

«*First Principle*

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

*Second Principle*

Per Rawls, la società è certamente causa di una serie di restrizioni che sono assenti nello stato di natura, ma lui intende queste restrizioni come limiti positivi, necessari a raggiungere forme di libertà complessivamente maggiori di quelle negate:

First of all, it is important to recognize that the basic liberties must be assessed as a whole, as one system. That is, the worth of one liberty normally depends upon the specification of the other liberties, and this must be taken into account in framing a constitution and in legislation generally. While it is by and large true that a greater liberty is preferable, this holds primarily for the system of liberty as a whole, and not for each particular liberty. Clearly when the liberties are left unrestricted they collide with one another. To illustrate by an obvious example, certain rules of order are necessary for intelligent and profitable discussion. Without the acceptance of reasonable procedures of inquiry and debate, freedom of speech loses its value. It is essential in this case to distinguish between rules of order and rules restricting the content of speech. While rules of order limit our freedom, since we cannot speak whenever we please, they are required to gain the benefits of this liberty<sup>52</sup>.

Considerando la vita collettiva come necessaria, perché è razionalmente un'organizzazione molto più conveniente di quella che si avrebbe nello stato di natura, il miglior fondamento che si può dare alla società è quello dell'universalità<sup>53</sup>:

Now obviously no one can obtain everything he wants; the mere existence of other persons prevents this. The absolutely best for any man is that everyone else should join with him in furthering his conception of the good whatever it turns out to be. Or failing this, that all others are required to act justly but that he is authorized to exempt himself as he pleases. Since other persons will never agree to such terms of association these forms of egoism would be rejected. The two principles of justice, however, seem to be a reasonable proposal. In fact, I should like to show that these principles are everyone's best reply, so to speak, to the corresponding demands of the others. In this sense, the choice of this conception of justice is the unique solution to the problem set by the original position<sup>54</sup>.

---

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

- (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and
- (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity».

*Ivi*, p. 302.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>53</sup> «One should not be misled, then, by the somewhat unusual conditions which characterize the original position. The idea here is simply to make vivid to ourselves the restrictions that it seems reasonable to impose on arguments for principles of justice, and therefore on these principles themselves».

*Ivi*, p. 18.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 119.

Da questa concezione universalista, emergono di conseguenza anche le ragioni della risposta di Rawls al tema dell'obbligazione politica: all'interno di una società tendenzialmente giusta, Rawls ammette la possibilità di errori e leggi ingiuste. Ritiene, in questi casi, possibile l'infrazione volontaria della legge, purché si rispettino alcune condizioni: prima di tutto, devono essere state tentate altre strade, che non hanno avuto successo<sup>55</sup> – l'infrazione è, dunque, possibile, ma bisogna realizzarla con cautela, solo nel caso di mancanza di alternative –; inoltre, sempre tenendo conto che si tratta di uno Stato tendenzialmente giusto, non ha senso puntare alla dissoluzione del governo; per questo, la disobbedienza va coordinata in modo da ottenere come effetto solo la modifica delle leggi errate, senza che ciò causi conseguenze più profonde. Rawls immagina una situazione ipotetica in cui molti gruppi di minoranze hanno intenzione di protestare tramite la disobbedienza: qualora si dovesse trattare di una quantità di persone complessivamente troppo ampia, la protesta si estenderebbe al punto da mettere in crisi la stabilità del sistema governativo generale. Per questo, in un caso del genere, improbabile dal punto di vista concreto, ma pur sempre possibile, le minoranze in questione dovrebbero trovare un modo di coordinare le proteste, in modo da realizzarle in momenti diversi, e poter ottenere giustizia senza però rischiare sulla tenuta dello Stato<sup>56</sup>.

In ultimo, Rawls riconosce che le persone che protestano non possono, in un primo momento, affidarsi alla maggioranza, perché è la maggioranza che consente l'esistenza dell'ingiustizia denunciata; tuttavia, la protesta di disobbedienza civile si deve verificare comunque sulla base della concezione comune della giustizia, non della concezione che ne ha la minoranza: in altre parole, una minoranza può protestare quando, solo sulla base dell'ideale di giustizia condiviso dalla maggioranza, quella stessa minoranza sta subendo un'ingiustizia<sup>57</sup>. Se non si tenesse conto di questo limite, ogni minoranza potrebbe protestare perché non viene rispettata la propria idea di giustizia, ma questo andrebbe a creare scontri tra le varie minoranze, dove ognuna vorrebbe imporre la propria forma di giustizia, paralizzando la possibilità di scegliere, tra le tante opzioni arbitrarie, quella effettivamente giusta<sup>58</sup>. Scegliere per volontà di maggioranza, per Rawls, è l'unico modo ragionevole e non arbitrario, per scegliere tra le varie proposte di giustizia.

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 373-375.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 365.

<sup>58</sup> «The characteristic feature of these arguments for liberty of conscience is that they are based solely on a conception of justice. Toleration is not derived from practical necessities or reasons of state. Moral and religious freedom follows from the principle of equal liberty; and assuming the priority of this principle, the only ground for denying the equal liberties is to avoid an even greater injustice, an even greater loss of liberty. Moreover, the argument does not rely on any special metaphysical or philosophical doctrine [...]. Those who would deny liberty of conscience cannot justify their action by condemning philosophical skepticism and indifference to religion, nor by appealing to social interests and affairs of state. The limitation of liberty is justified only when it is necessary for liberty itself, to prevent an invasion of freedom that would be still worse»  
pp. 214-215.

Nell'ottica del bene comune, quindi, anche la protesta che prevede la disobbedienza alla legge è ammissibile, per Rawls, se fatta allo scopo di migliorare la vita generale della società. Per questo, si tratta di un diritto che va esercitato con prudenza, e limitato laddove i risultati potrebbero risultare distruttivi. Tenendo conto di questo, Rawls ha una concezione complessivamente positiva della disobbedienza civile: se realizzata nel modo giusto, non solo non è dannosa per lo Stato – perché in una società dove i parametri della giustizia siano generalmente condivisi, non c'è pericolo di anarchia<sup>59</sup> –, ma addirittura positiva, perché consente di rafforzare il senso di giustizia, di sensibilizzare la maggioranza sulle ingiustizie subite dalla minoranza, e di accrescere la fiducia reciproca tra i membri della comunità:

Doing this would indicate the weight of the natural duty of justice in one important special case. It would also tend to enhance the realization of justice throughout the society by strengthening men's self-esteem as well as their respect for one another. As the contract doctrine emphasizes, the principles of justice are the principles of willing cooperation among equals<sup>60</sup>.

Le riflessioni di Rawls hanno generato un ampio dibattito sul rapporto tra morale e giustizia, sul rapporto di gerarchia che si dovrebbe istituire tra questi due elementi e, conseguenza, su quale atteggiamento lo Stato dovrebbe avere, nelle istituzioni delle leggi, rispetto alle considerazioni morali. Su uno degli estremi, nello spettro delle posizioni assunte dai critici, si colloca il filosofo Robert Nozick, che appartiene al filone liberista.

Nozick, in ripresa del concetto di diritti fondamentali e naturali proposto da Locke, sostiene che ci sono dei diritti inviolabili del cittadino su cui lo Stato non ha alcun potere d'azione. Ogni persona è padrona di sé stessa e delle proprie capacità; di conseguenza, è l'unica responsabile dei guadagni ottenuti attraverso tali capacità. Uno Stato che voglia intervenire su ciò che è di proprietà del cittadino, ad esempio attraverso il sistema di tassazione, o attraverso limitazioni legali delle possibilità di utilizzo della proprietà di privata, agisce contro i diritti dei cittadini, che si ritrovano a non avere il pieno controllo di ciò che appartiene loro<sup>61</sup>. Nozick sostiene, di conseguenza, solo la legittimità dello

---

<sup>59</sup> «There is no danger of anarchy so long as there is a sufficient working agreement in citizens' conceptions of justice and the conditions for resorting to civil disobedience are respected. That men can achieve such an understanding and honor these limits when the basic political liberties are maintained is an assumption implicit in a democratic polity».

*Ivi*, p. 390.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 384.

<sup>61</sup> «The most plausible construction of this argument is that the rights derived from historical-patterned or end-state principles are not full-blooded property rights at all. For, being subject to patterning conditions, they lack the weight of rights proposed by the rights-thesis. Such an interpretation is corroborated by Nozick's incredulosity at the idea of property rights held subject to any patterning conditions. If individual's holdings are to be deployed in the service of some pattern, they do not really belong to them in the first place».

Ron Replogle, *Natural Rights and Distributive Justice: Nozick and the Classical Contractarians*, in "Canadian Journal of Political Science", Vol. 17, N. 1, 1984, pp. 65-86, cit. p. 69.

Stato minimo, ossia di quello Stato che si occupa delle funzioni fondamentali di protezione e tutela dei cittadini; tutti gli altri aspetti devono essere lasciati alla libera gestione delle persone. Da qui ne deriva anche l'elemento di obbligazione politica è, per Nozick, limitato alla sfera di competenza dello Stato minimo; tutte le altre forme di gestione della vita pubblica non sono legittimate, né obbligatorie per i cittadini:

Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and far-reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do [...].

Our main conclusions about the state are that a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on, is justified; that any more extensive state will violate persons' rights not to be forced to do certain things, and is unjustified; and that the minimal state is inspiring as well as right. Two noteworthy implications are that the state may not use its coercive apparatus for the purpose of getting some citizens to aid others, or in order to prohibit activities to people for their own good or protection<sup>62</sup>.

Sul fronte opposto, invece, si colloca Michael Sandel, che propone un'alternativa solitamente definita come comunitarista. Sandel critica Rawls nel suo modo di intendere la giustizia in una forma neutrale, che miri ad essere il più possibile oggettiva e, di conseguenza, indipendente dalla definizione culturalmente adottata dell'idea di bene<sup>63</sup>.

Per Sandel, una visione che vada a separare l'idea di bene dall'idea di giustizia legale è incompleta, e produce necessariamente una semplificazione inappropriata: la società, attraverso la sua sola esistenza, produce un apparato culturale da cui è impossibile prescindere. Ogni scelta del cittadino, scelta che il liberalismo vorrebbe fosse fatta in piena autonomia, è necessariamente influenzata dal contesto culturale sociale in cui il cittadino è inserito. Se Rawls suggerisce di istituire le leggi in modo che seguano un bene comune oggettivo, Sandel risponde che quello che identifichiamo come *bene comune* (oggettivo) è in ogni caso ciò che viene definito così dalla società. Inoltre, così come la

---

<sup>62</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1980, p. ix.

<sup>63</sup> «“Deontological liberalism” is above all a theory about justice, and in particular about the primacy of justice among moral and political ideals. Its core thesis can be stated as follows: society, being composed of a plurality of persons, each with his own aims, interests, and conceptions of the good, is best arranged when it is governed by principles that do not themselves presuppose any particular conception of the good; what justifies these regulative principles above all is not that they maximize the social welfare or otherwise promote the good, but rather that they conform to the concept of right, a moral category given prior to the good and independent of it [...].

For a society inspired by the liberal promise, the problem is not simply that justice remains always to be achieved, but that the vision is flawed, the aspiration incomplete. But before exploring these limits, we must see more clearly what the claim for the primacy of justice consists in».

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 1.

società è elemento di sostegno e di guida, per il cittadino, sotto tanti aspetti della vita pratica, non c'è nulla di sbagliato se diventa una guida anche sotto l'aspetto della vita etica:

I do not think we can, at least not without cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular persons we are-as members of this family or community or nation or people, as bearers of that history, as citizens of this republic. Allegiances such as these are more than values I happen to have, and to hold, at a certain distance. They go beyond the obligations I voluntarily incur and the "natural duties" I owe to human beings as such. They allow that to some I owe more than justice requires or even permits, not by reason of agreements I have made but instead in virtue of those more or less enduring attachments and commitments that, taken together, partly define the person I am<sup>64</sup>.

Sandel, quindi, considera in modo fondamentale l'impatto della comunità sul soggetto, e l'impatto che il soggetto ha sulla comunità; per questo, non si può limitare a istituire un'obbligazione minima come Nozick: il soggetto ha degli obblighi nei confronti della comunità, per il solo fatto di parteciparvi e di esserne intrinsecamente influenzato. Rimane tuttavia la necessità di garantire al cittadino un certo grado di autodeterminazione, per evitare l'estremismo dell'automatismo acritico all'obbedienza alla legge pubblica. In questo, l'elemento morale, che precede quello legale, diventa fondamentale, perché serve a evitare l'arbitrarietà dell'istituzione e del rispetto delle leggi. L'elemento morale, se considerato nei termini proposti da Sandel, indirizza le leggi in modo che diventino uno strumento a favore della società stessa:

Where autonomy points to the contract itself as the source of obligation, reciprocity points *through* the contract to an antecedent moral requirement to abide by fair arrangements, and thus implies an independent moral principle by which the fairness of an exchange maybe assessed. With reciprocity, the emphasis is less on the fact of my agreement than on the benefits I enjoy; contracts bind not because they are willingly incurred but because (or in so far as) they tend to produce results that are fair.

In its account of obligation, each ideal can be seen to highlight the moral incompleteness of the other. From the standpoint of autonomy, my obligations are limited to those I voluntarily incur, but these may include provisions onerous and harsh. From the standpoint of reciprocity, hard deals bind less, but on the other hand, the need for consent fades, and I may be obligated in virtue of benefits I do not want or dependencies beyond my control. In the first I may be bound to terms that are unfair; in the second I may be bound in ways I did not choose<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Michael Sandel, *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, p. 167.

<sup>65</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 107.

### 3.1.5. Secondo Childress

A partire dalla contestualizzazione appena proposta, è possibile inquadrare con più precisione la posizione di Childress in merito al tema dell'obbligazione politica. Nello specifico, Childress tratta della questione in maniera esplicita nel libro *Civil Disobedience and Political Obligation* dove, nel secondo e terzo capitolo, cerca di rispondere alla domanda sull'origine e sui limiti dell'obbligo al rispetto delle leggi. Se nel capitolo precedente ho esposto il pensiero di Childress sui parametri che la disobbedienza civile deve rispettare, per quanto riguarda i metodi di protesta, affinché sia giustificabile, ora analizzerò il pensiero di Childress riguardo al contesto politico e ai fondamenti etici che rendono possibile o meno la giustificazione della disobbedienza alla legge pubblica:

The fundamental element in such a framework is a theory of political obedience, its basis and limits. Such a theory could be construed as offering either motivation or justification for obedience. The two different questions it attempts to answer can be simply stated: “Why *does* a citizen obey the law?” and “Why *ought* a citizen to obey the law?” The former asks for an explanation of behavior that may draw on the psychological and sociological factors leading one to obedience, whereas the latter asks for a justification of obedience. The marshaling of reasons for obedience to government is absolutely indispensable to an assessment of disobedience<sup>66</sup>.

#### 3.1.5.1. Il fondamento teologico

Nella sua analisi sull'obbligazione politica, Childress esordisce con un confronto con l'etica cristiana tradizionale. Il tema dell'obbligazione politica è cruciale, nella discussione cristiana, perché risponde all'appello di dare a Dio ciò che gli spetta: Childress evidenzia che il focus, in questa discussione, ruota attorno al rapporto tra uomo e Dio, che può essere riletto come rapporto tra la coscienza (in riferimento alla legge divina) e la legge pubblica; identifica l'obbligazione politica nel contesto cristiano come elemento generato dalle finalità che Dio ha dato all'essere umano:

The end of the political order and its internal relationships are interpreted and evaluated in the light of this purposes. Political obligation is then seen as being dependent on these ends and/or internal relationships<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*, p. 42.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 48.

Da qui si sviluppa l'idea della legge naturale, che vede già innestati, nella natura umana, i principi di giustizia morale da seguire, in contrapposizione alla legge positiva, ossia la sfera delle leggi arbitrarie umane. La proposta della legge naturale è compatibile, a sua volta, anche con la disobbedienza civile, perché prevede l'esistenza di una legge più importante di quella umana. Childress sembra non rigettare del tutto la proposta cristiana cattolica che sostiene la legge naturale, tant'è che ne difende alcuni punti, di fronte alla critica di Brunner. Se Brunner, nella lettura di Childress, sostiene che la tesi della legge naturale consente di capire quali sono gli errori dello Stato, ma non è sufficiente per giustificare l'infrazione della legge pubblica – lui teme l'effetto domino che vedrebbe, infine, la caduta dello Stato –, Childress risponde che questa è una lettura estremista: anche all'interno della tesi della legge naturale, non tutte le opposizioni tra legge positiva e naturale implicano automaticamente la necessità della disobbedienza civile. La disobbedienza civile è un diritto, non un dovere; dunque, non richiede di essere realizzata in ogni occasione in cui si presenti un conflitto<sup>68</sup>. Questa posizione viene riconfermata qualche pagina più avanti:

This position does not appear endanger the political-legal order or to threaten anarchy, for built-in restraints rule out deleterious acts of disobedience. Thus, the concept of natural law does not, at least in Roman Catholic circles, create the dangers that some of its opponents sense in its conflation of validity and morality<sup>69</sup>.

In ogni caso, nella discussione conclusiva in merito al tema della legge naturale, Childress vi si pone complessivamente in opposizione. In questa sezione, spiega la distinzione tra le teorie internaliste ed esternaliste. La posizione internalista pone l'elemento morale come legato in modo intrinseco e necessario alla legge pubblica; di questo tipo è la teoria della legge naturale, che dichiara non valide (non-leggi) le leggi che non rispettano i parametri morali<sup>70</sup>. La posizione esternalista, invece, tiene separato l'elemento legale da quello morale: una legge pubblica ha validità – e carattere di obbligazione – anche quando non rispetta certi parametri morali. La posizione esternalista si può ritrovare nell'idea giuspositivista, anche assunta da Hart, con cui Childress si confronta, che preferisce guardare al sistema più che alla singola legge. Childress accoglie e condivide la critica che Hart propone alla teoria della legge naturale, secondo cui questa posizione non guarda in maniera sufficientemente ampia all'intero sistema, perché giudica una legge solo in base al suo adeguamento ai parametri morali, ma non guarda a come tale legge si inserisce nell'apparato giuridico e sociale in

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>70</sup> «On a deeper level, if and when natural law provides a modicum of security in resistance, it does so through its claim that the unjust rule promulgated by the state is not really a law and that there is thus a legal justification for disobedience». *Ivi*, p. 71.

cui viene proposta. Questa posizione implica una semplificazione che andrebbe evitata, e che non risponde, ad esempio, ai casi dilemmatici in cui il cittadino è costretto a scegliere, tra due opzioni ingiuste, il male minore.

Nel primo capitolo, ho esposto le caratteristiche della filosofia di Childress, mettendo in luce lo sforzo, da parte sua, di tenere assieme tutti gli elementi che fanno parte di un sistema, senza semplificare la complessità del reale, e senza eccedere in assolutismi che, per via della propria estremizzazione, perdono la capacità di rispondere in modo equilibrato alla vastità delle situazioni concrete. Questo sforzo è evidente anche nella posizione che Childress assume di fronte all'obbligazione politica, dove si colloca maggiormente a favore degli esternalisti, proprio perché questo gli offre la possibilità di tenere conto di tutto il sistema giuridico e contestuale, senza determinare la giustificabilità delle leggi a priori, ossia prima di aver guardato in modo più completo possibile tutti gli elementi – teorici e pratici – che si intrecciano all'esistenza delle leggi in questione. L'esternalismo consente a Childress di assumere una posizione anche non assolutista, in merito all'obbligo morale di disobbedire a leggi considerate ingiuste:

This approach offers a more cogent interpretation of our moral experience in the political legal order than internalist theories do. The position that I shall develop later also distinguishes between focusing on the particular rule and on the legal system as a whole for purposes of interpreting the basis of the moral obligation to obey the law. I shall conjoin that distinction with several other steps in order to establish what natural law cannot allow, and hence to argue that there may be a moral obligation to obey an unjust law (within limits). That is, even if the rule is unjust, it may still be valid, and I may have an obligation to obey it, depending on the particular system and the basis of my obligation within that system. This obligation exists in addition to the prediction and evaluation of consequences which many proponents of natural law would admit, as already indicated, in order to avoid the conclusion that an unjust law creates an obligation to disobey or permits an automatic exercise of the right to disobey<sup>71</sup>.

Proprio sulla base dello sforzo di tenere assieme la complessità dei fenomeni, Childress si pone in disaccordo anche con la proposta dei protestanti. È vero che i protestanti rappresentano una alternativa all'idea della legge naturale, e che manifestano nella propria corrente un'ampia varietà di sfumature, in merito alla discussione sull'obbligazione politica; tuttavia, Childress vi prende le distanze, riconoscendo tre debolezze generalmente presenti nel loro pensiero, che sono fundamentalmente legate al tentativo di dare una risposta, alla domanda sull'obbligazione politica, che sia possibilmente valida per ogni forma di Stato. Si tratta esattamente del genere di ambizione che Childress tende a evitare, perché è facilmente suscettibile a semplificazioni fuorvianti o inappropriate:

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 70.

Perhaps the significance and direction of this discussion will be clear from the outset if I indicate some of the weaknesses I see in most Protestant alternatives to natural law. First, by concentrating on the ends and functions of the state and its laws, and on obedience as a means to these ends, Protestants often overlook other indispensable criteria for the moral evaluation of obedience and disobedience that cannot be forced into this framework. This weakness is an offshoot of a more fundamental one inherent in the very attempt to offer a theory of political obligation that will apply to any and every political order. The moral factor political obligation may be distinctive in each political-legal order (or at least in each type of political-legal order). These two weaknesses point to a third: perhaps the attempt to develop a general theory of the state from the standpoint of theological-anthropological convictions is itself misdirected. It may be that the neglect of moral factors other than the ends and functions of the state, and the failure to deal with the distinctive moral factors in each political order, stem from the effort to develop a general theory of the state rather than confronting each state in its particularity<sup>72</sup>.

Nel suo confronto con la posizione dei protestanti, Childress analizza in modo approfondito la proposta di Paul Ramsey, perché «His answer is much closer to the Protestant alternatives to natural law and positivism, which emphasize the necessity of order in relation to the divine will of preservation *post lapsum*»<sup>73</sup>. Proprio il tema dell'ordine, però, è tra i punti principali della critica che Childress muove a Ramsey: Childress, infatti, si dichiara abbastanza d'accordo con il metodo che Ramsey ha usato per condurre l'indagine – ad esempio per il fatto che si concentra più sulla discussione attorno al sistema complessivo, e non sulla validità della legge considerata come elemento isolabile<sup>74</sup> –, ma non ne condivide le conclusioni (in realtà, non ne condivide neanche tutti i presupposti, se consideriamo che Ramsey, a differenza di Childress, parte dal presupposto dell'umano come peccatore, e delle leggi come elemento di contenimento del male che altrimenti compiremmo<sup>75</sup>). Nell'ottica di Childress, Ramsey pone troppa attenzione al tema dell'ordine, ossia dell'obbligazione politica come elemento generato dalla necessità di vivere in una società ordinata – anche in riferimento all'ordine come Bene e come rispetto della volontà di Dio –; per Childress il fattore dell'ordine è certamente importante, ma non è sufficiente a giustificare l'obbligazione politica. Riguardo a questo, fa l'esempio di una società ordinata, in cui una sola persona viola, di nascosto, alcune leggi: in questo caso, l'ordine sociale viene mantenuto, pur comprendendo un fattore di disordine che, se realizzato in questi termini, non è sufficiente per creare disordine nel sistema complessivo. Per Childress, affinché si possa sostenere in modo completo l'obbligazione politica, è

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 96.

necessario cercare dei valori morali *universali* che giustifichino la necessità di obbedire alle leggi<sup>76</sup>. La finalità dello Stato, ossia lo scopo che ne giustifica l'esistenza, non è sufficiente per giustificare l'obbedienza alla legge in contesti politici specifici. Per Childress, l'obbligazione si può spiegare in maniera diversa a seconda della tipologia di governo presente: nel caso della democrazia, l'obbligazione si fonda sull'elemento del *fair play*.

### 3.1.5.2. *Fair play* per l'obbedienza

Nel terzo capitolo di *Civil Disobedience and Political Obligation*, Childress individua nella dinamica del *fair play* un elemento centrale per il tema dell'obbligazione politica. La discussione inizia congiungendosi al tema del capitolo precedente, sull'obbligazione politica nella rilettura teologica: la rielaborazione di Childress prende le mosse dal tema dell'amore cristiano, che implica una forma di cura e di responsabilità verso il prossimo<sup>77</sup>.

While love will indeed sometimes demand actions which go beyond fairness, it will rarely, if ever, require actions that are unfair or institutional structures that are unfair, primarily because fairness is tied up with the recognition of person<sup>78</sup>.

Proprio la responsabilità verso il prossimo è, per Childress, il nucleo fondamentale dell'obbligazione politica. L'obbligazione, in quest'ottica, nasce dal riconoscimento dell'altro come *persona* e dal riconoscimento, di conseguenza, di una serie di doveri morali nei confronti dell'altro. L'onestà, *fairness*, è alla base non solo dei rapporti che ogni persona intrattiene con gli altri, ma anche dei limiti delle azioni politiche che possono essere ragionevolmente intraprese<sup>79</sup>: Childress ha cura di rimarcare il fatto che l'onestà non riguarda tanto i fini che ci si propone di raggiungere – che, certo, hanno una valenza morale, ma sotto altre categorie –, ma riguarda i mezzi utilizzati per raggiungere tali fini; l'onestà è, quindi, una categoria utile a valutare il corso dell'azione, più che la stasi dell'ideale. È rilevante notare che, in questo modo, Childress costruisce un concetto di obbligazione politica primariamente determinato dal rapporto che i cittadini hanno reciprocamente tra di loro. Se lo Stato

---

<sup>76</sup> «To base the obligation to obey the laws on the consequences of obedience in contrast to those of disobedience, as evaluated in the light of order, is to fail to supply a foundation for *universal* obedience, *secret* as well as public. For if I know that everyone else will continue to obey the law, that my secret act of disobedience will have no effect on anyone's attitudes toward obedience, and that it thus will in no way undermine the practice of authority and obedience, there is no obligation on me to obey».

*Ivi*, p. 97.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>79</sup> «Fairness sets limits on the ways we attempt to achieve ends in social and political activities».

*Ivi*, p. 129.

è l'autorità adibita a gestire e richiedere l'obbedienza, non è però l'elemento di giustificazione morale in virtù del quale l'obbligazione esiste.

Il principio di onestà è istituito per rispondere alla necessità di Childress di istituire una motivazione morale intrinseca per il rispetto delle leggi: il consequenzialismo non è sufficiente, perché consente l'infrazione immorale delle leggi, purché ciò sia fatto con una certa moderazione. Al concetto di *fair play*, quindi, Childress associa l'imperativo categorico kantiano che richiede di esaminare la validità della propria azione attraverso l'ipotesi dell'universalizzazione:

The case of crossing the lawn is a good one for examination. If the general practice is to avoid crossing the lawn except in emergencies, the fact that my behavior will not be observed and thus cannot be a bad example to others is not the only consideration. The question "But what if everyone did that?" will not be especially penetrating in this context unless it brings to attention the fact that one is making an unjustified exception in the context of the practice. But this really brings us to the question of fair play. For in a generally useful practice, such as not crossing the lawn, where others have submitted to the rules for common benefits that we too have enjoyed, the refusal to follow the rule even unobserved subjects us to the charge of failing to play the game and thus of acting unfairly<sup>80</sup>.

All'interno di questo quadro, Childress sostiene che ha senso parlare di obbligazione politica, quando ci sono dei benefici che vengono ottenuti in cambio del proprio impegno al rispetto delle leggi. Per questo motivo, sostiene che il *fair play*, o il principio di onestà, è argomentabile come valido all'interno di un sistema a sua volta onesto e giusto, come può essere quello democratico. Approfondisce, quindi, il tema dell'obbligazione in questo specifico contesto, ma non nega la possibilità della dinamica di *fair play* anche per altre tipologie di governo. Presupporre un contesto generalmente giusto non significa implicare che la struttura governativa debba essere perfetta – ipotesi utopica di cui neanche Childress ritiene possibile la realizzazione –, ma significa che lo Stato deve generalmente essere giusto. Pur riconoscendo la complessità del problema e l'impossibilità di definire, in questo contesto, una descrizione completa dei requisiti che uno Stato dovrebbe avere per essere giusto, Childress definisce quelli che per lui sono almeno i caratteri essenziali: uno Stato giusto è uno Stato che riconosce la libertà dei cittadini, al massimo grado possibile che sia compatibile con la vita collettiva<sup>81</sup>; questo si deve realizzare sia nella sfera privata, consentendo il massimo grado possibile di autodeterminazione dei cittadini, sia nella sfera pubblica, consentendo la partecipazione politica<sup>82</sup>, elemento soddisfatto dal sistema democratico.

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 145.

Se si condividono le premesse di Childress è facile, qui, riconoscere il diritto alla disobbedienza, per un cittadino sistematicamente oppresso. Per quanto riguarda, invece, l'obbligazione per i cittadini che godono delle libertà e tutele descritte, la questione è più complessa: Childress, pur essendo a favore della disobbedienza civile, ritiene che possa risultare obbligante obbedire anche a leggi ingiuste:

In fact, however, democracy refers primarily to just procedures rather than just results, which explains why unjust laws can be passed and evil policies enacted in a basically just system. Although the Constitution establishes certain boundaries (such as freedom of speech) that cannot be ignored in achieving political ends and affords some broad directions, *democracy is defined more by method than content, procedure than substance, how than what*. If someone contends that our most important goals and aims could be achieved more efficiently within another governmental framework, he should not try to make his case on democratic grounds, for there is a distinction between democracy and good government, although the democrat holds that the latter can best be realized through the former<sup>83</sup>.

In un contesto in cui l'obbligazione politica esiste, ed è argomentata in virtù dell'obbligo morale che abbiamo nei confronti degli altri, anche a seguito dei benefici di cui ogni cittadino gode grazie alla società stessa, ci sono anche degli elementi di limite che Childress pone all'obbligazione. Si possono verificare, infatti, situazioni evidentemente ingiuste che esulano il soggetto da qualsiasi obbligo. Childress rappresenta questa situazione attraverso la dinamica della promessa: se la promessa è in sé obbligante, come forma di accordo, indipendentemente dal contenuto, ci possono essere situazioni in cui il contenuto è talmente ingiusto che il soggetto è giustificato a violare la promessa. Qui, Childress riconosce l'esistenza degli obblighi primari (*prima facie*), ossia obblighi morali la cui importanza è tale da porli sempre in posizione prioritaria rispetto a tutte le altre norme comportamentali.

My contention, then, is that the duty of fair play is essential to interpreting political obligation in a relatively just constitutional democracy, although it alone is *not sufficient* for decisions about obedience since other *prima facie* obligations may conflict with it. Just what my argument that the act of political obedience itself is an *act of justice on fairness (fair play)* actually means, can best be indicated through an examination of civil disobedience and its justification<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 156, (corsivo mio).

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 164.

### 3.2. *Fair play* per la disobbedienza

Il *fair play* è, per Childress, un concetto fondamentale a cui fare riferimento non solo per la giustificazione dell'obbligazione politica, ma anche per la conduzione della disobbedienza civile.

Nel suo saggio *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, Childress riconosce l'elemento della fiducia come fondante della società: dal momento che la società implica, in sé, la collaborazione tra più persone, si fonda necessariamente sul presupposto, assunto idealmente da ogni membro, che gli altri rispettino le regole su cui la società stessa è istituita. La fiducia negli altri, nel senso più essenziale e largo possibile, si fonda sui principi morali di base (ad esempio: *non uccidere* e *non rubare*), e consente i fondamenti della vita collettiva. Si richiama qui il contratto sociale di Hobbes: se l'assunto di base di ogni persona fosse che tutti gli altri andranno a violare i principi morali fondamentali, ognuno vivrebbe in uno stato di allerta e di pericolo costante, perché ogni altra persona sarebbe, potenzialmente, un pericolo. L'assunto da cui ognuno parte, invece, è che tutti gli altri andranno a rispettare l'etica di base e collettivamente condivisa; la fiducia viene persa solo a seguito di motivazioni specifiche, come esperienze pregresse negative, o indizi che rimandano ragionevolmente alla conclusione dell'inaffidabilità della persona con cui si sta interagendo<sup>85</sup>.

A seconda, poi, della situazione sociale e del tipo di rapporto che si stabilisce tra gli individui, la dinamica di fiducia si può sviluppare in diversi modi. Childress distingue, ad esempio, la fiducia dall'affidabilità<sup>86</sup>: nel caso dell'affidabilità (*trust as reliance*), si presuppone che una persona farà quello che ci si aspetta che faccia, perché non ha motivo di fare diversamente. Childress propone l'esempio della baby-sitter: nel momento in cui due genitori lasciano il proprio bambino alla baby-sitter, si sta fidando, in termini di affidabilità, che la baby-sitter si occuperà delle mansioni necessarie per la custodia del bambino. L'affidabilità è la forma di fiducia che si può riconoscere nelle dinamiche del contratto sociale di Hobbes, ossia riguarda un grado minimo di fiducia nell'altro, che si fonda sul buonsenso e sulle regole morali comunemente condivise, che consentono in modo basilare la vita sociale. La fiducia in senso proprio (*trust as confidence*), invece, si sviluppa su un piano più profondo e personale, e riguarda le aspettative che una persona ha su un'altra, che sono giustificate da un rapporto di reciprocità personale e maggiormente sviluppato rispetto alle dinamiche essenziali del contratto sociale hobbesiano. Le aspettative, nel caso della fiducia, variano a seconda del tipo di rapporto personale che sussiste tra le due persone: ad esempio, nel caso di un forte legame personale tra la baby-sitter e la famiglia per cui lei lavora, i genitori possono fidarsi della baby-sitter al punto

<sup>85</sup> Knud Løgstrup, *The Ethical Demand*, B. Rabjerg, R. Stern (a cura di), Oxford University Press, 2020, p. 61.

<sup>86</sup> Childress riprende questa distinzione dal saggio: H. J. N. Horsburgh, *Trust and Social Objectives*, in "Ethics", Vol. 72, No. 1, 1961, pp. 28-40, cit. p. 28.

da aspettarsi che, in caso di necessità, affronti situazioni di grave pericolo pur di salvare la vita del bambino affidatole<sup>87</sup>.

In entrambi i casi, anche se a livelli differenti, la fiducia comporta una posizione di vulnerabilità di chi si sta fidando:

Trust cannot exist where there is absolute control over the other person. Of course, the complexity of human relationships means that many acts will be mixtures of trust and control, but insofar as control is present, trust is to that extent excluded or rendered impossible. Trust requires the possibility of error and thus the possibility of rejection and betrayal. The trustee must have the freedom to respond in different ways than we expect him to respond<sup>88</sup>.

Childress nota che la fiducia dipende prima di tutto dal riconoscimento dell'altro come persona, e solo secondariamente che dal ruolo sociale che l'altro ricopre; nel riconoscimento dell'altro come persona è implicato il riconoscimento della sua disposizione razionale necessaria a rispettare il buonsenso comune. In altre parole, nel momento stesso in cui si riconosce lo *status* di persona, e di creatura razionale, è implicato almeno un grado minimo di fiducia nell'altro.

Childress riflette sul tema della fiducia in relazione alla pratica della non-violenza. Nel corso dell'analisi, mette esplicitamente in luce il legame che sussiste tra la scelta di agire – e protestare – attraverso la pratica non-violenta e l'elemento di fiducia che deve essere presente affinché questa scelta sia possibile. Come messo in luce nel capitolo precedente, in merito all'analisi sulla non-violenza all'interno della disobbedienza civile, la protesta volutamente non-violenta implica una posizione di vulnerabilità da parte di chi protesta, che si dispone ad affrontare la reazione del proprio oppositore, fidandosi della sua razionalità, senza tentare di controllarlo attraverso la violenza. All'elemento di fiducia legato alla reazione dell'oppositore, si aggiunge, quindi, la fiducia nelle capacità di comprensione dell'oppositore:

What sort of trust does NVA express and signify in typical instances? That the opponent can control his actions and responses at least to the extent of refraining from physically assaulting or killing the resister. That he can and will respect certain moral limits in dealing with the resister. That if he initially responds in violence, he will be moved to cease and desist and perhaps even to repent and make reparations. That, furthermore, the opponent can be brought to understand the reasons for the resistance and can even be persuaded to alter his own stance<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Childress, *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, p. 89.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 95.

Il sistema della non-violenza si fonda sull'etica socratica, che parte dal presupposto che il proprio interlocutore, se posto di fronte alla verità e alla ragione, non possa negarne la validità. Assieme a questo, però, la non-violenza si fonda anche sul presupposto che l'interlocutore sia abbastanza onesto da *riconoscere* apertamente la verità davanti cui è stato posto. Da qui emerge con evidenza la stretta connessione tra l'azione non-violenta, l'elemento della fiducia e la dinamica del *fair play*: la non-violenza è possibile quando si ha fiducia nel fatto che il proprio avversario risponderà onestamente, ossia riconoscendo la dignità e le ragioni di chi protesta. Parallelamente, la protesta non-violenta è anche costruita per stimolare attivamente l'avversario ad avere questo comportamento onesto:

Another point, which will be discussed at greater length below, also qualifies this common view of the relation of trust and morality: even in the absence of a general duty or obligation to trust others, we sometimes ought to trust even those who are untrustworthy and who thus will probably betray our trust. Our attitudes and acts of trust and distrust have effects on the moral lives of others, and sometimes “therapeutic” (Horsburgh, 1960) or redemptive trust [...]. The most obvious examples of this “oughtness” of “therapeutic trust” depend on role-relationships such as parent and child, teacher and pupil, priest and church member. Although a parent may think that his son will disregard his instructions when he sends him to the corner store with some money, he may entrust him with this task in order to make him more trustworthy. Because the parent’s trust provides an occasion for the child to perceive himself as one who is trusted and who can be trusted, the parent is willing to take this risk, perhaps small, for the child’s sake<sup>90</sup>.

Secondo Childress, quando questa dinamica si realizza all'interno dell'ambito politico e istituzionale, nasce la disobbedienza civile – assumendo, come discusso nel capitolo precedente, la disobbedienza civile come una forma di protesta non-violenta, che comprende anche la pubblicità dell'azione e la sottomissione alla pena<sup>91</sup>. La disobbedienza civile, così intesa, si configura come una protesta che pone il disobbediente in una situazione di vulnerabilità e per questo, ribadisce più volte Childress, può essere realizzata in un contesto relativamente giusto, altrimenti il rischio a cui si sottopone il disobbediente è sproporzionatamente elevato rispetto ai risultati che può sperare di ottenere con la sfida a cui sottopone l'autorità.

Il *fair play* come fondamento dell'onestà e della fiducia reciproca, nonché come fondamento del riconoscimento della serietà dell'avversario, è uno degli elementi alla base dell'azione di disobbedienza civile, come tipo di lotta che vuole minimizzare gli elementi distruttivi e conflittuali –

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 93.

Qui Childress fa specifico riferimento a: H. J. N. Horsburgh, *The Ethics of Trust*, in “The Philosophical Quarterly”, Vol. 10, No. 41, 1960, pp. 343-354, cfr. pp. 348-349.

<sup>91</sup> Childress, *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, p. 102.

in termini di violenza – nella protesta di opposizione politica, perché presuppone il riconoscimento empatico dell'altro e la necessità di non arrecargli danno:

This respect for procedural morality may provide a basis for trust that may make the struggle less destructive and its resolution somewhat easier. But even if some trust is necessary, it is not sufficient for reconciliation<sup>92</sup>.

### 3.3. Le forme di infrazione e l'universalità

L'elemento del *fair play* riemerge anche nella discussione sulla validità di alcune modalità di conduzione della protesta politica. Un caso esemplare riguarda la discussione sulla differenza tra l'obiezione di coscienza selettiva e l'obiezione di coscienza universale<sup>93</sup>. Childress affronta questo tema nel sesto capitolo di *Moral Responsibility in Conflicts*, dove fa riferimento al rifiuto di partecipare alla leva obbligatoria, che nella seconda metà del Novecento, specie con la guerra in Vietnam, ha assunto diverse sfumature: le motivazioni del rifiuto potevano trovare le proprie ragioni in posizioni religiose – come l'appartenenza al quaccherismo o alla religione islamica – o in posizioni etiche – come il pacifismo –.

Già con la diffusione della protesta laica, iniziano a sorgere alcune difficoltà: Childress spiega che fino agli anni Sessanta, negli Stati Uniti, era prevista e legalmente giustificata solo l'obiezione che avesse un'origine religiosa, fondata sul pacifismo, e dovuta a un problema di coscienza; affinché l'obiezione fosse tutelata dallo Stato, doveva presentare per forza questi tre elementi assieme<sup>94</sup>. Solo con i movimenti sociali successivi, si ottenne la possibilità di estendere l'esonero:

Three major criteria determined who could be exempted under this section: conscientiousness, pacifism, and religious training and belief. Widespread opposition to the war in Vietnam generated pressure to break down the second and third criteria. Under a steady stream of judicial interpretation (which will be discussed later), the religious requirement was washed away for all practical purposes<sup>95</sup>.

Affrontando una breve analisi della distinzione tra motivazioni religiose e laiche, si può notare un principio del problema che emergerà, con più evidenza, nella distinzione che esporrò tra l'obiezione

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>93</sup> Nel capitolo precedente ho delineato la differenza tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza. È vero che i due fenomeni non vanno confusi, ma l'analisi che presento ora riguarda la validità delle ragioni personali che muovono l'obiezione di coscienza. Questa discussione può essere utile anche per quanto riguarda la disobbedienza civile, che ne condivide l'elemento della morale come punto di leva per disobbedire apertamente a una legge ingiusta.

<sup>94</sup> Childress, *Moral Responsibility in Conflicts*, p. 191.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 192.

di coscienza universale e selettiva. Il problema ruota attorno all'opposizione che si crea tra la validità democratica della legge pubblica – a cui tutti i cittadini sono ugualmente sottoposti – e la richiesta, da parte dei cittadini obiettori, di fare delle eccezioni specificamente rivolte a loro.

Ammettere l'obiezione nel caso di un credo religioso è una via universalista di concedere l'eccezione, perché consente di regolare l'eccezione attraverso una specificazione ulteriore, e comunque democratica, della legge di partenza. In altre parole, se si parte, ad esempio, da una legge che sostiene che in caso di guerra *tutti i cittadini*, compresi in una certa fascia d'età e in determinate condizioni psicofisiche, devono entrare nell'esercito, si può aggiungere una specificazione per cui, tra gli esonerati, sono inclusi anche *tutti i cittadini* che fanno parte di determinate religioni che adottano posizioni pacifiste. In questi termini, l'eccezione assume una forma democratica, perché rende relativamente facile l'individuazione di quei casi in cui l'obiezione di coscienza è definita non dalla posizione arbitraria e individuale del soggetto, ma dalla sua sola appartenenza a un gruppo culturale: si tratta di un esonero concesso allo scopo di rispettare i principi morali di determinate minoranze. L'obiezione per motivi religiosi non è direttamente costruita al fine di contrapporsi allo Stato, ma vi entra in opposizione solo sotto delle specifiche dinamiche – come, appunto, in caso di ingresso in un conflitto armato –. In questo caso, quindi, il rispetto dell'obiezione di coscienza non dipende dal confronto dello Stato con il singolo cittadino obiettore, ma dipende dal rispetto che lo Stato democratico ha per tutte le culture e le correnti compatibili con la sua esistenza. Lo Stato, quindi, non si confronta con l'individuo in quanto tale, ma si confronta con il gruppo a cui l'individuo appartiene. Invece, quando il cittadino non appartiene a un gruppo religioso, ma obietta in forma laica per via dei suoi principi personali, mette l'autorità pubblica nelle condizioni di doversi interfacciare con una sola eccezione che, però, in virtù della democrazia e dell'uguaglianza dei cittadini sotto le leggi, se ammessa, si può estendere a tutti i singoli cittadini che reclamino ugualmente il diritto di essere esonerati per motivi di coscienza:

In 1968 Congress deleted the “Supreme Being” clause, but retained the clause that excluded “essentially political, sociological, or philosophical views or a merely personal moral code” as grounds for exemption<sup>96</sup>.

Il sistema del rispetto dei soli gruppi religiosi, se è vantaggioso per il fatto che pone dei criteri oggettivi su cui basare il diritto all'esenzione – ossia l'appartenenza o meno a un gruppo religioso pacifista –, rimane comunque limitato per quanto riguarda il rispetto a cui il cittadino ha diritto in una democrazia, perché implica che chi non appartiene a gruppi religiosi, non è legittimato a obiettare.

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 196.

Sulla base di questo problema è nato il caso *Welsh v. United States*, del 1970, dove Elliot A. Welsh, attraverso l'opposizione anche legale, riuscì a farsi riconoscere il diritto di obiettare, pur per motivi non religiosi<sup>97</sup>: è da questo momento che, negli Stati Uniti d'America, viene riconosciuta l'obiezione di coscienza anche per motivi laici.

Alla distinzione tra motivi religiosi e laici, si aggiunge la differenza tra l'obiezione di coscienza universale e l'obiezione di coscienza selettiva. Nel primo caso, si tratta di un'obiezione dovuta a una posizione del tutto contraria rispetto all'ordine impartito; nella sfera religiosa, un completo pacifismo è quello difeso dai quaccheri, storicamente impegnati nella difesa della non-violenza, anche attraverso l'obiezione di coscienza. Nella sfera laica, l'obiezione di coscienza universale può essere condotta da chiunque, per motivi morali, si schieri contro a ogni forma di guerra. Nel caso dell'obiezione di coscienza selettiva, invece, si ha una situazione in cui il soggetto ritiene sbagliato l'ordine impartitogli dall'autorità, all'interno di un contesto specifico, non tanto per la forma implicata nell'azione, ma per il contenuto in essa presente. In questo caso, si tratta di una persona che non è contro le guerre in senso stretto, e che può accettare, in certe situazioni, di essere arruolata, ma che si posiziona in disaccordo con una specifica guerra – ad esempio, per via dei mezzi utilizzati, o delle motivazioni all'origine della guerra –. Come esempio in ambito religioso, Childress propone il caso dei Testimoni di Geova, che ritengono sbagliate, di norma, le guerre, ma contemplanò l'uso della violenza in casi specifici, come per difesa personale, della propria fede, o della famiglia.

La forma selettiva dell'obiezione di coscienza ha comportato diverse difficoltà nel riconoscimento legale del diritto a obiettare:

Before 1955 the Justice Department determined that Jehovah's Witnesses claiming exemption from military service solely on the basis of the movement's beliefs would not be recognized as conscientious objectors because they were not "conscientiously opposed to participation in war in any form." In *Sicurella v. U.S.*, the Supreme Court held that Congress "had in mind shooting wars when it referred to participating in war in any form – actual military conflicts between nations of the earth in our time." It also noted that Jehovah has not commanded such a war since biblical times and that no such command was expected in the immediate future. In effect, the Court gave Jehovah's Witnesses the benefit of the doubt<sup>98</sup>.

Una delle prime difficoltà legate alla SCO, (*selective conscientious objection*) è l'elemento di giustificabilità dell'eccezione. Nel caso della SCO, c'è un doppio elemento che la rende un'eccezione: da un lato, l'atto stesso di fare obiezione di coscienza, chiedendo quindi l'esonero per un previsto

---

<sup>97</sup> *Ivi*, pp. 196-197.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 199.

obbligo, pone l'obiettore in una condizione eccezionale, rispetto a tutti gli altri che, invece, assolvono al proprio compito. Dall'altro lato, il fatto che si tratti di una forma selettiva di obiezione implica una forma di eccezionalità nel fatto che il cittadino, in altri casi simili, ma con sfumature diverse, non avrebbe obiettato. La domanda a cui lo Stato deve rispondere, di fronte alla SCO, è: *perché dovrei consentire che solo ora, solo tu, faccia eccezione?*

L'elemento di selettività riconduce all'arbitrarietà, per questo fa apparire facilmente questa obiezione come una protesta meno seria, meno moralmente impegnata. Il punto di questa posizione è quello di identificare la SCO come un'obiezione che non è rivolta a un fattore morale universale e, quindi, non fondata sulla coscienza della persona. Come visto nel capitolo precedente, la coscienza sembra, per certi versi, non dipendere dalla volontà del soggetto nella determinazione di ciò che è giusto o sbagliato<sup>99</sup>. Per questo, se il carattere universale dell'obiezione di coscienza va, in un certo senso, a de-personificare la posizione dell'obiettore – delineando una dinamica per cui prima il cittadino assume certi principi morali, e poi lo Stato si disallinea –, nel caso della SCO, si ha un movimento inverso: prima lo Stato prende determinate decisioni, e dopo il cittadino si disallinea, ritenendole ingiuste. Le accuse di arbitrarietà verso la SCO emergono per il fatto che l'obiettore assume una certa posizione non a priori, ma successivamente alle decisioni dello Stato. Essendo la SCO così specifica e contestualizzata, è stata accusata di essere una forma di obiezione politica<sup>100</sup>, e non un'obiezione morale; questa contestazione si può chiudere sostenendo che in uno Stato democratico il cittadino si deve sottomettere alla volontà politica della maggioranza. In virtù del rispetto di ogni cittadino, una democrazia ne deve rispettare la coscienza (e questo giustifica l'obiezione universale, qui classificata come protesta morale), ma non può rispondere al disaccordo politico di ogni persona, perché altrimenti lo Stato stesso si paralizzerebbe nell'impossibilità di agire in tutte le direzioni desiderate da tutti i cittadini: da qui la necessità della sottomissione politica e l'ingiustificabilità della SCO.

A questa critica, se ne aggiunge una seconda, che si fonda sull'argomentazione consequenzialista: riconoscere ufficialmente la SCO potrebbe andare a creare una situazione in cui troppi cittadini obiettano, reclamando il proprio diritto a farlo sulla base della propria coscienza, perché nel caso della SCO c'è una specifica difficoltà a dimostrare la sincerità del cittadino<sup>101</sup>.

Childress risponde in maniera molto precisa a queste contestazioni. Innanzitutto, l'accusa secondo cui la SCO è una protesta politica, e non morale, per Childress non è valida, perché il fatto che sia una forma di obiezione selettiva, non implica che venga a mancare l'elemento morale, come matrice

<sup>99</sup> A questo proposito, si veda la discussione presentata nel secondo capitolo, al paragrafo 2.2. *Appello alla coscienza*, in merito alla coscienza come elemento di dualismo all'interno di una soggettività unitaria.

<sup>100</sup> Childress, *Moral Responsibility in Conflicts*, p. 200.

<sup>101</sup> «Bad consequences might arise if SCOs were exempted from military service because such an exemption cannot be fairly administered in view of the “uncertain dimension” and “indeterminate scope” of the claims of SCOs». *Ivi*, p. 206.

principale dell'obiezione. Certamente il cittadino si sta esponendo anche su un piano politico, ma ci sono delle ragioni morali per cui egli ritiene sbagliato l'ordine impartitogli dallo Stato. In altre parole, il fatto di contestualizzare l'obiezione in una specifica situazione politica non va a negare l'elemento morale che ha spinto il cittadino a riflettere sull'ordine in questione e ad esporsi pur di non eseguirlo: tanto l'obiezione selettiva quanto quella universale si oppongono a una scelta politica dello Stato perché la ritengono moralmente ingiusta; entrambe ricoprono in parte la sfera morale, in parte quella politica<sup>102</sup>. Se per Childress non c'è una regola per distinguere l'obiezione universale e selettiva per quanto riguarda il contenuto dell'obiezione, non c'è modo di farlo neanche per quanto riguarda il modo di ragionare dell'obietto:

Some critics of selective conscientious objection have held that consideration of the consequences of a war [...] is political. They tend to view consequentialist reasons as political and deontological reasons, which hold that there are some standards of right and wrong independent of an act's consequences, as moral. But this distinction between consequentialist reasoning and deontological reasoning will not enable us to differentiate political judgments from moral judgments or even to distinguish SCOs from UCOs. It rather indicates two types of moral reasoning in political and other activities. Even if a government's policies and opponents judgments are based on consequentialist considerations, they are not necessarily political, rather than moral.

It is not even possible to distinguish UCOs and SCOs in terms of their mode of moral reasoning. While much pacifism (e.g., that of the historic peace churches – Mennonites, Brethren, and Quakers) is deontological, pacifism may be based on judgments about the effects of all wars (e.g., that they produce more evil than good). Conversely, SCOs often oppose a particular war not because of its consequences, but because of its violation of principles of right conduct<sup>103</sup>.

Arrivando poi all'argomentazione consequenzialista, Childress critica il fatto si fonda solitamente su un elemento confusione tra la probabilità e la possibilità: come accennato, l'argomento consequenzialista afferma che legittimare la SCO, creerebbe un effetto domino secondo cui tutti, poi, vorrebbero obiettare, per essere esonerati dagli obblighi e dagli aspetti negativi che quegli obblighi comportano. Per Childress, questa è una situazione possibile, nel senso che è pensabile, non contraddittoria, ed è possibile a darsi non solo sul piano logico, ma anche in quello concreto. Tuttavia, ritiene che sia estremamente improbabile che si verifichi effettivamente, anche guardando agli esempi

---

<sup>102</sup> «The SCO's qualified judgment about war, the complexity of his reasons, and his appeal to the facts of the situation in no way make his position less "moral" than the UCO's.

The subject matter of all four judgments is a governmental policy: war. Thus, we cannot appeal to the subject matter in order to distinguish political and moral. In terms of subject matter, UCOs are just as political as SCOs, for all of them alike make a negative judgment about a governmental policy».

*Ivi*, p. 201.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 203.

storici; ambiti di discussione come quello dell'etica o della filosofia politica, essendo rivolti a all'azione pratica, dovrebbe tenere in considerazione anche la probabilità concreta del verificarsi degli eventi:

Many of the consequentialist arguments against exemption of SCOs point to possibilities (what could happen) rather than to probabilities (what probably would happen) if selective conscientious objection were recognized. And yet public policy regarding SCOs should be based on probable positive and negative consequences, not mere possibilities<sup>104</sup>.

A questo si aggiunge un'altra considerazione: nel caso in cui l'obiezione di coscienza venisse condotta da un numero di persone sufficientemente alto da rendere impraticabile l'azione dello Stato, l'autorità, specie in un sistema democratico, dovrebbe mettere in discussione la propria posizione e cogliere questa risposta come un messaggio di generale disaccordo sulla politica intrapresa.

All'interno di questa discussione, bisogna comunque tenere conto del fatto che l'obiezione comporta un problema per lo Stato, perché significa redistribuire l'onere tra le persone che non obiettano, e significa avere meno forza lavoro, o forza militare, su cui contare. Sotto questo profilo, emerge il tema dell'onestà, *fairness*, che dovrebbe esistere nel rapporto tra il cittadino e lo Stato democratico. L'obiezione di coscienza, nei termini descritti da Childress – ossia come azione sempre morale, le cui motivazioni devono essere tenute in considerazione da parte dello Stato – presuppone l'elemento di onestà e *fair play* da parte del cittadino, che non deve approfittarsi della possibilità di obiettare per motivi che siano diversi da quelli morali. Childress ammette che spesso è difficile discernere con chiarezza le varie matrici, e il peso di ciascuna di esse, che generano l'obiezione di coscienza: una persona potrebbe obiettare in parte perché ritiene sbagliata la guerra – o quella guerra –, in parte perché ha paura di andare in guerra, per gli evidenti rischi che questo comporta. Diventa estremamente complicato, se non impossibile, determinare il peso oggettivo delle varie motivazioni dell'obiettore, «because to determine the necessity and sufficiency of certain motives a person has to ask what he or she would do if certain actual motives, such as fear, were absent. We cannot know the answer to that question with any certainty even when we examine our own conduct, much less the conduct of others»<sup>105</sup>.

Entro certi limiti è possibile indagare, attraverso analisi psicologiche, la coerenza dell'obiettore, per provare a verificarne la convinzione. Oltre un certo punto, però, lo Stato deve fidarsi del cittadino e del fatto che costringendolo a obbedire ne violerebbe l'autonomia e la coscienza. Di fronte alla domanda: *perché dovrei consentire che solo ora, solo tu, faccia eccezione?*, la risposta, secondo

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 217.

Childress, risiede nel rispetto della coscienza del cittadino. In una situazione ideale, per come viene pensata da Childress, lo Stato dovrebbe accettare l'inviolabilità della coscienza; in questo modo, si troverebbe in una situazione di vulnerabilità per via della fiducia che concede al cittadino. Il cittadino dovrebbe rispondere a questa fiducia con onestà, appunto *fair play*, rendendosi conto che la propria richiesta di esonero ha un peso sociale e, per questo, dietro alla richiesta devono esserci ragioni valide, universali o selettive che siano, per sostenere la propria necessità di obiezione.

### 3.4. Giusto o giustificabile?

In questo capitolo e in quello precedente, ho cercato di illustrare i punti fondamentali del dibattito sulla disobbedienza civile, e la posizione di Childress rispetto a questa discussione. A questo proposito, per chiudere in modo completo l'analisi, è importante sottolineare la differenza che Childress pone tra giusto e giustificabile, ulteriore elemento che contribuisce a bilanciare il discorso. Secondo Childress, un'azione giusta si può configurare come un'azione moralmente corretta, non solo da un punto di vista logico, ossia se pensata in termini normativi e universalizzabili, ma anche da un punto di vista concreto, ossia contestualizzandola all'interno della situazione specifica, tenendo conto di tutte le sfumature e difficoltà che ogni situazione concreta implica. L'azione giusta è, quindi, difendibile sotto tutti i parametri di valutazione morale. Un'azione giustificabile, invece, presenta una scollatura tra la sfera teorica e la sfera pratica: l'azione giustificabile non può essere universalizzata, o accettata, come regola morale teorica, ma risulta giusta da un punto di vista pratico, ossia se contestualizzata in una specifica situazione. L'azione giustificabile comporta, chiaramente, una complicazione della discussione, proprio per il fatto di essere collocata al di fuori delle circostanze normali e, quindi, riassumibili nei principi teorici generali. L'azione non giusta, ma giustificabile, è l'eccezione, si colloca dentro parametri ambigui, talvolta sfumati, e che spesso riguardano la scelta del male minore. Scegliere il male, infatti, non può in sé essere giusto, ma può essere giustificabile nel caso in cui l'unica alternativa sia un male ancora più grande – a questo proposito, si pensi al dibattito sul dilemma del carrello: scegliere di deviare un treno in modo che investa una persona non può, di per sé, essere giusto, ma può essere giustificabile se l'alternativa è quella di lasciare che investa altre cinque persone<sup>106</sup> –. Nella filosofia di Childress, questa distinzione è importante, perché risulta fondamentale per tenere assieme tanto l'elemento pratico, quanto quello teorico, senza estremizzare nessuno dei due: per agire veramente bene, una persona deve farsi guidare dai principi teorici, ma senza dimenticare di contestualizzarli nella pratica e rivalutare le proprie azioni a seconda

---

<sup>106</sup> Una discussione approfondita sul dilemma del carrello, con la descrizione delle diverse situazioni le quali, al cambiare di poche sfumature, determinano il cambiare della giustificabilità di certe scelte, si può trovare in: David Edmonds, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.

della specificità della situazione. In altre parole, la differenza tra giusto e giustificabile consente a Childress di evitare sia il relativismo morale, sia il deontologismo assolutista, come quello kantiano, che per via della sua inflessibilità, se contestualizzato in alcune situazioni specifiche, giunge a conclusioni lontane da quelle comunemente condivise<sup>107</sup>.

La differenza tra giusto e giustificabile emerge anche nella discussione sulla disobbedienza civile: come visto nel capitolo precedente, Childress esplicita che il diritto alla disobbedienza civile non è un obbligo alla sua esecuzione<sup>108</sup>. Sostiene anche l'obbligazione delle leggi ingiuste, in determinate situazioni e se inserite all'interno di un contesto giusto, perché, in un caso del genere, l'elemento di ingiustizia può essere minore del disagio creato dalla protesta di disobbedienza. Con questa specificazione, assistiamo alla necessità di contestualizzare in modo pragmatico le cause e gli effetti della protesta, per vedere se essa sia non solo giusta da un punto di vista teorico, ma anche giustificabile in base a tutti gli elementi specifici di quel singolo caso:

The task of justification can be clarified by distinguishing between three terms: justify, excuse, and explain. To explain an act is to locate and present its cause, which perhaps will be discussed in terms of the agent's motives: for example, he committed the crime because he needed money. To say that an act is excused is to say that it is wrong, but that because of some special circumstances the agent is not responsible and hence not guilty: for example, the plea of insanity may be accepted as an excuse in a murder case. If, however, a plea of necessary self-defense is made, it is a justifying rather than an excusing reason: for the claim is that while the act would normally have been bad or unlawful, this circumstance has rendered it good, or at least permissible [...].

Justification is demanded only when there is some reason to think that an act is bad or wrong. Usually there is a conflict between a particular act and a rule, or more generally a conflict of duties. Justification consists not only of giving reasons for the act in question but also of showing that they outweigh the reasons against it. Civil disobedience must be justified [...] because there is a *prima facie* obligation to obey the law, at least within certain contexts. Any act that involves infringement of the law thus requires justification<sup>109</sup>.

A partire dall'esposizione fatta fin ora, è possibile anche delineare quali sono i parametri oltre ai quali per Childress la protesta non può essere giustificabile. Sebbene Childress non dia risposte assolute, possiamo generalmente assumere come non giustificabile l'azione che entra in conflitto con i parametri posti per indirizzare correttamente la protesta: non-violenza, pubblicità dell'azione e

<sup>107</sup> Si veda il già citato dilemma di Agostino (che ho presentato alla nota 74 del secondo capitolo), rispetto al quale Kant sostiene che è sbagliato mentire, anche qualora ciò comportasse la possibilità di salvare la vita di una persona.

<sup>108</sup> Al paragrafo 2.3.5. *Le conseguenze*.

<sup>109</sup> Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*, p. 167.

sottomissione alla legge punitiva. Come visto nel secondo capitolo, per Childress nessuno di questi mezzi per condurre l'azione è, di per sé, sufficiente a giustificarla: se li intendiamo come parametri di giudizio, devono essere intesi in modo flessibile, non assolutista, ossia vanno intesi come elementi da tenere sicuramente in considerazione, ma non inviolabili in modo assoluto. Tuttavia, c'è un altro modo di intenderli, ossia come punti utili a tracciare il senso etico della disobbedienza civile come tipologia di fenomeno. Quello che non sembra opinabile, o flessibile, nella dissertazione di Childress, è il nucleo fondamentale della disobbedienza civile, da intendersi come fenomeno finalizzato al miglioramento civile e sociale, orientato verso la riduzione – o, idealmente, l'eliminazione – delle disuguaglianze sociali e verso l'estensione, per quanto possibile, dei diritti individuali. L'etica della disobbedienza civile si innerva in profondità, e oltrepassa l'esteriorità determinata dai mezzi utilizzati. Nel momento in cui gli elementi etici fondanti vengono rispettati, l'azione si mantiene su un livello giusto, o giustificabile, anche se condotta in modo non tradizionale. Per questo, nessuno dei tre parametri è sufficiente per definire la giustificabilità della protesta, perché ognuno costituisce un possibile indicatore dell'etica dell'azione, ma non è esso stesso il punto in cui l'etica risiede. Chiaramente, non bisogna nemmeno estremizzare sul fronte opposto e sminuire l'importanza che i mezzi hanno per la condotta dell'azione: una comprensione profonda del fenomeno consente di capire quanto il rispetto dell'etica sia fondamentale anche nel momento di conduzione della protesta, e non solo per quanto riguarda gli obiettivi da raggiungere: la disobbedienza civile delinea un'area all'interno della quale vige la regola per cui il miglioramento della società non può imporre un sacrificio al resto della società – il sacrificio viene richiesto, piuttosto, in ambiti come la rivoluzione –; punto fondante della disobbedienza civile è che il sacrificio sia affrontato, consapevolmente e liberamente, da chi decide di protestare.

## Capitolo 4: L'America e la nascita della bioetica

La bioetica, come disciplina che riflette sugli elementi etici in ambito sanitario, nasce nell'America della seconda metà del Novecento, in un contesto sociopolitico molto particolare. In questi anni, infatti, gli Stati Uniti stanno affrontando una fase di passaggio: conclusa vittoriosamente la Seconda Guerra Mondiale, l'America vede un periodo di rapida crescita economica, accompagnata dallo sviluppo di nuove tecnologie, dall'espansione della classe media e dal miglioramento della qualità della vita. Non mancano elementi d'ombra, come la preoccupazione per l'escalation bellica – sono pur sempre, questi, gli anni della Guerra Fredda, sotto la nuova minaccia delle armi nucleari –, e la denuncia di forme di dominazione sociale che esplodono in violenze sistemiche e diffuse.

L'America di questo periodo è caratterizzata da un cambiamento dei valori sociali, attraverso uno scontro generazionale e politico che vuole affermare nuovi valori, di fronte all'inadeguatezza di quelli tradizionali, che non offrono la serenità sociale di cui anche gli Stati Uniti hanno bisogno dopo il conflitto mondiale. In questo periodo, caratterizzato sia dalla crescita, e quindi dalla speranza per il miglioramento sociale, sia dall'insicurezza e dalla ricerca di stabilità, con la lotta per una democrazia più egualitaria, si pongono le basi per lo sviluppo delle proteste sociali, che diventano simbolo della contestazione americana. La necessità di condurre battaglie con delle forti implicazioni etiche, in un contesto fondamentalmente democratico, non può che porre le basi per il ricorso alla disobbedienza civile. Tuttavia, è possibile che i fattori che hanno spinto verso la disobbedienza civile non siano solo contingenti: secondo Arendt, la conduzione della disobbedienza civile in America è un fenomeno inevitabile e profondamente integrato nella cultura stessa della Nazione:

It is my contention that civil disobedients are nothing but the latest form of voluntary association, and that they are thus quite in tune with the oldest traditions of the country. What could better describe them than Tocqueville's words "The citizens who form the minority associate in order, first, to show their numerical strength and so to diminish the moral power of the majority"?<sup>1</sup>

In ogni caso, il clima culturale e sociale ha consentito lo sviluppo di proteste contro la discriminazione di alcune categorie sociali, e la contestazione di alcune politiche governative. In funzione della discussione attorno all'origine della bioetica, ho scelto di discutere di tre movimenti, che sono stati particolarmente influenti sulla società americana, sia da una prospettiva culturale, sia da una prospettiva legislativa. Si tratta dei movimenti per i diritti civili degli afroamericani, quelli per la pace e quelli femministi, che sono intrecciati e al contempo consecutivi l'uno all'altro.

---

<sup>1</sup> Arendt, *Civil Disobedience*, p. 96.

Considerati assieme, questi movimenti determinano un periodo storico di contestazione all'autorità tradizionale, e fondano la base per la democrazia contemporanea. Lo sviluppo di questi tre movimenti genera, e al contempo accompagna, lo sviluppo della bioetica, che si può considerare come una conseguenza e un approfondimento delle proteste per l'autodeterminazione e per un trattamento più equo delle minoranze escluse, subordinate o svantaggiate.

Molti dei pionieri e dei primi protagonisti del dibattito bioetico delle origini condividevano una visione del mondo comune, che affondava le sue radici nella cultura propria degli anni '60<sup>2</sup>.

Per evidenziare l'andamento parallelo e interconnesso tra i movimenti sociali e lo sviluppo della bioetica, ho scelto di descrivere in questo capitolo lo sviluppo storico di entrambi i fenomeni. Nella prima parte del capitolo, parlo dei movimenti sociali, nell'ottica di fornire una rapida contestualizzazione storica, e una descrizione degli sviluppi sociali, culturali e politici che questi movimenti hanno implicato. Nella seconda metà del capitolo, affronto questo stesso periodo storico, ma ora trattando lo sviluppo della bioetica, come disciplina che incarna l'inevitabile risposta a pratiche mediche non-etiche, all'interno di un contesto sociale dove non si verifica più l'accettazione passiva dell'imposizione autoritaria.

In virtù dell'obiettivo di questa tesi, ho scelto di affrontare il periodo che va dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento, per concentrarmi in modo specifico sulla fase di origine della bioetica. È nei punti di origine, infatti, che risultano più evidenti gli elementi di contatto tra i due fenomeni: è in questi anni che la bioetica si struttura come disciplina che, grazie ai movimenti per i diritti civili, supera l'idea per cui il diverso è subordinato; grazie ai movimenti femministi, interiorizza l'idea per la politica è anche una questione personale e, grazie ai movimenti pacifisti, si pone in un rapporto sempre critico con l'autorità, attraverso la riflessione attenta e la contestazione attiva degli elementi problematici.

---

<sup>2</sup> Fabrizio Tuoldo, *Breve storia della bioetica*, Lindau, Torino, 2014, p. 9.

## 4.1. Storia, etica e società

### 4.1.1. I movimenti antirazzisti

Cominciamo dunque a contestualizzare l'origine della bioetica nel clima di contestazione tipico degli anni '60, decennio che ha fatto da sfondo alla nascita di questa nuova disciplina. Tale dissenso aveva come proprio principale oggetto il principio di autorità e come primo valore di riferimento quello della libertà e dell'autonomia.

La contestazione negli Stati Uniti prese inizialmente come bersaglio una certa organizzazione della società, che tollerava la segregazione razziale e il razzismo, negando, di fatto, i diritti di libertà e di uguaglianza formalmente garantiti dalla Costituzione [...].

Alla contestazione contro il razzismo fece presto seguito un dissenso più radicale e più generale contro l'autoritarismo di tutte le istituzioni portanti della società: famiglia, scuola, università, magistratura, Chiesa, esercito. A questo autoritarismo veniva contrapposta la libertà, a cominciare dalla libertà di parola e di critica [...]<sup>3</sup>.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, a seguito della Guerra Civile e della liberazione della popolazione nera dallo stato di schiavitù, il ruolo e le condizioni degli afroamericani nella società iniziano a presentare profondi cambiamenti. Si assiste alla chiusura definitiva del rapporto schiavo-padrone, all'interno delle piantagioni, con diverse conseguenze: la popolazione nera aumenta all'interno delle zone urbane<sup>4</sup>, dispone della possibilità di lavorare con una retribuzione e arriva, per questo, ad avere più autonomia, non solo economica, ma anche privata:

Urban life and work exposed the fault lines of rural plantation life that since slavery had depended on an intimate (in every sense of the word) relationship between the races, even as it deprived black people of the most basic human dignity. Sharecropping and tenancy labor arrangements often entailed intrusive surveillance of black workers' personal as well as work lives. On many Deep South plantations everything from their diet to their mail could be controlled by their landlord-employers. By contrast, urban modes of life and work entailed greater separation of employment from residence, even for most domestic workers<sup>5</sup>.

Qui si ritrovano i primi punti di origine di quel sentimento che poi darà vita alle proteste: il processo di urbanizzazione, in primo luogo, pone a stretto contatto la popolazione bianca e quella nera, creando un terreno fertile per condizioni di continue umiliazioni, e un confronto costante con le migliori

---

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>4</sup> Thomas Holt, *The Civil Rights Movement, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2023, p. 7.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 32.

possibilità sociali (lavorative, abitative, culturali...) che sono a disposizione solo dei bianchi. A questo si aggiunge l'elemento dell'autonomia: con l'abolizione della schiavitù, i neri non devono più rendere conto delle proprie scelte a un padrone<sup>6</sup>. Nel frattempo, anche le vicende politiche internazionali stavano avendo degli effetti sulla vita dei cittadini: il coinvolgimento dell'America nelle due guerre mondiali, ha implicato l'arruolamento anche degli uomini neri. Da un lato, quindi, iniziano le rivendicazioni per la parità dei diritti suffragate dalla partecipazione in guerra, ossia dal contributo che anche i neri hanno dato alla difesa e vittoria degli Stati Uniti; dall'altro lato, la carriera da militare offre alcuni vantaggi giuridici – come un iter meno complicato per ottenere la scheda elettorale, o per avviarsi a una carriera professionale o universitaria – e sociali: «Local civilians were likely aware, for example, that the usual racist tactics of their city policemen were stymied when black servicemen were involved»<sup>7</sup>.

Nella prima metà del XIX secolo, quindi, ci sono degli elementi di relativo miglioramento della vita degli afroamericani: l'autonomia lavorativa e sociale, alcuni elementi di progresso nell'accesso agli studi universitari, la possibilità di abitare in città, l'aumento del numero di elettori neri<sup>8</sup> e gli effetti culturali della Grande Depressione, che contribuisce alla diffusione di pensieri progressisti e anticapitalisti; inoltre, si strutturano i primi gruppi più estesi per l'attivismo in relazione ai diritti civili: un ruolo fondamentale è quello della NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*), che è attiva dal 1909<sup>9</sup>.

A fronte dei primi passi per il miglioramento, però, si contrappone il tradizionalismo bianco, che sviluppa una radicalizzazione del pensiero razzista e dominatore. A seguito dei cambiamenti descritti, una nuova ondata di razzismo si diffonde con violenza a partire da Sud, alla fine del XVIII secolo, per arrivare negli Stati del Nord all'inizio del secolo successivo<sup>10</sup>: «In New Orleans and New York City in 1900 and Atlanta in 1906, rioting took on a pogrom-like aspect: no longer simply attacks on individuals but efforts to drive blacks from the city altogether by burning their homes and businesses and destroying their communities»<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Questo consente casi di protesta come quello di Carrie Lee Fitzgerald: «Not only did the war against Nazism offer promise of reviving that dream, but so had the material circumstances that made Carrie's resistance possible. Having left agricultural labor behind a decade earlier, her family was no longer dependent on the whims of a plantation boss for either subsistence or shelter. The dependents' allowance the army paid to her youngest daughter had enabled the purchase of the two-story log cabin that the family had previously rented. So there would be no landlord demanding an explanation for her actions on the bus that day».

Ivi, p. 3.

<sup>7</sup> Ivi, p. 33.

<sup>8</sup> Solo negli Stati del Sud, si vede una crescita da circa 400mila elettori, a 600mila, dal 1940 al 1946.

Ivi, p. 23.

<sup>9</sup> John Bracey Jr., August Meier, *The NAACP as a Reform Movement, 1909-1965: "To Reach the Conscience of America"*, in "The Journal of Southern History", Vol. 59, N. 1, 1993, pp. 3-33, cfr. p. 3.

<sup>10</sup> Holt, *The Civil Rights Movement* p. 14.

<sup>11</sup> Ibidem.

Così, a partire da queste premesse, a metà secolo, iniziano i casi più celebri di proteste. Alcuni di questi si collocano come casi individuali, di persone che non riescono più accettare un sistema così ingiusto. Tra questi, c'è il caso di Carrie Lee Franklin, che nel 1944 decide di occupare un posto in autobus riservato ai bianchi, essendo l'unico libero<sup>12</sup>, o di Rosa Parks, che nel 1955 a Montgomery, Alabama, si rifiuta di cedere il proprio posto, nella zona riservata ai neri, per lasciar sedere i passeggeri bianchi rimasti in piedi. Se l'azione di Franklin non ha ripercussioni sociali particolari, quella di Parks sì.

L'azione di Parks è frutto dell'insofferenza accumulata dopo anni di umiliazioni e diseguaglianze: gli autobus sono un ambiente fertile per queste dinamiche, perché sono fondamentali per andare a lavorare; di conseguenza, sono di utilizzo quotidiano per bianchi e neri, che qui si trovano a stretto contatto. Le umiliazioni quotidiane, come il dover cedere il posto ai bianchi anche nelle sezioni per neri, o come il fatto che, di frequente, gli autisti lasciano che le persone nere paghino il biglietto, per poi chiudere le porte dell'autobus prima che possano salire – ingiustizia che Parks aveva vissuto da poco, dallo stesso autista che ora gli chiede di cedere il posto<sup>13</sup> –, si accompagnano a manifestazioni di violenza anche fisica, rispetto alla quale la popolazione afroamericana non è tutelata.

Tra i diversi episodi di violenza, nel 1955 in Mississippi, avviene l'omicidio di Emmett Till, quattordicenne nero. Il caso genera uno scandalo, anche per via delle sevizie estremamente brutali che hanno preceduto l'omicidio. Lo scandalo, a sua volta, genera uno slancio verso l'attivismo e la necessità di ottenere condizioni più eque e tutelate. La stessa Parks, quattro giorni prima della sua protesta sull'autobus, aveva partecipato a una delle riunioni organizzate per protestare contro l'omicidio di Till e le condizioni di vulnerabilità della popolazione afroamericana. È in questo contesto che si colloca il suo rifiuto a cedere il posto, compiuto senza pianificazioni precedenti: «She felt “mistreated and humiliated.” She also revealed later that the recent Emmett Till atrocity came to mind at that moment, confirming her conviction that she “had been pushed as far as I could stand to

---

<sup>12</sup> Carrie era di rientro dalla visita in ospedale fatta al marito, in gravi condizioni: «Perhaps her grief and state of mind explain her unexpected actions that day. Or perhaps it was the blatant contradiction between her treatment and the fact that at that very moment one of her three sons was serving with the American invasion army in Europe, while the husband of her youngest daughter – the one who accompanied her that day – was in the Pacific fighting on yet another front to “save the world for democracy.” Or perhaps it was simply the accumulated insults over the course of her sixty-six years in a state that systematically demeaned and disrespected black life.

Whatever the cause, to her daughter's horror, she took a seat in the front of the bus—the section reserved for “whites.” The driver noticed; he barked an order that she move to the back. Her reply cracked like a whip through the suddenly quiet bus, a tone all too familiar to her family and friends. She refused. Refused in no uncertain terms. The “cullid” seats, she pointed out, had been taken by the overflow of white college students who had filled the bus before she got on, so she was taking the first one freed by a departing passenger. Perhaps the driver found the prospect of wrestling an old lady out of her seat distasteful and the delay of waiting for the police inconvenient; in any event he decided to leave well enough alone, Virginia law and custom be damned. Thus Carrie rode the rest of the sixty miles to Danville undisturbed».

*Ivi*, pp. 1-2.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 38.

be pushed.” It was time, she declared, “to know once and for all what rights I had as a human being and a citizen.”»<sup>14</sup>.

Parks viene arrestata per il suo rifiuto di adeguarsi al segregazionismo e agli abusi che ne derivano. È un momento di svolta fondamentale, perché da questo arresto, la comunità afroamericana si infiamma nella protesta: «If one defines the Civil Rights Movement as the mass mobilization of black communities to challenge their racially subordinated civil status, then this was the moment it began»<sup>15</sup>.

A partire da questo momento, inizia la fase delle proteste organizzate su larga scala, le cui modalità di funzionamento sono fondate proprio sul potere di influenza determinato dalla folla. A seguito dell'arresto di Parks, vari gruppi di attivismo si coordinano sotto la guida di Martin Luther King, allora ventiseienne, per il boicottaggio degli autobus: per 381 giorni, la comunità nera di Montgomery si coordina in modo da non dover pagare né usare il trasporto pubblico; le alternative sono i taxi, il cui prezzo è maggiorato rispetto al biglietto dell'autobus, e le automobili dei volontari, la cui responsabilità è quella di coprire circa 130 corse al giorno, per riuscire a rispondere alle necessità dei lavoratori<sup>16</sup>. Nonostante le difficoltà organizzative e i tentativi, da parte dei bianchi, di ostacolare la protesta – ad esempio, con multe imposte agli autisti volontari, per infrazioni stradali non veramente commesse –, la protesta ha successo: nel 1956, la Corte Suprema emana la sentenza secondo cui la discriminazione razziale viola il Quattordicesimo Emendamento. A questa vittoria legale, se ne affianca una morale: la protesta di Montgomery rappresenta la portata del potere di influenza delle masse; è l'occasione di dimostrare l'efficacia dell'azione non-violenta e la capacità, da parte di una comunità sistemicamente oppressa, di coordinarsi massivamente in un'azione complessa e prolungata.

Da qui inizia il periodo delle proteste di massa del Novecento, con episodi particolarmente celebri, come quello di Birmingham o la marcia su Washington. La protesta a Birmingham, Alabama, inizia a essere organizzata nel 1962, dal gruppo SCLC (*Southern Christian Leadership Conference*), assieme a Martin Luther King, contro le condizioni di violenza estrema che colpiscono i neri, anche da parte delle autorità locali. Soprattutto per via delle acciaierie e delle imprese presenti nella città, Birmingham è particolarmente vulnerabile alle pressioni degli scioperi dei lavoratori<sup>17</sup>. Il boicottaggio ha inizio alla fine del 1962, e si intensifica nei mesi successivi, culminando in episodi celebri come l'arresto di Martin Luther King, il 12 aprile, e la marcia dei bambini (*Children's March*) il 2 maggio 1963, organizzata allo scopo di commemorare il coraggio degli attivisti, che hanno

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 60.

continuato a protestare, nonostante i divieti pubblici<sup>18</sup>. La violenza con cui la polizia risponde alla marcia dei bambini, utilizzando idranti volutamente modificati per provocare più danni, genera uno scandalo che attraversa tutta la Nazione. Il tentativo di reprimere la protesta con un uso sproporzionato di violenza è controproducente:

Children were sent reeling, and scores required hospital treatment in the aftermath of these assaults. The tactic backfired. The brutalization of young children deepened the black community's support for the Movement, and national and international newspaper and television coverage created a public relations nightmare for the city. The Kennedy administration, which had heretofore been reluctant to intervene, was discomfited as well because the images provided powerful propaganda advantages to the Soviet Union and drew angry protests from several newly independent African nations [...]. Thus, federal and local pressures for a settlement intensified, leading the city to agree to the protesters' demands on May 10, just six months after King had abandoned Albany<sup>19</sup>.

A seguito di questi episodi, è chiara l'efficacia delle azioni di protesta pacifica, realizzate su scala federale, ossia coinvolgendo più Stati. Alla base delle proteste locali ci sono i problemi sul lavoro e sul diritto di voto; quindi, con l'obiettivo di rafforzare queste proteste attraverso un unico movimento, nel 1963 viene organizzata la Marcia su Washington per il Lavoro e la Libertà<sup>20</sup>, realizzata il 28 agosto. King si occupa di mobilitare più persone possibile, attraverso comizi locali. La marcia ha qualche aspetto controverso, come il fatto che non viene dato spazio alle voci femminili, ma è generalmente considerata un successo, con la partecipazione stimata di circa 250.000 persone:

Field workers in local communities had been struggling to mobilize an aroused black populace to brave economic retaliation and outright murder to force local authorities to change. By contrast, the proposed march on Washington would be a demonstration aimed at mobilizing outside forces – the federal government and sympathetic white voters in the North – to adopt laws mandating that change. Moreover, the original plans advanced by some militants to bring the civil disobedience campaign to the streets of the nation's capital were abandoned, leaving only what was in essence a petition campaign to an ostensibly sympathetic government and the nation's citizenry. But this strategy was premised on the idea that one was indeed addressing a potential ally rather than a deeply ambivalent one in the office of the president or even a hostile one at the headquarters of the FBI, where J. Edgar Hoover was intent on discrediting rather than protecting southern civil rights activists<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Vincent Franklin, *Documenting the Contributions of Children and Teenagers to the Civil Rights Movement*, in "The Journal of African American History", Vol. 100, N. 4, 2015, pp. 663-671, cfr. p. 668.

<sup>19</sup> Holt, *The Civil Rights Movement*, pp. 63-64.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 66.

Complessivamente, in questi anni la maggior parte dell'attenzione degli attivisti è concentrata sugli Stati del Sud. La vicenda di Emmett Till è esemplificativa della violenza radicata in questa zona: nei due secoli precedenti, in prossimità del Delta del Mississippi, anche grazie alla fertilità del terreno, si è sviluppata un'economia prevalentemente agricola e, quindi, fortemente istituita sui rapporti di schiavitù. La presenza del pensiero razzista è molto radicata; questo implica da un lato la necessità più urgente di opporvisi, dall'altro, maggiori difficoltà del poter effettuare le proteste. A questo si aggiunge un contesto di generale povertà: se negli Stati più ricchi le proteste possono avvenire attraverso il boicottaggio, negli Stati del Sud Est non c'è un largo consumo di prodotti industriali, né un uso consistente di specifici servizi; quindi, risulta difficile ottenere risultati rilevanti attraverso il boicottaggio di una di queste due cose<sup>22</sup>, ma un'azione è comunque necessaria.

Le proteste del Mississippi rappresentano un caso particolarmente complesso, perché la violenza estrema nella risposta dei bianchi, alle proteste dei neri, rende impossibile l'azione non-violenta<sup>23</sup>: «Moreover, nonviolent direct action could be suicidal in jurisdictions where protesters could be killed in full view of witnesses without fear of legal repercussions»<sup>24</sup>. Ma la violenza sproporzionata che avrebbe dovuto reprimere il dissenso, non fa che alimentare ulteriormente l'idealismo che vi si oppone:

The growing body count made clear that organizing the rural Deep South was a life-and-death decision. How people – ordinary people – came to make that decision was not a question to be taken lightly. This campaign would require different strategies and means of protecting both organizers and participants. The nonviolent discipline necessary during sit-ins and street demonstrations was useless in situations in which violent attacks came from nightriders and assassins. Confronting such terrorism, local black communities eventually to armed self-defense to protect the activists as best they could<sup>25</sup>.

All'inizio degli anni Sessanta, quindi, per accrescere il potere politico della comunità nera, il gruppo di attivismo SNCC (*Student Nonviolent Coordinating Committee*) coordina un'azione per alfabetizzare le persone nere, al fine di aiutarle a superare l'esame per l'ottenimento della scheda elettorale; a questo aggiunge un movimento di coordinazione per incrementare la rete sociale e aumentare la coesione interna alla comunità. Il conflitto si intensifica con l'opposizione bianca, che si attiva per impedire il diritto di voto alla comunità nera, ed esplose, infine, con episodi di violenza e aggressioni: nel 1964 vengono trovati i corpi di tre attivisti che si erano impegnati per l'estensione

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>23</sup> In questo contesto si ritrova un risvolto concreto del pensiero di Childress, secondo cui per realizzare la protesta non-violenta, in quanto scelta che mette il cittadino in una condizione di vulnerabilità, è necessario che anche l'oppositore rispetti i termini fondamentali del *fair play*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 77.

del voto ai neri: Andrew Goodman, Michael Schwerner e James Chaney. A differenza di diversi altri omicidi di persone nere, questo episodio attira l'attenzione dei media e causa uno scandalo esteso negli Stati Uniti. In risposta, la comunità nera organizza la rivolta di Selma: la polizia, che non voleva consentire l'autorizzazione alle marce di protesta, risponde con violenza incontrollata, approfittando della vulnerabilità giuridica dei neri:

That event, witnessed by a national television audience, would later be memorialized as “Bloody Sunday.” Sympathy demonstrations erupted in cities across the nation, and around-the-clock pickets enveloped the White House. As in Birmingham, King issued a plea for national support that brought hundreds of sympathizers to Selma to join the campaign. Almost immediately, one of them, James Reeb, a Unitarian minister from Boston, was killed by vigilantes. Facing a national crisis threatening to spin out of control, the federal district court granted the demonstrators permission to proceed with a planned march from Selma to the state capital in Montgomery, and under that authority President Johnson ordered federal protection for the more than three thousand marchers who undertook the fifty-four-mile journey. Johnson also made a dramatic address to the nation announcing support for a voting rights bill that would address the marchers’ grievances. Five months later, on August 6, he would sign the Voting Rights Act into law.

Selma would be the last sustained, community-wide mobilization in the South of a size, character, and style comparable to those that had rocked the nation over the past decade. This is not to say that street protests ceased, but simply that those protests would not resemble Montgomery, Birmingham, or Albany in their size, the character of the broader black community’s engagement, or in the strategy for change that informed them<sup>26</sup>.

Da questo momento, le proteste si spostano prevalentemente negli Stati del Nord, dove i punti principali delle diseguaglianze riguardano i temi del lavoro, delle possibilità scolastiche e di quelle abitative. Tra il 1967 e 1968 vengono organizzate altre marce e proteste (come la marcia su Washington dell'ottobre 1967). Le proteste per i diritti civili si intrecciano, in questo momento, con la nascita di altre forme di consapevolezza sociale e di attivismo, che nel 1968 manifestano in tutto l'Occidente la necessità di essere considerate seriamente e di essere seguite da riforme politiche risolutive.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

#### 4.1.2. I movimenti pacifisti

Le lotte per i diritti civili hanno avuto degli effetti importanti sui movimenti che si sono sviluppati successivamente: «Probably the most immediate and direct influence of the Movement was on the student rebellions during the 1960s on college campuses across the nation, black as well as white»<sup>27</sup>. Con le lotte antirazziste, infatti, è stato possibile dimostrare quanto può essere influente una folla riunita a un unico scopo, anche quando tale scopo è l'opposizione a una autorità oppressiva e potenzialmente violenta.

Nel decennio degli anni Sessanta, lo sforzo della protesta si rivolge in maniera importante verso le lotte pacifiste, in particolare contro la guerra in Vietnam. Nel 1964, gli Stati Uniti entrano ufficialmente nel conflitto, provocando il timore di un'escalation, e l'inizio delle proteste popolari contro la guerra. I movimenti di protesta comprendono diverse posizioni, e spesso si intrecciano con altre battaglie sociali, come quella antirazzista o quella femminista (si veda, ad esempio, l'istituzione del gruppo di attivismo *Women Strike for Peace*<sup>28</sup>). Questo rende inizialmente difficile, ai vari gruppi, l'organizzazione di una protesta massiccia, per via di una frammentazione eccessiva rispetto agli obiettivi da raggiungere. Tuttavia, nel 1965, con l'intensificarsi della guerra, i gruppi di attivismo iniziano a sentire l'urgenza di assumere una posizione netta e unitaria contro la guerra<sup>29</sup>. I movimenti pacifisti si strutturano come forme di critica all'autorità e ai suoi valori etici: la politica della guerra viene messa in discussione e, a seguito dei tentativi di reprimere questo dissenso, viene messa in discussione la politica statale stessa, nella sua forma democratica ma non pienamente libera. I movimenti di protesta coinvolgono in modo importante gli studenti, in parte perché i giovani sono ora posti in tensione tra la fiducia nell'efficacia delle proteste, e l'incertezza sul futuro<sup>30</sup>, e in parte perché sono messi di fronte al problema della leva obbligatoria, per via della richiesta massiccia di truppe per affrontare lo sforzo bellico in Vietnam.

Nel 1967, quando la richiesta di soldati aumenta ulteriormente, le proteste esplodono: gli studenti accompagnano il loro disaccordo verso la guerra a un sentimento di sfiducia verso le protesta nonviolenta, che negli ultimi tre anni, a partire dallo scoppio della guerra, non ha prodotto i risultati sperati. Assieme ai metodi classici – sit-in, picchetti, o le marce massive, come quella su Washington

---

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 118-119.

<sup>28</sup> Mitchell Hall, *The Vietnam Era Antiwar Movement*, in "OAH Magazine of History", Vol. 18, N. 5, 2004, pp. 13-17, cit. p. 13.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>30</sup> «The political and cultural situation of the late Sixties was so volatile that the results of actions were particularly hard to compute. Mild actions might permit mass slaughter on the other side of the world; violence on the streets might spark the McCarthy and Kennedy reform campaigns; an election campaign might lead to assassination. The road to the right result was paved with unintended consequences. History was beside itself with perverse turns. Still, there developed styles of thinking – or prayer – which might serve to guide, or rationalize, action. It was as if the Buddhist idea of "right action" had been imported from the mysterious East along with the incense and Nepalese hashish – that one should take action in the right spirit, without regard to consequence, and let the chips fall where they may».

Todd Gitlin, *The Sixties, Years Of Hope, Days of Rage*, Bentham Book, New York, 1987, p 276.

del 21 ottobre 1967 –, si aggiungono ora forme più forti di resistenza, come azioni di boicottaggio che arrivano al punto di imbrattare o distruggere i registri di reclutamento<sup>31</sup>. Vengono organizzate azioni di protesta all'interno degli stessi campus universitari e scuole superiori: le lotte pacifiste diventano lotte all'autorità, diventano forme di ribellione contro il governo – responsabile della guerra –, contro le scuole, che non si occupano di informare gli studenti sulle implicazioni della leva obbligatoria, e fanno resistenza alle proteste e all'organizzazione di dibattiti sulla guerra, e contro le famiglie che si oppongono alla presa di posizione dei giovani. La protesta diventa una forma di appartenenza sociale, la cui coesione viene cementificata dalla presenza di un nemico comune, e dalla condivisione di varie forme di cultura e di ideali:

In that setting, the movement's rites became epiphanies [...]. The language of showdown, shootout, and face-off tripped easily to movement lips, that of heroism, tragedy, cataclysm to pundits' typewriters and politicians' press conferences – on every side everything was written in portentous headlines. We dramatized ourselves while the whole of American political culture did the same [...]. We spoke of smashing the State, the State of smashing us.

[...] Music drove it home. Martha and the Vandellas' exuberant 1964 "Dancing in the Street" was a piece of early Motown which white radicals found congenial, but by the summer of 1968 the more common anthem was the Rolling Stones' snarling "Street Fighting Man", without which no dance party was complete [...].

The hip-radical identity coalesced in the underground newspapers, over a hundred of them in 1968, which hundreds of thousands, then millions, read [...]. In the iconography of the underground press, *they* were uptight, uniformed, helmeted goons; *we* were loose, free, loving freaks. *They* harrumphed about law and order; *we* desecrated their temples. *They* threw tear gas canisters; *we* threw them back. *They* swung their clubs; *we* threw rocks and trashed windows. *They* brought up their battalions of National Guardsmen; *we* sang, "We Shall Not Be Moved". *They* put us on trial; *we* denounced "Amerika", with its Teutonic look, or "Amerikkka". Eventually, *they* fired, and *we* were wounded, killed. *We*, being young, were going to beat, or at least outlive, *them*<sup>32</sup>.

Il 1968 è l'anno simbolico per la protesta studentesca; è il punto di convergenza di vari movimenti, ed è il punto in cui vengono poste definitivamente le basi per la democrazia contemporanea<sup>33</sup>, è l'anno

---

<sup>31</sup> *Ivi*, 279.

<sup>32</sup> *Ivi*, 275.

<sup>33</sup> «Why are activists today still writing pamphlets about May '68 and 1960s more generally?

The answer I offer in this article is that activists today write, read, and talk about 1960s movements because the ideals and practices that born out of 1960s movements continue to be central themes of praxis today. Specifically, I build on recent literature that treats the experiments with participatory democracy during the 1960s as a crucial break with communist theories of social change towards more "prefigurative" practices of social change. Rather than a linear struggle towards a revolutionary moment, prefiguration entails the conflation of movement ends and means; it is an enactment of the ultimate values of an ideal society within the very means of struggle for that society».

delle occupazioni universitarie, a cui le cariche di polizia rispondono con violenza, alimentandolo ancora di più<sup>34</sup>. Nel 1968, si verifica in Vietnam l'offensiva del Tet, che comporta una ripresa dei bombardamenti con rinnovata intensità. Questo ha un duplice effetto: da un lato gli Stati Uniti hanno bisogno di più soldati, per cui fanno richiesta di 200.000 nuove truppe<sup>35</sup>, dall'altro lato, si verifica una diffusione più dettagliata delle vicende della guerra, in televisione. I cittadini hanno la possibilità di vedere in prima persona le immagini dei bombardamenti e delle azioni di guerra. Questi elementi, messi assieme alla frustrazione dell'inefficacia delle proteste, e all'apparente disinteresse, da parte delle istituzioni, di ascoltare le istanze degli studenti, conducono a tentativi ulteriori di protesta. A questo, si deve aggiungere il fatto che la mancanza dei risultati militari ha condotto a una disillusione da parte della popolazione moderata: «Public opinion, as registered in polls, turned steadily against Johnson, although measuring it was a tricky business, it depended on exactly what question was asked. The percentages who thought getting into the war had been a “mistake” leaped from 32 percent in February 1967 to 46 percent in October, then inched up to 49 percent in April 1968, and kept rising from there»<sup>36</sup>. Tutto questo si traduce in uno sciopero nazionale degli studenti, il 26 aprile 1968, e in un cambiamento di rotta da parte delle scuole: il sentimento ormai generalizzato di opposizione alla guerra obbliga le amministrazioni scolastiche a consentire il libero dissenso, l'organizzazione di dibattiti e le assenze degli studenti impegnati a protestare.

Le proteste mantengono la stessa portata per i due anni successivi: il 15 ottobre 1969, 15 milioni di americani partecipano alla moratoria per la fine della guerra. L'attivismo resta considerevolmente vivo fino all'anno seguente: il 4 maggio 1970, si verifica una sparatoria alla *Kent State University*, Ohio, che avviene per reprimere una rivolta studentesca. Esplodono con nuovo vigore le proteste, al punto che alcuni Stati, come la California, sono costretti a chiudere le università per qualche giorno. Sono però le ultime azioni massive su questo tema. Dopo questo periodo, le proteste per la guerra iniziano gradualmente a diminuire, in concomitanza al progressivo abbandono dei territori vietnamiti da parte delle truppe americane<sup>37</sup>. Gli appelli per la pace si inseriscono ora in un sistema più ampio di richieste, finalizzato a un generale cambiamento del sistema, che presenta problemi non episodici, ma strutturali, di autoritarismo, legati all'oppressione di varie fasce sociali svantaggiate, e che si pone come baluardo di una libertà di pensiero che, si è visto, non riesce del tutto a concedere.

---

Marianne Maerchelbergh, *The Road to Democracy: The Political Legacy of “1968”*, in “International Review of Social History”, Vol. 56, N. 2, 2011, pp. 301-332, cit. p. 302.

<sup>34</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 25.

<sup>35</sup> Hall, *The Vietnam Era Antiwar Movement*, p. 15.

<sup>36</sup> Gitlin, *The Sixties*, p. 280.

<sup>37</sup> Aaron Fountain Jr., *The War in the Schools: San Francisco Bay Area High Schools and the Anti-Vietnam War Movement, 1965–1973*, in “California History”, Vol. 92, N. 2, 2015, pp. 22-41, cfr. p. 37.

### 4.1.3. I movimenti femministi

Anche i movimenti femministi della seconda metà del Novecento devono molto ai movimenti per i diritti civili. Nella prima metà del Novecento, in America, il femminismo ha una connotazione decisamente negativa; viene visto come un movimento quasi capriccioso, condotto da donne che si lamentano inutilmente e pretendono sempre di più dalla società<sup>38</sup>. Non si ha, adesso, neanche il coraggio di nominare il termine “femminismo”, eppure sono questi gli anni in cui iniziano a essere poste le basi per i cambiamenti che si verificheranno nei decenni successivi.

Nella prima metà del Novecento, la popolazione femminile americana è ancora immersa nella retorica della donna come madre e come governante della casa; da subito le ragazze vengono educate a occuparsi dei lavori domestici e delle necessità della famiglia. Tuttavia, grazie ai movimenti ottocenteschi, alle donne viene ora concesso di studiare; inoltre, l'economia sempre più industrializzata e globalizzata ha bisogno di più forza lavoro. Attorno agli anni Cinquanta, le donne iniziano a lavorare sempre più stabilmente, in ruoli sottopagati e riconosciuti come appartenenti alla sfera femminile, come quello della cameriera, o della segretaria. L'insoddisfazione che si stava già facendo largo, dovuto alle aspettative deluse di una vita domestica non così piena e soddisfacente come promesso dalla società<sup>39</sup>, si somma adesso alla frustrazione di un lavoro fuori casa all'insegna dello sfruttamento, e di un lavoro dentro casa dato per scontato, non valorizzato e non riconosciuto<sup>40</sup>. È in questo momento, in cui l'infelicità latente inizia a diventare evidente, e in cui le donne iniziano a cercare le prime forme di indipendenza e di vita fuori dal contesto domestico, che iniziano le battaglie per i diritti civili degli afroamericani.

I movimenti per i diritti civili hanno un valore particolarmente importante per i movimenti femministi: già nell'Ottocento, erano diventati chiari i legami tra l'oppressione della popolazione nera e quella della popolazione femminile:

---

<sup>38</sup> Sara Evans, *Personal Politics, The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Alfred A. Knopf, New York, 1979, p. 3.

<sup>39</sup> Si può osservare la dinamica di educazione della donna ai compiti domestici, attraverso il contributo dei media: «The image of woman that emerges from this big, pretty magazine is young and frivolous, almost childlike; fluffy and feminine; passive; gaily content in a world of bedroom and kitchen, sex, babies, and home. The magazine surely does not leave out sex; the only passion, the only pursuit, the only goal a woman is permitted is the pursuit of a man. It is crammed full of food, clothing, cosmetics, furniture, and the physical bodies of young women, but where is the world of thought and ideas, the life of the mind and spirit? In the magazine Image, women do no work except housework and work to keep their bodies beautiful and to get and keep a man».

Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Dell Publishing, New York, 1974, p. 30.

<sup>40</sup> Evans, *Personal Politics*, p. 10.

In the 1830s and again in the 1960s the first voices to link racial and sexual oppression were those of southern white women. Within southern society, “white womanhood” provided a potent cultural symbol that also implied little practical power for women. The necessity of policing the boundaries between black and white heightened the symbolic importance of traditional domestic arrangements: white women in their proper place guaranteed the sanctity of the home and the purity of the white race. As long as they remained “ladies,” they represented the domination of white men. Thus the most brutally repressed assault upon white authority became a sexual liaison between a black man and a white woman – culturally defined as “rape” regardless of the circumstances. And the polar opposition of the “pure white woman,” rigidly confined to her domestic sphere, and the animalistic black man, violently pressed into subservience, represented classic elements in the psychosis of southern racism. The rebellion of either necessarily reverberated into the position and self-image of the other<sup>41</sup>.

In altre parole, l’oppressione di entrambi i gruppi passa per la necessità, da parte dell’uomo bianco, di mantenere il proprio dominio sociale attraverso catalogazione rigida di ogni gruppo sociale, i cui ruoli sono legati a doppio filo a un tradizionalismo culturale che ne garantisce la sottomissione. La popolazione nera e quella femminile hanno inevitabilmente interiorizzato la cultura della subordinazione, e hanno involontariamente imparato a riconoscere sé stessi dentro agli stereotipi costruiti per loro<sup>42</sup> – un esempio, nel caso delle donne, è la tendenza a sminuire il proprio valore e accettare acriticamente la guida maschile<sup>43</sup> –.

Dagli anni Cinquanta, inizia la partecipazione crescente dei giovani bianchi alle lotte per i diritti degli afroamericani, che culmina a metà degli anni Sessanta. Studenti e studentesse intervengono soprattutto negli Stati del Sud. Gli studenti che arrivano dagli Stati del Nord hanno la possibilità, qui, di fare esperienza delle forme più violente di razzismo: gli attivisti che partecipano alle manifestazioni lo fanno con la consapevolezza di rischiare l’incolumità fisica o, nei casi peggiori, la vita stessa. Gli studenti e le studentesse sono mossi da un idealismo molto profondo, che acquista ancora più intensità di fronte all’opposizione delle famiglie, preoccupate per i rischi a cui i figli stanno andando incontro<sup>44</sup>. Il ruolo delle ragazze bianche, nella partecipazione all’attivismo nero, è teso tra elementi di difficoltà che lo rendono particolarmente critico. Le donne attiviste mettono in crisi la tradizione patriarcale: con la loro partecipazione alla causa nera, si divincolano dal proprio ruolo, incentrato sulla riproduzione e sul mantenimento della “razza bianca pura”. Si tratta di una forma di emancipazione femminile, dove le donne dimostrano di poter scegliere la propria posizione morale e politica, e di poterne scegliere una che non sia a servizio del sistema di dominio tradizionale, al contrario di ciò

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

che l'uomo bianco avrebbe voluto. In altre parole, attraverso l'attivismo a favore dei neri, le donne bianche iniziano a uscire dai confini tracciati per loro, e dal sistema di potere in cui erano state inglobate: «Within the cultural environment of many southern white parents, racial equality between white women and black men represented a breakdown in the social order. One of the most potent threats of the segregationist had always been, “But would you want your daughter to marry one?” And here were daughters who actually might»<sup>45</sup>. Le ragazze che scelgono l'attivismo si trovano, così, a dover scegliere tra i propri ideali e la propria famiglia. Spesso coloro che scelgono l'attivismo sono completamente estromesse dalla famiglia e dalla cerchia sociale degli amici.

Inoltre, le donne bianche devono gestire il problema della tensione sessuale all'interno dei gruppi di attivismo: negli Stati del Sud il sesso interraziale è uno dei tabù più radicati e critici, ma diventa un problema concreto nel momento in cui, grazie alla vita a stretto contatto per l'attivismo, e grazie agli ideali di uguaglianza, donne bianche e uomini neri rispondono in modo reciproco ai propri bisogni:

For black men, sexual access to white women challenged the culture's ultimate symbol of their denied manhood. And some of the middle-class white women whose attentions they sought had experienced a denial of their womanhood in failing to achieve the cheerleader standards of high school beauty and popularity so prevalent in the fifties and early sixties. Both, then, were hungry for sexual affirmation and appreciation. Furthermore, the insecurity and loss of emotional support from family and friends that volunteers sometimes experienced constituted an additional factor leading men and women into one another's arms for reassurance and support<sup>46</sup>.

Con una dinamica che si presenterà anche all'interno dei movimenti di Nuova Sinistra, le donne attiviste si trovano in mezzo a due poli opposti, a causa dell'ambiguità dei valori in cambiamento: da un lato c'è l'ideale di liberazione sessuale, di cui gli uomini, sia bianchi che neri, approfittano, allo scopo di spingere le donne ad avere rapporti: solo dicendo di sì, la donna può dimostrare di essersi liberata dei tabù tradizionali. Questa dinamica è caratterizzata dal senso di colpa: la ragazza che dice di no al rapporto, si sente in colpa perché accusata di essere ancora coinvolta nel sistema morale patriarcale, che induce al pudore femminile; la ragazza che dice di sì, si sente in colpa di fronte a un rapporto sessuale che non avrebbe davvero voluto<sup>47</sup>. Dall'altro lato, permane la cultura della donna oggetto, della donna responsabile dei lavori domestici, a cui gli uomini, a discapito di ciò che dicono a parole, fanno comunque riferimento, relegando le donne a ruoli di cura domestica anche all'interno delle stesse organizzazioni attiviste.

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 81-82.

Nella seconda metà degli anni Sessanta, le lotte per i diritti civili si concentrano perlopiù negli Stati del Nord, mescolandosi alle lotte contro la guerra, per la costituzione generale di quello che veniva chiamato, “il movimento”<sup>48</sup>. Inizia a svilupparsi la Nuova Sinistra. All’interno dei movimenti di Nuova Sinistra, però, le donne si ritrovano ancora una volta a essere accessorie delle attività degli uomini. Sono gli uomini ad avere i maggiori incarichi organizzativi, e sono gli uomini, perlopiù, a prendere parola durante le riunioni e ad assumere i ruoli di *leadership*. Le stesse modalità quasi aggressive che vengono utilizzate dagli uomini negli interventi, durante gli incontri, scoraggiano le donne alla partecipazione. «In practice the intellectual mode meant that women in the new left occupied a position much like women in the society as a whole. Frequently they were important but invisible»<sup>49</sup>. In questi anni, salvo alcune eccezioni, le donne fanno parte di un movimento di sinistra che non ne difende gli ideali e, spesso, non se ne rende neanche conto. Di nuovo, il cambio di valori sociali conduce a una ambiguità che molte non sanno come gestire: oltre al tema della liberazione sessuale che, anche qui, diventa uno strumento maschile per indurre le donne ad avere rapporti sessuali, negli Stati del Nord si presenta anche l’ambiguità nell’educazione familiare. C’è un doppio standard, che da un lato vuole accettare il progresso, ma dall’altro non l’ha ancora interiorizzato completamente: la donna deve essere forte e indipendente, ma allo stesso tempo deve essere docile e remissiva. Le contraddizioni tra gli ideali e la pratica dei movimenti di Nuova Sinistra diventano evidenti con l’esplosione delle proteste per la guerra in Vietnam. La posizione di emarginazione in cui sono poste le donne si fa ancora più netta, perché una parte consistente delle proteste sociali è rivolta alla leva obbligatoria, a cui sono soggetti solo gli uomini: «Men signed “we won’t go” statements, refused induction, mailed in their draft cards or burned them publicly. These were dangerous acts. Many of them carried heavy penalties. Whereas the civil rights movement made fear and danger everyone’s fate, within the draft resistance movement heroism was reserved for men. Only men could completely experience the “brotherhood” of common struggle and suffering»<sup>50</sup>.

I tentativi di esplicitare la frustrazione femminile non hanno successo: molti elementi della cultura patriarcale sono innestati nelle convinzioni profonde delle persone che spesso, uomini o donne che siano, non si rendono conto della problematicità di certe strutture. Nel momento in cui le attiviste provano a farlo notare, gli attivisti rispondono minimizzando o negando il problema, sminuendone la gravità; l’accusa di supremazia maschile ancora non viene presa sul serio, inoltre gli uomini tendono a rigettare l’idea di rappresentare o perpetrare il problema. Ad esempio, durante una riunione del gruppo di attivismo SDS (*Student for a Democratic Society*), alcune partecipanti hanno provato a sollevare il problema: «The men and women remaining in the lounge of the Student Union began to

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>50</sup> *Ivi*, p.180.

argue about whether there was an actual “problem.” Some women took the position that men held a set of attitudes toward women, analogous in thrust and content to those of racists. Both men and women disagreed, some on a theoretical level and others more personally: “Not me,” “I’m not a problem.” For a number of the women it seemed clear that the discussion they wanted to have could not happen in a context where they had to debate the need to talk at all»<sup>51</sup>. Per quanto riguarda le conseguenze pragmatiche, tra i vari esempi, sono simboliche le dinamiche delle proteste studentesche del '68:

When students captured several buildings at Columbia University in the spring of 1968, they turned the housekeeping chores over to women. Rumor has it that in one building women staged a rebellion and refused to do the cooking, but in Fayerweather Hall women cooked for 300, three times a day, in a kitchen the size of a telephone booth. Later that summer Mark Rudd, the most prominent leader of the Columbia uprising, advised his girlfriend that she could go to “chicklib” class while he was busy with other things<sup>52</sup>.

La fine degli anni Sessanta è un periodo di grande fermento anche per quanto riguarda i movimenti femministi. Le donne, infatti, non riescono più a far riferimento ai movimenti di Nuova Sinistra, o ad altri movimenti gestiti da uomini, perché evidentemente disinteressati a cogliere e condividere il problema dell’oppressione femminile. I gruppi autonomi femministi hanno origine da incontri spontanei, soprattutto a New York e Boston, inizialmente attraverso gli incontri di donne che già si conoscevano tra loro e che notano di avere esperienze non solo sociali, ma anche emotive, molto simili tra loro. Gli incontri spontanei iniziano a diventare gruppi organizzati, composti da sole donne che, senza più essere sminuite, trovano ora il coraggio di parlare, esprimersi e fare proposte. La stessa partecipazione agli incontri può diventare oggetto di opposizione al partner: alla fine di un incontro organizzato a New Orleans, «Cathy Cade mentioned casually that her boyfriend had made fun of her for going to a “women’s meeting.” Suddenly everyone had a story about the negative response of the man she lived with. Some had been gently teased, others harshly ridiculed, but each felt that she had had to take a strong stand simply in order to come»<sup>53</sup>. Organizzato in questo modo il movimento inizia a funzionare, aumentano le attiviste e aumenta la voglia di concretizzare i propri ideali, con diverse manifestazioni (particolarmente celebri sono diventate le proteste contro il contest Miss America, in critica all’oggettivizzazione del corpo femminile), ma anche con azioni di disobbedienza civile e pressioni sull’apparato legislativo. A questo si aggiungono le organizzazioni di sostegno

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 204-205.

interno, come l'istituzione di centri per il supporto a donne vittime di violenza, o le campagne di sensibilizzazione per il riconoscimento delle dinamiche di subordinazione. Nonostante le resistenze di alcuni gruppi sociali, i movimenti di attivismo hanno una loro efficacia: nel corso degli anni Settanta iniziano a essere approvate leggi orientate verso la parità dei generi, come l'Emendamento per la Parità dei Diritti (*Equal Rights Emendament*)<sup>54</sup>, la legalizzazione per l'aborto e una normativa più agevole per l'ottenimento del divorzio.

Le lotte femministe hanno avuto un impatto importante sulla riflessione sulle dinamiche di discriminazione e sull'organizzazione sociale, che ora deve essere rielaborata in termini più inclusivi. Con le lotte femministe, infatti, è stato possibile riflettere sul tema della discriminazione intersezionale, nel riconoscimento di forme più acute di discriminazione, verso le persone che appartengono a più di una categoria oppressa<sup>55</sup>. Anche grazie alle lotte femministe, il campo della riflessione politica si sposta: il femminismo dimostra che non c'è una distinzione rigida tra la vita privata dei cittadini e la riflessione politica, perché la cultura che permea la società è politica, la vita quotidiana è politica. Vicendevolmente, la politica governativa, che si realizza nelle sedi istituzionali, determina l'andamento della vita quotidiana dei cittadini, e i cittadini, al contempo, determinano le possibilità e la direzione della politica governativa. Nella seconda metà del Novecento, il cittadino comune diventa il luogo dell'azione politica<sup>56</sup>, e diventano politica le sue esperienze quotidiane. Diventa politica l'esistenza stessa dei neri all'interno delle società di bianchi, la vita dei giovani chiamati alla guerra, il corpo delle donne, su cui le donne stesse non hanno libertà decisionale.

Ending sexism means destroying oppressive institutions and ideologies and creating new structures and images to replace them. There is no private domain of a person's life that is not political and there is no political issue that is not ultimately personal. For example, a man who states that he supports women's liberation, but whose relationship to his secretary is oppressive, is politically a male supremacist, regardless of his rhetoric. A woman who has seen the care of her children as her personal dilemma discovers that her response to this situation is basically a political one<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>55</sup> Un ruolo importante nelle lotte femministe è anche quello assunto dalle donne nere, che si rendevano conto di essere doppiamente oppresse: «Black feminist politics also have an obvious connection to movements for black liberation, particularly those of the 1960s and 1970s. Many of us were active in those movements (civil rights, black nationalism, the Black Panthers), and all of our lives were greatly affected and changed by their ideology, their goals, and the tactics used to achieve their goals. It was our experience and disillusionment within these liberation movements, as well as experience on the periphery of the white male left, that led to the need to develop a politics that was antiracist, unlike those of white women, and antisexist, unlike those of black and white men». The Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, *Women's Studies Quarterly*, Vol. 42, N. 3-4, 2014, pp. 271-280, cit. p. 272.

<sup>56</sup> Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 17.

<sup>57</sup> Charlotte Bunch, *A Broom of One's Own: Notes on the Women's Liberation Program*, in (Id), *Passionate Politics: Feminist Theory in Action*, St. Martin's Press, New York, 1987, p. 29.

## 4.2. La nascita della bioetica

### 4.2.1. Gli anni Sessanta: il decennio delle domande

A partire dagli anni Sessanta, inizia lo sviluppo e la discussione dei temi di bioetica, che si genera attraverso gli scandali sollevati dall'emergere di pratiche mediche non etiche. Con la Seconda Guerra Mondiale, si sviluppa un forte impulso alla ricerca medica, in relazione alla necessità di salvaguardare al meglio la salute dei soldati. Finita la guerra, la medicina americana vuole mantenere costante questo progresso, anche per non ritrovarsi di nuovo impreparata di fronte ad altre potenziali emergenze<sup>58</sup>. La ricerca medica è, quindi, mossa dall'urgenza di progredire, ed è anche facilitata dalla nuova organizzazione del sistema sanitario, ora quasi industrializzato, ma ancora impostato sulla vecchia dinamica di fiducia medico-paziente. Questo consente ai ricercatori di assumere molta libertà nei metodi di ricerca e di conduzione degli esperimenti:

In 1960, Dr. Louis Welt, of the University of North Carolina School of Medicine, one of the handful of people then interested in the ethics of human experimentation, asked some eighty university departments of medicine about their practices and guidelines. He reported that of the sixty-six responding departments “only eight have a procedural document and only 24 have or favor a committee to review problems in human experimentation.”<sup>59</sup>

Inizia così il primo decennio di dibattito: se Jonsen definisce il 1960 come *il decennio delle conferenze*<sup>60</sup>, è anche vero che questo fermento è una reazione a dei fatti che solo ora emergono e, di conseguenza, solo ora diventano dei problemi da risolvere. È comunque simbolico che questo decennio si apra proprio con una conferenza, organizzata a settembre del 1960, ad Hannover, con il titolo: *Great Issues of Conscience in Modern Medicine*. Uno dei vari temi discussi è l'evoluzione che si sta verificando in ambito sanitario, e la necessità di un recupero solido di determinati valori etici, per evitare pratiche nocive o addirittura disumane. Iniziano a essere posti dilemmi etici profondi: migliorare la medicina significa ottenere un'esplosione demografica, con conseguente aumento della povertà e dell'inquinamento; lo sviluppo è quindi una soluzione o un problema? Inoltre, la nuova medicina consente di salvare persone con disabilità o patologie che prima non potevano sopravvivere: fin dove si estende l'obbligo del medico di salvare una persona? Quali sono i casi in cui i tentativi di

<sup>58</sup> «In 1945, unlike 1919, there was little sense that the Allies had won a war to end all wars; hence, those concerned with defense strategies, like Secretary of the Navy James Forrestal, strongly endorsed expansion of the NIH. The United States, he argued, had been foolish not to fund medical research between the two wars and dared not repeat the error».

David Rothman, *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, Aldine de Gruyter, New York, 2003, p. 53.

<sup>59</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 60.

<sup>60</sup> Albert Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 13.

salvare qualcuno diventano un male peggiore del suo decesso? E quale ruolo può avere la società nel decidere chi può essere salvato, e chi deve essere lasciato andare?<sup>61</sup>

Se iniziano a essere poste le domande, non è ancora il momento delle risposte; il processo di cambiamento è graduale, soprattutto in ambito legale. Le prese di posizione politiche e giudiziarie accompagnano, di volta in volta, gli scandali: è necessaria l'immoralità battente di un problema sistemico, per spingere la società alla ricerca di soluzioni antitradizionaliste.

Tra i primi scandali che generano il dibattito, il caso talidomide è uno dei più impattanti. Nel 1954, viene approvato il farmaco *Contergan*, in Germania, come sedativo e antiemetico, indicato soprattutto per l'uso in gravidanza. In poco tempo, il farmaco arriva a essere venduto in tutta Europa e produce quasi la metà dei guadagni complessivi della casa farmaceutica produttrice, la *Chemie Grünenthal*. Nel corso degli anni, però, l'azienda riceve sempre più segnalazioni sugli effetti collaterali del farmaco. I primi segni sono quelli di neurite multipla nei consumatori, ma l'azienda risponde con un tentativo di insabbiamento, e con una campagna pubblicitaria aggressiva. All'inizio degli anni Sessanta, emergono effetti più gravi: il medico pediatra tedesco W. Lenz associa il consumo del farmaco alla focomelia, una malattia rara di malformazione embrionale, che comporta danni gravi e permanenti sulla costituzione del nascituro. Nonostante le minacce legali da parte della *Grünenthal*, Lenz decide di pubblicare l'articolo sulla sua ricerca. Alla fine nel 1961, il *Contergan* viene ritirato dal commercio. Nel 1962, negli Stati Uniti scoppia lo scandalo per la presenza del *Kevadon*, un farmaco simile al *Contergan*, sempre a base di talidomide. Il farmaco è, però, ancora in fase di sperimentazione e la FDA (*Food and Drug Administration*), visti gli effetti riscontrati in Europa, ne impedisce l'approvazione, nonostante le pressioni della casa produttrice<sup>62</sup>: «La vicenda condusse a una revisione delle procedure della FDA, per evitare altri casi di corruzione e collusione con le ditte farmaceutiche»<sup>63</sup>.

Nel 1953 apre il centro di ricerca clinica del NIH (*National Institute of Health*), dove le persone si propongono come volontarie per la ricerca e lo studio di farmaci in fase di sperimentazione. Il NIH si rende conto che i pazienti, in questo contesto, hanno particolare bisogno di una tutela, in virtù dei rischi più elevati implicati nel processo di ricerca sperimentale. All'inizio degli anni Sessanta, emerge con forza l'urgenza di prendere provvedimenti in merito: nel 1962 il NIH scopre che su cinquantadue istituzioni che finanziava, solo nove hanno una politica di gestione dei diritti dei pazienti. A questa scoperta, segue uno scandalo nell'anno successivo, quando emerge un progetto di ricerca del *Jewish Chronic Disease Hospital*, a Brooklyn, in cui il medico C. Southam ha iniettato cellule tumorali in pazienti debilitati e non consapevoli, per una ricerca sugli effetti immunologici del tumore. Non ci

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>62</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, pp. 80-84.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 85.

sono molte conseguenze per Southam (solo la sospensione di un anno della licenza); tuttavia, nel 1964, a seguito di questo scandalo, il NIH organizza una commissione, diretta da R. Livingstone, per regolamentare la ricerca. Per la prima volta, viene riconosciuta l'inadeguatezza della coscienza del medico che, da sola, non è sempre sufficiente a garantire il bene del paziente. Di conseguenza, nel 1966 il NIH emana il *Policy and Procedure Order*, che chiede che le politiche di sperimentazione dei centri di ricerca siano sottoposte a una commissione etica e scientifica indipendente, pone linee guida più specifiche per i soggetti vulnerabili (come minori o persone con disabilità) e sottolinea l'importanza del consenso informato su metodi, rischi e obiettivi della ricerca<sup>64</sup>.

Il 1966 è però un anno particolarmente importante, per lo sviluppo della bioetica, soprattutto per via del caso Beecher. Henry Beecher, anestesista della *Harvard Medical School*, pubblica nel 1966 l'articolo *Ethics and Clinical Research*, dove raccoglie ventidue casi di studio, selezionati tra cinquanta iniziali, in cui riporta esempi particolarmente gravi di esperimenti medici su pazienti completamente inconsapevoli della sperimentazione, o non informati su implicazioni e rischi a cui stavano andando incontro. Beecher non cita i medici coinvolti, o i centri di ricerca; si limita a descrivere i casi, con la sola intenzione di evidenziare i metodi discutibili con cui le ricerche sono state condotte. I casi descritti vanno dalla sospensione dei farmaci, sostituiti con placebo, allo studio delle conseguenze di specifiche patologie, attraverso l'iniezione dell'agente patogeno – o cancerogeno – nei pazienti. Quello che hanno in comune tutti questi casi è l'utilizzo, da parte dei medici, della propria autorità per spingere il paziente a sottoporsi a pratiche su cui non è sufficientemente informato:

All so-called codes are based on the bland assumption that meaningful or informed consent is readily available for the asking. As pointed out elsewhere, this is very often not the case. Consent in any fully informed sense may not be obtainable. Nevertheless, except, possibly, in the most trivial situations, it remains a goal toward which one must strive for sociologic, ethical and clear-cut legal reasons. There is no choice in the matter.

If suitably approached, patients will accede, on the basis of trust, to about any request their physician may make. At the same time, every experienced clinician investigator knows that patients will often submit to inconvenience and some discomfort, if they do not last very long, but the usual patient will never agree to jeopardize seriously his health or his life for the sake of "science."

[...] In any precise sense statements regarding consent are meaningless unless one knows how fully the patient was informed of all risks, and if these are not known, that fact should also be made clear. A far more dependable safeguard than consent is the presence of a truly *responsible* investigator<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, pp. 142-144.

<sup>65</sup> Henry Beecher, *Ethics and Clinical Research*, in "The New England Journal of Medicine", Vol. 274, N. 24, 1960, pp. 1354-1360, cit. p. 1355.

L'anno successivo, nel 1967, viene pubblicato il libro *Human Guinea Pigs: Experimentation on Man*, del medico inglese Maurice Henry Pappworth. Anche qui si parla di una serie di casi di esperimenti fatti senza consenso informato, settantotto in questo caso, ma a differenza di Beecher, Pappworth riporta anche i nomi dei centri clinici, o dei medici che hanno condotto le ricerche<sup>66</sup>.

Pappworth si era già impegnato nella contestazione alle pratiche mediche fatte senza consenso; nel 1962, giusto poco prima dello scandalo talidomide, ha pubblicato un breve articolo in cui denunciava i metodi sperimentali per la produzione di farmaci, dove spiegava che per le cavie umane c'erano meno tutele e controlli di quelle presenti per le cavie animali<sup>67</sup>. Tuttavia, è l'articolo di Beecher che fa maggior scandalo, probabilmente anche perché Beecher è più conosciuto e rinomato di Pappworth, nel mondo sanitario e, al contrario del libro di Pappworth, la sua pubblicazione è stata inserita in una rivista medica<sup>68</sup>. Con questa scintilla, il dibattito pubblico si infiamma, con conseguenze sociali, politiche e mediche: sebbene Beecher abbia cercato di mettere in luce un sistema sbagliato, senza colpevolizzare personalmente i medici, non si può evitare un generale sentimento di sfiducia verso la classe medica e verso le organizzazioni che dovrebbero gestirla:

The exposé had an especially critical impact on the leadership of the National Institutes of Health (NIH), by far the most important source of funds for clinical research, and the Food and Drug Administration (FDA), responsible for overseeing the testing and licensure of all new drugs. These agencies were exquisitely alert to congressional pressures: let public opinion be mobilized, and they might be hauled in to testify at hearings, criticized and embarrassed for failures to keep investigators in check, and left to suffer the consequences of budget cuts. Calculating in a most self-protective and painstaking manner the repercussions that would follow when public officials read articles about abuses in human experimentation and editorial writers questioned the wisdom of a continued trust in the individual researcher, they moved quickly to contain the crisis<sup>69</sup>.

Il NIH si rende conto che, come sottolineava Beecher, gli interessi del paziente non coincidono con gli interessi del ricercatore<sup>70</sup>: con lo sviluppo della ricerca, il rapporto medico-paziente non è più sufficiente per assicurare una medicina etica. Il NIH promulga, di conseguenza, il PHS (*Public Health Service*), ossia un insieme di linee guida che coprono tutte le aree di ricerca sperimentale finanziate a livello federale<sup>71</sup>. Emergono da un lato problemi etico-filosofici, come quello di definire cosa sia il consenso informato, e quali siano i modi leciti di ottenerlo; dall'altro lato, emergono problemi pratici,

<sup>66</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 61.

<sup>67</sup> Duncan Wilson, *The making of British bioethics*, Manchester University Press, Manchester, 2014, p. 44.

<sup>68</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 144.

<sup>69</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 86.

<sup>70</sup> Beecher, *Ethics and Clinical Research*, p. 1355.

<sup>71</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 89.

come la necessità di istituire delle regole per tutelare i pazienti, senza però risultare eccessivamente intrusivi o limitanti rispetto alle possibilità di condurre gli esperimenti.

Gli avvenimenti degli anni Sessanta, ossia le proteste sociali per i diritti civili e per la pace, contribuiscono a fare in modo che lo scandalo suscitato da Beecher prenda una determinata direzione. Rothman individua questo legame: lo sviluppo di una nuova attenzione e sensibilità verso le minoranze, e verso le categorie svantaggiate, fa in modo che il pubblico si identifichi «not with researchers and the triumphs they might bring forth from their laboratories (as had been true during the 1940s and 1950s), but with the subjects of the experiments and the harms they might suffer in the laboratory»<sup>72</sup>. Lo scandalo Beecher mette in luce il fatto che le categorie di svantaggiati non sono solo gruppi di minoranza come afroamericani e donne, ma anche persone con disabilità, minori, persone in carcere e persone povere. Anche andando a ripercorrere gli esperimenti degli anni Quaranta e Cinquanta, si può notare che queste sono tra le categorie più colpite dalla conduzione di esperimenti senza consenso. La critica all'autorità, come protesta sul fronte sociale e politico, si estende ora al contesto medico sanitario, con una polarizzazione che distingue in modo netto la categoria di chi usa il proprio potere per dominare, e chi è vittima di questi abusi: «In sum, all these movements presumed a warfare between “them” and “us,” in which self-serving motives were cloaked in the language of benevolence, and majorities took every occasion to exploit minorities. In such a combative world, one had to depend on rules, not sentiment, to secure fairness»<sup>73</sup>.

Per Jonsen, il decennio del 1960 è il decennio delle conferenze; le conferenze sono però un tentativo di rispondere a una quantità impressionante di domande che, in questo momento, esplodono tutte assieme. Solo nella prima metà del decennio, sono messi in dubbio l'autorità del medico, il rapporto medico-paziente, i metodi di ricerca, i limiti della medicina e il senso stesso della medicina – quali sono i limiti oltre i quali non si sta più facendo del bene? Cosa o chi è sacrificabile in virtù di questo bene? –. Nella seconda metà di questo decennio, i problemi da affrontare non diminuiscono. In pochi anni, infatti, si sviluppano nuove tecnologie e nuove possibilità, che fanno sorgere nuovi dubbi: si va dallo sviluppo della macchina per la dialisi, che pone il problema dell'allocazione delle risorse (la disponibilità delle macchine è ancora molto esigua, diventa necessario selezionare i pazienti con parametri stringenti; ma quali sono i parametri giusti?), alle domande legate al trapianto di organi, che chiede anche di rivalutare la normativa sulla mutilazione di organi sani. Una complicazione del dibattito avviene nel 1967, con il trapianto di cuore: al problema della mutilazione e dell'allocazione di risorse, si aggiunge il problema della definizione di morte, che ora non si può più basare sulla cessazione del battito cardiaco, perché ciò significa ridurre le possibilità che l'organo possa essere

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 100.

estratto in condizioni adatte al trapianto riducendo, di conseguenza, le possibilità di salvare un'altra vita<sup>74</sup>.

I problemi etici sono sempre di più, e vengono organizzate conferenze per affrontarli, anche al di fuori dell'ambito strettamente sanitario. Un esempio è la conferenza del 1966, al Reed College di Portland, Oregon, intitolata *The Sanctity of Life*, dove hanno partecipato, anche in numero consistente, sociologi, filosofi e teologi. Assieme ai giuristi e ai politici, sono loro le figure *outsider*, che aiutano a dare una base morale al dibattito, in modo da contribuire alla costruzione di risposte concrete circa come usare le nuove tecnologie e possibilità mediche. La classe di medici che non voleva perdere l'autorità tradizionalmente conferitagli si oppone all'ingresso degli *outsider*, anche per paura che possano deviare la discussione su questioni o proposte non scientificamente fondate. Tuttavia, i problemi sono inevitabilmente aperti, e la percezione generale e molto diffusa è che l'organizzazione dei medici, da sola, non sappia autoregolarsi<sup>75</sup>. Inizia così il periodo della collaborazione tra le varie discipline che possono contribuire, ognuna a modo suo, alla costruzione della bioetica; inizia il periodo in cui queste discipline e quella medica vengono convogliate in un'unica direzione e, prima di ciò, il periodo di contesa per ottenere, da parte degli *outsider*, questo spazio di confronto.

Un primo tentativo politico ufficiale, per la creazione di questo spazio, è quello di Walter Mondale, senatore democratico, che nel febbraio del 1968 presenta al Senato la proposta dell'istituzione di una commissione presidenziale che si occupasse dei temi scientifici sollevati nell'ultimo decennio. Nonostante l'evidente necessità di ristrutturare il rapporto tra medicina e società, il tentativo di Mondale fallisce. A discapito della decisione del Senato, in maniera emblematica, gli anni Sessanta si chiudono con un ultimo, celebre caso: il caso Hopkins.

Nel 1969, al *John Hopkins Medical School*, un neonato con sindrome di down deve essere operato per un blocco intestinale. L'operazione in sé è molto semplice, e negarla significa compromettere gravemente la salute del bambino. I genitori, nonostante le insistenze del personale sanitario, negano inflessibilmente il consenso all'operazione e, circa due settimane dopo, il neonato muore. I medici coinvolti, turbati dalla vicenda, rendono pubblica la storia, che genera uno scandalo a livello nazionale<sup>76</sup>. Questo scandalo segna passaggio dagli anni Sessanta agli anni Settanta, che vede un rinnovo dei quesiti sui limiti della medicina, sulla gestione del consenso e sul dovere deontologico dei medici, aggravati, in ambito pediatrico, dal fatto che il rapporto medico-paziente non è, in questo caso, diretto, ma mediato da un elemento terzo: i genitori.

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 156.

<sup>75</sup> Ivi, p. 168.

<sup>76</sup> Tuoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 93.

#### 4.2.2. Gli anni Settanta: sulla vita e sulla morte

Il periodo degli anni Settanta, pur essendo in continuazione con il dibattito iniziato nel decennio precedente, è caratterizzato da un focus specificamente orientato verso i temi della vita e della morte: diventano centrali, infatti, le questioni legate alla riproduzione, alle implicazioni etiche delle fasi di gestazione e all'aborto, ma anche le questioni legate alla definizione di morte, all'eutanasia e all'accanimento terapeutico.

Il decennio del 1970, si apre con la promulgazione della Carta dei Diritti del Paziente (*Patient Bill of Rights*), promulgata dalla *Joint Commission on the Accreditation of Hospital*, e adottata nel 1973 dalla *American Hospital Association*. La Carta non ha un valore legale obbligante, tant'è che non sono previste pene o condanne per chi non rispetta le indicazioni espresse; tuttavia, nel suo proposito di garantire cure uguali per tutti, di difendere la privacy del paziente e il suo diritto di conoscere le proprie condizioni di salute, la Carta rappresenta la portata dei cambiamenti che stanno gradualmente avvenendo nel modo di intendere la salute e il rapporto medico-paziente<sup>77</sup>.

Se gli anni Sessanta si erano chiusi con il rifiuto, da parte del Senato, di approvare una commissione presidenziale di bioetica, gli anni Settanta si aprono con uno degli scandali più importanti: il caso Tuskegee. Il caso Tuskegee riguarda l'attività condotta da alcuni ricercatori del *Public Health Service*, che tra il 1930 e il 1970 si sono occupati di studiare la diffusione e gli effetti della sifilide in una comunità di afroamericani, in Alabama, senza prendere alcuna misura per curare o arginare la malattia. Se negli anni '30 non c'era ancora una cura sicura ed efficace contro la malattia, a metà degli anni Quaranta è ormai nota l'efficacia della penicillina, il che nega ogni possibilità di giustificazione della negligenza commessa. I ricercatori coinvolti hanno motivato le proprie decisioni sostenendo che con lo sviluppo della medicina non avrebbero più potuto studiare gli effetti a lungo termine della sifilide. Lo scandalo Tuskegee scoppia grazie all'attenzione mediatica della stampa, che scopre la vicenda per via della soffiata di uno dei ricercatori coinvolti<sup>78</sup>. Ha un impatto particolarmente dirompente, per via del contesto sociale: non si tratta solo dell'ennesimo caso in cui delle persone vengono trattate, a propria insaputa, come cavie da laboratorio, e non si tratta solo di un'intera comunità messa a rischio; ma si tratta anche di una comunità afroamericana, proprio nel periodo storico in cui imperversano le lotte antirazziste e si sta sviluppando un sentimento di maggiore attenzione alle minoranze svantaggiate.

Allo scandalo Tuskegee, si aggiunge lo scandalo sulla ricerca sui feti: nel 1973, il NIH aveva incoraggiato le ricerche sperimentali sui feti abortiti che, se tardivi, potevano essere tenuti in vita per un certo periodo e usati come cavie. I due scandali consentono alle forze di destra e di sinistra di

<sup>77</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, pp. 145-146.

<sup>78</sup> Ivi, p. 183.

unirsi in una sola protesta contro la violenza nella sanità. Questo apre la strada, a Edward Kennedy, per riproporre l'istituzione di una commissione presidenziale. Il Senato, in questo stesso anno, accetta: qualche mese dopo, nel 1974, viene istituita la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*. Tra le conseguenze più importanti dell'istituzione della *National Commission* c'è la redazione di un documento che definisce i principi etici generali da rispettare in merito alla ricerca scientifica sui soggetti umani, il *Belmont Report*<sup>79</sup>. Oltre alle conseguenze pratiche determinate dalla commissione, ci sono anche risvolti simbolici: con la sua istituzione, viene riconosciuta ufficialmente la necessità di guidare le pratiche mediche con riflessioni di ampio spettro umanistico; nonostante le opposizioni, ancora persistenti, da parte dei medici, il ruolo degli *outsider* inizia a trovare ufficialmente uno spazio.

L'istituzione di una commissione non è l'unica questione degli anni Sessanta ad avere degli effetti sul decennio successivo: anche il caso Hopkins viene discusso ancora; così, gli anni Settanta si aprono con il dibattito su chi deve essere salvato – o meglio, ci sono casi in cui è legittimo *non* salvare? –, su come dare una risposta a questa domanda, e su chi dovrebbe occuparsi di darla. Il caso Hopkins si inserisce nel periodo di contesa tra i medici tradizionalisti che sostengono che tutta l'autorità decisionale deve essere affidata al medico, perché *il medico sa*, e coloro che stanno sulla fazione opposta, ossia gli *outsider* e i medici riformisti, che sostengono la necessità di affiancare la medicina alle altre discipline, in modo da renderla una pratica più attenta alle questioni etiche e umane. Nel caso dell'ambito pediatrico e neonatologico, questo dibattito coinvolge necessariamente anche i genitori, e ciò solleva il problema del peso che i genitori dovrebbero avere nei processi decisionali sulla salute dei figli. Il dibattito si accende ancora di più quando, nel 1973, viene pubblicato l'articolo *Moral and Ethical Dilemmas in the Special-Care Nursery*, di Duff e Campbell dove, come nell'articolo di Beecher, vengono descritti alcuni casi di comportamenti arbitrari da parte dei medici, ma ora incentrati in ambito pediatrico. Ne risulta che un numero considerevole di decessi infantili è dovuto alla decisione arbitraria del medico di negare le cure al neonato. Anche per questo, si accende il dibattito sul ruolo dei genitori come figure che possono tutelare la salute del bambino, nonostante le resistenze di chi sostiene che non possano abbastanza lucidi o informati per compiere scelte in campo medico<sup>80</sup>.

A complicare ulteriormente il dibattito, si verifica il caso Stinson, in un certo senso opposto al caso Hopkins. Nel 1976, Andrew Stinson nasce dopo ventiquattro settimane di gestazione. Per quasi una settimana riesce a sopravvivere autonomamente, dopodiché inizia a presentare prima uno squilibrio idrico, facilmente trattabile, e poi problemi respiratori. A questo punto, inizia un periodo di sei mesi,

---

<sup>79</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 73.

<sup>80</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 208.

in cui i genitori si oppongono al trattamento del neonato, ma i medici rifiutano di cessarlo. Dopo mesi di agonia, il neonato muore. La storia degli Stinson viene pubblicata in un libro, *The Long Dying of Baby Andrew*; il dibattito che segue si incentra ancora sul ruolo dei genitori nel processo decisionale. Tuttavia, sono da considerare due elementi: nel caso Stinson, le complicazioni iniziali non erano particolarmente gravi, l'accanimento terapeutico è stato un processo graduale, non un'imposizione immediata dei medici; inoltre, il caso Hopkins aveva generato uno scandalo che si è proiettato anche sull'équipe del caso Stinson: sebbene in questo periodo si lavori affinché i genitori abbiano un maggior peso decisionale, il caso Hopkins ha dimostrato che anche i medici hanno una parte di responsabilità. L'accanimento che si è verificato nel caso Stinson è il risultato di un effetto boomerang del caso Hopkins, in cui l'ospedale era stato accusato di aver ceduto troppo facilmente alla volontà dei genitori. Il caso Stinson rende più complicato il dibattito sul ruolo dei genitori, in un periodo in cui c'è già una forte contesa sul tema, perché se da un lato, con il senno di poi, si può sostenere che sarebbe stato meglio ascoltare gli Stinson, in modo da evitare sei mesi di agonia al bambino, dall'altro lato è lecito chiedersi quanto peso avevano i fattori non etici nella presa di posizione dei genitori (fattori come quello economico, legato alle spese per le cure del bambino). E, più importante, i genitori avrebbero comunque protestato pubblicamente contro le decisioni dei medici, se il bambino, alla fine, fosse sopravvissuto?<sup>81</sup>

Negli anni Settanta, le problematiche in ambito neonatologico si intrecciano anche alle lotte femministe. Di nuovo, la realizzazione del cambiamento è dovuta alla somma di elementi – sociali, politici e medici – che hanno creato le condizioni giuste per la sua realizzazione. Negli anni Settanta, in tutto l'Occidente e negli Stati Uniti, i movimenti femministi lottano per una maggiore libertà e autonomia riproduttiva per le donne. Il recente sviluppo della pillola contraccettiva alimenta la spinta per il superamento dei tabù sulla vita sessuale femminile, e per un cambiamento culturale che consenta alle donne di liberarsi dei pregiudizi sulla purezza e sul pudore, che colpiscono solo la sfera femminile. La diffusione della pillola contraccettiva solleva il dibattito sulla legittimità di un farmaco che altera i normali processi biologici del corpo. Specie in ambito teologico, si crea una frattura tra gli eticisti che non obiettano sull'assunzione della pillola e quelli che, al contrario, la vedono come un eccesso di manipolazione del corpo umano<sup>82</sup>.

Ancora più dibattuto è, però, il tema dell'aborto. Il dibattito sulla giustificabilità o meno dell'aborto è particolarmente complesso, perché accompagnato da una serie di difficoltà peculiari: il tema dell'aborto solleva il problema di come decidere per qualcuno (il feto) che non può esprimersi, e di come decidere cosa è umano e cosa no; cosa è vita e cosa no. Si tratta di discutere di qual è l'area

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>82</sup> Tuoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 126.

entro cui la persona ha potere decisionale sul proprio stesso corpo, e si tratta di farlo in merito alla sfera femminile, con delle condizioni, quindi, particolarmente delicate, perché è difficile stabilire fino a che punto l'opposizione all'aborto deriva da una reale volontà di salvaguardare la vita, e dove, invece, deriva da un sistema culturale patriarcale e paternalista, che non riconosce alle donne piene facoltà decisionali.

A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, in tutto l'Occidente vengono organizzate proteste e azioni che possano spingere verso la legalizzazione dell'aborto. In Francia e Germania, all'inizio degli anni Settanta, vengono raccolte più di trecento firme di donne che dichiarano di aver abortito, nonostante sia illegale. Seguono l'esempio gli Stati Uniti, dove un articolo, *We Have Had Abortions*, pubblicato dalla rivista *Ms. Magazine*, raccoglie l'ammissione volontaria di 53 donne. Negli USA, alcune leggi che concedono l'aborto sono effettivamente già presenti, in questo momento, ma si tratta solo di alcuni Stati, e solo di condizioni psicofisiche molto specifiche, e gravi, nella gestante. L'estensione nazionale del diritto all'aborto giunge nel 1973, con la sentenza della Corte Suprema al caso *Roe v. Wade*, grazie alla quale Norma Leah McCorvey, nei documenti nominata *Jane Roe* per tutelarne la privacy, seguita dall'avvocata Sarah R. Weddington, ottiene il riconoscimento del diritto ad abortire. Al momento della chiusura del caso, McCorvey ha già partorito, ma la sentenza rappresenta un punto di svolta nazionale per la legalizzazione dell'aborto. Il fondamento di questo diritto, in America, consiste nel riconoscimento del diritto alla privacy e all'autodeterminazione individuale. In questo periodo storico, si conferma su più fronti la posizione americana di tutela e valorizzazione delle scelte individuali nel percorso di autodeterminazione personale in cui lo Stato, fintantoché non viene danneggiata la comunità, deve intervenire il meno possibile<sup>83</sup>.

Negli anni Settanta non si struttura solo il dibattito sulla vita, ma si pone anche il problema di come gestire la morte. Il problema dell'accanimento terapeutico, che si era manifestato con il caso Stinson, si riflette infine nel tema dell'eutanasia. Di fronte ai tentativi quasi immotivati di tenere in vita pazienti che stavano evidentemente morendo, un legislatore della California, A. B. Keene, propone nel 1974 un disegno di legge per impedire che l'accanimento terapeutico sia portato avanti contro la volontà del paziente. La proposta entra nel sistema legislativo californiano nel 1977, con il nome di *Natural Death Act*. Diversi Stati seguono l'esempio della California, «Thus, it would not deal with a case like that of Karen Ann Quinlan. Termination of treatment for children or for those whose wishes are undeclared in a document remains as problematic as it was before the enactment of the Natural Death Act»<sup>84</sup>. Il caso Quinlan è uno dei più importanti nella storia della bioetica americana. Karen Ann Quinlan viene portata in ospedale nell'aprile del 1975, in coma, a ventun anni. In ospedale, viene

<sup>83</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 129-136.

<sup>84</sup> Albert Jonsen, *Dying Right in California – The Natural Death Act*, in “Clinical Toxicology”, Vol.13, N. 4, 1978, pp. 513-522, cit. p. 515.

collegata alla macchina per la respirazione assistita, ma nei mesi successivi le sue condizioni peggiorano. I genitori si consultano con il proprio parroco, con il vescovo, con un avvocato e con il dott. Robert Veatch, uno dei più influenti bioeticisti: «La piccola comunità di esperti che supportava i Quinlan in queste loro difficili scelte assomigliava dunque a un piccolo comitato di bioetica»<sup>85</sup>. Vedendo che non può migliorare, la coppia chiede di staccarla dal respiratore, ma l'ospedale nega la richiesta. Di fronte a questo rifiuto, i Quinlan portano il caso in tribunale, e arrivano nel 1976 alla Corte Suprema; qui ottengono effettivamente l'approvazione alla cessazione del trattamento di Karen salvo che, spenta la macchina per la respirazione, la paziente continua a respirare autonomamente. Karen muore nove anni dopo, per una polmonite che, su richiesta dei genitori, non viene curata<sup>86</sup>. Ci sono diversi elementi importanti, nel caso Quinlan, che segnano il cambiamento che si sta verificando nella società americana. Innanzitutto, si nota una consolidata presenza di *outsider*: i genitori della paziente hanno bisogno di misurarsi con un ventaglio di discipline e modalità di pensiero che non possono essere racchiuse, in maniera completa o soddisfacente, dalla sola pratica medica. Il genere di figure professionali con cui i Quinlan si consultano riflette il genere di domande a cui stanno cercando di dare risposta: non solo mediche, ma anche spirituali, etiche e legali. Sempre in relazione al tema degli *outsider*, il caso Quinlan rappresenta l'ingresso effettivo della giurisprudenza in ambito sanitario: durante il primo processo, infatti, è stato contestato, da parte della difesa, l'intervento del settore giuridico in ambito sanitario, sostenendo che il medico ha l'autorità e la responsabilità di decidere in autonomia su queste questioni. A questa posizione, condivisa dai giudici dei primi gradi di processo, si oppone invece la Corte Suprema che, anche in virtù della valorizzazione del principio di autodeterminazione ottenuto grazie alle battaglie femministe per il diritto all'aborto, riconosce il diritto di Karen di non ricevere trattamenti indesiderati, visto il loro grado di invasività e le quasi nulle possibilità di successo<sup>87</sup>. La decisione della Corte Suprema, più che essere finalizzata al riconoscimento del diritto alla morte dignitosa, è finalizzata al riconoscimento del diritto all'autodeterminazione e alla privacy. Non potendo Karen decidere per sé stessa, la famiglia ha dovuto decidere per lei, ma la decisione della Corte ha consentito di far rimanere questa decisione all'interno di una sfera intima e privata, nonostante sia compito e interesse dello Stato difendere la vita.

---

<sup>85</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 99.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>87</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 225.

Given the facts of the *Quinlan* case, the court disposed quickly of the state-interest question: “We think that the State’s interest *contra* [withdrawal from the respirator] weakens and the individual’s right to privacy grows as the degree of bodily invasion increases and the prognosis dims. Ultimately there comes a point at which the individual’s rights overcome the State interest.” And Karen Quinlan in a persistent vegetative state and on a respirator seemed to have reached the point<sup>88</sup>.

Sempre in relazione ai limiti nelle possibilità di salvare il paziente, negli anni Settanta, si pone un altro dilemma. Nel decennio precedente, sono state sviluppate nuove tecniche di rianimazione che si avvalgono di defibrillatore e massaggio cardiaco esterno. Negli ospedali iniziano a essere organizzate équipe di personale sanitario addetto alla rianimazione, in casi di emergenza. Il personale agisce, però, spesso senza conoscere la storia medica del paziente: nei casi più gravi, come per i pazienti terminali, il tentativo di rianimazione ha il solo effetto di prolungare l’agonia per qualche ora, o qualche giorno, senza rappresentare alcun effettivo aiuto. Non essendo un risvolto previsto, né normato, per evitare accuse di negligenza il personale medico è tenuto a intervenire in tutti i casi possibili. Per questo, e per evitare sofferenze non necessarie al paziente, inizia a essere usato il DNR, il *Do Not Resuscitate Order*, ossia l’ordine di non rianimare il paziente, scritto a matita sulla cartella clinica, per poi essere cancellato al momento del decesso. Solo nel 1979, il DNR viene legalizzato per la prima volta, a Los Angeles<sup>89</sup>: «La cosa aveva certamente una portata rivoluzionaria, perché si trattava del primo ordine, in medicina, che prescriveva di *non* fare qualcosa»<sup>90</sup>.

A riconoscimento ulteriore della necessità di istituire e promulgare le commissioni, nel 1978, in occasione della scadenza della *National Commission*, Edward Kennedy ottiene l’approvazione del Senato per l’istituzione della *President Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*, che rimarrà operativa fino al 1983. Fondamentalmente, le funzioni sono simili a quelle della *National Commission*, ma ne vengono estesi i poteri e l’autorità<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 225-226.

<sup>89</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, pp. 79-80.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 105-106.

### 4.2.3. Gli anni Ottanta: ascoltare chi non parla

Gli anni Ottanta si aprono all'insegna dello sviluppo della bioetica come disciplina riconosciuta. Da un lato, infatti, tra il 1983 e il 1985, il numero di commissioni di bioetica presenti negli ospedali americani raddoppia<sup>92</sup>; dall'altro lato, ci si occupa di coinvolgere nel dibattito anche i cittadini, essendo loro i fruitori dei servizi sanitari e le vittime di eventuali pratiche mediche ingiuste. Un tentativo efficace di coinvolgere il pubblico viene fatto in Oregon, nel 1980, anche per affrontare assieme ai cittadini il problema della crisi economica che aveva colpito lo Stato e che aveva comportato, per molti di loro, l'impossibilità di continuare a pagare l'assicurazione sanitaria. Il Governatore decide di organizzare delle conferenze, che vedono una partecipazione molto attiva, al punto che vengono prese iniziative ulteriori: le persone si organizzano per fare raccolte fondi, trovare volontari e contattare agenzie, in modo da organizzare altre conferenze informative ed educative sui temi di bioetica – dalle informazioni su quali sono i diritti dei pazienti, alle discussioni sui temi del libero arbitrio e del consenso informato –, che potessero coinvolgere i cittadini in modo più capillare. Nell'ottobre del 1984, viene redatto anche un report finale. L'esperimento ha un successo tale che viene replicato in altri Stati.

Oregon Health Decisions' deliberations did not remain inert. Several years after the conclusion of the project, the state legislature, faced with a decision about funding expensive organ transplantation, sought community consultation and in the succeeding years, initiated the most ambitious program for public contribution to health policy that the nation had seen. That story lies beyond the bounds of this history but the concerted effort to create a "peoples' bioethics" reveals a feature of bioethics that the academic and professional viewpoint often misses. Theories and principles often fail to capture the values held by the public. When provided the opportunity, and with some prompting, people express those values and thus provide the moral basis for policy and decision<sup>93</sup>.

Negli anni Ottanta, anche le conoscenze tecniche e tecnologiche avanzano: la discussione attorno alla possibilità di costruire organi artificiali assume una valenza concreta. Le operazioni per i trapianti sono ora possibili e diventano via via più efficaci, ma mancano le risorse, perché la disponibilità di organi è estremamente bassa. È anche per ovviare questo problema, che si inizia a parlare seriamente di organi artificiali. Il primo tentativo viene fatto nel 1982, su Barney Clark, un dentista con gravissimi problemi cardiopolmonari, di 62 anni. Vista la sua salute e la sua età, non viene messo in lista per il trapianto classico, per cui si candida per la sperimentazione del cuore artificiale, gestita dal medico W. DeVries. Viene operato d'urgenza, in seguito a un rapido peggioramento delle condizioni

<sup>92</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 255.

<sup>93</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, pp. 367-368.

fisiche. La fase post-operatoria è molto complicata e drammatica: ci sono problemi sia meccanici (come il malfunzionamento di una valvola del cuore artificiale), sia medici, come coaguli di sangue e perdite d'aria nel petto del paziente. In questo periodo, Clark è soggetto a convulsioni ed è lucido solo a momenti. Dopo una lenta ripresa, Clark esce dalla terapia intensiva, ma vede un successivo peggioramento, che ne causa il decesso, a 112 giorni dal trapianto<sup>94</sup>. Nonostante gli elementi controversi dell'operazione<sup>95</sup>, e i risultati disastrosi ottenuti – dovuti non solo al decesso del paziente, ma anche alla sua lunga agonia –, vengono fatti altri esperimenti; il risultato migliore riguarda un paziente sopravvissuto 620 giorni dall'operazione, ma non vi sono casi di vero e proprio successo. Dopo vari fallimenti, Dr. DeVries si sposta in Kentucky, dove lo *Humana Hospital* finanzia gli esperimenti fino al 1987, quando gli ulteriori fallimenti conducono alla sospensione della sperimentazione su umani.

Nel frattempo, nel 1982 si verifica il caso Baby Doe: anche in questo caso, similmente a ciò che era successo al *John Hopkins*, si verifica il decesso di un neonato con sindrome di down, a cui i genitori hanno negato il consenso per un'operazione che gli avrebbe salvato la vita. L'ospedale, al fine di ottenere il consenso per l'intervento, porta il caso in tribunale, ma sia i giudici dei primi gradi, sia la Corte Suprema, danno ragione ai genitori, impedendo ai medici di procedere. Il bambino muore meno di due settimane dopo; la notizia arriva alla stampa e viene divulgata in tutta la Nazione. Interviene lo stesso presidente Reagan, che si oppone alla discriminazione abilista sottesa alla decisione di lasciar morire il bambino. Nel 1983 vengono approvate delle misure per contrastare la discriminazione contro i neonati con disabilità, che diventano legge nel 1984. La legge prevede l'obbligo a curare tutti i neonati, senza discriminazioni, salvo solo i casi in cui il trattamento implica in modo evidente solo il prolungamento dell'agonia, senza possibilità di evitare il decesso. È un provvedimento molto contestato, al punto che la California sceglie di rinunciare ai fondi federali, pur di non allinearvisi. La legge, infatti, risulta controversa per diversi motivi, tra cui il fatto che consente allo Stato di intromettersi in decisioni che erano state consolidate come di competenza dei genitori, nel rispetto della sfera privata del cittadino, e il fatto che non tutti condividono le implicazioni sui

---

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 209-210.

<sup>95</sup> Un primo problema è sempre legato al consenso informato: i pazienti che si sono offerti per i primi tentativi di impianto del cuore artificiale percepivano l'operazione come una cura delle loro patologie, non come una sperimentazione; inoltre, la FDA in questi anni approva la sperimentazione di dispositivi nuovi solo quando c'è una ragionevole aspettativa di successo. A questo si aggiunge il problema etico dei costi: negli anni Ottanta, un cuore artificiale costa circa 200.000 dollari, a cui bisogna aggiungere i costi dell'operazione e della manutenzione. Tali cifre, invece di essere investite per provare a salvare una persona, avrebbero potuto essere investite per lavorare su malattie molto più diffuse, in modo da ottenere benefici per un numero maggiore di pazienti.

Gary Augustin, *Ethical Issues Related to the Artificial Heart*, in "Journal of Religion and Health", Vol. 25, N. 3, 1986, pp. 177- 187.

casi limite, ossia i casi di bambini salvabili, ma colpiti da gravi malattie congenite che ne compromettono permanentemente il benessere<sup>96</sup>.

Gli anni Ottanta sono, però, anche il decennio dei casi limite sull'autonomia: se il caso Quinlan aveva stabilito il diritto, da parte del paziente e/o della famiglia, di decidere senza l'intromissione dello Stato, negli anni Ottanta questa posizione deve essere confermata e consolidata. Una prima prova si verifica nel 1983, in California, con il caso Elizabeth Bouvia, una donna con paralisi totale del corpo, che chiede che le vengano sospesi i trattamenti di alimentazione. La richiesta, per essere accolta, deve passare per il tribunale, dove solo la Corte d'Appello, ossia il secondo grado di giudizio, le riconosce il diritto a poter decidere autonomamente sul proprio corpo e sulla propria vita.

Più complicato ancora è il caso Cruzan, dove la paziente, al contrario di Bouvia, non è in grado di esprimere la propria volontà. Nel 1983, Nancy Cruzan ha un incidente stradale. Viene portata in ospedale dove, dopo cinque settimane, entra in stato vegetativo. I genitori, a questo punto, chiedono la rimozione del sondino per l'alimentazione, non essendoci più possibilità per il miglioramento delle condizioni della figlia. L'ospedale nega la richiesta, così il caso viene portato in tribunale. Se in primo grado i genitori ottengono il consenso per la cessazione del trattamento, la Corte Suprema interviene, invece, a favore della sua continuazione, sostenendo che non c'è violazione della privacy laddove non si può attestare la volontà della persona stessa. I genitori sostengono che Nancy aveva dichiarato di non voler essere tenuta in vita, in un caso del genere, ma la loro richiesta viene respinta fino al 1990, quando riescono finalmente a portare una prova valida per dimostrare la volontà di Nancy<sup>97</sup>. Anche questo caso ha una forte risonanza mediatica, perché solleva il problema di come decidere per pazienti che, in quel momento, non sono in grado di intendere e volere, o che non sono in grado di esprimersi. Di fronte a questo caso, i cittadini iniziano a rendersi conto della necessità di lasciare delle prove permanenti, come un testo scritto, in cui dichiarano la propria volontà, da far valere nei casi in cui non possano esprimersi in modo diretto<sup>98</sup>. Questi casi hanno un risvolto non solo culturale, sui cittadini, ma anche politico, sulla gestione della sanità e del rapporto medico-paziente: «Between 1980 and 1983, the commission published over a dozen reports devoted to such concerns as establishing a uniform definition of death, obtaining informed consent, compensating for injuries to research subjects, securing access to health care, and, of course, terminating life-sustaining treatment»<sup>99</sup>. Viene confermato ancora una volta il diritto del paziente di autodeterminarsi, di scegliere su sé stesso e di farlo avendo a disposizione informazioni veritiere sul proprio stato di salute. Il diritto alla salute, ora, non è più l'unico elemento che il medico deve tenere in considerazione.

<sup>96</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, pp. 249-250.

<sup>97</sup> Turollo, *Breve storia della bioetica*, pp. 104-105.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>99</sup> Rothman, *Strangers at the Bedside*, p. 248.

L'obiettivo è quello di far coesistere la salute del paziente, attraverso il riconoscimento delle competenze specifiche del medico, con l'autodeterminazione del paziente, che non deve essere costretto a trattamenti che non vuole:

In considering the issue of informed consent,' the Commission recommended that patient and provider collaborate in a continuing process intended to make decisions that will advance the patient's interests both in health (and well-being generally) and in self-determination. The Commission argued that decisions about the treatments that best promote a patient's health and well-being must be based on the particular patient's values and goals; no uniform, objective determination can be adequate – whether defined by society or by health professionals [...].

Although competent patients thus have the legal and ethical authority to forego some or all care, this does not mean that patients may insist on particular treatments. The care available from health care professionals is generally limited to what is consistent with role-related professional standards and conscientiously held personal beliefs. A health care professional has an obligation to allow a patient to choose from among medically acceptable treatment options (whether provided by the professional or by appropriate colleagues to whom the patient is referred) or to reject all options. No one, however, has an obligation to provide interventions that would, in his or her judgment, be countertherapeutic<sup>100</sup>.

All'interno dell'ambiente sanitario, ci si relaziona con persone che stanno necessariamente affrontando un disagio fisico o psicologico; tenere conto della salute del paziente, significa anche metterlo in una condizione di minor disagio possibile. Per questo, il tema del rispetto del paziente passa non solo per la libertà nell'autodeterminazione, ma anche per la tutela della privacy del paziente, che deve potersi fidare del medico anche per quanto riguarda la discrezione nel percorso di cura. Il tema della confidenzialità è diventato centrale nella seconda metà degli anni Ottanta: all'inizio del decennio, infatti, negli Stati Uniti inizia a esserci la consapevolezza della presenza dell'epidemia di HIV. Tra le persone si diffonde la paura di una malattia di cui ancora non si sa molto, e che non si riesce a curare, inizia lo stigma della malattia e delle persone che ne sono colpite<sup>101</sup>. Diventa emblematico il caso di Ryan White, un ragazzo dell'Indiana che, a tredici anni, contrae il virus dell'HIV a causa di una trasfusione con sangue infetto. Per due anni vengono condotte con efficacia proteste nella sua scuola, per impedirgli di frequentare le lezioni<sup>102</sup>. Le proteste sono condotte

<sup>100</sup> President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1983, pp. 43-44.

<sup>101</sup> A New York vengono organizzate delle vere e proprie proteste, a metà degli anni Ottanta, per impedire ai bambini con AIDS di frequentare le scuole.

Jennifer Brier, "Save Our Kids, Keep AIDS out:" *Anti-AIDS Activism and the Legacy of Community Control in Queens, New York*, in "Journal of Social History", Vol. 39, N. 4, 2006, pp. 965-987, cfr. p. 965.

<sup>102</sup> Ivi, p. 966.

principalmente da conservatori, che sfruttano l'ondata di paura dell'AIDS come motore per criticare le lotte per i diritti civili avvenute negli ultimi due decenni.

An epidemic is not just the increased incidence of a disease affecting individuals; it is a disruption of society. The sickness and death of individuals, occurring in unusual numbers, ripple out, fragmenting communities, weakening institutions, confounding customs and law, and challenging the courage and charity of the people among whom the epidemic rages<sup>103</sup>.

La bioetica, ora sviluppata come disciplina autonoma, si ritrova ad affrontare un'emergenza epidemica che, nell'eccesso di fiducia che il progresso sperimentale aveva generato, sconvolge le aspettative dei cittadini. Nell'obiettivo di controbilanciare la frammentazione sociale che la paura sta causando, la bioetica si occupa qui di contrastare lo stigma che colpisce i malati di AIDS<sup>104</sup>. Si apre così il tema del rispetto della privacy anche sotto il profilo della non-divulgazione dello stato del paziente, come gesto di rispetto per la non violazione di informazioni che lo riguardano sotto un profilo personale, individuale, fisico ed emotivo, e come gesto di cura, in cui si evita di porre il paziente, già in una condizione di disagio, sotto la lente giudicante di stereotipi popolari, nati nella coniugazione della paura e dell'incapacità di comprendere il reale funzionamento della malattia.

---

<sup>103</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 409.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 410.

## Capitolo 5: Bioetica

Dopo aver affrontato gli aspetti storici della nascita della bioetica, andrò ora a esporre gli elementi fondamentali della riflessione morale. Questo capitolo si articola in tre sezioni principali: la prima è finalizzata a mettere in luce i punti di cambiamento, in medicina, tra il periodo che precede la nascita della bioetica, e il periodo che la segue. Questi cambiamenti, su cui si costruisce l'evoluzione etica della pratica medica, sono la fonte principale del dibattito su cui si innesta il confronto – o, talvolta, lo scontro – tra la sfera scientifica e quella umanistica. È proprio in prossimità dei cambiamenti che diventa necessario trovare nuovi approcci alla disciplina. Questo compito richiede una riflessione, sia per capire cosa deve essere cambiato, sia per capire come cambiarlo. Per questo motivo, dopo aver affrontato i cambiamenti storici e filosofici nella medicina, nella seconda sezione mi occuperò dei fondamenti all'origine della bioetica, ossia di quegli elementi che rappresentano una conseguenza diretta degli avvenimenti storici descritti fin ora, e di cui bisogna tenere implicitamente conto, nel momento in cui ci si occupa di bioetica a qualsiasi livello. La terza parte del capitolo riguarda, infine, la discussione attorno al nuovo ruolo del paziente all'interno della medicina: l'analisi si articola specificamente in merito al tema dell'autodeterminazione, negli aspetti in cui diventa necessario rispettarla, e negli aspetti che ne costituiscono un limite. Ho scelto di dedicare un approfondimento a questo tema, perché è uno dei problemi primari della bioetica, sia per una questione cronologica – è uno dei primi temi a essere affrontati attraverso la bioetica –, sia da un punto di vista morale, dal momento che la riflessione sulla medicina significa, in un modo o nell'altro, anche la riflessione sul paziente. Come rileva Callahan, l'etica biomedica si articola come una disciplina ibrida, tesa nelle opposizioni: è una disciplina nuova, ma si innesta sugli studi tradizionali delle altre discipline. Si sviluppa a partire dall'ambito umanistico, ma si affianca a quello scientifico. Le esperienze dei primi bioeticisti mettono in luce le difficoltà che derivano da queste tensioni:

Some colleagues and I had spent some months trying to convince a group of physicians that a good training in medicine did not necessarily qualify them to make good ethical decisions. They eventually conceded the point. But they conceded it with a twist of the knife. One day they came to us with a particularly agonizing case in hand, requiring a quick black-and-white decision. “What should we do?” they asked. “You’re the philosopher, you tell us.” The case was appalling, and I mumbled something about not being really qualified to tell them what to do. “But you’ve been telling us that, as physicians, we have no special qualifications for making ethical decisions. And now you’re saying you don’t either even though you have a Ph.D. in philosophy and spend all of your time studying medical ethics. Just who *is* qualified to decide?”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Daniel Callahan, *Bioethics as a Discipline*, in “The Hasting Center Studies”, Vol. 1, N. 1, 1973, pp. 66-73, cit. p. 67.

Come esporrò nel corso del capitolo, un altro dei punti di tensione della bioetica è quello dell'opposizione tra pratica e teoria. La bioetica è costruita per portare a risultati concreti, nell'effettualità pratica dell'esperienza di tutte le persone coinvolte in una pratica medica. L'elemento pratico va, però, coordinato con l'elemento teorico, che attinge in larga parte dalla filosofia. La domanda, quindi, come parte integrante ed essenziale della filosofia, diventa anche una parte importante della bioetica, che proprio dalla domanda deve porre il punto di partenza della riflessione. Dei tre contributi che, secondo Callahan, la bioetica può dare alla medicina, il primo si incentra sulla capacità di formulare le domande: «One evident and first task for the ethicist is simply that of trying to point out and define which problems raise moral issues»<sup>2</sup>. Il secondo elemento sfrutta la tradizione consolidata delle discipline che costituiscono la bioetica: «A second and no less evident task is providing some systematic means of thinking about, and thinking through, the moral issues which have been discerned»<sup>3</sup>. Il terzo contributo è l'aiuto pratico nel processo decisionale. Questo, però, è un compito che non può essere posto a carico di una sola persona, con un approccio settoriale fondato solo su un ambito di studi, ma deve avvenire attraverso una collaborazione efficace e multidisciplinare, dove più settori collaborano per tenere conto dei vari aspetti implicati in un solo problema. Il tema della multidisciplinarietà, da elemento di tensione, può diventare anche un punto di forza:

It is a discipline not yet burdened by encrusted traditions and domineering figures. Its saving grace is that it is not yet a genuine discipline as that concept is usually understood in the academic and scientific communities. One has always to explain oneself, and that leaves room for creativity and constant re-definition; there are many advantages in being a moving target<sup>4</sup>.

Con il suo nuovo modo di affrontare la scienza e l'etica, Fletcher descrive la bioetica come una nuova frontiera dell'approfondimento morale, che implica non solo un'esperienza diversa nell'approccio al metodo scientifico, ma anche una nuova esperienza, più approfondita, della sfera etica e spirituale<sup>5</sup>. Questo pensiero è ripreso da Callahan, che identifica nella bioetica l'opportunità di un'introspezione anche strettamente personale:

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> «It is high time that we brought our ethical and spiritual experience, and its new dimensions of understanding, to bear upon the care of the sick in the same deliberate and creative way that psychology has been explored and applied for the sake of those who are ill and in need of counsel and treatment».

Joseph Fletcher, *Morals and Medicine: The Moral Problems of the Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 224.

The greatest power of the biomedical, social, and environmental sciences is their capacity to shape the way we as human beings understand ourselves and the world in which we live. At one level – the most apparent – they give us new choices and thus new moral dilemmas. At another level, however, they force us to confront established views of our human nature, and thus to ask what we should be seeking: What kind of people do we want to be?<sup>6</sup>

## **5.1. Le nuove dinamiche nel rapporto medico-paziente**

I prossimi tre paragrafi sono pensati per mettere in luce i punti storici e filosofici che costituiscono i fattori di cambiamento tra il periodo precedente e quello successivo alla nascita della bioetica. La prima parte sarà, dunque, prevalentemente storica, e si occuperà di affrontare il tema del cambiamento sociale e professionale della figura del medico. Negli anni centrali del Novecento cambia il modo con cui il medico viene visto dalla società, ma anche il modo con cui il personale sanitario si avvicina alla disciplina medica, ai pazienti e al contesto ospedaliero; cambia il modo sociale di intendere la medicina, cambiano le aspettative e, di conseguenza, cambiano le richieste. Per questo, dopo aver affrontato la parte storica, affronterò il tema dell'utilitarismo. L'utilitarismo, in ambiente medico, vede un passaggio dalla piena accettazione (tra gli anni Cinquanta e Sessanta), al pieno rigetto (dagli anni Sessanta in poi), perché non solo non risponde più alle richieste della nuova cultura democratica, ma pone il pericolo di un vero e proprio regresso. Il cambiamento nell'approccio all'utilitarismo rappresenta con efficacia il passaggio etico dalla vecchia alla nuova medicina.

La sezione si chiude con una breve esplicitazione terminologica sulla differenza tra etica medica e bioetica, in modo da sottolineare le caratteristiche filosofiche peculiari e innovative della bioetica – come l'attenzione al paziente – che verranno approfondite nella sezione successiva.

### **5.1.1. Il cambiamento della professione medica**

Da un punto di vista storico, alla base della nascita della bioetica si pone l'insieme di cambiamenti nelle modalità con cui viene gestita la professione del medico. Fino alla prima metà del Novecento, infatti, il rapporto medico-paziente si sviluppa prevalentemente su una dinamica di confidenza personale: il medico conosce bene il paziente, non solo sotto il profilo della sua storia medica, ma anche sotto il profilo privato. L'obiettivo professionale è riuscire a ottenere la fiducia dei propri pazienti; per riuscirci, il medico instaura un rapporto quasi di tipo amicale: «On the more positive

---

<sup>6</sup> Daniel Callahan, *Bioethics*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 1, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 278-287, cit. p. 285.

side, the medical and popular writings emphasized the primacy of personal compatibility: Choose a physician as you would choose a friend»<sup>7</sup>.

Proprio perché il paziente si deve poter fidare del medico, la medicina è articolata per somiglianze culturali: ci si affida a un medico, o a un ospedale, a seconda dell'appartenenza religiosa o sociale. A questo, si aggiunge il fatto che le visite vengono fatte perlopiù a casa del paziente. Questo sistema avvicina ancora di più medico e paziente, perché il medico non conosce solo la storia clinica del paziente, ma ne conosce la famiglia, il luogo in cui vive e il contesto sociale; ha modo di conoscerne meglio i valori, le speranze e le credenze. La visita, infatti, non si costituisce solo del lavoro per la cura, ma anche di azioni volte alla socializzazione con il paziente e con gli abitanti della casa, utile a consolidare il rapporto di fiducia, e a rassicurare emotivamente i familiari<sup>8</sup>. Per questo motivo, la reputazione del medico è fondamentale, perché il numero di pazienti di cui si può occupare dipende dal prestigio e dalla stima sociale che riesce a guadagnare.

I compiti dei medici sono tendenzialmente omogenei: in questo momento non c'è ancora un grado di conoscenze tali da richiedere la specializzazione in un'area specifica, ogni medico si occupa di tutto ciò che rientra nel lavoro di cura del paziente<sup>9</sup>. La guarigione è l'unico obiettivo e, allo scopo di arrivarci, vengono giustificate pratiche ora non più accettate, ma al tempo largamente diffuse, come una condivisione ridotta, o del tutto assente, delle informazioni con il paziente sul suo reale stato di salute:

But a wider view of the historical record amply demonstrates that doctors could be silent with their patients about a diagnosis precisely because they had not been silent with them over the years. The interactions at a time of medical crisis built on a prior history. The element of trust was strong enough to legitimate medical paternalism<sup>10</sup>.

Le dinamiche del rapporto consentono al paziente di fidarsi, perché il paziente non solo sa che il medico ha le conoscenze giuste per farlo guarire, ma anche perché, grazie alla conoscenza personale costruita nel tempo, il medico sa come adottare un percorso di cura avvenga attraverso il rispetto dei valori del paziente. Dalla figura del medico, ci si attende piena onestà non solo professionale, ma anche etica e personale, per questo la maggior parte delle famiglie sceglie il medico secondo ciò che viene loro consigliato dai parenti o dagli amici:

---

<sup>7</sup> Rothman, *Stranger at the Bedside*, p. 110.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Second, even though most of the poor had no ongoing relationship with one doctor, they were remarkably consistent in choosing a neighborhood doctor and relying on friends for referrals. When asked how they came to select their private physicians, 58 percent of the families answered that they followed the recommendations of relatives or friends; another 8 percent cited the physical proximity of the physician; and 7 percent, a personal tie to the physician (through business, religion, or language). Thus the majority of the poor did not have a doctor, but they had doctors who were integral to their communities<sup>11</sup>.

Anche il metodo di ricerca sperimentale è fondato su una dinamica di fiducia: gli esperimenti condotti prima delle due guerre mondiali, infatti, vengono svolti su piccola scala, spesso su persone strettamente vicine al medico sperimentatore – anche sui propri figli –, allo scopo di trovare soluzioni a problematiche che ancora non si sapeva come affrontare<sup>12</sup>.

L'inizio del cambiamento si verifica nella prima metà del Novecento, con lo sviluppo delle prime specializzazioni: i medici specializzati, all'inizio, sono pochi, e la divisione si articola tra ostetricia, pediatria e chirurgia. La divisione specialistica è controversa: da un lato ci si rende conto dei benefici che si possono ottenere da un professionista specializzato specificamente in una certa area; dall'altro lato, si inizia già ad avvertire il distacco rispetto alla figura del medico tradizionale, e si teme per un peggioramento della pratica medica<sup>13</sup>.

L'impulso verso la ricerca, che si è verificato in particolare durante la Seconda Guerra mondiale, ha portato a una svolta definitiva: «The first and most obvious of the structural changes that distanced patients from doctors in the post-1945 decades was the disappearance of the house call»<sup>14</sup>. L'attività del personale sanitario si concentra negli ospedali. Da un lato, questo è necessario per consentire al medico di visitare più persone in meno tempo; dall'altro lato, la locazione ospedaliera diventa inevitabile per via della presenza di nuove tecnologie, come macchine come quelle per i raggi X, o per l'elettrocardiogramma, che non possono essere trasportate di casa in casa. Questa nuova organizzazione rende più efficiente il sistema sanitario, ma preclude la possibilità di una conoscenza più ampia del paziente e di tutto ciò che costituisce il suo ambiente di vita. A questo si aggiunge uno sviluppo ora in rapida crescita delle specializzazioni, che costringono il paziente a interfacciarsi con un medico diverso, per ogni diverso problema: settorializzando la medicina, si approfondisce la conoscenza scientifica, ma si va ridurre fortemente l'interazione medico-paziente, che ora non è più estesa al paziente in quanto persona in sé, né al paziente in quanto persona con un problema da guarire, ma si limita alla sola malattia da curare. Al contrario di come succedeva tradizionalmente, ora, finché

---

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 115-116.

<sup>12</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 64.

<sup>13</sup> Rothman, *Stranger at the Bedside*, pp. 113-114.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 128.

non insorge la malattia, il paziente non può più sapere a che medico fare riferimento, e il medico non sa nulla del paziente. «The results highlight a sharp division between the lay world and the medical world»<sup>15</sup>: l'ospedale diventa un luogo a sé stante, un luogo di confinamento della malattia, da cui le persone sane si tengono distanti;

The substance of medicine, I was learning, was easiest talked about with medical people, not because of its technical or dry qualities, but because of its scariness in exposing the frailty of human beings and the dimensions of suffering<sup>16</sup>.

In questo meccanismo di industrializzazione della medicina, l'approccio dei medici cambia in nome dell'efficienza, verso un rapporto con il paziente rapido e impersonale, e cambia più rapidamente di quanto cambino le aspettative delle persone sul ruolo del medico. Proprio la progressiva delusione di queste aspettative, consolidata in modo definitivo a partire dagli scandali degli anni Sessanta, in concomitanza con la nuova etica sociale che si sta affermando<sup>17</sup>, porta alla sentita necessità di ristabilire un'etica professionale che tuteli il paziente.

### 5.1.2. L'utilitarismo in medicina

I cambiamenti che si verificano nel ruolo sociale e professionale del medico conducono a delle novità anche nella sfera etica di approccio alla medicina: il processo di industrializzazione della medicina appena descritto è accompagnato da un approccio teso verso l'etica utilitarista.

La posizione utilitarista si fonda sull'etica consequenzialista, ossia l'etica che valuta un'azione come positiva o negativa a seconda delle conseguenze che quell'azione determina. Più specificamente, l'utilitarismo suggerisce di compiere le scelte valutando il grado di benessere implicato nel risultato della scelta: la decisione migliore è quella che massimizza il benessere prodotto – sia per quanto riguarda la quantità di benessere percepito, sia per quanto riguarda il numero di persone che ne possono beneficiare –, e che minimizza il grado di infelicità. L'utilitarismo si è sviluppato su due correnti: da un lato c'è l'utilitarismo edonista, che valuta l'azione a seconda del grado di benessere, felicità e piacere implicato dall'azione stessa; dall'altro lato c'è l'utilitarismo preferenziale, che valuta l'azione in base alle preferenze delle persone: l'azione migliore è quella che riesce a soddisfare i

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>17</sup> «Bioethics as a field might not have emerged so strongly or insistently had it not been for parallel cultural developments».

Daniel Callahan, *Bioethics*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 1, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 278-287, cit. p. 279.

desideri del maggior numero di persone<sup>18</sup>. Queste due vie si possono assomigliare, per certi aspetti, ma non sono del tutto coincidenti, perché non è detto che la preferenza espressa da una persona la conduca effettivamente a un risultato di piacere o felicità:

One way of arguing would be to hold up to critical reflection and scrutiny the claim that the satisfaction of preferences should be our ultimate end. People have very strong preferences for winning lotteries, although researchers have shown that those who win major lotteries are not, once the initial elation has passed, significantly happier than they were before. Is it nevertheless good that they got what they wanted? Faced with such reports, preference utilitarians are likely to grant that people often form preferences on the basis of misinformation about what it would be like to have their preference satisfied. The preferences that should be counted, the preference utilitarians may say, are those that we would have if we were fully informed, in a calm frame of mind and thinking clearly. On the other hand, hedonistic utilitarians would say that the fact that we would abandon many of our preferences, if we knew that their satisfaction would not bring us happiness, shows that it is happiness we really care about, not the satisfaction of our preferences. To this the preference utilitarians may reply that a would-be poet may choose a life with less happiness, if she thinks it will enable her to write great poetry.<sup>19</sup>

L'utilitarismo si è inserito nell'ambito sanitario con lo sviluppo della medicina sperimentale, nel corso della prima metà del Novecento. Con la ricerca sollecitata dalle due guerre mondiali, e lo sviluppo della modalità di osservazione scientifica contemporanea, si genera una metodologia utilitarista, disposta a mettere a rischio alcuni soggetti, nell'ottica di ottenere dei risultati utili al resto della società: la maggior parte dei soggetti messi a rischio appartiene a categorie sociali vulnerabili o svantaggiate, considerate sacrificabili per il bene sociale, come persone in carcere, bambini orfani, anziani, afroamericani, persone con patologie mentali o persone appartenenti ad altre minoranze<sup>20</sup>:

Because the subjects could not understand the intricacies of a scientific protocol, the investigators felt justified in taking matters into their own hands. To Chester Southam, it was unnecessary to offer explanations to elderly and senile patients about injections of cancer cells because they would become frightened and because he knew, supposedly, that no danger existed [...]. But Southam and other investigators were convinced that their procedures, however daring or invasive, actually carried little risk<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Singer, *Practical Ethics*, p. 13.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>20</sup> «Much of that research, especially the study of infectious diseases, was done in prisons, mental hospitals, and military camps, often with little regard for the rights of the subjects».

Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 136.

<sup>21</sup> Rothman, *Stranger at the Bedside*, pp. 80-81.

Con lo sviluppo della bioetica, si è sviluppata anche la discussione attorno giustificabilità della teoria utilitarista in ambito sanitario. La consapevolezza raggiunta con il processo di Norimberga e la valorizzazione del principio di autodeterminazione hanno messo in discussione la validità dell'utilitarismo, evidenziandone alcune conseguenze opposte a quelle della morale comune che si sta affermando. L'utilitarismo, ad esempio, concede il sacrificio di alcune persone, se ciò serve a ottenere un grado di benessere maggiore del grado di sofferenza ottenuto con il sacrificio. In altre parole, da un punto di vista logico, l'utilitarismo può ammettere il sacrificio di una persona per il bene di molti, come la sperimentazione su un soggetto, per ottenere un farmaco utile a tutta la società. A seguito dell'esperienza delle dittature europee nel Novecento, però, diventa evidente il pericolo sotteso a un pensiero di questo tipo<sup>22</sup>; lo sviluppo delle democrazie condotto allo scopo di non ripetere le violenze che si sono verificate sotto le dittature ha comportato anche una presa di distanza dalle posizioni filosofiche potenzialmente pericolose. Con la bioetica, l'utilitarismo inizia a essere fortemente criticato, non solo perché idealmente compatibile con un'ideologia dittatoriale, ma anche perché concretamente implicato nelle sperimentazioni condotte nei centri clinici americani, ossia proprio quelle sperimentazioni che hanno portato agli scandali e alla necessità di un'etica biomedica<sup>23</sup>.

Frey sottolinea diversi punti problematici dell'utilitarismo, se applicato alla sfera medica: un problema, riguarda il fatto che gli utilitaristi, in quanto consequenzialisti, si soffermano sugli effetti delle azioni, non sul processo di realizzazione dell'azione. Questo approccio può essere problematico, perché non tiene conto, ad esempio, delle intenzioni sottese all'azione. Un caso che può rendere difficile sostenere questa posizione è quello delle cure palliative: un medico prescrive antidolorifici a un paziente, che è già in via di assuefazione del farmaco. Aumentare il dosaggio può essere potenzialmente fatale, per il paziente, ma il medico decide di farlo, con l'obiettivo di alleviare le sofferenze del paziente. In caso di esito fatale, per l'utilitarista la scelta del medico è grave tanto quanto un caso in cui il medico prescrive il farmaco con le intenzioni esplicite di danneggiare il paziente<sup>24</sup>. Questa conclusione, oltre che essere in contraddizione con il sistema legale occidentale –

---

<sup>22</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 136.

<sup>23</sup> «The Commission's second contribution to the ethics of research was the elevation of consent from a *pro forma* practice to an implication of a fundamental moral principle, respect for persons. This move placed the ethics of research in stark opposition to a utilitarian view. To many advocates of research, the utilitarian maxim, "for the greater good of the greater number," had sanctioned the use of subjects, even without consent and even in dangerous experiments. Dr. Leo Alexander had already condemned this "utilitarianism" in his article, "Medical science under dictatorship." Although few American researchers would have subscribed to the extreme forms of this principle, the utilitarian attitude survived as an undertone. As philosophers entered the debate, the utilitarian principle as a fundamental maxim of research ethics was subjected to critique. Philosophers espoused the hegemony of personal autonomy or sought guidance in other ethical theories that demonstrated greater respect for the freedom of individuals»

*Ivi*, p. 152.

<sup>24</sup> Raymond Frey, *Utilitarianism and Bioethics*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 5, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 2531-2534, cit. p. 2532.

che, ad esempio, distingue tra reato colposo e doloso, per la naturale necessità di differenziare tra due livelli diversi di pericolo sociale –, comporta anche dei corollari difficili da sostenere: secondo questa logica, un tentato omicidio risulterebbe meno grave di una scelta medica che porta al decesso del paziente per dinamiche umanamente imprevedibili.

Altri punti problematici del pensiero utilitarista riguardano il rapporto con l'eutanasia, il suicidio assistito e l'accanimento terapeutico: ad esempio, se l'esito è comunque la morte del paziente, per un consequenzialista non c'è differenza tra l'eutanasia attiva, o la sospensione del trattamento. Tuttavia, proprio al fine di garantire una difesa dall'accanimento terapeutico, la differenza va tenuta in considerazione: «Nor does a right to refuse treatment entail a right to be provided with the means of death»<sup>25</sup>. Tenere conto della differenza su come si giunge al decesso del paziente è necessario in una medicina che sappia coordinare il dovere del medico di aiutare il paziente, e il diritto del paziente di autodeterminarsi e scegliere sulla propria salute. Ammettendo questa differenza, è possibile evitare al medico l'obbligo legale di fornire i mezzi per il suicidio del paziente, ed è possibile consentire al paziente di autodeterminarsi, a partire dal rifiuto di terapie che non vuole ricevere.

Un altro problema segnalato da Frey, con delle importanti implicazioni etiche, è il tema del valore della vita:

Consequentialists on the whole accept a quality of life view of the value of a life. The value of a life is a function of its quality, and quality of life is a function of a life's content<sup>26</sup>.

Questo pensiero conduce a una valutazione materialista di concetti complessi come il valore della vita. Giudicare il valore di una vita (umana e non) su presupposti materialisti significa rinunciare al riconoscimento della soggettività nella sua pienezza. In altre parole, si può decidere se concepire una soggettività vivente come pienamente costituita in sé stessa, oppure, in linea con i consequenzialisti, si può decidere di valutare la soggettività attraverso il confronto con un modello eterogeneo, ossia attraverso l'analisi di quelle caratteristiche che la soggettività in questione presenta in modo simile al modello, e quelle che presenta, invece, in forma lacunosa. È possibile rilevare anche qui la minaccia di una tendenza totalitaria, nel momento in cui si sceglie un modello da seguire fondato su ciò che, arbitrariamente, viene considerato come la versione migliore dell'essere umano, dalla cui somiglianza dipende il valore della persona.

L'applicazione dell'utilitarismo in medicina è essenzialmente problematica, perché fonda la morale sulla dinamica del calcolo matematico. Per poter matematizzare gli esiti positivi e negativi è

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 2533.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

necessario ragionare su una prospettiva materialista che, però, va a deumanizzare i soggetti coinvolti, mutilando una parte fondamentale per il completo apprezzamento del problema. In quest'ottica, le scelte vengono compiute non tenendo conto del paziente in quanto essere umano, ossia come ente dotato di soggettività cosciente, con tutte le conseguenze etiche, psicologiche e morali che ciò implica, ma come solo elemento materiale. Proprio in virtù di questo, l'utilitarismo può risultare utile, di tanto in tanto, per fare scelte dove ci sono poche informazioni a disposizione, oppure dove c'è un problema su larga scala (es. in casi come un'emergenza pandemica) e dove, per via dei grandi numeri, o per via delle condizioni emergenziali, non è possibile conoscere il paziente in quanto persona

### **5.1.3. Dall'etica medica alla bioetica**

Come risultato degli elementi posti fin ora, e degli sviluppi che ne sono seguiti, si pone con chiarezza anche la differenza tra etica medica e bioetica. Le due espressioni sono spesso usate in modo interscambiabile, ma indicano in realtà due sfere diverse dell'approccio etico all'ambito sanitario.

La bioetica si configura come il risultato di un dialogo multidisciplinare e complesso, volto a tenere in considerazione i diversi elementi che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, entrano a far parte della pratica medica, e chiedono di non essere più ignorati. Per questo, la bioetica ha una prospettiva decentralizzata, che tiene conto del punto di vista del medico, ma anche di quello del paziente, considerato come agente attivo nel processo di cura in cui è coinvolto.

L'etica medica, invece, fa riferimento all'etica che precede la nascita della bioetica; consiste nell'insieme di regole etiche della medicina tradizionale, centralizzate sul punto di vista del medico, e corrispondenti, più che alla sfera filosofico-morale, alla sfera deontologica e professionale. In altre parole, l'etica medica fa riferimento all'insieme di comportamenti che il medico deve avere di fronte al paziente, ma non considera in modo critico la specificità soggettiva del paziente, né lo considera come un agente attivo nel proprio processo di cura<sup>27</sup>. L'etica medica trova le sue radici nella medicina tradizionale, a partire dal giuramento di Ippocrate, e si fonda sul principio di beneficenza del paziente, ossia sul principio per cui il medico deve adoperarsi per la guarigione del paziente. La lunga tradizione che difende questo principio come primario, in ambito sanitario, è talmente radicata che le prime forme di opposizione sono state percepite come una vera e propria minaccia alla stabilità sociale:

---

<sup>27</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, p. 27.

Illness is seen as the consequence of a knowing or an unknowing infraction of the order and law of nature or society; the healer must apply remedies that restore order and reintegrate the sick person into conformity with that order. The work of healing, then, often carries strong religious and moral tones and the healer must observe the metaphysical rules and the rituals that reflect the beliefs of the culture. The work of the healer must not only be correct, that is, the proper remedy for the illness is used, but it must also be right and good, done in conformity with rules, customs, and beliefs that constitute the meaning of life for the society<sup>28</sup>.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, il principio di beneficenza non è più sufficiente, perché soffoca il potere decisionale del paziente, ed entra in contraddizione con i nuovi sviluppi sociali di accettazione e tutela della privacy e dell'autodeterminazione. L'etica medica non risponde più agli sviluppi democratici e politici che si verificano, in quel periodo, negli Stati Uniti; per questo, pur senza negare la necessità di un'etica deontologica, l'etica medica è stata integrata con la bioetica.

## 5.2. I fondamenti all'origine

In questa sezione, presento i tre elementi filosofici costitutivi della bioetica, che si articolano quasi come conseguenza logica diretta degli eventi storici descritti nel capitolo precedente. Il primo di questi elementi è il dibattito pubblico, che costituisce non solo un fattore alla base dell'etica biomedica, ma anche un elemento importante per il suo sviluppo: la bioetica nasce sull'onda dello scandalo, e si costituisce come dibattito tra discipline diverse. Senza l'elemento di confronto e interazione, non ci sarebbe stato questo sviluppo, né le stesse dinamiche di origine.

Il secondo punto è l'elemento pratico, che fa intrinsecamente parte della bioetica che, in quanto forma di etica applicata nata per rispondere a delle necessità sociali, non può esimersi dal cercare e sviluppare risposte concrete a partire dalle riflessioni teoriche delle discipline coinvolte.

Il terzo elemento è quello della coscienza, che si inserisce nella bioetica attraverso modalità che presentano dinamiche diverse, ma tutte rivolte al dovere tipicamente umano di riflettere criticamente sulla valenza etica delle proprie scelte, e alla violazione che l'umano compie verso sé stesso, quando non ascolta il sé riflessivo, o quando non lo interroga. La coscienza, il risvolto pratico e il contributo del dibattito pubblico devono essere compresi e tenuti sempre in considerazione, per contestualizzare efficacemente la riflessione su principi etici che chiuderà questo capitolo, e tutta la riflessione di Childress che si articolerà in quello successivo.

---

<sup>28</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 6.

### 5.1.1. Bioetica e dibattito pubblico

Nel capitolo precedente, attraverso l'illustrazione della storia della bioetica, ho cercato di mettere in luce il legame tra la nascita della bioetica e l'elemento dello scandalo: molte delle prese di posizione istituzionali, che hanno permesso la costituzione dei comitati, sono successive a scandali che hanno reso evidente la necessità di un cambiamento.

Si può definire lo scandalo come un momento di crisi morale sociale, causato dalla diffusione della notizia di atti illeciti, compiuti da persone investite di una qualsiasi forma di potere o di autorità<sup>29</sup>. Secondo il sociologo J. C. Alexander, ci sono cinque elementi da soddisfare, affinché uno scandalo possa definirsi tale: lo scandalo deve innanzitutto creare un senso di indignazione generale; quindi, ci deve essere un gruppo abbastanza esteso, all'interno della società, che ritenga moralmente sbagliata l'azione in questione, in modo che, generalizzando, la società stessa si possa dire indignata. In secondo luogo, il problema non deve essere considerato solo come un errore, ma deve essere visto come una vera e propria minaccia per l'equilibrio sociale. Terzo: per risolvere il problema, devono intervenire le istituzioni, per la verifica della veridicità della notizia scandalosa. Infine, il quarto punto prevede la mobilitazione sociale, per manifestare il dissenso, e il quinto prevede una ripresa più solida della stabilità sociale, a seguito degli interventi messi in atto per evitare il ripetersi del problema<sup>30</sup>.

Lo scandalo è spesso considerato un fenomeno negativo, da un lato perché ridotto alla mera funzione del *gossip*, dall'altro lato perché è costruito sulla rottura con la morale generalmente accettata, per cui è sempre accompagnato dal presentarsi di un problema. Tuttavia, «The carnivalesque function of scandal need not contradict the performance of a more politically significant democratic function – that of enhancing elite accountability, particularly that of political elites»<sup>31</sup>. Lo scandalo, infatti, è un fenomeno che può raccontare molto di una data società, perché rende manifesto ciò che in quella società è ritenuto accettabile o meno:

Scandals spur debates about central issues that define social and political life: legality, morality, ethics, inequity, and the behavior of powerful individuals and institutions. Scandals reveal something more than corruption and wrongdoing. They lay bare the ways societies define acceptable behaviors and norms, and how different publics struggle to define and impose laws and social expectations<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Howard Tumber, Silvio Waisbord, *Media and Scandal*, in Id. (a cura di), *The Routledge Companion to Media and Scandal*, Routledge, New York, 2019, pp. 10-21, cit. p. 10.

<sup>30</sup> Jeffrey Alexander, *Culture and political crisis: "Watergate" and Durkheimian sociology*, in Id (a cura di) *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 187-223, cit. p. 195.

<sup>31</sup> Brian McNair, *Scandal and News Values*, in Howard Tumber, Silvio Waisbord (a cura di), *The Routledge Companion to Media and Scandal*, Routledge, New York, 2019, pp. 76-85, cit. p. 81.

<sup>32</sup> Tumber, Waisbord, *Media and Scandal*, p. 11.

La presenza dello scandalo è un indice morale e politico della società. Morale, perché è indice dei limiti oltre i quali una società non è disposta a sopportare, da parte delle persone di potere; politico, perché la possibilità di diffondere lo scandalo – contro all’obbligo di insabbiarlo – e la possibilità di protestare – contro all’obbligo di accettare gli illeciti – sono indici del grado di libertà politica che vige nello Stato. Lo scandalo nasce in situazioni in cui l’informazione e il dissenso sono liberi, dunque è un fenomeno tipicamente democratico<sup>33</sup>.

A partire da queste premesse, lo scandalo si configura come il risultato della rottura della fiducia riposta nel modello autoritario, i cui comportamenti hanno deluso le aspettative morali: l’integrità che era stata promessa, anche implicitamente, non è stata mantenuta. Nello specifico, in ambito scientifico, lo scandalo si può scatenare rispetto a tre tipologie di dibattito:

Most scientific scandals could be classified into three broad categories. One, a novel scientific development or technological risk is publicized and arouses public concern or response, typically a discussion (taking place in the media or elsewhere) of the risks and benefits of the issue or technology [...]. A second type of scientific scandal may arise when a particular crisis occurs (which may be natural or human-caused and/or intentional or accidental). If the crisis was preventable, publics may raise concerns because appropriate protections or regulations were not put into place to stop it [...].

A third category of scandals would be those involving the process of science or scientists themselves. Some of these widely publicized instances have included scientists falsifying data or using inappropriate methods to produce desired results to a very different type of problem<sup>34</sup>.

Comprendere le dinamiche dello scandalo consente di comprendere molti punti legati alla nascita e allo sviluppo del dibattito in bioetica: innanzitutto, le condizioni fondamentali per l’innesto del dibattito sono, nell’America degli anni Sessanta, pienamente rispettate. Non solo, infatti, si tratta di una situazione democratica, che consente la libera informazione – e quindi la divulgazione degli illeciti – e la libertà nell’espressione del dissenso, ma si tratta di un momento storico in cui questa libertà è posta sotto la particolare attenzione di una popolazione attraversata dai movimenti di protesta per le violazioni di alcuni principi democratici, che già si stavano verificando.

Anche per quanto riguarda il tema della fiducia nell’autorità, gli Stati Uniti d’America della seconda metà del Novecento presentano elementi contestuali particolarmente fertili per la bioetica: dopo la Seconda Guerra Mondiale, infatti, il rapporto medico-paziente è caratterizzato dalla fiducia che tradizionalmente spinge il paziente a fidarsi completamente del medico, ma le dinamiche della pratica

---

<sup>33</sup> Scott Brenton, *Scandal and Social Theory*, in Howard Tumber, Silvio Waisbord (a cura di), *The Routledge Companion to Media and Scandal*, Routledge, New York, 2019, pp. 25-33, cit. p. 29.

<sup>34</sup> Heather Akin, *Scandal in Science*, in Howard Tumber, Silvio Waisbord (a cura di), *The Routledge Companion to Media and Scandal*, Routledge, New York, 2019, pp. 380-388, cit. p. 381.

medica sono cambiate, e hanno condotto a una depersonalizzazione del paziente e a degli interessi di ricerca non più coincidenti con l'autentico tentativo di tutelare o aiutare il paziente. Nel momento in cui emerge questa discrepanza, attraverso gli scandali sulle nuove pratiche mediche, i cittadini vedono una violazione della fiducia che avevano concesso alla classe medica. Il sentimento di scandalo è aggravato ulteriormente dalle recenti esperienze storiche: la Seconda Guerra Mondiale ha creato una dialettica di opposizione con le azioni di violenza condotte sotto le dittature europee. A seguito del processo di Norimberga, dove i dettagli degli esperimenti medici subiti dalle persone deportate sono emersi con più chiarezza, l'opinione generale americana si catalizza nell'idea per cui i tedeschi nazisti sono stati capaci di commettere atrocità che gli americani non avrebbero mai commesso. I primi scandali in ambito sanitario, quindi, non solo spezzano la fiducia nel rapporto medico-paziente, ma presentano un effetto accresciuto dalla rottura della fiducia nelle organizzazioni americane che, in quanto democratiche, erano ritenute moralmente distanti dai metodi totalitaristi<sup>35</sup>. Gli scandali che hanno generato il dibattito in bioetica vedono una diffusione così estesa, perché legati all'ambito sanitario – che rende tutti i cittadini potenziali vittime – e perché riguardano uno Stato democratico, in un periodo di particolare sensibilità al rispetto dei diritti umani.

Infine, il fenomeno dello scandalo prevede una fase di risanamento del danno che la società ha subito. Il risanamento, in questo caso, è la bioetica stessa, che nasce come soluzione ai problemi morali che si sono verificati in ambito sanitario, attraverso la capacità di mediare tra le necessità sociali di tutela del paziente, e le necessità mediche di mantenere il dibattito su un piano scientifico e oggettivo:

By the end of the 1970s there had been a great growth in credibility for bioethics. The field began to show that it had something to say, that the people could be interesting and helpful, and that they were quite willing to talk in a fully secular way [...]. Ethics is well accepted now within medicine.

The final factor of great importance I would mention was the emergence ideologically of a form of bioethics that dovetailed very nicely with the reigning political liberalism of the educated classes in America. Politically America has always been a liberal society, as manifested by the market system economically and by a great emphasis on individual freedom in our cultural and political institutions. Bioethics came along with the kind of intellectual agenda that was wholly compatible with that of liberalism.

Ethics, then, proved itself to be a friendly force within medicine, and brought in principles and ways of thinking quite congenial in a liberal society. Moreover, medicine itself was changing. The people coming into medicine brought with them a different perspective than might have been the case if the same group had come in twenty or thirty years earlier. They were more open to talking about ethics<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Turollo, *Breve storia della bioetica*, pp. 55-56.

<sup>36</sup> Daniel Callahan, *Why America Accepted Bioethics*, in *Hasting Center Report*, Vol. 23, N. 6, 1993, pp. S8-S9, cit. p. 8.

In altre parole, la bioetica si può definire come una disciplina nata grazie alla possibilità democratica del dibattito. Da un lato, perché la libertà di parola consente l'esplicitazione pubblica dei problemi, che diventano così scandali; dall'altro lato, perché proprio il dibattito consente il confronto interdisciplinare che, in modo fondamentale, è alla base della bioetica.

### 5.1.2. Bioetica come disciplina pratica

The second thing that ethics is not is an ideal system that is all very noble in theory but no good in practice. The reverse of this is closer to the truth: an ethical judgment that is no good in practice must suffer from a theoretical defect as well, for the whole point of ethical judgments is to guide practice<sup>37</sup>.

La bioetica, in quanto risposta alle problematiche che la società americana sta riscontrando in ambito sanitario, nasce come forma di etica applicata, ossia come riflessione etica volta ad avere un ruolo attivo nei processi decisionali e nella vita delle persone. L'importanza del risultato concreto, in bioetica, non è solo un elemento caratterizzante la disciplina, ma anche una delle cause che ne hanno determinato la nascita: nel corso del Novecento, infatti, anche la discussione etica era diventata estremamente teorica, con un dibattito sviluppato prevalentemente attorno alla metaetica, più che all'etica effettiva, nella discussione sul significato delle asserzioni morali da un punto di vista logico, linguistico e cognitivo. «Fatti storici impressionanti quali l'Olocausto, il Processo di Norimberga, le bombe di Hiroshima e Nagasaki, l'armamento nucleare, le purghe di MacCarthy ecc. non ricevevano commenti da parte dei filosofi americani, spesso impegnati nelle discussioni sulle questioni metaetiche. Nel 1968, mentre infuriava la guerra nel Vietnam, il linguista Noam Chomsky scosse un simposio di filosofi, incontrando però la loro resistenza quando affermò che avrebbero dovuto prendere pubblicamente posizione su questi temi»<sup>38</sup>.

Negli anni Settanta, inizia a emergere la necessità di utilizzare il dibattito filosofico non solo per la discussione puramente teorica, ma anche per quella pratica: assieme a Chomsky, anche altri intellettuali, come Hare, iniziano a sostenere la necessità di sfruttare le potenzialità della filosofia, con il suo peculiare approfondimento logico, per dibattere dei temi di attualità. Questa presa di posizione vede una prima concretizzazione nel 1971, con l'uscita di un nuovo periodico, il *Philosophy and Public Affairs*, dove già a partire dal primo numero vengono affrontate questioni ampiamente discusse, come il tema della guerra e quello dell'aborto<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2011, p. 2.

<sup>38</sup> Turoldo, *Breve storia della bioetica*, pp. 141-142.

<sup>39</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 76.

La bioetica, quindi, consente alla filosofia di rispondere alla necessità di occuparsi anche di questioni pratiche di cui, fino a quel momento, si era occupata prevalentemente la teologia, che, proprio, per il suo indirizzo pratico, prima della filosofia, si era interessata alla bioetica. L'ingresso dei filosofi nel dibattito, inizialmente, comporta alcuni scontri, in parte perché la metodologia è diversa – i filosofi chiedevano una specificazione maggiore sul significato dei termini usati e sui fondamenti delle argomentazioni esposte<sup>40</sup> –, in parte perché tanto quanto i medici non si fidavano degli umanisti, in medicina, ritenendo che ciò avrebbe portato il dibattito su un livello non scientifico, allo stesso modo i filosofi non si fidano dei teologi, per quanto riguarda il dibattito morale, ritenendoli inadatti a condurre la discussione su un livello adeguato di precisione logica<sup>41</sup>. In realtà, filosofia e teologia hanno imparato a coesistere come due discipline con finalità e metodi diversi, ma intersecabili e complementari tra loro: «Theologians studied ethics in order to educate their congregations in the moral life; philosophers pondered ethics in order to unravel conceptual puzzles and probe theoretical foundations»<sup>42</sup>; anche grazie a questa collaborazione, la bioetica vede un congiungimento efficace di precisione teorica e concretizzazione pratica.

Proprio la congiunzione tra pratica e teoria costituisce un altro elemento di difficoltà:

What we are confronted with is the inheritance from a variety of sources of a variety of fragmentary moral views torn from the contexts in which they were originally at home. As a result in moral debate incommensurable premise confronts incommensurable premise. I borrow the term incommensurable from recent philosophy of science to signify that we have no neutral court of appeal or testing-place where these rival claims may be weighed against one common standard. We have no overriding criterion of an established and defensible kind.

Hence important moral arguments in our culture are systematically unsettleable. They become all too soon exercises in assertion and counter-assertion [...]. Confronted with the dilemma which creates the debate, each individual can only make explicitly or implicitly an arbitrary choice. Unreason and arbitrariness are internalized.

I am not arguing that all moral debates in our culture must be of this kind but only that many in fact are; but among these the debates which constitute the problems of medical ethics figure notably. On abortion incommensurable claims about the rights of individuals over their own bodies, about murder as the taking of innocent human life, or about the need to weigh consequences for individual happiness or for world population problems may all compete. On euthanasia we attempt to weigh incommensurable claims about the value of life, the rights of patients, the duty to use extraordinary rather than ordinary means to preserve life, the rightness or wrongness of suicide, and so on. The outcome is invariably an

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 83-84.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 83.

impasse of the kind I have just described, a confrontation of arbitrarinesses, which then leads on to the type of frustration to which I alluded at the very beginning of this paper. But we can at least see now that this frustration and this arbitrariness have nothing specific to do with the special character of the problems of medical ethics; they arise from the general character of moral problems in our culture, that state of confusion which we sometimes dignify with the name of moral pluralism<sup>43</sup>.

La necessità dell'approfondimento filosofico per la giustificazione della propria posizione morale serve, quindi, anche a capire quali sono quei punti argomentativi fondati non sulla consequenzialità logica, ma sull'introspezione inconsapevole della morale appresa. La filosofia, in quanto disciplina che interroga i suoi stessi fondamenti, contribuisce a indirizzare il dibattito verso un approccio oggettivo, purché gli interlocutori siano disposti a superare la difficoltà di mettere in dubbio gli elementi morali introiettati e, quindi, considerati non questionabili.

La messa in dubbio critica dei presupposti e delle inferenze sostenute è necessaria, in un campo come quello dell'etica applicata, anche per evitare estremismi logici alieni alla sfera praticabile. Riprendendo Singer, è importante ricordare che le conclusioni etiche devono poter essere realizzabili da un punto di vista pratico. Questo crea un'ulteriore difficoltà, perché bisogna congiungere la teoria – astratta, atemporale, logica –, alla pratica – particolare, contestualizzata, non solo razionale –. I principi generali posti dalla teoria devono poter essere applicabili in situazioni particolari spesso non prevedibili: questo è un problema che caratterizza l'etica applicata, e la attraversa dall'età antica<sup>44</sup>. È una difficoltà di cui bisogna tenere conto, ma che non deve arrivare a soffocare il dibattito: è vero che l'impossibilità di dare risposte universalmente valide alla moltitudine infinita di casi particolari rende la bioetica – e l'etica applicata – vulnerabile all'impossibilità di arrivare a soluzioni definitive, perché ogni nuovo caso può mettere in dubbio la validità delle soluzioni precedenti; tuttavia, questo può anche essere un elemento a favore, e non solo di difficoltà: la filosofia e la bioetica nascono dalla formulazione della domanda, dalla messa in dubbio delle azioni condotte e delle risposte precedentemente date. Il miglioramento di ogni pratica passa non solo attraverso la soluzione che fornisce risposte su come migliorare, ma anche attraverso le domande che questionano cosa è stato fatto nel modo sbagliato:

---

<sup>43</sup> Alasdair MacIntyre, *Patients as Agents*, in Hugo T. Engelhardt Jr., Stuart F. Spicker (a cura di), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Proceedings of the Third Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Farmington, Connecticut, December 11-13, 1975*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975, pp. 197-212, cit. pp. 198-199.

<sup>44</sup> Si pensi alla specificazione di Aristotele, secondo cui l'etica può guidare le azioni umane, ma le leggi generali proposte non saranno mai abbastanza precise da rispondere a tutti i casi particolari. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094b, p. 5.

It is very important, for example, to understand that the relation between a philosopher and somebody who is troubled about a question in medical ethics can never be like that between an old-fashioned general practitioner and his patient. Philosophy is much more like the teaching of remedial exercises. Philosophers cannot give their patients pills which the patients can just swallow. Philosophy itself is the medicine, and it has to be understood, to some degree at any rate, by the patient himself, in a way that medical science does not<sup>45</sup>.

### 5.1.3. Bioetica e coscienza

Il pensiero di Callahan, secondo cui la nascita della bioetica è stata possibile per la precisione scientifica con cui i filosofi e i teologi hanno contribuito, trova appoggio anche nel pensiero di Joseph Fletcher, uno dei primi teologi che si è occupato di bioetica. Fletcher rilegge il tema del rispetto del paziente in chiave etico-teologica, ma senza perdere di vista l'oggettività scientifica. Lui stesso sostiene, infatti, che l'anima non può essere oggetto di bioetica, perché l'anima non è un concetto etico né scientifico. Tuttavia, si può intendere lo spirito come l'insieme di quelle costituzioni tipicamente umane, che compongono la personalità complessa, la facoltà decisionale, la metacognizione e l'autocoscienza. Definito in questo senso, lo spirito diventa un concetto etico, che racchiude in sé il riconoscimento di disposizioni umane che non possono essere esaurite nella conoscenza fisica e organica della persona.

Why should it not be *soul*-centered? We can put our position very simply and quite directly. Ethics is not concerned with souls for the simple reason that "soul" is neither a spiritual nor a moral value! [...] This question of a soul in reality has nothing to do with the issues between a religious and a humanist view of human nature [...]. All of this soul-doctrine and soul-oriented morality is a pre-scientific, pre-psychological anthropology [...].

We are concerned primarily with man's spiritual quality and his selfhood. It is the integrity of the personality that has first claim in the forum of conscience. To be a person, to have moral being, is to have the capacity for intelligent causal action. It means to be free of physiology! It means to have selfness or self-awareness. This is something that is not found in the body or in any of its organs<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Richard Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?*, in Hugo Engelhardt Jr., Stuart Spicker (a cura di), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Proceedings of the Third Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Farmington, Connecticut, December 11-13, 1975*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975, pp. 49-61, cit. p. 50.

<sup>46</sup> Fletcher, *Morals and Medicine*, p. 218.

Concentrarsi sull'essere umano, in senso pieno, significa concentrarsi non solo sulla sua fisicità, ma anche sulla parte non fisica, ossia quella emotiva e psicologica. Questo significa riconoscere il diritto del paziente a preservare sé stesso nei modi in cui egli lo ritiene opportuno. Ciò non significa disconoscere il valore oggettivo della scienza medica, ma direzionarlo in modalità tali per cui la pratica sul paziente non venga avvertita come una violazione della propria persona<sup>47</sup>.

Il tema della coscienza si sviluppa, così, sotto il profilo del rispetto della coscienza del paziente. Le nuove tecnologie della medicina consentono lo sviluppo di pratiche le cui conseguenze sono controverse e dibattute. Molti esempi nella sfera laica possono riguardare l'eutanasia e l'accanimento terapeutico<sup>48</sup>; un caso particolarmente esemplare è il caso Dax. Nel 1973, a seguito di un incidente di natura incendiaria, Donald "Dax" Cowart è stato portato in ospedale con gravi ustioni. Dax, completamente sfigurato e permanentemente debilitato, sapeva che non avrebbe mai avuto un recupero completo, per questo non voleva essere aiutato. Nonostante le sue insistenze, i medici hanno portato avanti le cure, salvandogli la vita. Sono stati fatti due video che documentano il caso Dax; il primo documenta, con il suo consenso, il periodo di riabilitazione, testimoniando il dolore fisico che Dax ha dovuto affrontare. «A second video, "Dax's Case" appeared in 1985, in which the professionals who had been involved in the case express their views about what they had done. It also showed Dax in his subsequent life, scarred and crippled but married and successful in business. Even then, he insisted that he should have been allowed to die»<sup>49</sup>. Il caso Dax consente di riflettere sul tema del rispetto del paziente, come azione che ha degli effetti permanenti sul paziente stesso. Il dilemma si approfondisce nel momento in cui, in casi come questi, è lecito ritenere che il paziente risulterà d'accordo con il trattamento ricevuto, una volta che la riabilitazione sarà conclusa. In questo caso, si tratta da un lato di assumersi il rischio di contravvenire alla volontà del paziente, nella convinzione che una volta tornato in salute, cambierà idea sulla propria volontà di vivere; dall'altro lato, significa anche essere in grado di sostenere che la (potenziale) volontà futura del paziente è più importante della (effettiva) volontà attuale. In ogni caso, i medici e le commissioni che valutano questi casi devono tenere conto degli effetti permanenti, anche psicologici, che le decisioni mediche possono avere. Questo conduce al tema del rispetto della coscienza anche sotto il profilo religioso.

La sfera religiosa si inserisce spesso nel processo decisionale del paziente. Si possono trovare vari tipi di contestazione religiose alle nuove forme di manipolazione del corpo umano di cui disponiamo. Un esempio riportato di frequente è quello dei Testimoni di Geova, la cui religione vieta la trasfusione di sangue. Questo conduce a una serie di casi, che hanno elementi e gradi diversi di difficoltà da

---

<sup>47</sup> «"I am that I am." This is what it means to be a person and not an object to be manipulated either by doctors of medicine or by the impassive operations of physical nature». *Ivi*, p 219.

<sup>48</sup> Come i già citati casi Quinlan, Bouvia e Cruzan.

<sup>49</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 261.

risolvere. Si va dal paziente vigile e cosciente, che rifiuta esplicitamente la trasfusione, al paziente minorenne i cui genitori scelgono di negare la trasfusione, passando per il paziente adulto in stato di incoscienza, che non può confermare il proprio diniego alla trasfusione. Legalmente, negli Stati Uniti i genitori non possono impedire trattamenti salvavita ai figli, neanche per motivi culturali o religiosi; ma anche a partire da una regola così netta, possono sempre emergere i casi ambigui. Un esempio di difficoltà nel tracciare il limite tra il rispetto dell'autodeterminazione e la responsabilità sociale può essere rappresentato dal caso Georgetown College, del 1964. Una donna di venticinque anni, madre di un bambino di sette mesi, viene portata in ospedale per un'emergenza. Nonostante lei e il marito, entrambi Testimoni di Geova, neghino il consenso alla trasfusione di sangue, l'ospedale decide comunque di procedere, appoggiato dalla sentenza della Corte Suprema, che sostiene la responsabilità che un genitore ha di sopravvivere, per la salute e il benessere del figlio. Il caso ha sollevato il dibattito in merito alla responsabilità sociale del paziente, specie in ambito genitoriale, e in merito al tema dei limiti del rispetto della volontà del paziente<sup>50</sup>: in questo caso, non viene rispettato il volere della paziente, nel suo diritto all'autodeterminazione, perché non vengono considerate prevalenti le argomentazioni sulle conseguenze che la decisione ha sulla paziente stessa, ma sulle conseguenze che questa decisione ha sulla collettività.

La bioetica afferma la delegittimazione del procedimento automatizzato e acritico sul paziente, che non tenga conto della sua volontà. Un tale procedimento implicherebbe una cura solo parziale, con il rischio, inoltre, di creare più danni di quelli che si vanno a risolvere.

Respect for conscience is a corollary of the principle of respect for persons. To respect another as a person is, insofar as possible, to respect the expression and exercise, if not the content, of a person's most fundamental convictions<sup>51</sup>.

Sul tema del rispetto del paziente, si innesta un altro tipo di dinamica tra bioetica e coscienza, ossia il conflitto di coscienza. Il conflitto di coscienza si può verificare sia tra diverse persone, ad esempio tra il medico e il paziente, quando le rispettive volontà non corrispondono, sia all'interno della stessa persona, quando due principi morali entrano in conflitto<sup>52</sup>. Un esempio riguarda le prime fasi di sviluppo della pratica del trapianto di organi: i medici sanno che il trapianto è necessario per salvare altre persone, ma sanno che comporta anche la mutilazione di organi sani, e ciò si contrappone al

<sup>50</sup> Rosamund Scott, *Autonomy and Connectedness: A Re-evaluation of Georgetown and its Progeny*, in "Journal of Law, Medicine and Ethics", Vol. 28, N. 1, 2000, pp. 55-66, cfr. pp. 56-57.

<sup>51</sup> Martin Benjamin, *Conscience*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 1, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 513-516, cit. p. 515.

<sup>52</sup> Ibidem.

principio di non-maleficenza. Per risolvere il conflitto, è necessario rielaborare il modo di considerare principio di beneficenza e il concetto di danneggiamento del paziente.

Per quanto riguarda il tema della coscienza del medico, si possono osservare due modalità potenzialmente problematiche. La prima modalità è emersa nel capitolo precedente, soprattutto in relazione allo sviluppo della bioetica negli anni Sessanta: l'articolo di Beecher del 1966 ha messo in luce come molti problemi legati alla sanità sono stati causati dall'assenza di una riflessione sufficiente, quindi da un *difetto* di coscienza, non da intenzioni volutamente nocive:

During ten years of study of these matters it has become apparent that thoughtlessness and carelessness, not a willful disregard of the patient's rights, account for most of the cases encountered. Nonetheless, it is evident that in many of the examples presented, the investigators have risked the health or the life of their subjects. No attempt has been made to present the "worst" possible examples; rather, the aim has been to show the variety of be a problems encountered<sup>53</sup>.

È interessante notare il legame tra questa precisazione di Beecher e la riflessione di Arendt sulla nocività dei comportamenti non sufficientemente scandagliati dalla riflessione etica: proprio l'identificazione dell'altro come essere sacrificabile, e non come persona umana caratterizzata da una propria pienezza esistenziale, accomuna i crimini emersi con il processo di Norimberga, e i procedimenti per la ricerca sperimentale in Occidente e soprattutto in America.

La seconda modalità problematica, con cui il tema della coscienza si inserisce nell'operato del medico, si manifesta in forma opposta, ossia con quello che sembra, a volte, un *eccesso* di coscienza. A seguito dello sviluppo delle nuove tecnologie sanitarie, e a seguito dei punti di riflessione sviluppati con la bioetica, il tema della coscienza medica si struttura anche nella direzione di ciò che il medico non si sente in grado di fare, per questioni morali: si tratta, in questo caso, di pratiche *non* compiute per motivi di coscienza, come nel caso classico dell'obiezione di coscienza di relazione all'aborto. Il caso dell'aborto è comprensibilmente soggetto a un dibattito intenso, perché costituisce una discussione direttamente legata al tema della vita e della riproduzione. Tuttavia, si possono rilevare casi di obiezione di coscienza anche in situazioni con implicazioni morali meno estese: questo è il caso di Elizabeth Stanley, che a ventisei anni si è vista rifiutare, dal proprio medico, l'operazione per la chiusura delle tube di Falloppio. La paziente ha richiesto l'operazione nell'ottica di scongiurare in modo permanente il rischio di una gravidanza. Il medico che avrebbe dovuto condurre l'operazione ha rifiutato di farlo, ritenendola una scelta sbagliata: un potenziale, futuro marito avrebbe potuto volere dei figli – Stanley risponde, però, che in quel caso avrebbero pensato all'adozione –; inoltre,

---

<sup>53</sup> Beecher, *Ethics and Clinical Research*, p. 1356.

lei se ne sarebbe potuta pentire<sup>54</sup>. Secondo Beauchamp, questo caso si intreccia al tema del paternalismo:

This position, however, faces a considerable dilemma. The dilemma is the following: If the physician is merely making an appeal to conscience, or to his or her moral integrity and right not to do something considered morally repugnant, then this decision is not paternalistic, and our whole motivation for examining this case has vanished. However, if the physician's sole or even major reason for resisting Elizabeth Stanley's request is that his or her moral integrity or conscience would be violated because Elizabeth Stanley stands to be harmed in the future by her decision, then the position being defended is paternalism, and indeed strong paternalism; for the physician limits her liberty out of a belief that she will be harmed as a result of her own freely chosen course. There could scarcely be a more purely paternalistic motivation<sup>55</sup>.

Riemerge il punto di maggior difficoltà sul tema della coscienza, affrontato nel secondo capitolo (paragrafo 2.4.3. *Disobbedienza civile e obiezione di coscienza*): quando vengono prese decisioni sulla base della coscienza, soprattutto quando si tratta di decisioni che coinvolgono in modo importante altre persone, o che incidono sulle responsabilità professionali dell'obiettore, è difficile stabilire se la coscienza è l'unica ragione per cui viene condotta l'obiezione; e, se non è l'unica ragione, è necessario capire quanto peso effettivamente ha. La coscienza è una facoltà del tutto interna al soggetto, di cui non si possono avere prove empiriche: in altre parole, se una persona prende una decisione in coscienza, sta agli altri capire qual è il grado di veridicità di questa posizione, o semplicemente fidarsi della sua veridicità

Sebbene la presenza della coscienza impedisca l'assunzione di parametri puramente oggettivi per i processi decisionali, è un elemento inevitabile: la coscienza – come rispetto della coscienza del paziente, come rispetto della coscienza del medico, e come riflessione in coscienza sulle implicazioni delle pratiche che il professionista sta realizzando – è uno degli elementi fondanti della bioetica, perché è proprio grazie alla coscienza che si può innestare il dibattito sul significato profondo della cura del paziente.

---

<sup>54</sup> Marc Basson (a cura di), *Rights and Responsibilities in Modern Medicine, The Second Volume in Series on Ethics, Humanism, and Medicine*, Alan R. Liss, Inc., New York, 1981, pp. 135-136.

<sup>55</sup> Tom Beauchamp, *Paternalism and Refusal to Sterilize*, in Marc D. Basson (a cura di), *Rights and Responsibilities in Modern Medicine, The Second Volume in Series on Ethics, Humanism, and Medicine*, pp. 137-143, cfr. p. 143.

### 5.3. L'autodeterminazione come fondamento del rispetto individuale

A partire dai cambiamenti che si sono verificati nel ruolo sociale della medicina, attorno alla metà del XX secolo, e a partire dalle nuove domande poste in merito al rapporto medico-paziente, si inizia a riflettere in maniera diversa anche sul ruolo del paziente, all'interno del proprio percorso di guarigione. La bioetica chiede un maggiore rispetto del paziente; i movimenti sociali chiedono un maggior rispetto per l'autonomia della persona. Questi due punti si traducono in una serie di questioni dilemmatiche attorno alle capacità, al diritto e alla necessità del paziente di essere parte attiva nelle decisioni che riguardano la sua salute: vengono discussi i limiti di questa possibilità, i motivi a favore e quelli contro, e viene discussa la necessità di regolare in maniera equilibrata questa nuova richiesta. Tutto ciò si traduce in un dibattito che si articola in tre elementi vicendevolmente implicati: il paternalismo, il consenso informato e la capacità di intendere e volere.

#### 5.3.1. Il paternalismo

Tom Beauchamp, nel suo contributo nell'Enciclopedia di Bioetica, definisce il paternalismo come la limitazione della libertà di una persona, allo scopo di impedirle di danneggiare sé stessa o di nuocere ad altre persone<sup>56</sup>. In realtà, sono state proposte molte definizioni di paternalismo, anche a seconda dei punti da mettere in luce attraverso la definizione. Lo stesso Beauchamp si confronta con un'altra definizione, che mette maggiormente in luce l'atteggiamento di tipo genitoriale, eco della dinamica padre-figlio<sup>57</sup>, che consiste nell'atto di benevolenza volto ad aiutare qualcuno ritenuto non in grado di intendere e volere nel pieno delle proprie facoltà:

Paternalism is the intentional limitation of the autonomy of one person by another, where the person who limits autonomy justifies the action exclusively by the goal of helping the person whose autonomy is limited<sup>58</sup>.

Questa definizione mette in luce il tentativo, da parte di chi conduce il paternalismo, di aiutare il soggetto che lo subisce, in ragione di buone intenzioni nei suoi confronti. Tuttavia, soprattutto con lo sviluppo della bioetica e la di critica all'autorità della seconda metà del Novecento, il concetto del

---

<sup>56</sup> «Paternalists maintain that restricting the autonomy of persons is justified if these persons would be likely to cause serious harm to themselves or fail to secure an important benefit for themselves». Tom Beauchamp, *Paternalism*, voce in Stephen Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 4, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 1983-1989, cit. p. 1983.

<sup>57</sup> L'altro elemento da considerare è che il termine *paternalismo* richiama l'atteggiamento specificamente del padre, non della madre, in virtù del maggior potere decisionale che, tradizionalmente, il padre aveva nella sfera familiare. Questo elemento è stato discusso dalla critica femminista.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 1988.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 1984.

paternalismo è stato fortemente discusso, perché in contrasto con l'appena affermato valore dell'autonomia. Per questo, è possibile trovare altre definizioni, che sottolineano gli aspetti negativi e oppressivi:

Paternalism is the intentional overriding of one person's known preferences by another person, where the person who overrides justifies the action by the goal of benefiting the person whose will is overridden<sup>59</sup>.

In questa definizione viene sottolineata la dinamica di mancato rispetto della volontà del soggetto vittima di paternalismo. Inoltre, come evidenzia Beauchamp, qui si fa riferimento al concetto di preferenza, non di autonomia. In questo modo, si allarga la possibilità di riconoscere il paternalismo, che si può verificare anche quando la volontà di chi lo subisce è solo accennata, non necessariamente affermata in modo assertivo.

Una definizione ancora diversa, per certi versi più larga, è quella di Dworkin:

By paternalism I shall understand roughly the interference with a person's liberty of action justified by reasons referring exclusively to the welfare, good, happiness, needs, interests or values of the person being coerced<sup>60</sup>.

Invece che di "limitazione della libertà", Dworkin parla di "interferenza" con la libertà di una persona, allargando il paternalismo anche ai casi in cui la facoltà decisionale del soggetto non viene del tutto negata, ma solo deviata. Dworkin, inoltre, segnala la differenza tra due casi di paternalismo, a seconda degli attori coinvolti: quando la persona a cui viene limitata la libertà è la stessa che trae anche beneficio da questo limite, si parla di paternalismo puro; quando a beneficiarne è qualcun altro, si parla di paternalismo impuro. Un esempio di paternalismo puro può essere l'obbligo delle cinture di sicurezza, o del casco in moto: è una regola che protegge le stesse persone su cui la regola si impone. Un esempio di paternalismo impuro, invece, è dato dall'obbligo di licenza per condurre alcune professioni: l'obbligo che ricade sul professionista, ma tutela i clienti o pazienti. Dworkin nota che il paternalismo impuro può essere più difficile da imporre: siccome il soggetto su cui si impone la regola non è colui che ne beneficia, può essere più difficile convincerlo ad aderire a questa limitazione<sup>61</sup>. Tuttavia, da un punto di vista morale, il paternalismo impuro può anche essere considerato più facilmente giustificabile, perché generalmente – e soprattutto con l'assunzione

---

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Gerald Dworkin, *Paternalism*, in "The Monist", Vol. 56, N. 1, 1972, pp. 64-84, cit. p. 65.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 68.

dell'autonomia come valore fondamentale – è considerato meno grave un danno che qualcuno fa a sé stesso, invece che agli altri.

Anche Buchanan parla di interferenza sulla volontà del paziente:

Paternalism is interference with a person's freedom of action or freedom of information, or the deliberate dissemination of misinformation, where the alleged justification of interfering or misinforming is that it is for the good of the person who is interfered with or misinformed<sup>62</sup>.

I punti fermi che rimangono tra queste varie definizioni sono l'intenzionalità del paternalismo e la volontà di fare del bene all'altra persona. L'atto paternalista, quindi, è possibile quando chi lo compie è consapevole che sta prendendo una decisione che riguarda un'altra persona, e che si tratta di una scelta che questa persona non prenderebbe – almeno nel momento stesso in cui la decisione viene presa –, ma ritiene che sia la cosa migliore da fare nei suoi confronti.

Con la bioetica, il paternalismo è diventato un tema centrale nel dibattito. Il paternalismo si verifica qui come l'atto, da parte del personale sanitario, di interferire con la facoltà decisionale del paziente. Questo può manifestarsi su una scala di azioni di diverso grado: si va dal comunicare volontariamente una notizia in modo che il paziente sia portato a dare una specifica interpretazione, al condurre operazioni del tutto contro alla volontà del paziente stesso. Buchanan, nel 1978, sostiene che la medicina americana è prevalentemente paternalista. I comportamenti paternalisti sono, in effetti, intrinseci alla professione medica tradizionale, tant'è che lo stesso giuramento di Ippocrate, nel suo proposito di agire nel bene del paziente al meglio delle proprie capacità, può facilmente essere letto con un'interpretazione paternalista<sup>63</sup>. Nella formula, infatti, si fa riferimento al giudizio e alle capacità del medico. Veatch distingue sei possibili interpretazioni della formula, che vanno dal paternalismo più stringente – secondo cui il medico deve decidere a propria discrezione, senza tenere conto della volontà del paziente, né di altre opinioni – al grado maggiore di rispetto del paziente, compatibilmente all'oggettività scientifica della medicina. In virtù degli sviluppi medici e sociali che si sono verificati negli ultimi secoli, lo stesso Veatch suggerisce di dare una rilettura del giuramento che si possa accordare con i principi morali di presenti oggi:

---

<sup>62</sup> Allen Buchanan, *Medical Paternalism*, in "Philosophy & Public Affairs", Vol. 7, N. 4, 1978, pp. 370-390, cit. p. 372.

<sup>63</sup> Robert Veatch, *A Theory of Medical Ethics*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1981, p. 149.

Thus we are left with a tension between the Hippocratic principle and what reason seems to dictate. I believe that reasonable people might advance at this point a revision of the principle for relations between professionals and lay people, namely the sixth option that reads: “The physician should benefit the patient according to the most objective judgment available unless the patient autonomously chooses some other course, provided the physician’s own conscience is not violated beyond limit.” Admittedly, this is more clumsy than the easier Hippocratic version and will require more specification: how the principle of autonomy of the patient should come into play and how the autonomy of the professional might permit his or her conscientious objection. Besides autonomy, other considerations not based on consequences may have to be taken into account and adjustments made<sup>64</sup>.

Il motivo della presenza radicata del paternalismo in medicina è dovuto non solo al proposito della professione medica di agire in virtù del bene del paziente – e questo rimanda alle buone intenzioni richiamate in un modo o nell’altro in tutte le definizioni –, ma anche alla naturale asimmetria nel rapporto medico-paziente. Molto spesso, le diagnosi comunicate male, o addirittura falsificate, sono dovute alla convinzione del medico secondo cui il paziente non sarebbe in grado di sostenere la verità. Questo può riguardare prognosi infauste che, nell’ottica del professionista, potrebbero causare forme di depressione, nel paziente, tali da peggiorarne lo stato di salute o condurlo al suicidio, oppure possono riguardare interventi e operazioni complesse che, secondo il medico, il paziente non può riuscire a comprendere<sup>65</sup>. Buchanan segnala la frequenza con cui questo avviene in ambito pediatrico: i genitori del bambino, di frequente, vengono esclusi dal processo decisionale, nell’ottica di proteggerli, di ridurne le sofferenze, o di evitare loro l’incombente di dover prendere decisioni in uno stato di annebbiamento emotivo:

There is also considerable evidence of medical paternalism in the treatment of legally incompetent individuals through the withholding of information from the patients or their guardians or both. The law maintains that it is the parents who are primarily responsible for decisions concerning the welfare of their minor children. Nonetheless, physicians sometimes assume primary or even total responsibility for the most awesome and morally perplexing decisions affecting the welfare of the child. The inescapable need to make such decisions arises daily in neonate intensive care units [...].

A. Shaw notes that some physicians undertake the responsibility for making decisions about life and death for defective newborns in order to relieve parents of the trauma and guilt of making a decision<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>65</sup> Buchanan, *Medical Paternalism*, p. 373.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 374.

Buchanan sostiene che ci sono tre principali motivi a cui i medici paternalisti fanno appello per sostenere la propria posizione: c'è l'argomentazione della prevenzione del danno, l'argomentazione della versione contrattuale della prevenzione del danno, e l'argomentazione dell'incapacità di comprendere la situazione<sup>67</sup>.

L'argomentazione della prevenzione del danno prevede una selezione arbitraria delle informazioni fornite al paziente, nell'idea che la piena divulgazione potrebbe danneggiarlo emotivamente. Buchanan propone diversi punti di critica a questa posizione: la definisce essenzialmente una posizione arbitraria, non sostenuta da episodi empirici, riduttiva per quanto riguarda la reazione del paziente – che dipende da una moltitudine incalcolabile di fattori personali e ambientali – e, per la maggior parte dei casi, si tratta di una posizione che esula le competenze del medico, perché la diagnosi di depressione o simili patologie compete solo ai medici psichiatri<sup>68</sup>. Buchanan aggiunge anche una considerazione morale: «The paternalist physician is simply assuming that suicide is not a rational choice for the terminally ill patient»<sup>69</sup>. La decisione che il medico prende, al posto del paziente, non è, quindi, solo di tipo psicologico-emotivo, ma anche morale: il medico da solo sta decidendo se, in quella specifica situazione, è meglio vivere o morire; sapere che si ha una malattia terminale, o vivere il tempo che rimane senza saperlo<sup>70</sup>, e sta probabilmente facendo tutto questo senza accompagnarlo a una riflessione che espliciti consapevolezza di queste implicazioni.

L'argomentazione contrattuale della prevenzione del danno sostiene che tra il medico e il paziente vige un contratto di fiducia, dove il paziente si deve fidare delle decisioni del medico. Buchanan, però, sostiene che il contratto non può prevedere che al paziente venga nascosta la verità, altrimenti gli si preclude la possibilità di verificare se il medico sta aderendo alla propria parte di questo patto sociale:

Now once it is admitted that there are any such terms – that the contract does have some limits and that the patient has the right to terminate the relationship if these limits are not observed by the physician – it must also be admitted that the patient must be in a position to discover whether those limits are being observed. But if the patient were to authorize the physician to withhold information, he might deprive himself of information which is relevant to determining whether the physician has observed the limits of the agreement.

I am not concerned to argue that authorizing a physician to withhold information is logically incompatible with the contract being conditional. My point, rather, is that to make such an authorization would show either that (a) one did not view the contract as being conditional or that (b) one did not take

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 377.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 379.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 381.

seriously the possibility that the conditions of the contract might be violated or that (c) one simply did not care whether the conditions were violated. Since it is unreasonable to expect a patient to make an unconditional contract or to ignore the possibility that conditions of the contract will be violated, and since one typically does care whether these conditions are observed, it is unreasonable to authorize the physician to withhold information when he sees fit. The Contract Version of the Argument from the Prevention of Harm, then, does not appear to be much of an improvement over its simpler predecessor<sup>71</sup>.

Il terzo argomento riguarda l'incapacità del paziente di comprendere la situazione: l'idea sostenuta è che in ambito sanitario il medico abbia più conoscenze e competenze di un paziente esterno, per questo è più idoneo a prendere decisioni. Buchanan risponde sostenendo che è compito del medico spiegare le cose nel modo più chiaro possibile, e impegnarsi a farle comprendere al paziente, ma non è di sua responsabilità ciò che, infine, il paziente comprende. Inoltre, partire dal presupposto che il paziente non possa comprendere significa fin da subito non metterlo al corrente degli sviluppi che dovrebbe conoscere: la causa e l'effetto si invertono, là dove il medico non spiega perché il paziente non sa, succede che il paziente non sa perché il medico non spiega<sup>72</sup>. Nell'ottica di Buchanan, per dare una possibilità, al paternalismo, di essere giustificato, deve esserci una conoscenza profonda e personale tra medico e paziente, cosa che, nell'era della medicina industrializzata e settoriale, diventa irrealizzabile.

La critica al paternalismo diventa più complessa se si tiene in considerazione la differenza tra paternalismo debole (*weak paternalism*) e forte (*hard paternalism*), proposta da Feinberg, allo scopo di distinguere due dinamiche diverse di violazione della volontà del paziente e, di conseguenza, due possibilità di verse di giustificazione, in riferimento al paternalismo legale. Il paternalismo forte è quello che sostiene una giustificazione indiscussa del paternalismo: lo Stato può intervenire nelle azioni del cittadino, qualora lo ritenga necessario, allo scopo di tutelarlo. Il paternalismo debole, invece, prevede l'intervento solo qualora ci siano motivi ragionevoli di pensare che il cittadino sia in una condizione che non gli consente di prendere decisioni in modo volontario e consapevole<sup>73</sup>. Il paternalismo debole diventa molto più facile da giustificare, rispetto al paternalismo forte, perché ricopre quei casi limite che anche agli anti-paternalisti risulta difficile contestare: ad esempio, è difficile sostenere che sia giusto dare le chiavi dell'automobile a una persona ubriaca, anche se ciò significa andare contro alla volontà di quella persona. Il paternalismo debole è una soluzione equilibrata che consente di evitare sia l'estremismo anacronistico della giustificazione – generalizzata – al paternalismo, sia l'estremismo individualista di un anti-paternalismo assolutista<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 385.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 386.

<sup>73</sup> Joel Feinberg, *Legal Paternalism*, in "Canadian Journal of Philosophy", Vol. 1, N. 1, pp. 105-124, cfr. p. 124.

<sup>74</sup> Beauchamp, *Paternalism*, p. 1986.

Una riflessione in merito al tema della protezione sociale reciproca è presentata da Callahan, che nota come l'autonomia deve sì rimanere un valore della società occidentale, ma non deve essere nemmeno assolutizzata, altrimenti si rischia di cadere in un individualismo asettico, le cui uniche azioni di cura sociale sono determinate dagli obblighi legali, e non da un reale interesse a fare del bene:

There can be no valid community unless its citizens have some sense of a common good, one that transcends the sharing of procedural protections. Despite what supporters say, an emphasis upon autonomy does seem to gut a mutual seeking of a common good. Indeed, there is no such thing as a “common good” under a reign of autonomy; there is only the aggregate of individual goods [...].

The drive for autonomy that was the major moral mark of the 1960s and 1970s in medical ethics was indispensable. It brought patients into a full partnership with physicians in their medical care. There can be no return to those good old days that understood doctors to be good old boys who could work out moral problems among themselves in the locker room.

The issue, then, is not whether and how to get rid of autonomy. It is whether and how to keep alive and well a range of other values and ideals that ought also to mark the universe of medicine. Autonomy should be a moral good, not a moral obsession<sup>75</sup>.

La concezione del paternalismo come elemento da non rigettare completamente è assunta, prima di Callahan, anche da Dworkin, che assume una posizione diversa da quella generalmente accettata in quegli anni, ossia l'inizio degli anni Settanta. Dworkin si focalizza sugli aspetti positivi del paternalismo: presenta una analogia con la vicenda di Ulisse, che chiede ai propri compagni di viaggio di essere legato all'albero della nave, per essere trattenuto dal richiamo delle sirene. Quando Ulisse è sotto l'influenza del canto, e chiede di essere liberato, i suoi compagni non ascoltano le sue richieste e lo lasciano legato contro alla sua (momentanea) volontà<sup>76</sup>. Dworkin utilizza questo esempio per sostenere che talvolta possiamo riconoscere le nostre debolezze, e possiamo appoggiarci ai comportamenti paternalisti altrui per farci aiutare. Con una affermazione quasi scandalosa, per gli anni in cui è stata proposta, Dworkin sostiene:

I suggest we think of the imposition of paternalistic interferences in situations of this kind as being a kind of insurance policy which we take out against making decisions which are far-reaching, potentially dangerous and irreversible<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Daniel Callahan, *Autonomy: A Moral Good, Not a Moral Obsession*, in “The Hasting Center Report”, Vol. 15, N. 5, 1984, pp. 40-42, cit. p. 42.

<sup>76</sup> Dworkin, *Paternalism*, p. 77.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 80.

Complessivamente, però, anche in Dworkin si può rilevare una posizione non così indulgente rispetto al fenomeno del paternalismo. Questo può essere dedotto dalla stessa analogia con Ulisse che lui propone: Ulisse, nel caso riportato, prende una decisione nel pieno delle sue facoltà cognitive – ossia prima di essere esposto al canto delle sirene –. I suoi compagni rispettano questa decisione, ma non rispettano le richieste che fa quando è sotto l’influenza del canto, ossia in una situazione temporanea di alterazione delle facoltà razionali: si tratta esattamente della dinamica del paternalismo debole. Dworkin conferma la sua posizione in conclusione al saggio, quando sostiene che, ogni qualvolta sia possibile, bisognerebbe dare la priorità a soluzioni alternative, che tengano conto della volontà del soggetto anche se ciò dovesse complicare il percorso di cura<sup>78</sup>.

### 5.3.2. Il consenso informato e la comunicazione onesta

La discussione sul paternalismo richiede inevitabilmente una riflessione sul consenso informato: solo attraverso il consenso del paziente, infatti, il medico può essere sicuro di poter procedere con la terapia, senza violare la volontà del paziente stesso. Beauchamp e Faden identificano due aree di discussione legate al consenso informato: la prima è l’area specificamente legata alla medicina, dove il consenso informato viene presentato come una tipologia specifica di azione autonoma, liberamente adottata dal soggetto agente. Questa interpretazione porta alla seguente definizione:

An informed consent is an autonomous action by a subject or a patient that authorizes a professional either to involve the subject in research or to initiate a medical plan for the patient (or both)<sup>79</sup>.

Il consenso informato si configura qui come un’azione non solo autonoma, ma anche attiva: il paziente non sta accettando passivamente la terapia proposta, ma sta acconsentendo di propria volontà, come parte attiva e imprescindibile nel processo di terapia.

Il secondo significato dato da Faden e Beauchamp, invece, riguarda prevalentemente l’ambito giuridico, e consiste nel rispetto di determinate norme legali, riconosciute come necessarie per la validazione del consenso informato<sup>80</sup>. I due significati sono in relazione tra loro, perché il riconoscimento dei parametri necessari all’attestazione dell’autonomia in ambito sanitario diventa la base per la costituzione delle leggi che normano il rispetto del consenso informato e, viceversa, le

<sup>78</sup> «Finally I suggest a principle of the least restrictive alternative. If there is an alternative way of accomplishing the desired end without restricting liberty then although it may involve great expense, inconvenience, etc. the society must adopt it».

*Ivi*, p. 84.

<sup>79</sup> Tom Beauchamp, Ruth R. Faden, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York, 1986, p. 278.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 280.

norme legali devono poi essere rispettate anche in ospedale. Tuttavia, i due significati non si implicano in modo necessario. Nel caso di un adolescente che sta per raggiungere l'età del consenso, si può ritenere valido il consenso nei termini dell'autonomia di azione, ma non consenso legale. Al contrario, una persona adulta e autonoma che dà il consenso per una procedura che non ha realmente compreso, rappresenta un caso di consenso legale, ma non veramente autonomo<sup>81</sup>. Su questo tema, si solleva il problema di quali debbano essere i parametri affinché il consenso possa definirsi "informato", ma anche libero e consapevole. Senza gli elementi di libertà e consapevolezza, infatti, il paziente non può condurre in autonomia le proprie decisioni, e questo lo rende vulnerabile al problema del paternalismo.

La formula "consenso informato" (*informed consent*) nasce nel 1957, ma solo a partire dall'inizio degli anni Settanta si sviluppa il dibattito approfondito attorno a questo tema<sup>82</sup>. Prima di questo periodo, vengono posti dei punti interrogativi legati a quanto il paziente dovrebbe conoscere a proposito della propria condizione di salute, ma prevale una generale tendenza paternalista a non condividere con il paziente molte informazioni, soprattutto quando si tratta di informazioni negative, come un peggioramento della malattia<sup>83</sup>. Fino a metà degli anni Sessanta, ci sono ancora poche regole adibite a normare il consenso informato negli ospedali o nei centri di ricerca: quando viene ottenuto, non viene specificato come, e non viene specificato quali informazioni sono state condivise con il paziente. Il consenso informato viene spesso inteso dai medici come una procedura per avvisare – più o meno dettagliatamente – il paziente di quello che si andrà a fare, non viene visto come un passaggio di coinvolgimento attivo del paziente<sup>84</sup>.

Tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, si verifica l'introduzione del tema del consenso informato in ambiti non sanitari, come quello etico-politico; da qui si sviluppa una consapevolezza che arriva infine all'ambito medico<sup>85</sup>, proprio negli anni di primo sviluppo della bioetica stessa. Nello specifico, le riflessioni emerse con il processo di Norimberga, e i primi scandali americani in ambito sanitario, hanno spinto le persone a insistere per ottenere una maggiore partecipazione nelle decisioni sulla propria salute, perché la medicina non è più protetta dalla concezione di indiscutibile benevolenza

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>82</sup> Tom Beauchamp, Ruth Faden, *Informed Consent, I. History of Informed Consent*, voce in Stephen Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 3, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 1271-1277, cfr. 1271.

<sup>83</sup> Ad esempio, Thomas Percival nel libro *Medical Ethics*, pubblicato nel 1803, sostiene che, in caso di conflitto, il medico deve dare la precedenza al principio di benevolenza, ossia al principio secondo cui il medico deve operare per il bene del paziente. Questo principio ha la prevalenza sul principio di onestà.

*Ivi*, p. 1272.

<sup>84</sup> A questo proposito, un'indagine della *President Commission* pubblicata nel 1982, quindi quando il tema del consenso informato era già ampiamente discusso, rileva che solo il 26% dei medici intervistati vede il consenso informato come un effettivo consenso da parte del paziente.

*Ivi*, p. 1277.

<sup>85</sup> Beauchamp, Faden, *A History and Theory of Informed Consent*, p. 86.

che muoveva le decisioni del medico<sup>86</sup>. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta, si presentano tre casi giuridici che segnano dei punti importanti nel processo di riconoscimento della necessità del consenso informato. Il primo è il caso Salgo: a M. Salgo viene stata effettuata una aortografia, senza che fosse informato dei rischi dell'esame. La procedura non va a buon fine; il paziente si risveglia con una paralisi permanente agli arti inferiori. A seguito della denuncia, la Corte Suprema stabilisce non solo l'obbligo del consenso informato, ma anche l'obbligo di presentare, al momento della richiesta di consenso, le informazioni importanti per compiere la scelta, come i rischi legati all'operazione<sup>87</sup>.

Il secondo caso importante è il caso Natanson: nel 1960, I. Natanson denuncia il Dr. Kline per negligenza, a seguito delle ustioni da radiazioni riportate per una radioterapia al cobalto, a cui aveva acconsentito senza conoscerne gli effetti collaterali. La Corte conferma, come per il caso Salgo, l'obbligo da parte dei medici di informare il paziente sui rischi della terapia, in virtù del diritto all'autodeterminazione individuale. Il caso Natanson dimostra che il consenso alla terapia non è sufficiente, ma deve avvenire a seguito di una raccolta di informazioni abbastanza ampia da consentire una scelta ponderata. La Corte contesta al Dr. Kline di aver gestito l'obbligo di informare la paziente come una mera procedura burocratica, e non come una modalità di tutela e rispetto nei suoi confronti. Il caso Natanson è importante perché, oltre a confermare l'obbligo per il consenso informato e ad esplicitarne i motivi alla base, fornisce un modello su cui verranno costruiti altri casi, ugualmente fondati sul principio di autonomia<sup>88</sup>.

Il terzo è il caso Canterbury, del 1972, in cui J. W. Canterbury denuncia per negligenza il Dr. Spence, a causa di una paralisi agli arti inferiori dovuta a un'operazione alla spina dorsale. Il rischio di paralisi era circa dell'1%, e Canterbury non era stato informato. Con questo caso, non solo la Corte consolida una volta e per tutte la necessità del consenso informato, ma si riconosce il consenso informato come parte integrante del principio di benevolenza verso il paziente: solo con una quantità ragionevolmente ampia di informazioni, il paziente è in grado di autodeterminarsi, ma anche di gestire eventualmente la terapia con una certa consapevolezza e sicurezza emotiva<sup>89</sup>.

L'idea per cui il consenso informato è utile a rispettare il benessere emotivo del paziente è presente anche tra le argomentazioni a favore del consenso informato. Sono state condotte anche delle ricerche che attestano che i pazienti, anche di strati sociali molto diversi, presentano una certa uniformità nel genere di informazioni che vorrebbero avere dal medico e nella precisione con cui tali informazioni

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 129-132.

<sup>89</sup> *Ivi*, pp. 133-134.

dovrebbero essere divulgate<sup>90</sup>. Inoltre, attraverso la condivisione delle informazioni, ci possono essere effetti positivi secondari, come una consapevolezza maggiore, da parte del paziente, della necessità di certe procedure mediche che, altrimenti, potrebbe rifiutare<sup>91</sup>. A questo si aggiunge il fatto che, in caso di esito negativo dell'intervento, il paziente che non ha liberamente scelto di sostenere l'operazione si sentirà violato da un evento che incide sulla sua salute, ma su cui lui non ha in alcun modo avuto responsabilità; al contrario, nel momento in cui una persona sceglie liberamente e consapevolmente di assumersi un rischio, gli esiti negativi possono essere affrontati in maniera diversa – meno grave – rispetto a un caso di costrizione o inganno. All'argomentazione incentrata sul benessere del paziente, si affianca una seconda giustificazione, in questo caso di tipo utilitarista e kantiano: se i pazienti si rendono conto che i medici mentono di frequente, non si fidano più della classe medica in generale. Infine, una terza possibile posizione si fonda pienamente sull'assunzione dell'autodeterminazione come principio da rispettare in sé stesso, che non ha bisogno di ulteriori basi argomentative che lo precedano<sup>92</sup>. Questa terza posizione presentata è quella assunta da Veatch e Fletcher.

Veatch, all'interno del suo contributo, nel Belmont Report del 1979, analizza e discute le tre principali motivazioni per il consenso informato. La prima è che il consenso informato serva a tutelare gli interessi del paziente. Veatch nota che questa proposta dipende dalle dinamiche di cambiamento nella professione medica: con lo sviluppo della ricerca sperimentale nella nuova medicina, la professione medica ha abbandonato il benessere del paziente come unico obiettivo, subordinandolo talvolta al benessere della società, di fronte al quale il singolo era sacrificabile<sup>93</sup>. Sostenere il consenso informato sulla base del benessere del paziente è utile a controbilanciare il problema dell'utilitarismo; tuttavia, non risulta sufficiente, perché non tutela il paziente in meno pericolosi, come può essere nel caso di alcuni esperimenti sociali<sup>94</sup>:

---

<sup>90</sup> Catherine Becker, Alan Faden, Ruth Faden, John Freeman, Carol Lewis, *Disclosure of Information to Patients in Medical Care*, in "Medical Care", Vol. 19, N. 7, 1981, pp. 718-733, cfr. p. 730.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 731.

<sup>92</sup> Robert Levine, *Informed Consent, III. Consent Issues in Human Research*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 3, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 1280-1290, cfr. 1281.

<sup>93</sup> Robert Veatch, *Three Theories of Informed Consent: Philosophical Foundations and Policy Implications*, in The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1979, p. 11.

<sup>94</sup> Una rapida osservazione alla posizione di Veatch può essere costruita a partire dalla discussione di Beauchamp: gli esperimenti sociali possono essere innocui, anche per i soggetti coinvolti, ma bisogna fare attenzione a non sottovalutare le conseguenze emotive di certe azioni indotte, o dell'eventuale inganno in cui il soggetto viene sottoposto, al fine di osservarne le reazioni autentiche. Un caso particolarmente celebre è l'esperimento di Milgram, sull'obbedienza e l'autorità: in questo caso, è stato detto ai soggetti che si trattava di uno esperimento sulla memoria e l'apprendimento. Il soggetto analizzato doveva dare una scossa elettrica, di volta in volta più forte, a un'altra persona, con lo scopo stimolarne l'apprendimento; non la poteva vedere direttamente, ma ne poteva udire le reazioni. Ogni volta che il soggetto aveva dei dubbi sulla legittimità dell'esperimento, o sulla necessità di proseguire, lo scienziato sperimentatore incalzava, sottolineando la necessità di procedere per il bene della scienza. In realtà, la persona colpita dalla scossa era un attore che non stava subendo alcun danno. Di fatto, nessuno è stato fisicamente danneggiato dall'esperimento, ma i soggetti

Likewise the sole foundation of informed consent cannot be patient-benefit. In fact when patients consent for non-therapeutic experimentation, and for much therapeutic experimentation as well, consent seems to function more to cancel the implicit obligation of the physician that he will strive only to benefit the patient and protect him from harm. Logically, if consent functions to waive the obligations of the norm of patient-benefit, it cannot itself be grounded in patient-benefit<sup>95</sup>.

La seconda possibilità considerata da Veatch, per sostenere il consenso informato, è quella che prevede la giustificazione per motivi sociali, ossia per il mantenimento generale di un rapporto di fiducia nei confronti della classe medica. Questa teoria è fondata sulla concezione utilitarista, tuttavia Veatch tende a respingere la posizione utilitarista, perché nel suo proposito di massimizzare il bene, l'utilitarismo rischia facilmente di minimizzare l'importanza del singolo, arrivando così a sacrificarlo per il bene della società<sup>96</sup>.

L'ultima possibilità è quella di riconoscere nel singolo un valore intrinseco e inalienabile. Questa prospettiva è particolarmente fertile nella cultura occidentale, in virtù della tradizione cristiana, e consente il riconoscimento del diritto individuale ad autodeterminarsi. Veatch attribuisce una grande importanza al diritto all'autodeterminazione, al punto che sostiene l'invulnerabilità di questo diritto anche nei casi in cui la sua violazione non implicherebbe alcunché di negativo o nocivo per il paziente. Nel momento in cui il medico si avvicina al paziente con l'intenzione di rispettarne il volere, è anche orientato a una selezione più efficace delle informazioni, in modo che il paziente abbia le informazioni necessarie per una scelta consapevole<sup>97</sup>. In questo modo, è possibile congiungere la professionalità e i propositi del medico alla volontà e autodeterminazione del paziente.

Anche Fletcher, ritiene l'autodeterminazione il motivo principale per cui sostenere il consenso informato. Fletcher parte dal riconoscimento ontologico dello stato morale dell'essere umano. Il riconoscimento stesso della possibilità di autodeterminarsi implica la necessità di rispettare questa possibilità: la persona a cui questa possibilità non è concessa viene violata. La persona adulta che viene trattata con atteggiamento paternalistico, come se fosse un bambino, o, peggio, come se fosse solo un organo da curare, quindi come oggetto, è violata nella sua stessa natura ontologica e questo

---

osservati, coloro che dovevano decidere se obbedire all'autorità dello scienziato o rifiutarsi di nuocere a un'altra persona, hanno vissuto emozioni negative sia durante l'esperimento sia successivamente, quando hanno scoperto di essere stati ingannati: «As the voltage was increased, the conflict heightened. For the teachers this conflict was often emotionally intense and gripping. Milgram reported on one case as follows: "I observed a mature and initially poised businessman enter the laboratory smiling and confident. Within 20 minutes he was reduced to a twitching, stuttering wreck, who was rapidly approaching a point of nervous collapse."». Sebbene l'esperimento abbia rappresentato un contributo importante nella psicologia, è stato anche ampiamente criticato proprio per i metodi ingannevoli con cui è stato condotto Beauchamp, Faden, *A History and Theory of Informed Consent*, pp. 174-176.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>96</sup> Veatch, *Three Theories of Informed Consent*, p. 14.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 29.

è, in sé, un esito negativo<sup>98</sup>. A questa considerazione, Fletcher ne aggiunge altre di tipo più pratico: dire la verità al paziente significa creare le condizioni per poter collaborare, o per consentirgli di prepararsi a eventuali esiti infausti: nascondere la verità al paziente, contro alla sua volontà, non significa tenerlo lontano dalle preoccupazioni, ma impedirgli di sapere di cosa, esattamente, si deve preoccupare. In questo modo, alle normali emozioni negative legate alla malattia, si aggiungono l'attesa e l'incertezza, peggiorando inevitabilmente lo stato del paziente<sup>99</sup>:

Fear and lies tend to require and presuppose each other, as do love and truth. Perhaps we need not feel so threatened emotionally by the truth<sup>100</sup>.

Anche Capron e Katz, nella riflessione sul consenso informato, riconoscono elementi morale ed elementi pratici. In particolare, distinguono tra sei diverse funzioni positive che si ottengono grazie al consenso informato. La prima funzione riguarda la promozione dell'autonomia: il consenso informato consiste nella condivisione di un numero sufficiente di informazioni per poter scegliere consapevolmente, tenendo conto dei propri valori e delle proprie possibilità. L'accordo tra il paziente e il medico deve essere libero ed esplicito, finalizzato consapevolmente all'avvio della terapia<sup>101</sup>.

Il secondo punto riguarda la tutela del paziente: il consenso informato tutela il paziente in quanto essere umano, dandogli la possibilità di difendere sé stesso e di non accettare una situazione a proprio svantaggio. In questo modo, si tutela la dignità del paziente, che rimane una persona, e non diventa un mezzo per altri fini<sup>102</sup>. Il consenso informato consente anche una tutela dagli inganni, soprattutto in opposizione alla tradizione di mentire al paziente per non rivelare notizie negative e gravi<sup>103</sup>, ma serve anche a incoraggiare l'introspezione, con la riflessione del paziente su quali rischi ritiene

---

<sup>98</sup> «Lying troubles the waters of human relations and takes away the one element of mutual trust without which medical practice becomes a manipulation of bodies rather than the care of and for persons. The assumption made by the physician, when he has the *presumption* to withhold the truth, is that the patient is really no longer an adult, but rather either a child or an idiot, more an *it* than a *thou*».

Fletcher, *Morals and Medicine*, p. 49

<sup>99</sup> Questa conseguenza è riconosciuta anche nel saggio *Disclosure of Information to Patients in Medical Care*, che hanno condotto uno per verificare se i pazienti vogliono davvero essere informati, e quali sono i benefici o danni effettivi che si verificano di fronte a una comunicazione onesta del medico. Gli autori notano che anche negli studi condotti in precedenza, era emerso che ricevere poche informazioni mette a disagio il paziente: «Moreover, physicians have often assumed that detailed disclosure of risks may increase patient anxiety, treatment refusal and the incidence of side effects. On the other hand, several recent studies have shown that limited disclosures and one-sided exchanges between physicians and patients are correlated with noncompliance and poorer medical outcomes. Results such as these indicate that a physician's failure to respect the patient's right to be adequately informed can in certain circumstances adversely affect the patient's health».

Becker, Faden, Faden, Freeman, Lewis, *Disclosure of Information to Patients in Medical Care*, p. 719.

<sup>100</sup> Fletcher, *Morals and Medicine*, p. 51

<sup>101</sup> Alexander Capron, Jay Katz, *Catastrophic Diseases: Who Decides What? A Psychosocial and Legal Analysis of the Problems Posed by Hemodialysis and Organ Transplantation*, Russell Sage Foundation, New York, 1975, p. 82.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 85.

ragionevoli e quali non è disposto ad accettare<sup>104</sup>, ed è un modo, per questo, di incoraggiare a compiere una scelta, ossia prendere una posizione responsabile in merito a sé stessi. Infine, il medico stesso ottiene degli effetti positivi pratici nel mantenimento della propria reputazione: proprio nell'era della critica all'autorità, un medico che compie esperimenti sui pazienti contro la propria volontà mette a rischio la sua stessa reputazione e la possibilità di lavorare<sup>105</sup>.

Il consenso informato ha, però, diversi aspetti di difficoltà. Ad esempio, dipende dalla comprensione soggettiva del singolo paziente. Nessuno, al di fuori di lui, può garantire di aver capito in maniera sufficientemente chiara i punti importanti della terapia in questione. Questo causa un atteggiamento di paternalismo o sfiducia da parte di medici che, in questo periodo in cui il consenso informato è ancora una novità, possono ritenerlo un'interferenza burocratica inutile, perché una persona esterna all'ambito sanitario non può capire i dettagli di una terapia medica. In realtà proprio questo presupposto può spingere il medico a non investire molto tempo nelle spiegazioni, e ciò porta effettivamente a una situazione in cui, per il paziente, la procedura è poco chiara. Concepire il consenso informato come uno strumento per l'autodeterminazione del paziente significa adottare le misure minime necessarie per favorire la comprensione, come l'attenzione a usare un linguaggio adeguato all'interlocutore<sup>106</sup>, ma anche a investire del tempo per discutere di persona con il paziente. Il confronto diretto consente di ottenere una comprensione maggiore di quella mediamente ottenuta con i mezzi di informazione indiretti, come può essere una documentazione informativa scritta<sup>107</sup>.

Anche all'interno di un contesto in cui il personale medico si adopera al meglio delle sue possibilità per ottenere un consenso libero e informato, ci sono comunque dei limiti, o dei punti di difficoltà, di cui tenere conto. Capron e Katz ne individuano alcuni, legati alle influenze che il mondo interno o esterno al soggetto può avere sulle sue scelte. Il primo limite che individuano è legato proprio al mondo interiore: il consenso informato si fonda sul concetto di razionalità: il soggetto deve aver *razionalmente* compreso la situazione, deve poter fare una scelta razionale, deve dimostrare di essere in grado di intendere e volere. Tuttavia, non prendiamo mai decisioni del tutto razionali; la sfera inconscia e la sfera emotiva hanno un impatto non indifferente sulle nostre scelte<sup>108</sup>; «Yet the impact

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>106</sup> A questo proposito, uno studio della *National Commission* rileva che molti documenti sottoposti di norma ai pazienti, ottenere il consenso, avevano un linguaggio eccessivamente difficile per un'adeguata comprensione. Loren Roth, Alan Meisel, *What We Do and Do Not Know About Informed Consent*, in "Journal of the American Medical Association", Vol. 246, N. 21, 1981, pp. 2473-2477, cfr. p. 2474.

<sup>107</sup> «However, patients who are provided with an opportunity to discuss the content of written forms understand the information better than those who have assimilated information exclusively from reading the forms». *Ivi*, pp. 2474-2475.

<sup>108</sup> La ricerca neuroscientifica conferma l'imprescindibilità del contributo emotivo all'interno dei normali processi decisionali, attraverso gli studi su persone con deficit emotivi. Eric Kandel, *La mente alterata: Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, trad. it. di Gianbruno Guerrierio, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018, pp. 222-223.

of unconscious drives and feelings is even greater when it comes to the pressing issues which are involved in catastrophic disease treatment: life and death, giving and receiving, mutilation and restoration»<sup>109</sup>. L'ampiezza dell'impatto dell'emotività si può osservare in tutti quei casi in cui un paziente si sottopone a una pratica medica perché mosso da una "forza interiore" che lui stesso non sa spiegare razionalmente<sup>110</sup>. A questo si aggiungono le considerazioni da fare in merito alle decisioni delle persone gravemente ammalate: uno stato alterato del corpo significa uno stato alterato della mente; le emozioni negative che accompagnano la malattia diventano un punto di impatto sul genere di decisioni che vengono prese<sup>111</sup>. Fino a che punto, quindi, l'influenza emotiva è da considerare accettabile, perché umana e fisiologica, e quando, invece, l'impatto è di una portata tale da reprimere eccessivamente la razionalità, pur sempre necessaria?

All'influenza della sfera interiore, si aggiunge quella del mondo esterno al soggetto, che si compone dell'apparato di assimilazione della morale sociale in senso generalizzato, e delle aspettative sociali di cui il paziente si fa carico. Di nuovo, il caso della donazione di organi è particolarmente significativo, perché si tratta di una decisione di profonda abnegazione, senza alcun beneficio fisico per il paziente che si offre di donare. Una persona che può salvare la vita a un familiare, attraverso la donazione di un organo, sentirà necessariamente l'incombenza del senso di responsabilità e delle aspettative degli altri sulla sua decisione.

Assieme all'influenza che la società può avere sul paziente, Capron e Katz rilevano anche l'influenza che il medico stesso può avere, soprattutto nei casi di associazione inconscia tra la figura del medico e la figura genitoriale:

Any illness may undermine a person's normal ego strength; a crippling disease which puts a patient in sickbed without prospect of recovery can call forth ultimate dependence, cooperation, and devotion to the all-powerful physician who possesses the magical means of curing him. This combination of infantile regression and projection of a parental image onto the physician has often been observed in treatment and research settings, particularly when the patient has sought out the physician as a specialist, especially "*the outstanding specialist*" in his field<sup>112</sup>.

Gli ultimi due elementi di limite alla razionalità sono il ruolo della fede e i vincoli sociali. I vincoli sociali riguardano il senso del dovere dato non da rapporti sociali specifici, come per il caso precedente, ma dalla consapevolezza che vivere all'interno di una società implica in sé determinate responsabilità, come l'adozione di certi comportamenti che, probabilmente, vengono effettuati non

---

<sup>109</sup> Capron, Katz, *Catastrophic Diseases*, p. 91.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 96.

volentieri, ma comunque liberamente, in virtù del senso di responsabilità collettivo (un esempio può essere l'isolamento volontario, in caso sia stata contratta una malattia infettiva).

Il tema della fede, invece, riguarda più che altro il rapporto tra il medico e il paziente: a seconda di quanto il paziente si fida del medico e della terapia adottata, potrà mostrare un grado maggiore di convinzione nel consenso alla terapia stessa. In questa riflessione, il tema non solo del consenso, ma anche dell'informazione diventa particolarmente importante, perché gli stessi medici possono voler nascondere le informazioni al paziente, in modo da mantenere un livello più alto di speranza nella terapia: «While ignorance may not be bliss, physician-investigators are prone to rely on it not only to exploit the curative potential of patients' "faith" in the ordinary course of treatment but also to avoid what they regard as the even more worrisome consequences of disclosure where a life-threatening illness is involved. For example, 90 percent of physicians are reported to follow the policy of withholding the information that a patient has cancer, although they typically tell the patient's relative, so to avoid legal liability as well as to share the burden that the knowledge had placed on them and to enlist the family's cooperation in keeping the patient on the desired treatment regime. Physicians seek by this course of conduct to maintain their patients' "hope" and to avoid the risk that a patient, knowing the end is near, will attempt to take his own life»<sup>113</sup>.

Visti gli elementi che possono costituire una fonte di complicazione nella gestione del consenso informato, diventa fondamentale assumere una posizione equilibrata che tanga conto delle principali dinamiche implicate nel processo di informazione del paziente. A questo proposito, Brock propone la via di una collaborazione attiva tra il medico e il paziente. Brock sostiene che, per quanto sia importante incoraggiare l'autonomia libera del paziente, il medico non può prescindere dalla propria soggettività e dai propri valori; dunque, anche il medico dovrebbe essere parte attiva nel processo decisionale, sempre tenendo conto della volontà del paziente. Ridurre il ruolo del medico a mera fonte informativa è semplicistico, riduttivo e poco funzionale<sup>114</sup>, soprattutto laddove il paziente si ritrova di fronte a una situazione drammatica o a delle scelte difficili: il conflitto nel paziente, in queste situazioni, è più intenso, e il ruolo del medico, se gestito nell'ottica di rispetto del paziente, può rappresentare un supporto fondamentale per capire come scegliere<sup>115</sup>. Brock, come Fletcher e Veatch, conferisce un ruolo centrale al diritto di autodeterminazione di ogni persona: interiorizzato questo punto, il rapporto medico-paziente si può costruire più facilmente su una dinamica di collaborazione, dove entrambi possono avere un ruolo all'interno del processo decisionale, per coordinare in modo più efficace il principio di beneficenza e il principio di autodeterminazione.

---

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>114</sup> Dan Brock, *The Ideal of Shared Decision Making Between Physicians and Patients*, in "Kennedy Institute of Ethics Journal", Vol. 1, N. 1, 1991, pp. 28-47, cfr. p. 28.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 39.

### 5.3.3. La capacità di intendere e volere

Così come il tema del paternalismo coinvolge necessariamente la questione del consenso informato, allo stesso modo parlare del consenso informato significa parlare anche della capacità di intendere e volere (*competency*). Una persona può, infatti, dare un consenso libero e informato a qualcosa, solo se si trova in delle condizioni di sufficiente lucidità mentale da poter riflettere in autonomia. In altre parole, solo in presenza di una effettiva capacità di intendere e volere, il medico è tenuto a rispettare il paziente, anche se ciò dovesse significare la rinuncia alla terapia; in tutti gli altri casi, è possibile che il medico sia legittimato ad agire contro alla volontà del paziente. Di norma, il consenso informato e la verifica della capacità di intendere e volere diventano secondarie in situazioni in cui è necessaria un'azione rapida, come accade nella medicina d'urgenza<sup>116</sup>.

Il problema del grado di lucidità, nella valutazione della capacità di intendere e volere, è particolarmente complesso, perché solleva il tema di quale sia il grado di razionalità minimo da porre nella verifica delle facoltà di un soggetto, e di quali siano i parametri giusti per poter condurre una verifica del genere.

In healthcare contexts, competence is the capacity to make autonomous healthcare decisions<sup>117</sup>.

Il concetto di autonomia è facilmente associabile alla capacità di intendere e volere, ma vi è comunque distinto: la capacità di intendere e volere è una condizione necessaria, per l'autonomia, ma non sufficiente: una persona può, infatti, essere nel pieno delle sue facoltà mentali, ma non essere autonoma, quando obbligata contro la sua volontà<sup>118</sup>.

Normalmente, per le persone adulte si parte dal presupposto che ci sia una piena facoltà di intendere e volere; nei casi in cui questa facoltà è ridotta, o assente, si può distinguere tra situazioni permanenti – come disfunzioni cognitive –, o situazioni temporanee – come stati alterati –. Soprattutto nel caso di stati permanenti, si possono riscontrare situazioni in cui i pazienti tendono a rifiutare i farmaci, perché non sanno di essere ammalati, oppure non vogliono accettarlo. Ci sono malattie, come la schizofrenia, in cui il paziente può vedere lo stesso medico come un nemico, di conseguenza è facile che respinga la terapia proposta<sup>119</sup>. Risolvere questo genere di casi si fa ancora più urgente quando il paziente in questione rappresenta un pericolo per la sicurezza pubblica.

Drane, ad esempio, distingue tre diversi standard di valutazione, che dipendono dalla gravità della situazione e dalla profondità del conflitto a cui è esposto il paziente. Il primo livello di valutazione

---

<sup>116</sup> Robert Wettstein, *Competence*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 1, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 488-494, cfr. 488.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 489.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 492.

riguarda le situazioni più semplici, in cui bisogna operare sul paziente con un'azione poco invasiva e poco rischiosa, ma con grandi benefici. Il paziente può non essere in una condizione di lucidità totale, rispetto alle proprie possibilità, ma se non ci sono motivi di pensare a una alterazione più grave, di norma viene ritenuto in grado di intendere e volere. Un esempio può essere quello di una persona che ha appena avuto un incidente automobilistico: sarà probabilmente in stato di shock, ma il suo consenso a operazioni semplici quali una trasfusione di sangue viene solitamente considerato valido. Anche le persone minorenni, fino ad arrivare ai bambini di certa età, possono essere considerati in grado di intendere e volere, sotto questo profilo<sup>120</sup>.

Il secondo standard riguarda situazioni un po' più complicate, dove il processo di guarigione richiede una quantità maggiore di risorse, o dove ci sono più possibilità tra cui scegliere, per affrontare la malattia. In questo caso, il paziente deve fare una riflessione più accurata, che tenga conto dei vari elementi razionali – come elementi positivi e negativi delle varie possibilità che ha di fronte –, ma deve tenere conto anche degli elementi emotivi, come le speranze o le paure. Un paziente, infatti, può capire bene la necessità e il funzionamento generale di un'operazione al cuore che gli viene proposta, ma può risultare comunque restio ad accettare, per paura di potenziali esiti negativi. Essendo una scelta più complessa, con implicazioni importanti sul paziente stesso, in questo caso si richiede una valutazione più approfondita della capacità di intendere e volere, che può essere testimoniata, ad esempio, dalla natura più o meno razionale delle argomentazioni del paziente. Si richiede al paziente una comprensione piena del trattamento che gli viene proposto, comprensione che può essere verificata attraverso il suo modo di rielaborare la spiegazione, e le sue considerazioni in merito: «Ignorance or inability to understand, however, does incapacitate a person for making this type of decision. This is especially so when the ignorance extends to the options and persists even after patient and careful explanation. Patience and care may sometimes require that more than one person be involved in the disclosure process before a person is judged incompetent to understand. An explanation by someone from the same ethnic, religious, or economic background may also be necessary»<sup>121</sup>.

Il terzo e ultimo standard segnalato da Drane riguarda situazioni cliniche particolarmente drammatiche: in questo caso, i trattamenti proposti sono complessi e invadenti, e al paziente non spetta più il compito di scegliere tra diverse opzioni ragionevoli, attraverso un bilancio di quello che conviene di più, ma gli spetta il compito di scegliere tra diverse opzioni dalle implicazioni negative. In altre parole, deve scegliere il male minore. In questo caso, si valuta con molta attenzione la capacità di intendere e volere del paziente, cercando di tenere conto non solo della sua comprensione razionale

<sup>120</sup> James Drane, *The Many Faces of Competency*, in "The Hasting Center Report", Vol. 15, N. 2, 1985, pp. 17-21, cfr. p. 18.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 20.

e intellettuale, ma anche degli aspetti emotivi, personali e valoriali. La valutazione qui è particolarmente complicata, per il fatto che il paziente si trova davanti a una scelta difficile: questi presupposti possono facilmente portare a un condizionamento delle scelte dovuto all'influenza delle emozioni negative. Soprattutto per il rifiuto delle cure, è importante capire se il paziente sta compiendo la scelta perché ne è effettivamente convinto, o perché scoraggiato dalle sue condizioni di salute. Come esempio, Drane riporta il caso di Bob Cassidy, un ragazzo di diciotto anni, dedito allo sport, che a seguito di un incidente stradale ha perso l'uso del piede sinistro. Per salvarlo da un'infezione, i medici gli hanno comunicato la necessità di amputare il piede, ma lui si è rifiutato, sostenendo che una vita senza sport, per lui, non valeva la pena di essere vissuta. Né i tentativi della famiglia, né quelli degli amici, sono serviti a fargli cambiare idea; tuttavia, vista la poca razionalità nelle sue argomentazioni, e visti i segni evidenti di una depressione grave, è stato dichiarato incapace di intendere e volere, e operato lo stesso<sup>122</sup>.

Anche Macklin presenta la possibilità di operare una valutazione della capacità di intendere e volere, strutturata su più gradi di accuratezza. Macklin affronta il tema della razionalità da un punto di vista filosofico, espone la differenza tra razionalità strumentale – la valutazione della razionalità si basa sui mezzi che la persona usa per giungere ai propri fini – e razionalità dei fini – la razionalità si misura in base al tipo di obiettivo scelto –. Entrambe queste possibilità presentano dei limiti: una persona con psicosi può comunque essere definita razionale, secondo lo standard strumentale, perché pur ponendosi dei fini totalmente non razionali, il suo modo di agire, in conseguenza a quei fini, è coerente<sup>123</sup>. Una persona normalmente percepita come razionale può, invece, essere definita irrazionale secondo lo standard dei fini quando, ad esempio, si impegna in attività potenzialmente controverse come gli sport estremi. Secondo Macklin, la ricerca di un fine irrazionale non rende irrazionale la persona in sé, nel suo complesso, ma in ambito sanitario questa inferenza può effettivamente verificarsi<sup>124</sup>.

A partire da questo, Macklin distingue quattro livelli: il primo è lo standard della scelta. Si tratta del livello più elementare: serve a verificare se il soggetto è in grado di prendere parte a una decisione. Non si guarda né alla razionalità strumentale, né a quella dei fini, ma ci si limita a porre il paziente di fronte a una scelta e a vedere se reagisce, per verificare se sia in grado di collaborare con il personale medico. Tuttavia, «Because of the very low level competency presupposed by this test, it is open to question whether not subjects can even be said to have “made a decision” at all»<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>123</sup> Ruth Macklin, *Philosophical Conceptions of Rationality and Psychiatric Notions of Competency*, in “Synthese”, Vol. 57, N. 2, 1983, pp. 205-224, cfr. p. 211.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 218.

Il secondo livello riguarda la comprensione dei fatti: si tratta dello standard generalmente più accettato, che consiste nella comprensione, da parte del paziente, della natura della procedura medica, compresi i rischi, i benefici, le modalità, le alternative disponibili e i relativi vantaggi e svantaggi. Questo è un livello riconosciuto anche dalla legge americana, per l'attestazione della fondamentale capacità di intendere e volere. Questo livello solleva già alcuni problemi: non solo viene richiesto più tempo, al personale medico, per occuparsi di informare efficacemente il paziente, ma si pone anche il dubbio di quale sia il grado minimo necessario di informazioni, per garantire l'effettiva comprensione informata<sup>126</sup>.

Il terzo standard è quello della manipolazione razionale delle informazioni: viene adottato solitamente nei contesti giuridici, ad esempio per accertarsi dell'affidabilità di una testimonianza nel corso di un processo in tribunale. Questo standard tiene conto della comprensione della realtà – non considerata dalla razionalità strumentale – e della razionalità nel giudizio di rielaborazione del reale – esclusa dalla razionalità dei fini –, fornendo una base più completa e articolata per la determinazione della razionalità di una persona<sup>127</sup>.

L'ultimo livello proposto da Macklin è quello dell'apprezzamento della natura della situazione. Si tratta di uno standard molto restrittivo, che va a guardare le competenze psichiatriche del soggetto, all'interno della sua relazione con la realtà, o con una sua specifica determinazione. Questa valutazione si usa quando è necessaria una comprensione profonda delle facoltà cognitive del soggetto. Ad esempio, quando bisogna determinare la responsabilità criminale di una persona, si valuta l'apprezzamento psichiatrico della situazione anche attraverso l'analisi della presenza o meno del senso di colpa rispetto al crimine commesso. A seconda dei principi che si vogliono affermare, può essere privilegiato uno standard invece che un altro:

For example, a standard that requires no more than the patient's "evidencing a choice" would maximize that patient's autonomy in the minimalist interpretation of that concept, while achieving the goal of rationality in decision making would seem to require a very high standard for competency. And invoking the principle of beneficence is likely to conflict with the goal of maximizing a patient autonomy [...]. The same conclusions hold for psychiatric patients consenting treatment: the stricter the standard of competence, in the interest protecting patients from their own unwise decisions, the more autonomy is traded off for a gain in benevolent paternalism<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ivi*, pp. 219-220.

<sup>127</sup> *Ivi*, pp. 220-221.

<sup>128</sup> *Ivi*, pp. 221-222.

Come messo in luce nella discussione sul paternalismo, il rispetto dell'autodeterminazione del paziente può entrare in conflitto con il proposito del medico di aiutare il paziente a guarire. Questo crea delle conseguenze problematiche: perché il medico deve essere sicuro che la decisione del paziente gli appartenga effettivamente, ossia ci deve essere la sicurezza che il paziente sia in grado di intendere e volere. Questo significa che spesso vengono assunti dei parametri piuttosto limitanti:

In cases of doubt, we prefer not to take chances: in this case, we will not take a chance upon violating the canons of ethics by experimenting without being certain that the subject has validly consented to the experiment. Since we do not at present know whether a prisoner can give a valid consent, let us not take chances: we call for a moratorium on prison experimentation. Since we do not know at what age a person has the capacity to give a valid consent, we avoid the problem by setting the age of majority at a point where it is beyond doubt that maturity has been attained. If we must err, we shall ensure that we err in being overly ethical<sup>129</sup>.

Tuttavia, lo stesso Freeman nota che un eccesso di precauzione nella valutazione delle capacità del paziente non è privo di conseguenze: non riconoscere la capacità di intendere e volere, in qualcuno che in realtà ne è dotato, significa assumere un comportamento paternalista, eccessivamente protettivo e offensivo rispetto alle capacità di quella persona. È necessario bilanciare in maniera equilibrata la valutazione, in modo da cercare di rispettare il paziente in tutte quelle decisioni che può portare avanti in autonomia, e guidarlo in quelle situazioni in cui la sua decisione non è veramente consapevole. Questa è un'operazione che richiede necessariamente un certo grado di flessibilità rispetto al singolo paziente che si sta valutando. A seconda della singola persona, o del gruppo sociale a cui la persona appartiene, le difficoltà possono essere molto diverse.

Veatch distingue tra vari gruppi che, normalmente, sono associati a facoltà non complete o affidabili. I casi più complessi sono, chiaramente, i casi limite, come quelli che coinvolgono pazienti minorenni, persone in carcere o persone che non sono più in grado di intendere e volere. I tre gruppi presentano problematiche diverse: nel caso dei minori bisogna capire, di volta in volta, fino a che punto hanno chiara la situazione, e quanto la loro posizione andrebbe rispettata, nel rispetto della loro volontà<sup>130</sup>. Nel caso delle persone in carcere, il problema non riguarda tanto la cognizione, quanto le condizioni di libertà o costrizione entro cui viene fatta la scelta: se si tratta, ad esempio, del consenso per un esperimento, è facile che la scelta sia fortemente condizionata dai vantaggi che derivano dalla propria messa a disposizione (come un pagamento in denaro). Per Veatch, una soluzione può essere quella di

---

<sup>129</sup> Benjamin Freedman, *A Moral Theory of Informed Consent*, in "The Hasting Center Report", Vol. 5, N. 4, 1975, pp. 32-39, cit. p. 33.

<sup>130</sup> Veatch, *Three Theories of Informed Consent*, p. 14.

regolare la ricompensa in modi che risulti meno probabile che la ricompensa stessa sia il motivo principale di consenso. Al di là di questo, però, secondo Veatch si tratta comunque di persone adulte con una normale capacità decisionale, quindi: «Self-determination in choices about medical treatment – including experimental treatment – and about making humanitarian acts ought not to be limited any more than it would be for other competent adults. If constraints are necessary because prisoner consent is feared to be de facto coerced – even when the economic incentive is removed – that is a failure of the system which ought not to be attributed to any deprivation of the prisoner’s right to self-determination in this area»<sup>131</sup>.

Il caso delle persone non più competenti è, invece, problematico perché presenta il conflitto tra due espressioni diverse della volontà del paziente. Si può parlare di persone anziane, persone che hanno sviluppato patologie mentali, o persone che non sono più in grado di comunicare (ad esempio, pazienti in stato vegetativo). In questo caso, è possibile tenere conto della volontà che il paziente ha espresso quando era ancora nel pieno delle sue facoltà, oppure si può tenere conto delle sue nuove intenzioni, se sono cambiate e se sono comunicabili. Sebbene la volontà di una persona considerata capace di intendere e volere sia più affidabile, è anche vero che una persona sana non può immaginarsi com’è ritrovarsi in una situazione di invalidità; la volontà di vivere può prevalere in modi imprevisi e spingere a un ripensamento riguardo della terapia da condurre. A questo, si aggiunge il problema della distinzione di chi non è capace di intendere e volere, nella classe degli adulti: «While statute normally specifies when a child is a minor incapable of giving consent for medical treatment and research, the definition of incompetency in adults is much more tenuous. The circle defining those who are incompetent is shrinking rapidly. Many patients including some committed to mental institutions formerly considered incompetent to accept or refuse medical treatments are now being permitted to do so»<sup>132</sup>. Riguardo al tema delle sperimentazioni Veatch propone, come soluzione, la riduzione a livelli minimi del coinvolgimento di persone non più competenti. Nel caso non ci sia alternativa, è accettabile coinvolgerli solo in esperimenti che non abbiano rischi, o i cui rischi siano minimi – come negli esperimenti sociali –<sup>133</sup>. Per quanto riguarda il problema della terapia, invece, rimane aperto il tema di quanta autonomia decisionale dovrebbero avere le persone con patologie mentali: il fatto che la capacità di intendere e volere sia ridotta non significa che il paziente non debba essere ascoltato. Di nuovo, andrebbe trovato un equilibrio tra la volontà e il benessere del paziente, tenendo conto delle circostanze: a questo proposito, in linea con la posizione di Callahan e Dworkin sul paternalismo, anche Miller sostiene che l’autonomia è certamente un valore da difendere, ma non deve eccedere in un individualismo disinteressato:

---

<sup>131</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 45.

Finally, a defensible theory of the nature and value of individual autonomy will fall between radical individualism and extreme collectivism. It must explain the obligations to create and maintain social and political institutions that support the exercise and flourishing of autonomy. It must explain how the exercise of autonomy depends upon the opportunity range and values given in the traditions and structure of society. It will also recognize other fundamental values and explain their place in decision making<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Bruce Miller, *Autonomy*, voce in Stephen G. Post (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Vol. 1, Thomson Gale, Farmington Hills, 2004, pp. 246-251, cit. p. 250.

## Capitolo 6: La posizione di Childress

Affrontata la discussione generale sugli elementi primari della bioetica, in questo capitolo di chiusura dedicherò un approfondimento specifico alla prospettiva di Childress. Qui, Childress riadatta al contesto sanitario gli elementi di etica sostenuti in merito alla disobbedienza civile: riemergeranno, così, alcuni dei valori già visti, come il tema del rispetto per l'altro, attraverso il rispetto della sua autonomia e della sua coscienza, ma anche l'elemento del *fair play* e l'importanza di una coscienza sociale che consenta di bilanciare sempre pratica e teoria in modalità costruttive, invece che per scopi di riempimento puramente formale. In altre parole, per Childress è importante tenere presente che la regola non va seguita per puro timore delle conseguenze, o per assolvere a una procedura burocratica, ma perché utile al funzionamento di determinati meccanismi; le regole diventano ancora più importanti quando le proprie azioni comportano un'interazione sociale che implica una ripercussione sugli altri. Questo è un elemento importante da sottolineare perché, come emergerà anche nel corso del capitolo, sebbene Childress ritenga l'autonomia uno dei valori primari e fondanti, non ha alcuna intenzione di estremizzare il rispetto per l'autonomia in una giustificazione all'individualismo. Riprendendo i primi capitoli di questa tesi, vorrei richiamare l'aspetto equilibrato dell'approccio di Childress, che cerca sempre di tenere conto della possibilità di eccezioni, e della difficoltà di stabilire, nell'etica applicata, soluzioni che siano applicabili in modo universale. Le proposte di Childress consistono in regole morali, a volte gerarchizzabili, altre volte no, che non devono essere considerate assolute, ma sempre vagliate da uno sguardo critico che sappia valutare la singola situazione. Ci sono sì dei fondamenti morali difficilmente ritrattabili, come quello del rispetto per l'altro, ma la strada per realizzarli può essere talvolta diversa da quella prevista, e può richiedere un approccio anticonvenzionale.

La sollecitazione di Childress al pensiero critico si può considerare come la risposta ai problemi emersi proprio nei suoi anni di formazione e di più intensa produzione filosofica: in un periodo storico in cui i valori hanno dimostrato di saper cambiare in maniera repentina, dove gli Stati Uniti hanno dimostrato di non potersi fidare ciecamente della propria cultura; in un contesto dove varie forme di autorità hanno violato il rispetto promesso ai cittadini, invece di tutelarlo, la risposta di Childress è quella di una filosofia sicuramente non relativista, ma che chiede di tenere sempre aperta la possibilità di nuove prospettive, anche di fronte a quelle soluzioni che, per lungo tempo, la tradizione ha considerato definitive.

### 6.1. *Principles of Biomedical Ethics*

In questa prima parte del capitolo, presento gli elementi fondamentali – e fondanti – di *Principles of Biomedical Ethics*, uno dei lavori più importanti del pensiero di Childress, scritto assieme a Beauchamp. Ho dedicato a *Principles* un approfondimento specifico, proprio per la natura del testo, che vuole andare a definire i principi fondamentali della bioetica, all'interno di un contesto democratico, ormai globalizzato e multiculturale. Due sono gli elementi che, nel contesto di questa tesi, rendono importante l'analisi di *Principles*: da un lato, bisogna tenere conto del ruolo che il libro ha avuto per la determinazione della bioetica, perché le riflessioni presentate da Childress e Beauchamp sono poi diventate spesso un punto di confronto, o di partenza, per le riflessioni sviluppate dai pensatori successivi. Dall'altro lato, in un lavoro come questo, in cui l'obiettivo è quello di definire i punti essenziali della filosofia di Childress, *Principles* rappresenta una fonte riccamente dettagliata da cui poter attingere, perché raccoglie in un solo testo gli elementi imprescindibili per la bioetica di Childress. Sebbene sia stato scritto a quattro mani, infatti, gli autori sostengono una buona convergenza di idee, nelle modalità di presentazione dei problemi e nella ricerca delle soluzioni:

Our preparation of PBE has been a totally joint, collaborative enterprise from the beginning. Depending on current interests, recent projects, reading programs, and the like, each coauthor takes primary responsibility for a chapter or part of a chapter by drafting the initial version; these drafts are then exchanged. Probing questions, challenges, suggestions, and revisions are passed from one author to the other, until both of us are satisfied. Each chapter goes through multiple iterations – sometimes as many as five or six for new editions – with even more attention given to some particular sections or issues, especially for relatively new and important issues such as the surging interest in global justice. We have rarely disagreed on the conclusions we eventually reach<sup>135</sup>.

In questa prima parte, quindi, affronterò gli elementi strutturali più interni della filosofia di Childress: dopo una breve descrizione della storia editoriale, finalizzata a descrivere gli elementi che hanno avuto un'influenza sulla stesura del libro, affronto, nei due paragrafi successivi, gli elementi costitutivi dell'etica di Childress, ossia il tema dell'approccio utilizzato per prendere decisioni in campo etico, e la discussione riguardo a come determinare quali soggetti godono di protezione all'interno di un sistema morale. Affrontati questi punti fondamentali, sarà possibile procedere con la discussione successiva, sviluppata nel resto del capitolo, in merito ai quattro principi fondamentali in bioetica, secondo Childress, e al suo approccio a questi principi all'interno dei suoi vari testi.

---

<sup>135</sup> Tom Beauchamp, James Childress, *Principles of Biomedical Ethics: Marking Its Fortieth Anniversary*, in “The American Journal of Bioethics”, Vol. 19, N. 11, 2019, pp. 9-12, cit. p. 10.

### 6.1.1. La storia editoriale

Nel 1979, la collaborazione tra Childress e Beauchamp porta alla prima pubblicazione di *Principles of Biomedical Ethics*. Ad oggi, il libro è arrivato a un totale di otto edizioni, di cui l'ultima risalente al 2019. *Principles of Biomedical Ethics* è un libro particolare, sia per la sua storia editoriale, sia in virtù di ciò che rappresenta per il processo di affermazione della bioetica: il testo è, infatti, un tentativo di rispondere alla necessità di un'etica più pratica – necessità risvegliata dalla stessa bioetica –, ossia un'etica che, di conseguenza, possa essere applicata con dei criteri oggettivi – necessari in ambito ospedaliero –, anche a fronte di situazioni, necessità e valori soggettivi molto diversi.

Come ho messo in luce nei due capitoli precedenti, la nascita della bioetica si colloca come punto di rinascita della filosofia morale, che nel corso della prima metà del Novecento si era focalizzata perlopiù sulla metaetica. A fronte della necessità di riprendere la discussione anche attorno alle questioni pratiche che attraversano la società, nella seconda metà del Novecento, in particolare a partire dagli anni Settanta, si riprende la discussione anche in relazione all'etica normativa – che definisce le norme generali secondo cui dovremmo agire – e alla casistica – che si sviluppa a partire da specifici ambiti di discussione, come l'etica riguardo agli animali, l'etica in ambito professionale, o quella inerente all'ambito della comunicazione, o anche la stessa bioetica<sup>136</sup>. Questa rinascita dell'indirizzo pratico è accompagnata da alcune sfide peculiari, maggiormente accentuate in questo periodo storico, dove lo sviluppo sociale e politico in direzione democratica richiede l'accettazione e il confronto con diverse prospettive culturali: la sfida consiste ora nel capire come strutturare le nuove direttive, sia morali, sia legali, in modo che possano soddisfare la molteplicità etica e culturale che caratterizza la nuova società. Riguardo a questo, è esemplificativa l'esperienza della *National Commission*, a cui Beauchamp e Childress hanno contribuito, incaricata di stabilire nuove linee guida per la gestione degli esperimenti di ricerca medica sui soggetti umani<sup>137</sup>. I commissari della *National Commission* appartengono a diversi gruppi sociali (per etnia, genere, religione, formazione professionale...), ciò comporta alcuni timori già nel punto di esordio della collaborazione, perché si teme l'impossibilità di arrivare a conclusioni unanimemente condivise; «Invece, contro ogni previsione, i commissari non si trovarono mai in situazione di stallo insuperabile e riuscirono su tutte le questioni a raggiungere conclusioni pratiche condivise, che poi espressero nei diversi documenti approvati dalla *National Commission*»<sup>138</sup>.

Furlan spiega che, secondo alcuni filosofi, come Jonsen e Toulmin, questo risultato è stato possibile perché la discussione affrontata dai membri della commissione ha usato il metodo della casistica, ossia partiva da aree specifiche o da singoli casi di studio. Secondo questa interpretazione, la

<sup>136</sup> Furlan, *Il principialismo di Beauchamp e Childress*, p. 15.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 62.

sensibilità pratica dei commissari alla condivisione delle stesse soluzioni, ma nella discussione sul *perché* di queste soluzioni, ossia quando sono state cercate delle basi argomentative, si è manifestato lo scontro, perché, in ripresa ad Aristotele, non è possibile cercare in modo oggettivo, ossia un modello teorico universalmente valido, in una disciplina come l'etica, così complessa e frantumata in un numero potenzialmente infinito di problemi pratici. Secondo Beauchamp e Childress, invece, l'accordo tra i commissari è stato possibile perché le soluzioni che hanno trovato sono il risultato dei principi etici comuni a tutte le posizioni etiche. Ci sono, quindi, dei principi universali, che sono quelli da cui partire anche per dare alla bioetica una struttura accettabile nel confronto con la multiculturalità<sup>139</sup>.

Proprio nell'ottica di partire dai principi, per individuare i punti comuni alle varie teorie etiche e formulare delle linee guida comuni, e rinforzati dall'esperienza del *Belmont Report*, Childress e Beauchamp avviano il progetto di *Principles of Biomedical Ethics*<sup>140</sup>. In effetti, il *Belmont Report* influenza in modo importante la stesura di *Principles*, anche se le idee all'origine dei due testi, prima dello sviluppo della stesura, sono del tutto indipendenti:

Per Beauchamp e Childress, l'idea di muovere dai principi derivò dall'esperienza di insegnamento comune nel corso intensivo di bioetica al *Kennedy Institute*, oltre che dalle succitate osservazioni di Brandt sulla sostanziale coincidenza tra i principi difesi da un approccio utilitarista della regola, come il suo, e quelli difesi da Ross a partire da una prospettiva deontologica pluralista. Per i commissari, invece, si trattò all'inizio di una scelta sostanzialmente obbligata (il *National Research Act*, infatti, aveva dato mandato alla commissione di individuare i principi etici di base per tutta la ricerca sull'uomo), ma essa venne poi rinforzata dalla stessa partecipazione alla National Commission, dove essi sperimentarono di persona come l'accordo sui principi fosse di fatto unanime, nonostante permanessero divergenze profonde a livello di giustificazione di tali principi, ossia a livello delle teorie etiche<sup>141</sup>.

Il lavoro di stesura, invece, vede una certa influenza reciproca, tra i due progetti, dovuta al fatto che nel 1977 si verifica sia un avanzamento consistente nella stesura di entrambi i testi, sia la partecipazione di Beauchamp al lavoro per il *Belmont Report*. È inevitabile che le idee che nascono in relazione a un progetto vadano a influenzare anche l'approccio all'altro<sup>142</sup>. Se, quindi, va riconosciuto questo elemento di influenza reciproca, bisogna anche tenere conto delle differenze strutturali che caratterizzano i due lavori: il *Belmont Report* ha una finalità normativa e politica, specificamente incentrata sul tema della sperimentazione umana; *Principles*, invece, ha un indirizzo

<sup>139</sup> Furlan, *Il principialismo di Beauchamp e Childress*, pp. 64-65.

<sup>140</sup> Una breve descrizione dell'incontro tra Beauchamp e Childress è riportata nel primo capitolo di questa tesi.

<sup>141</sup> Furlan, *Il principialismo di Beauchamp e Childress*, pp. 58-59

<sup>142</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

normativo, ma in senso filosofico, perché è pensato allo scopo di definire i principi etici da usare in bioetica, e si occupa di diversi tipi di problemi inerenti all'etica biomedica, senza limitarsi solo alla ricerca sperimentale.

Because our principles are universally applicable, we defend a global bioethics and not merely customary, regional, or cultural rules. Our principles correlate with basic human rights and establish what is ethically acceptable for all societies. Nonetheless, the principles allow for justified differences in the ethics of professional practice in societies and cultures through processes of specification and balancing<sup>143</sup>.

Nel corso delle otto edizioni, il lavoro viene rivisto, modificato e migliorato, gli autori cercano di dare una maggiore solidità alle argomentazioni filosofiche, e cambiano alcuni elementi strutturali del libro anche in parallelo all'evoluzione che la stessa bioetica ha avuto negli anni, man mano che va a delinearsi come disciplina autonoma. Rimane costante il nucleo del libro, finalizzato a discutere dei principi etici in modo da dare alla bioetica un'impalcatura universale, o almeno universalizzabile, su cui innestare la propria morale.

*Principles of Biomedical Ethics* si presenta complessivamente come un lavoro innovativo, che prova a dare una soluzione solida a un problema urgente, quello in dell'inconciliabile multiculturalità morale, che minaccia di paralizzare la possibilità, per la filosofia, di superare le accuse di eccesso di speculazione e di dimostrarsi concretamente utile per la società. Proprio in virtù della portata etica e sociale che gli si può attribuire, le proposte presentate in *Principles* sono state poi molto dibattute, tra chi le ha difese e chi le ha criticate. In ogni caso, i principi che individua sono diventati un vero e proprio modello per la filosofia normativa successiva:

Questi principi (rispetto per l'autonomia, non maleficenza, beneficenza e giustizia) hanno finito per diventare il vocabolario di base di buona parte della riflessione bioetica in un contesto pluralistico, e sono progressivamente penetrati nel linguaggio giuridico, nei codici deontologici delle professioni sanitarie, nelle linee guida di carattere etico formulate dalle società scientifiche di ambito biomedico e nel lessico dei comitati etici<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics: Marking Its Fortieth Anniversary*, p. 11.

<sup>144</sup> Furlan, *Il principlismo di Beauchamp e Childress*, p. 7.

### 6.1.2. I parametri decisionali

Il nucleo fondamentale di base su cui si fonda il pensiero di *Principles of Biomedical Ethics* è l'idea per cui esistono dei principi essenziali, così basilari da appartenere generalmente a ogni cultura o corrente filosofica. Beauchamp e Childress si propongono di individuare questi principi, per collocarli alla base di un'etica biomedica che possa essere adatta alle nuove richieste sociali. Per questo motivo, l'approccio a cui fanno riferimento è quello della *common morality*<sup>145</sup>. I due autori intendono la *common morality* come l'insieme di regole morali comuni, generalmente, a tutte le culture, società o correnti filosofiche. In altre parole, si tratta di regole universali, non assolute – perché è sempre possibile ammettere l'eccezione –, ma tendenzialmente sempre valide:

We will call the set of universal norms shared by all persons committed to morality *the common morality*. It is not merely *a* morality, in contrast to other moralities. The common morality is applicable to all persons in all places, and we rightly judge all human conduct by its standards. The following norms are examples (far from a complete list) of generally binding *standards of action* (rules of obligation) found in the common morality: (1) Do not kill, (2) Do not cause pain or suffering to others, (3) Prevent evil or harm from occurring, (4) Rescue persons in danger, (5) Tell the truth, (6) Nurture the young and dependent, (7) Keep your promises, (8) Do not steal, (9) Do not punish the innocent, and (10) Obey just laws<sup>146</sup>.

La *common morality* comprende, in sé stessa, gli elementi necessari per la morale. Secondo Beauchamp e Childress, qualunque sia la struttura morale che viene costruita, questi principi fondamentali non possono venire meno, se non rinunciando alla moralità stessa: «All persons living a moral life know several rules that are usually binding: not to lie, not to steal others' property, to keep promises, to respect the rights of others, and not to kill or cause harm to others. All persons committed to morality do not doubt the relevance and importance of these universally valid rules»<sup>147</sup>. Così definita, la *common morality* è costituita da regole di uguale importanza tra loro: essendo tutte norme di base, non è possibile stabilire una gerarchia tra una e l'altra; in caso di conflitto, bisogna scegliere quale rispettare e a quale rinunciare, sapendo che, a questi livelli, qualsiasi soluzione va a negare un principio morale universale; per questo motivo, lascia necessariamente un senso di insoddisfazione:

---

<sup>145</sup> Più precisamente, il riferimento esplicito alla teoria della *common morality* avviene a partire dalla quarta edizione del libro, ossia quella del 1994.

Furlan, *Il principlismo di Beauchamp e Childress*, p. 67.

<sup>146</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 3.

<sup>147</sup> Ibidem.

Regret and residue over what is not done can arise even if the right action is clear and uncontested<sup>148</sup>.

I principi definiti dalla *common morality* sono estremamente generici: per definire delle linee di azione più precise e utili nella pratica, è necessario effettuare la specificazione. La specificazione consiste nell'atto di aggiungere contenuto, rispetto a quanto già indicato nella norma generale, e non va confusa né con una difesa argomentativa della norma, né con una spiegazione del suo significato. La specificazione può procedere all'infinito, l'importante, secondo gli autori, è che mantenga sempre un rapporto chiaro con la norma generale da cui prende le mosse. Il processo di specificazione è fondamentale per dare un'utilità pratica alle norme in questione, e non limitare l'etica a un insieme di precetti teorici, legati alla realtà in modi ambigui o scostanti<sup>149</sup>. Le specificazioni possono, in alcuni casi, essere sufficienti per la risoluzione di un conflitto morale: ad esempio, specificare che è lecito mentire a un paziente, quando si trova in una certa condizione psico-fisica, consente al medico di risolvere il conflitto tra la regola di onestà verso il paziente, e il principio di non-maleficenza. Ci sono norme universali talmente importanti che non chiedono ulteriori specificazioni, come il divieto di infliggere sofferenza inutile. Per il resto, le specificazioni servono quasi sempre, per via delle possibilità potenzialmente infinite delle determinazioni reali e, di conseguenza, di conflitto morale<sup>150</sup>.

L'altro strumento utile a risolvere i conflitti è quello del bilanciamento:

Balancing is the process of finding reasons to support beliefs about which moral norms should prevail. Balancing is concerned with the relative weights and strengths of different moral norms, whereas specification is concerned primarily with their scope (i.e., range)<sup>151</sup>.

Il bilanciamento non va confuso con la specificazione, perché non consiste nell'aggiunta di contenuti, ma nella determinazione di quale norma è più importante tra quelle in conflitto. Beauchamp e Childress notano che il bilanciamento è particolarmente utile quando si ragiona direttamente sul caso di studio, mentre la specificazione è più efficace se usata nella riflessione normativa<sup>152</sup>. Un bilanciamento efficace non si fonda solo sull'intuizione, ma è accompagnato anche da argomentazioni che supportino la prevalenza di una norma sull'altra. Questo è importante, perché nei casi così complessi da richiedere l'uso del bilanciamento è inevitabile fare riferimento, in parte, anche alle sensazioni emotive, alla coscienza o all'istinto. Gli autori evidenziano l'importanza di questi elementi

<sup>148</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 16.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

e la necessità di farvi riferimento quando ci si approccia a situazioni così particolari; l'importante è riuscire a bilanciare tra sentimento e ragione: «We do not suggest that balancing is a matter of spontaneous, unreflective intuition without reasons. We are proposing a model of moral judgment that focuses on how balancing and judgment occur through practical astuteness, discriminating intelligence, and sympathetic responsiveness that are not reducible to the specification of norms»<sup>153</sup>. Per fare in modo che l'intuizione e la ragione abbiano un rapporto equilibrato, Childress e Beauchamp propongono sei parametri da rispettare: (1) devono essere fornite buone ragioni per infrangere una norma, a favore di un'altra; (2) la giustificazione deve comprendere un obiettivo concreto realistico; (3) non ci devono essere alternative preferibili; (4) deve essere selezionato il grado minore di infrazione possibile, per raggiungere il miglior risultato possibile; (5) gli effetti negativi devono essere ridotti al minimo; (6) tutte le parti coinvolte devono essere trattate in modo imparziale<sup>154</sup>.

Oltre alle strategie utili a risolvere i dilemmi, Childress e Beauchamp introducono anche l'elemento dell'equilibrio riflessivo come parte strutturale della propria teoria. Nella spiegazione dell'equilibrio riflessivo, gli autori fanno esplicito riferimento a Rawls che, in *A Theory of Justice*, si richiama al coerentismo, ossia all'ideale di una piena coerenza all'interno di tutta la rete di principi che costituisce una teoria morale<sup>155</sup>. Similmente a Rawls<sup>156</sup>, anche Childress e Beauchamp non fanno riferimento al coerentismo in senso estremo, perché ciò significherebbe ridurre il valore dei principi primi da cui partire, se non annullarlo del tutto, dal momento che, per il coerentismo, è importante la funzionalità tra le parti del sistema, che la validità del loro contenuto<sup>157</sup>. Quello che gli autori accolgono, dell'equilibrio riflessivo, è l'impegno a regolare i principi e le norme in modo che diventino coerenti e funzionali tra loro, in una forma di equilibrio argomentativo che, però, non va a ridurre l'importanza dei valori primari.

Anche il principio dell'equilibrio riflessivo è trattato, da Childress e Beauchamp, con una certa cautela: dichiarano, infatti, che nella potenziale infinità dei casi concreti, diventa pressoché impossibile stabilire un equilibrio assoluto e sempre stabile. Nuovi casi, prima imprevedibili, possono mettere in discussione i principi stabiliti fino a quel momento<sup>158</sup>. Il principio dell'equilibrio riflessivo

---

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>155</sup> «There are, however, several interpretations of reflective equilibrium. For the notion varies depending upon whether one is to be presented with only those descriptions which more or less match one's existing judgments except for minor discrepancies, or whether one is to be presented with all possible descriptions to which one might plausibly conform one's judgments together with all relevant philosophical arguments for them. In the first case we would be describing a person's sense of justice more or less as it is although allowing for the smoothing out of certain irregularities; in the second case a person's sense of justice may or may not undergo a radical shift. Clearly it is the second kind of reflective equilibrium that one is concerned with in moral philosophy».

Rawls, *A Theory of Justice*, p. 49.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 405.

<sup>157</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 404.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 406.

è importante per il fatto che permette di consolidare la propria teoria filosofica in una struttura coerente, che cerchi di evitare gli estremismi logici o ideologici. Non è, tuttavia, un elemento sufficiente per garantire la correttezza di una posizione morale, perché «Bare coherence could be nothing more than a system of prejudices and therefore needs constraint by substantive norms»<sup>159</sup>. Proprio per evitare un sistema coerente ma immorale, per i due autori, è necessario partire da principi accuratamente scelti, la cui moralità viene determinata in modalità indipendenti dalla questione della coerenza. In termini quasi intuizionistici, Childress e Beauchamp sostengono che i principi primi assunti devono essere accettati senza il riferimento ad altri principi, altrimenti si cade nel regresso all'infinito. Così, possono coordinare la teoria della *common morality* in un modo che tenga conto dell'equilibrio nelle norme proposte:

The easiest path around these problems, and the one we take, is to accept a version of reflective equilibrium as our primary methodology and to join it with our common-morality approach to considered judgments. In this way, coherence serves as a basic constraint on the specification and balancing of the norms that guide actions.

In virtù di una concezione universalista e democratica, l'obiettivo di Childress e Beauchamp è trovare le condizioni entro cui i giudizi morali si possono considerare ben ponderati, imparziali e affidabili. Alcune condizioni necessarie sono, ad esempio, l'assenza di conflitto di interessi, la presenza di empatia, di coerenza e di un numero sufficiente di informazioni per conoscere ciò che si sta giudicando: «It is not mere commonness of moral beliefs that provides normative force, but commonness of viewpoint reached by individuals who are qualified to reach considered judgments»<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 407.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 408.

### 6.1.3. Lo stato morale

Per una teoria morale completa è necessario definire non solo i metodi e gli strumenti di ragionamento, ma anche l'oggetto della riflessione, ossia i soggetti verso cui le norme morali vanno rispettate. In bioetica, questa discussione è essenziale, in particolar modo in tutti quei casi di ambiguità riguardo allo stato del soggetto: è difficile capire, ad esempio, come relazionarsi ai pazienti non capaci di intendere e volere, o ai pazienti in stato vegetativo, ai soggetti non umani – come gli animali –, o ai soggetti potenziali ad esserlo – come embrioni e feti –. Le definizioni date, in questo contesto, determinano in modo importante le azioni pratiche che ne seguono:

Throughout much of human history, certain groups of human beings (e.g., racial groupings, tribes, or enemies in war) and effectively all nonhuman animals have been treated as less than persons. They have been treated as incapable of morality and as having either no moral status or a low-level moral status. Individuals without moral status have been regarded as having no moral rights (historically, slaves in many societies). Those with a lower moral status have fewer or weaker rights (historically, women in many societies). In these morally blemished societies, having either a full or a partial moral status determines whether an individual or group has a full or a partial set of moral rights<sup>161</sup>.

I soggetti a cui è riconosciuto uno stato morale godono di alcune forme di tutela, come principi, regole, oppure obblighi sociali da rispettare nei loro confronti<sup>162</sup>. Beauchamp e Childress discutono di alcune teorie dello stato morale, con l'intenzione non di dare una risposta definitiva al problema di chi vi è incluso, ma per fornire dei punti su cui basare la riflessione e ridurre i possibili conflitti.

La prima teoria è quella fondata sulle proprietà umane, secondo cui tutti gli umani hanno uno stato morale. Attraverso la scienza moderna, si può definire “umano” un soggetto in base al suo codice genetico. Se il soggetto è appartenente alla specie dell'*Homo Sapiens*, allora ha diritto al rispetto delle regole morali nei suoi confronti. Il punto di vantaggio di questa teoria è che include tutti gli esseri umani, senza il rischio di scivolare in conseguenze indesiderate (come, ad esempio, quelle abiliste che emergeranno in alcune delle teorie successive). I problemi di questa teoria, invece, riguardano gli effetti collaterali, che Childress e Beauchamp definiscono infondati e pregiudiziali (“*baseless and prejudicial*”), di un pensiero che, da un lato, non tutela in alcun modo tutto il mondo non-umano, ossia il mondo animale; dall'altro lato, presenta il problema della definizione: cosa si può identificare come “umano”? Ad esempio, tra gli stessi sostenitori di questa teoria, c'è un conflitto sul modo di intendere lo stato morale di embrioni e feti. A questo si aggiunge il problema meno comune, ma utile

<sup>161</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 63.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 64.

a scopo riflessivo, degli animali ibridi, dove sono state inserite cellule umane in un animale<sup>163</sup>, oppure nel caso delle sperimentazioni transgenetiche, in cui gli animali hanno sequenze anche umane all'interno del proprio DNA. Secondo Beauchamp e Childress, proprio la risposta che questa teoria dà al tema del rapporto con il non-umano rende la teoria incompleta o insufficiente: appartenere alla specie umana si può considerare come una condizione sufficiente per la tutela morale, ma non necessaria<sup>164</sup>.

La seconda teoria è quella che fa riferimento alle proprietà cognitive: «“Cognition” refers to processes of awareness such as perception, memory, understanding, and thinking. This theory does not assume that only humans have such properties, although the starting model for these properties is again the competent human adult»<sup>165</sup>. Di solito, le proprietà a cui si fa riferimento in questa teoria sono l'autocoscienza, la libertà, la razionalità, ma anche la capacità di ragionare, di desiderare e di comunicare. Se un soggetto non manifesta le abilità cognitive previste dalla teoria, ha uno stato morale almeno ridotto. Maggiore è il numero di abilità richieste, minore sarà il numero di soggetti che possono essere inclusi. Se il punto di forza di questa teoria è che non esclude a priori i non-umani, al contrario di quella precedente, il punto di debolezza è che non garantisce nemmeno l'inclusione a tutti gli umani: soggetti in condizioni specifiche, come bambini piccoli, anziani affetti da malattie neurodegenerative, persone con disabilità mentali e persone genericamente non capaci di intendere e volere possono essere considerati esclusi dallo stato morale<sup>166</sup>.

La terza teoria fa riferimento alla possibilità, da parte del soggetto, di agire come agente morale. Affinché gli sia riconosciuto lo stato morale, il soggetto deve poter formulare ed esprimere giudizi morali, e agire secondo motivazioni che possono essere giudicate moralmente. Gli autori sottolineano che questi parametri sono dei criteri, non delle condizioni, per lo stato morale. Di nuovo, ritengono che questa teoria possa fornire delle condizioni sufficienti per garantire lo stato morale, ma non necessarie. Anche soggetti non inclusi in questa definizione, dovrebbero essere moralmente rispettati: si parla di persone affette da psicopatologia, o persone con danni neurologici, animali etc<sup>167</sup>.

Un'altra teoria che si può considerare fa riferimento alla risposta emotiva del soggetto, in particolare valuta la presenza di *sentimento*, ossia della percezione cosciente di certe sensazioni fisiche o mentali (soprattutto se si parla di piacere e sofferenza). L'elemento positivo di questa teoria è che si riferisce a principi comuni e comprensibili a tutti: la sofferenza è considerata da tutti, in genere, un male da

---

<sup>163</sup> Beauchamp e Childress fanno qui riferimento al caso di una scimmia a cui sono state impiantate cellule staminali umane che hanno contribuito alla strutturazione del suo cervello. Václav Ourednik, et. al., *Segregation of Human Neural Stem Cells in the Developing Primate Forebrain*, in “Science”, Vol. 293, N. 5536, 2001, pp. 1820-1824.

<sup>164</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, pp. 65-69.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 69-70.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 72.

evitare, e «Pain is an evil to each of us, and the intentional infliction of pain is a moral-bearing action, from the perspective of anyone so afflicted. Pain and suffering are very real even to individuals who are not cognitively capable, morally capable, or biologically human»<sup>168</sup>. I punti fondanti di questa teoria sono facilmente comprensibili e condivisibili, e la teoria stessa consente un'estensione abbastanza ampia a diverse categorie di soggetti. Da un punto di vista scientifico, questa teoria fa riferimento allo sviluppo neuronale; ad esempio, il feto acquista il diritto di essere tutelato da un punto di vista morale quando il suo sistema nervoso è abbastanza sviluppato da consentirgli di provare piacere o dolore. Anche in questo caso, gli autori sono d'accordo con questa teoria se presentata come parametro sufficiente per lo stato morale, ma non se considerata come un parametro necessario. Questo perché, per quanto sia effettivamente ampio il gruppo di soggetti inclusi, rimangono esclusi soggetti come umani in stato vegetativo, o con danni cerebrali molto gravi. L'assenza di affezioni non significa, per Childress e Beauchamp, l'assenza di uno stato morale, per questo propongono due considerazioni di cui tenere conto, per un approccio più equilibrato: «(1) that not all sentient creatures have the same level of sentience, and (2) that, even among creatures with the same level of sentience, sentience may not have the same significance because of its interaction with other properties they possess»<sup>169</sup>. Queste specificazioni consentono di riconoscere più livelli di affezione, in modo tale da permettere una gerarchia del grado di moralità o immoralità di certe azioni. Senza questo accorgimento, si rischierebbero situazioni paradossali, rispetto alle possibilità della vita pratica, perché mettendo sullo stesso piano tutti i livelli di affezione, verrebbe paralizzata la possibilità di scegliere, ad esempio, tra la vita di una persona e quella di un animale di qualsiasi specie<sup>170</sup>.

L'ultima teoria analizzata da Childress e Beauchamp è fondata sul concetto di relazione: a partire dalle dinamiche interne a una relazione, si determinano specifici ruoli e obblighi sociali. Proprio questi ruoli e obblighi sono ciò che determina lo stato morale che caratterizza le parti coinvolte. Ad esempio, una persona diventa un soggetto morale tutelato dal medico nel momento in cui ne diventa paziente. La relazione che si instaura può essere di tipo formale, come negli ambiti professionali, o informale, come nelle relazioni sociali affettive; può essere mutua, come in una relazione tra due persone, o solo percepita unidirezionalmente, come nel rapporto umano-animale, dove i termini della relazione sono scelti a discrezione della parte umana. I punti positivi che Childress e Beauchamp individuano in questa teoria riguardano la valorizzazione delle relazioni, l'attenzione a individuare diversi gradi di relazioni, che comportano diverse implicazioni morali, e la possibilità di includere nel discorso uno spettro molto ampio di soggetti, con diversi gradi di abilità e cognizione, o di diversa appartenenza per quanto riguarda la specie. I due autori, però, individuano una lacuna importante in

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 73-76.

questa teoria: la teoria delle relazioni non conferisce lo stato morale a un soggetto per via di alcune sue caratteristiche intrinseche, ma per via di elementi estrinseci, ossia le relazioni che stabilisce con gli altri. Questo è un punto di regresso, rispetto a quanto si poteva concludere con le quattro teorie precedenti, perché non considera la necessità di riconoscere alcuni diritti – come il diritto alla vita – appartenenti al soggetto indipendentemente dai fattori esterni (questo può portare a conseguenze collaterali come la negazione di diritti a una persona che si trovi in un Stato straniero)<sup>171</sup>.

La discussione di Childress e Beauchamp, in merito a queste proposte, è importante per capirne la posizione e per distinguere quali teorie condividono, e quali respingono. A partire da questa analisi, Childress e Beauchamp propongono delle linee guida, ma solo allo scopo di fare degli esempi su come possano essere combinate queste teorie filosofiche, senza però avere l'intenzione di fornire delle risposte definitive<sup>172</sup>.

La risposta che loro non esplicitano, ma che si può, invece, determinare dalla discussione fatta, è che Childress e Beauchamp sono alla ricerca di una teoria dello stato morale che comprenda il gruppo più ampio possibile, in linea con i nuovi principi democratici. Sono alla ricerca di una teoria che possa comprendere un insieme i cui parametri di appartenenza non si basino solo sulla categoria di specie (umana), non solo sulla cognizione, non solo sull'affettività. La difficoltà risiede nel trovare un insieme che possa giustificare il coinvolgimento di varie specie, categorie e gruppi, ma che sia comunque delimitato in un modo tale da consentire le normali possibilità pratiche, ossia un'applicazione, nella vita comune e nella vita in ospedale, concretamente realizzabile.

---

<sup>171</sup> Ivi, pp. 76-78.

<sup>172</sup> Furlan sospetta che, dietro alla mancanza di una proposta risolutiva, si celi la difficoltà, dei due autori, di trovare accordo sulla soluzione di questo specifico tema.  
Furlan, *Il principlismo di Beauchamp e Childress*, p. 117.

## 6.2. La scelta del paziente

Questa seconda parte del capitolo si dedica all'analisi della filosofia di Childress nell'area della bioetica. *Principles of Biomedical Ethics* sarà, quindi, affrontato assieme ad altri testi, nell'ottica di descrivere il pensiero di Childress, con particolare attenzione agli elementi che sono rimasti simili nel corso degli anni e che, di conseguenza, si possono considerare particolarmente importanti nel pensiero del filosofo. Qui, affronterò i quattro elementi principali scelti da Childress e Beauchamp in *Principles*, ossia il principio di autonomia, di beneficiabilità, di non-maleficenza e di giustizia: questi principi costituiscono la base su cui vengono costruite le altre riflessioni e le regole morali. A questo, accompagnerò in qualche punto un approfondimento su altri temi, ossia sulle conseguenze etiche dirette dei presupposti implicati nei quattro principi di base.

Più nello specifico, questa prima sezione è dedicata agli aspetti che ruotano attorno al paziente, ossia l'autonomia, che si pone come diritto fondamentale e, per Childress, quasi inalienabile, e il consenso informato, che si pone come conseguenza diretta della necessità di rispettare l'autonomia: il consenso informato diventa, così, uno strumento utile per il coinvolgimento del paziente, ma è uno strumento da calibrare secondo specifici parametri, in modo da non sfociare in un eccesso di individualismo; dovrebbe essere impiegato non per lasciare il paziente da solo, nella sua scelta, ma per consentire una collaborazione proficua tra paziente e medico. Gli stessi Childress e Beauchamp, in merito a *Principles*, hanno cura di specificare che non è loro intenzione sostenere un'etica individualista, e non è questo ciò che intendono fare quando affermano l'importanza primaria del principio di autodeterminazione<sup>173</sup>. Il principio dell'autonomia è un modo, invece, di indirizzare la pratica medica verso delle modalità di cura che tengano conto non solo della fisicità del paziente, ma anche di tutta la sfera intellettuale, razionale, emotiva e volitiva.

---

<sup>173</sup> «The first is a misdirected critique presented by both American and European writers who claim our framework of principles represents American individualism in that it enshrines the principle of respect for autonomy as the dominant moral principle, overriding all other moral principles (and virtues) in conflict situations. Nothing could be farther from the truth. Respect for autonomy has nothing to do with American individualism, as we think is now globally recognized. Each of our eight editions has argued that its principles and rules are all, by their nature, only prima facie binding; they are actually binding only when no other moral consideration is powerful enough to override them. Every moral principle can, in our account, be overridden in some situations by a competing moral consideration.

We do not ignore social responsibilities and communal goals, and they are not always trumped by individual rights such as the rights to respect for autonomy, privacy, and confidentiality, as is clear in PBE's Chapters 4-8»  
Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics: Marking Its Fortieth Anniversary*, p. 11.

### 6.2.1. Autonomia e autodeterminazione

In un suo contributo, all'interno di *A New Dictionary of Christian Ethics*, Childress propone la sua definizione di *autonomia*. Childress considera l'autonomia come la facoltà di pensare autonomamente, ossia di avere un pensiero critico che non sia – del tutto – influenzato da persone o eventi esterni. Nel contesto relativo alla bioetica, l'autonomia si può intendere come il controllo sulle proprie facoltà decisionali e sulle decisioni stesse. Childress fa riferimento in parte alla derivazione etimologica del termine, in parte alla prospettiva kantiana. Per quanto riguarda il primo punto, Childress spiega che *autonomia* deriva dal greco *autos* (sé) e *nomos* (legge, regola); l'autonomia si contrappone all'eteronomia (da *heteros*, ossia: altro, diverso). Il riferimento alla visione kantiana, invece, riguarda l'importanza data all'indipendenza del pensiero: una persona autonoma è una persona che ha la capacità di pensare in modo indipendente, critico e consapevole<sup>174</sup>.

La presenza di autonomia, però, non implica una totale assenza di influenza esterna: Childress riconosce che si può essere autonomi anche nel rispetto di regole eteronome. Ad esempio, se una persona aderisce a una dottrina religiosa, può farlo per abitudine, e allora non si dimostra autonoma; oppure, può farlo perché consapevolmente e liberamente d'accordo con i precetti di quella religione e, in questo caso, compie una scelta autonoma. Il confronto con l'altro rimane possibile; quello che caratterizza l'autonomia è la capacità di pensiero critico e, di conseguenza, razionale<sup>175</sup>.

La specificazione in merito a ciò che può legittimamente influenzare una decisione è affrontata anche in *Principles of Biomedical Ethics*: ci sono situazioni in cui il confronto con l'altro può farci cambiare idea, ma si tratta di un tipo di influenza a cui, se vogliamo, possiamo resistere. Per questo motivo, le forme di influenza non coercitive sono accettabili, e in certi casi anche auspicabili. In un contesto come quello sanitario, ad esempio, ascoltare il medico può essere conveniente, per un paziente che non è esperto in merito al trattamento che gli viene proposto. Il confronto onesto è compatibile con l'autonomia, perché non soffoca la libertà decisionale, ma la accresce, fornendo una maggiore consapevolezza delle possibilità a disposizione e delle rispettive implicazioni. Ci sono diversi gradi di influenza, gli autori distinguono tra coercizione, manipolazione e persuasione. La coercizione è un uso intenzionale di una forma di forza (es. fisica, o una minaccia), volto a costringere qualcuno a fare qualcosa che non vuole. Childress e Beauchamp sottolineano la necessità di fare attenzione ai vari tipi di coercizione, per evitare semplificazioni. Ci sono casi estremi, in cui forme anche forti di

---

<sup>174</sup> Si può fare riferimento al celebre esordio del saggio *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*: «*Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro [...]. Sapere aude! Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto!*» Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in F. Gonnelli (a cura di), *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Urbino, 2022, pp. 45-52, cit. p. 45.

<sup>175</sup> James Childress, *Autonomy*, voce in James Childress, John Macquarrie (a cura di), "A New Dictionary of Christian Ethics", The Westminster Press, London, 1986, pp. 51-53, cfr. pp. 51-52.

coercizione possono essere giustificabili, come il caso dell'ospedalizzazione forzata di un paziente psichiatrico<sup>176</sup>.

La manipolazione è una forma di influenza meno esplicita, rispetto alla coercizione. In ambito sanitario, la manipolazione riguarda spesso la divulgazione delle informazioni al paziente, che non vengono condivise interamente, o vengono condivise in un modo pensato appositamente per suscitare una determinata reazione: «The manner in which a health care professional presents information – by tone of voice, by forceful gesture, and by framing information positively (“we succeed most of the time with this therapy”) rather than negatively (“we fail with this therapy in 35% of the cases”) – can also manipulate a patient’s perception and response»<sup>177</sup>.

La persuasione, invece, è un tentativo di influenza che viene fatto apertamente, attraverso il confronto razionale e allo scopo di spingere l'interlocutore a osservare il problema da una prospettiva diversa da quella che ha adottato. Il problema della persuasione, soprattutto in un contesto complesso come quello sanitario, è capire fino a che punto ha effetto grazie alle argomentazioni razionali e dove, invece, sta funzionando a causa di una reazione emotiva e non controllabile dal paziente. Trovare il modo giusto di esprimersi è particolarmente complesso, per via della soggettività differente di ogni paziente: «Disclosures or approaches that might rationally persuade one patient might overwhelm another whose fear or panic undercuts reason»<sup>178</sup>.

Childress ribadirà anche nelle sue opere successive, che il rispetto per l'autonomia della persona passa attraverso obblighi posti sia in termini negativi, sia in termini positivi. Nel primo caso, si tratta di tutta la sfera di divieti legati alle varie forme di interferenza coercitiva o manipolativa che si possono condurre nei confronti del paziente. A seguito degli sviluppi della bioetica, con l'affermazione del principio di autonomia anche in ambito sanitario, il rispetto dell'autonomia del paziente è diventato parte degli obblighi deontologici del personale sanitario. Questo significa che il personale sanitario non può agire nell'intenzione di controllare la scelta del paziente – salvo in casi particolari in cui il paziente non è autonomo, come specificato nel capitolo precedente, e come specificato dagli stessi Childress e Beauchamp –. In termini positivi, invece, il rispetto per il paziente passa attraverso determinati obblighi, come il dovere di condividere con lui tutte le informazioni necessarie a compiere una determinata scelta medica con consapevolezza<sup>179</sup>.

Il principio dell'autonomia funziona veramente, nel pieno della sua efficacia, se compreso come attitudine verso il paziente, e non come imposizione burocratica. In altre parole, la sua piena realizzazione può essere raggiunta quando si agisce in conformità alla legge morale kantiana, che

---

<sup>176</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 138.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 107.

chiede di trattare l'altro come fine, e non come mezzo. Se accettato in questa prospettiva, il rispetto per il paziente può essere gestito con una migliore flessibilità empatica, anche quando si verificano elementi di complicazione, come in tutti quei casi in cui la sua autonomia non è del tutto presente, ma neanche del tutto assente. L'attenzione empatica aiuta anche a capire quando un paziente che non è legalmente considerato autonomo ha comunque il diritto morale di essere ascoltato, come nel caso dei minori, o di certe forme di disabilità mentale:

Not all competent persons are equally able, and not all incompetent persons are equally unable, but competence determinations sort persons into these two basic classes, and thus treat persons as either competent or incompetent for specific purposes. Above the threshold, we treat persons as equally competent; below the threshold we treat them as equally incompetent<sup>180</sup>.

Il tema del rispetto dell'autonomia come obbligo in termini positivi o negativi viene ripreso da Childress anche in testi successivi a *Principles*, come *The Place of Autonomy in Bioethics*. Qui, Childress approfondisce il significato del termine "rispetto", che può assumere tre connotazioni differenti, la terza molto simile a quanto già sostenuto in *Principles*:

The term "respect" also requires amplification. One meaning of is to refer to or have regard for or to consider. For example, a boxer may respect his opponent's right hook. A second meaning is more relevant – to consider worthy of high regard, to esteem, or to value. This meaning reflects the attitude that is proper in relation to autonomous choices. Although this attitude does not depend on the content of those choices, it is not inconsistent with criticism of them. In a third sense, respect is more than an attitude, it is an act of refraining from interfering with, or attempting to interfere with the autonomous choices and actions of others, through subjecting them to controlling influence, usually coercion or manipulation of information<sup>181</sup>.

Come riportato nella citazione, Childress sottolinea il valore dell'autonomia come attitudine verso il paziente, più che come applicazione di una serie di regole. Questo elemento è fondamentale per la questione del giusto bilanciamento del principio dell'autonomia, in modo da non cadere in forme di individualismo o altre conseguenze estremizzate. Anche in questo saggio, Childress riprende la differenza che aveva già posto, in *A New Dictionary*, tra eteronomia e libertà di secondo ordine, confermando il fatto che scegliere di seguire regole decise da altri è comunque, a un certo livello, una scelta libera. La distinzione è importante, perché in ambiti come quello medico, significa rispettare

---

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>181</sup> Childress, *The Place of Autonomy in Bioethics*, p. 13.

la scelta di non scegliere, ad esempio qualora il paziente esprimesse volontariamente e consapevolmente il desiderio di non conoscere la propria reale condizione fisica.

Hence, in those cases, respect for their second-order autonomy is central, even though their first-order choices are heteronomous. This point is important because of the common supposition that the principle of (respect for) autonomy is at odds with all forms of heteronomy, authority, tradition, etc.<sup>182</sup>

A questo, Childress aggiunge un altro elemento di complicazione, ossia quella che si può definire come considerazione comparata della scelta del paziente. In *The Place of Autonomy*, nello specifico, si occupa della comparazione diacronica delle decisioni del paziente, ossia del confronto tra una decisione che il paziente ha preso nel passato, e una presa nel presente. Il problema si verifica quando, di fronte a un cambio di idea, non è chiaro se ascoltare la prima richiesta o la seconda. Questo caso si può verificare quando il paziente, al momento della seconda decisione, non è più – completamente? – capace di intendere e volere, oppure quando si trova in una situazione che aveva previsto, e in merito alla quale aveva precedentemente chiesto di non essere ascoltato se avesse cambiato idea rispetto alla volontà espressa all'inizio. Per chiarire la natura del problema, Childress porta un esempio: un uomo di ventotto anni decide di interrompere il trattamento di dialisi a cui deve essere frequentemente sottoposto, per via delle varie limitazioni a cui è giunto, tra cui una neuropatia progressiva. L'accordo prevede anche di non riprendere il trattamento nel caso di un cambio di idea, che può facilmente verificarsi per via del dolore, o dell'influenza delle tossine e degli antidolorifici. La previsione si realizza: mentre sta morendo, l'uomo chiede di riprendere la dialisi, ma sia la moglie, sia il medico sono d'accordo nel rispettare la prima scelta fatta, e gli negano la dialisi.

Secondo Childress, in questo caso c'era la possibilità di mettere il paziente nelle condizioni di riprendere lucidità, attraverso la ripresa della dialisi, e verificare se il cambiamento delle sue intenzioni era reale o dovuto alle tossine. Se il paziente, in condizioni di lucidità, avesse confermato la volontà di morire, allora il medico e la moglie avrebbero potuto procedere un'altra volta, senza ulteriori dubbi. Ci sono molti altri casi in cui, però, non è possibile provare a rimettere il paziente nelle condizioni in cui era al momento della prima scelta; quindi, bisogna decidere se vale di più una scelta fatta nel passato, ma in condizioni di lucidità, o una scelta fatta nel presente, in uno stato mentale dubbio.

---

<sup>182</sup> Ibidem.

Can anticipation of future consent justify present actions against a patient's express choices, in part on the grounds that the present actions respect what the person will be rather than what she now is? My response is that actual or predicted future consent is neither necessary nor sufficient to justify interventions against current choices. At most, a patient's probable future consent may provide evidence that the criteria for justified paternalistic interventions have been met<sup>183</sup>.

Anche a distanza di anni, Childress conferma i punti principali di quanto sostenuto in questi saggi. In un saggio pubblicato nel 2019, ad esempio, conferma il ruolo di fondamentale importanza che attribuisce al tema del rispetto, inserendolo direttamente nella definizione di autonomia:

What does it mean to *respect persons' autonomous choices and actions*? This cumbersome formulation is more accurate and more adequate than the abstract formulation "respect for autonomy," and it's what I mean in this chapter when I use the phrase *respect for autonomy*<sup>184</sup>.

Non solo, ma ribadisce anche la necessità di manifestare il rispetto attraverso azioni pratiche di tipo positivo e di tipo negativo, in ripresa alla distinzione, già vista, tra obblighi e divieti.

Rispetto ai testi precedenti, in questo saggio Childress approfondisce ulteriormente il tema delle varie forme di influenza che possono condizionare una scelta. Facendo riferimento al caso di un ragazzo di quattordici anni che rifiuta la trasfusione di sangue, accettando di morire, perché Testimone di Geova<sup>185</sup>, ha modo di analizzare gli elementi di condizionamento di tipo sociale. Si confronta con la tesi dell'autonomia relazionale, che sostiene che una scelta è razionale solo se tiene conto delle ripercussioni sociali che ha. Childress si oppone a questa teoria, sostenendo un'idea già presentata in *Principles*, secondo cui l'autonomia non rispecchia necessariamente la morale. Per i relazionisti, è razionale solo una scelta con un valore morale positivo per la società; per Childress è autonoma la persona che è libera di scegliere: ciò significa che la sua scelta può anche essere immorale, ma è autonoma. In alcuni casi, proprio perché si tratta di una scelta immorale, può essere giustificabile non rispettarla<sup>186</sup>: anche nel caso dell'autonomia, Childress difende un valore che ritiene importante, e sicuramente da rispettare, in un contesto democratico, ma sempre tenendo conto delle possibili eccezioni o dei casi particolari:

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>184</sup> James Childress, *Respecting Personal Autonomy in Bioethics: Relational Autonomy as a Corrective?*, in James Childress, Michael Quante (a cura di), Springer, Cham, 2022, p. 136.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 143.

The principle of respect for autonomy is more than a maxim. Yet it is not absolutely binding and does not outweigh all other principles at all times. Two major alternatives remain. It could be viewed as serially ordered, taking absolute priority over some other principles; or it could be viewed as prima facie binding, competing equally with other prima facie principles in particular circumstances. I take the latter approach. Even though this avoids a priori rankings and is thus case-oriented or situational, it is different from some perspectives on casuistry, because the logic of prima facie principles dictates a procedure of reasoning or justification for infringements of principles in particular circumstances<sup>187</sup>.

### 6.2.2. Il consenso libero e informato

Childress definisce il consenso come:

[...] an act of agreement or acquiescence that deliberately changes the structure of rights and obligations. It creates rights in or transfers rights to another agent who did not previously have those rights; it authorizes that agent to act in certain ways<sup>188</sup>.

In questa prima definizione emerge già uno dei punti a cui Childress conferisce più importanza per la riflessione sul consenso: in linea con diversi suoi contemporanei<sup>189</sup>, anche lui sostiene che il consenso non sia solo una accettazione passiva di una certa pratica, ma è una forma di accettazione attiva e consapevole, con una valenza non indifferente di responsabilità<sup>190</sup>. Questo elemento è centrale, al punto che Childress lo riprende anche in altri testi, come in *Who Should Decide?*<sup>191</sup>. Il consenso, in quanto risposta attiva, richiede una buona comprensione della situazione e delle implicazioni della decisione; richiede consapevolezza e conoscenza degli elementi informativi rilevanti.

Nei diversi testi in cui ne parla, Childress definisce il consenso essenzialmente come l'autorizzazione che viene concessa a qualcuno, per agire legittimamente in un certo modo. In altre parole, il consenso permette di rendere giustificabili delle azioni che, altrimenti, non sarebbero considerate morali, o legali. Per questo motivo, il consenso è una conseguenza diretta del tema del rispetto per l'altro, perché è il mezzo principale che abbiamo per poter agire su un'altra persona, tenendo comunque in considerazione la sua volontà e il rispetto nei suoi confronti. Il rapporto stretto tra consenso e rispetto

<sup>187</sup> Childress, *The Place of Autonomy in Bioethics*, p. 15.

<sup>188</sup> James Childress, *Autonomy*, voce in James Childress, John Macquarrie (a cura di), "A New Dictionary of Christian Ethics", The Westminster Press, London, 1986, pp. 121-122, cit. p. 121.

<sup>189</sup> Di questo avviso, tra i filosofi citati nel capitolo precedente, troviamo Beauchamp, Faden, Veatch, Fletcher, Capron e Katz.

<sup>190</sup> «Consent is more than an attitude of approval. It is an intentional and voluntary act». Childress, *Autonomy*, p. 121,

<sup>191</sup> «Consent that creates or transfers rights is more than approval». Childress, *Who Should Decide?*, p. 78.

è il secondo punto fondamentale di questo tema, più volte ribadito da Childress. Ad esempio, in *Who Should Decide?* sostiene:

The principle of respect for persons generates several rights. These justified claims against others express the principle of respect for persons. A person may assign or transfer her rights to others in various ways [...]. As a result of voluntary actions, rights and obligations can be redistributed.

Among the voluntary actions that deliberately change the structure of rights and obligations is consent<sup>192</sup>.

Ma una posizione uguale è assunta anche in *A New Dictionary of Christian Ethics*<sup>193</sup> e in *Principles*<sup>194</sup>. A partire da queste premesse, ci sono alcune conseguenze, legate al consenso, di cui bisogna tenere conto, soprattutto per l'ambito della bioetica medica, dove queste considerazioni hanno degli effetti diretti sulla salute delle persone. Innanzitutto, anche Childress si pone il problema di quante informazioni debbano essere comunicate al paziente affinché il suo consenso si possa definire "informato". L'ideale dell'informazione del tutto completa è impossibile da raggiungere, perché il paziente dovrebbe avere una conoscenza, in ambito sanitario, approfondita quanto quella del medico, ammesso poi che si tratti di una procedura di cui si conoscono tutti i rischi, i benefici e le potenziali conseguenze. Childress non è soddisfatto, però, neanche dell'espressione "standard ragionevoli", ossia l'espressione che indica che la quantità di informazioni condivise debba essere ragionevole rispetto a quello che di solito le persone vogliono sapere, e rispetto a quello che il paziente, in quel caso specifico, vuole sapere. Per Childress, questa espressione è troppo vaga e ampia; piuttosto, preferisce fare riferimento alle specificazioni riportate in una sentenza del 1965, dove Katz conclude che:

The subject of medical experimentation is entitled to a full and frank disclosure of all the facts, probabilities and opinions which a reasonable man might be expected to consider before giving his consent<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>193</sup> «This doctrine of informed consent, based on a principle of respect for persons and their autonomy is simply a fuller development and application of the conditions of valid consent to a particular arena of human interaction». Childress, *Autonomy*, p. 122,

<sup>194</sup> «The fundamental requirement is to respect a particular person's autonomous choices, whatever they may be». Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 110.

<sup>195</sup> Jay Katz, *Experimentation With Human Beings: The Authority of the Investigator, Subject, Professions, and State in the Human Experimentation Process*, Russell Sage Foundation, New York, 1972, p. 572.

Come confermato dalle sentenze emanate tra gli anni Sessanta e Settanta, descritte nel capitolo precedente, anche Childress sostiene che per un consenso veramente informato, il paziente dovrebbe conoscere metodi e procedure, ma anche rischi e pericoli, e dovrebbe essere a conoscenza di tutto ciò che potrebbe essere rilevante rispetto ai suoi valori personali. Per quanto sia importante, il consenso ha comunque un potere limitato: per Childress, infatti, non è una condizione sempre necessaria per poter procedere con determinate azioni sul paziente – fondamentalmente, può essere giustificabile procedere senza consenso in tutte le azioni che riguardino uno stato di emergenza, e in determinate situazioni con pazienti non autonomi –, e non sempre è una condizione sufficiente: altri parametri, assieme al consenso, devono essere rispettati affinché la procedura sia accettabile<sup>196</sup>.

È importante, inoltre, distinguere varie tipologie di consenso, per capire quali sono adeguate a un contesto come quello dell'etica biomedica, e quando lo sono. Bisogna distinguere, in primo luogo, tra consenso esplicito e non esplicito. Anche questa è una distinzione importante, dal momento che il consenso non esplicito, in molti casi può essere sufficiente, perché inferibile dalla situazione, ma se ci si basa su questo tipo di consenso nelle situazioni sbagliate, può portare facilmente a forme di paternalismo o violazione della volontà del paziente.

Ci sono diverse forme di consenso non esplicito; una è consenso tacito, che avviene attraverso l'assenza di dissenso. Ci si può basare su questo tipo di consenso quando le conseguenze dell'azione sono poco rilevanti. Spesso si usa di fronte a un gruppo di persone: se nessuno obietta a una proposta rivolta a tutti, si può assumere che ci sia un accordo generale.

Il secondo tipo di consenso, un po' più frequente, in ambito biomedico, è il consenso implicito. Questo è inferito dalle azioni del paziente, e riguarda tutta quella gamma di conseguenze facilmente prevedibili che derivano da una scelta presa – consapevolmente – dal paziente. Ad esempio, se il paziente accetta di farsi visitare in una struttura sanitaria, implicitamente accetta di essere esposto non solo alle cure del medico, ma anche a quelle di tutto il personale sanitario di supporto<sup>197</sup>.

La terza tipologia di consenso non esplicito è il consenso presunto, che viene inferito dai valori. È possibile considerare specificamente i valori appartenenti al paziente, magari sulla base di quella che è la sua etica. Se gestito così, il consenso presunto si avvicina al consenso tacito. L'altra modalità è quella di fondare il consenso presunto sulla base di ciò che generalmente le persone vogliono, ossia di fondare il consenso su quello che si ritiene essere il buonsenso comune. Childress mette in guardia da questo genere di inferenza, però, perché presenta un altissimo rischio di paternalismo, o di insufficiente considerazione dell'effettiva volontà del paziente<sup>198</sup>. Si tenga conto che, proprio nella riflessione sul rispetto delle culture all'interno dell'ambito biomedico, Childress sottolinea il fatto

---

<sup>196</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 110.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 111.

che appartenere a una certa cultura non significa approvare tutte le regole di quella cultura<sup>199</sup>. Per questo, è sempre preferibile confrontarsi in modo diretto con il paziente, almeno laddove sia possibile, e non dare per scontato il suo assenso<sup>200</sup>.

In generale, per una gestione ragionevole del consenso, Childress sostiene che quanto più si procede con pratiche invasive o rischiose, tanto più il consenso deve essere esplicito, e accompagnato da informazioni precise.

Oltre alla discussione in merito a come gestire le varie forme di consenso, Childress affronta in diversi testi anche le problematiche che emergono a fronte della determinazione delle principali caratteristiche del consenso informato. Ad esempio, in *Priorities in Biomedical Ethics*, oltre a porre l'elemento informativo come fondante del consenso – confermato poi in *Who Should Decide?*, come visto nelle pagine precedenti –, pone anche il tema della libera volontà del paziente, come necessaria per il consenso, che è finalizzato, appunto, al rispetto del paziente. A questo si aggiunge l'obbligo di veridicità affrontato in *Principles*:

Veracity in health care refers to accurate, timely, objective, and comprehensive transmission of information, as well as to the way the professional fosters the patient's or subject's understanding. In this regard, veracity is closely connected to respect for autonomy<sup>201</sup>.

I motivi che Childress e Beauchamp pongono a favore della veridicità sono quelli tradizionalmente posti, affrontati anche nel capitolo precedente<sup>202</sup>: il medico ha motivo di essere onesto con il paziente e di procedere solo previo consenso informato, perché così ne può rispettare l'autonomia, può rinforzare la fiducia sociale medico-paziente e può onorare il proprio ruolo nel contratto sociale, che prevede che il medico operi a beneficio del paziente. Questo, però, porta alla problematica in merito a cosa fare se il paziente decide, consapevolmente e di sua volontà, di non voler conoscere la propria situazione. Childress è generalmente a favore del consenso informato, lo intende come un diritto che il medico ha l'obbligo di rispettare, in virtù del rispetto del paziente. Tuttavia, anche qui assume una posizione che non vuole essere assolutista: ci sono situazioni in cui è giustificabile venire meno al consenso informato, ad esempio nel caso in cui sia il paziente stesso a chiederlo. Come visto nel capitolo precedente, ci sono filosofi contrari alla possibilità di nascondere le informazioni al paziente,

---

<sup>199</sup> Childress, *Respecting Personal Autonomy in Bioethics*, p. 145.

<sup>200</sup> «Because consent is so important an implication of the principle of respect for persons, we resort to fictions such as presumed consent. We extend the meaning of consent and the principle of respect for persons in order to avoid conflicts with our other moral principles such as beneficence. Yet we should resort to fictions such as presumed consent only with the greatest care and caution, for under the guise of “consent” they may imply a more extensive paternalism than is warranted».

Childress, *Who Should Decide?*, p. 85.

<sup>201</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 303.

<sup>202</sup> Mi riferisco al paragrafo 5.3.2. *Il consenso informato e la comunicazione onesta*.

ancora qualora ciò dovesse accadere per via dell'esplicita richiesta del paziente<sup>203</sup>. Childress ha, invece, un approccio più flessibile:

A choice not to know can be as autonomous and as worthy of respect as a choice to know. Accordingly, a physician needs care and sensitivity to understand a particular patient's preferences and to respect that patient by managing information according to those preferences<sup>204</sup>.

L'elemento importante è che, nel momento in cui il medico non dice tutta la verità al paziente, il paziente ne sia consapevole e consenziente. Childress ripropone questa soluzione anche nei casi di sperimentazione: sostiene che la cosa migliore informare al meglio il paziente, ma nei casi in cui ciò non è possibile, bisogna avvicinarsi quanto più possibile alla verità, e rendere consapevole il paziente che non verrà a conoscenza di tutto, durante l'esperimento. Ad esempio, se in un esperimento viene fatto uso di placebo, è possibile dire al paziente della presenza sia del farmaco, che del placebo, avvertendolo che non può sapere quale dei due andrà ad assumere. «However, no justification exists for not disclosing to potential subjects the full set of methods, treatments, and placebos (if any) that will be used, their known risks and probable benefits, and any known uncertainties. Likewise, no justification exists for failing to disclose the rationale for the study, the fact of randomization, how the trial differs from clinical practice, and available alternatives to participation»<sup>205</sup>.

Tutta la riflessione di Childress, in merito al tema del consenso, ruota attorno al rispetto per il paziente: «Consent to participate in research is an ongoing process, nor a single event»<sup>206</sup>. Nel corso di questo processo, è possibile che alcune informazioni non possano essere divulgate senza compromettere i risultati dell'esperimento. Per questo, Childress sostiene che:

Not disclosing such information in the course of the trial can be morally justified only if patient-subjects understood and consented to this nondisclosure patient-subjects understood and consented to this nondisclosure at the outset, if confidentiality of the data remains important and even necessary, and if adequate safeguards exist to protect the patient subjects<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> Un esempio è Buchanan, che ritiene che sia diventa contraddittorio, per una persona, mettersi in una posizione in cui non può verificare se l'altra persona con cui ha istituito un patto sociale stia effettivamente aderendo alla parola data.

<sup>204</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 308.

<sup>205</sup> Ivi, p. 334.

<sup>206</sup> James Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, Westminster Press, Philadelphia, 1981, p. 67.

<sup>207</sup> Ibidem.

L'obiettivo rimane quello di prendersi cura del paziente tenendo conto del suo essere persona, quindi, in ripresa a Kant, considerandolo un fine e non un mezzo. Questo consente di interpretare le norme non come delle limitazioni burocratiche, ma come forme di tutela del paziente, potenzialmente secondarie, se questo obiettivo viene raggiunto in modi diversi, per motivi di necessità, ad esempio in relazione a una specifica soggettività che richiede un approccio non standard:

To conclude, we have argued in this section on veracity that rules of truthfulness and disclosure are profoundly important in health care [...]. This is not merely, as one philosopher argues, “a strong moral presumption against lying and deception when they cause harm.” Such an approach would reduce their moral significance to the principle of nonmaleficence and would fail to address other reasons for disclosure in health care. Nevertheless, many clinical contexts call for good judgment that balances all relevant ethical considerations, rather than inflexible rules about the necessity of truthfulness and disclosure. No a priori decision rule is available to prefer instant and abrupt truth-telling over staged disclosure, limited disclosure, or even nondisclosure in all contexts<sup>208</sup>.

### 6.3. La scelta del medico

In questa sezione mi occupo della relazione medico-paziente con un focus sulla prospettiva del medico. Questo non vuole andare a ridurre l'importanza dell'elemento di reciprocità, sempre presente in qualsiasi forma di relazione umana, ma è un modo per concentrare la discussione attorno agli obblighi che sono a carico del medico e ai casi dilemmatici che può riscontrare.

La prima parte è dedicata alla discussione sui principi di beneficienza e non-maleficenza. Pur essendo due principi diversi, è possibile analizzarli in una prospettiva di continuità, come risolti di diverso tipo di uno stesso presupposto, ossia l'appartenenza alla società che produce il dovere morale di agire secondo specifici obblighi e divieti. Riguardo a questo, Childress discute di quali sono i punti generalmente non violabili di certi divieti e di quali sono i limiti entro i quali un'azione si può considerare obbligatoria. Nel caso del contesto biomedico, i principi di non-maleficenza e di beneficienza acquisiscono un valore particolarmente importante, dal momento che sono i principi alla base della pratica medica, sia sul fronte tradizionale, sia nei suoi sviluppi più recenti. La discussione attorno a questi principi diventa qui particolarmente complessa, perché non consiste solo nell'analisi etica dei principi fondanti della medicina, ma diventa una discussione in merito al nuovo valore che questi principi possono assumere, in relazione ai cambiamenti che si sono verificati – e si stanno verificando – nella medicina. Uno dei fronti su cui l'impatto del cambiamento è maggiore è il

---

<sup>208</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 311.

paternalismo, tradizionalmente conseguenza diretta dell'obbligo di beneficenza, oggi considerato da alcuni come una modalità del tutto negativa; da altri, come giustificabile se dotato di un approccio accuratamente bilanciato, perché deve trovarsi in equilibrio tra il valore tradizionale della beneficenza e il valore, solo recentemente affermato, dell'autonomia della persona.

### 6.3.1. Evitare il male e praticare il bene

Assieme all'autonomia, altri due principi fondamentali nella bioetica di Childress, sono il principio di non-maleficenza (*nonmaleficence*) e il principio di beneficenza<sup>209</sup> (*beneficence*), tra loro strettamente connessi.

In *Principles*, Childress e Beauchamp definiscono la non-maleficenza come l'obbligo di astenersi dal causare danni agli altri<sup>210</sup>. Questo principio, così come quello di beneficenza, è incluso nel giuramento di Ippocrate: «Mi varrò del regime per aiutare i malati secondo le mie forze e il mio giudizio, ma mi asterrò dal recar danno e ingiustizia»<sup>211</sup>, e anche (questa parte non viene citata da Childress e Beauchamp): «In quante case entrerò, andrò per aiutare i malati, astenendomi dal recar volontariamente ingiustizia e danno»<sup>212</sup>.

Il principio di non-maleficenza, quindi, si realizza per modalità negative, ossia determina cosa *non* fare. Per Childress, evitare di nuocere è una richiesta basilare che la società fa al cittadino: «not doing harm [...] appearing to constitute the moral minimum in human interactions»<sup>213</sup>. Il principio di non-maleficenza ha un valore prima di tutto sociale – in senso generale – e poi riferibile alla bioetica.

Nelle sue determinazioni sia sociali che filosofiche, questo principio può assumere un valore normativo, oppure comune. Qui si presenta la distinzione tra commettere un torto (*wronging*) oppure nuocere (*harming*). Nel primo caso, il significato assume una connotazione normativa, dal momento che implica non solo un'azione in qualche modo lesiva della persona, ma lesiva anche dei diritti di quella persona. Si tratta di un significato più ampio perché, come sottolineano Childress e Beauchamp, una persona può essere violata nei suoi diritti anche senza subire un'azione nociva – intesa come fisicamente lesiva –. Questo significato ricopre un'ampia gamma di ingiustizie, che vanno dalla violazione di una proprietà, al mancato rispetto della propria parte di contratto. Ci sono, tuttavia, situazioni in cui il danno (fisico o morale) non comporta un torto in termini di ingiustizia: in

<sup>209</sup> Ho scelto di utilizzare questo termine, nella traduzione, per evitare i possibili condizionamenti, dovuti alle connotazioni tradizionali appartenenti al termine “beneficenza”, non legate all'ambito etico o filosofico. Il termine “beneficenza” è poco diffuso, ma è possibile trovarlo, nelle traduzioni italiane, in ambiti specificamente legati alla bioetica.

<sup>210</sup> «The principle of nonmaleficence obligates us to abstain from causing harm to others».

Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 150.

<sup>211</sup> Ippocrate, *Opere*, Mario Vegetti (a cura di), UTET, Torino, 1965, p. 393.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>213</sup> Childress, *Who Should Decide?*, p. 28.

ambito sanitario è facile che ciò accada dal punto di vista fisico; ne sono un esempio tutte le operazioni che implicano amputazioni volte a salvare la persona, o finalizzate al trapianto di organi; in ambito morale, è un torto quello di licenziare una persona, ma non è un'ingiustizia, se conseguenza di atti di incompetenza o negligenza<sup>214</sup>.

Per una specificazione maggiore del principio di non-maleficenza, Childress e Beauchamp propongono una lista di cinque regole fondamentali, tenendo conto che la loro riflessione si focalizza principalmente sugli aspetti fisici, in modo da concentrarsi principalmente sulle conseguenze in ambito biomedico. I cinque principi proposti sono:

1. Do not kill.
2. Do not cause pain or suffering.
3. Do not incapacitate.
4. Do not cause offense.
5. Do not deprive others of the goods of life<sup>215</sup>.

Anche in questo caso, «Both the principle of nonmaleficence and its specifications in these moral rules are prima facie, not absolute»<sup>216</sup>. All'interno del principio di non-maleficenza, non rientrano solo le specificazioni poste, ma anche l'obbligo di non mettere l'altra persona in una situazione di rischio – a maggior ragione, quando non c'è consenso informato da parte sua –.

Violare il principio di non-maleficenza è ammissibile, ed è possibile giustificare questa violazione, ma bisogna tenere conto di due fattori: il primo è l'elemento di responsabilità, sia legale che morale, che ricade sull'agente che ha effettivamente assunto il rischio<sup>217</sup>, il secondo è l'obbligo morale di saper giustificare con ragionevolezza la necessità del rischio. L'imposizione del rischio può avvenire in modo più o meno volontario. Nel caso di imposizione involontaria, è possibile che la persona in posizione di autorità – in questo caso il medico – non abbia considerato dei rischi che, però, era suo dovere conoscere. Quindi, anche qualora i rischi e pericoli siano stati imposti senza intenzioni nocive, ma a causa di un'eccessiva leggerezza al momento della ponderazione, la responsabilità morale e legale ricade comunque su chi li ha impropriamente imposti<sup>218</sup>. In molti casi, però, è manifesta la

---

<sup>214</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 153.

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> È importante sottolineare che, per Childress, questo non significa un abbandono della persona che ha assunto il rischio. Se la persona che si mette in una condizione di rischio lo fa per motivi di necessità o altruismo, come può essere per un militare che rimane colpito o per un paziente la cui terapia porta a effetti avversi, la società avrebbe comunque la responsabilità di garantire sostegno e aiuto a queste persone.

Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, p. 71.

<sup>218</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 155.

difficoltà di capire quando sono stati oltrepassati i limiti del rischio e quando, invece, si può parlare di tentativi (estremi?) di aiutare il paziente con ogni risorsa possibile:

The line between due care and inadequate care is often difficult to draw. Increased safety measures in epidemiological and toxicological studies, educational and health promotional programs, and other training programs can sometimes reduce health risks. A substantial question, however, remains about the lengths to which physicians, employers, and others must go to avoid or to lower risks – a problem in determining the scope of obligations of nonmaleficence<sup>219</sup>.

Assieme al principio di non-maleficenza, emerge il tema del principio di beneficenza. Anche questo principio si pone prima di tutto come base morale con una valenza sociale generalizzata. Ancora prima di rileggere questo principio in ambiti specifici, come quello biomedico, Childress e Beauchamp lo pongono come regola entro la quale sono comprese tutte le azioni che possono contribuire al bene altrui. A differenza del principio di maleficenza, quello di beneficenza si sviluppa in positivo, «because the agents must take positive steps to help others»<sup>220</sup>. Le basi sociali del principio di beneficenza sono le relazioni umane con le altre persone – che conducono alla beneficenza specifica, ossia a forme di altruismo motivate dal legame specifico che abbiamo con l'altro<sup>221</sup>, e dalla partecipazione alla società in termini generali. In questo secondo caso, il principio diventa quello della reciprocità: se tutti noi beneficiamo dal fatto stesso di appartenere a una società, tutti noi dovremmo fare qualcosa per ricambiare questo vantaggio. Qui Childress e Beauchamp sottolineano, con un accenno di comunitarismo, che «It is implausible to maintain that we are largely free of, or can free ourselves from, indebtedness to our parents, researchers in medicine and public health, and teachers. The claim that we make our way independent of our benefactors is as unrealistic as the idea that we can always act autonomously without affecting others»<sup>222</sup>. Gli autori notano come questa riflessione, in ambito medico, ripone sul personale sanitario aspettative tradizionaliste di virtù e responsabilità filantropiche: «Codes of medical ethics have sometimes inappropriately viewed physicians as independent, self-sufficient philanthropists whose beneficence is analogous to generous acts of giving»<sup>223</sup>. A partire dal giuramento di Ippocrate, la stessa conoscenza del medico, ricevuta dai maestri, è una forma di debito che va estinta attraverso il lavoro del medico stesso<sup>224</sup>.

---

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> «Riterrò chi mi ha insegnato quest'arte pari ai miei stessi genitori, e metterò i miei beni in comune con lui, e quando ne abbia bisogno lo ripagherà del mio debito [...]». Ippocrate, *Opere*, p. 393.

Il principio di beneficiabilità è, chiaramente, basilare nell'ambito medico, dove tutto il lavoro di gestione e cura del paziente ruota attorno allo scopo di aiutarlo. Per quanto sia cambiato, nel corso delle epoche, il modo di intendere questo principio – nel quarto e quinto capitolo ho descritto alcuni di questi cambiamenti, come l'approccio paternalista, un tempo considerato necessario per aiutare il paziente, ora considerato spesso controproducente –, rimane centrale il principio in sé: il personale sanitario ha il compito di operare per il bene del paziente o della società.

Childress e Beauchamp discutono del grado di obbligatorietà implicato nel principio di beneficiabilità, perché sottende un *continuum* piuttosto ampio di azioni, che possono andare dal gesto più semplice e quotidiano, fino ad atti estremi di sacrificio: «Only ideals of beneficence incorporate such extreme generosity»<sup>225</sup>. Gli atti eroici non possono essere considerati obbliganti dalla morale, né dalla legge<sup>226</sup>, ma per una vita comune sostenibile e funzionale, è possibile richiedere l'obbligo morale almeno per le azioni positive di base, o quelle che hanno un grande impatto positivo sulle altre persone. Childress e Beauchamp pongono cinque regole di primaria importanza:

1. Protect and defend the rights of others.
2. Prevent harm from occurring to others.
3. Remove conditions that will cause harm to others.
4. Help persons with disabilities.
5. Rescue persons in danger<sup>227</sup>.

A partire da questo elenco, i due autori pongono l'obbligo di beneficiabilità laddove l'azione consenta di evitare un danno significativo, o l'effettiva morte; dove sia necessaria o ragionevolmente utile a prevenire questi eventi; e dove non comporti un rischio significativo per l'agente, ma implichi un beneficio maggiore al sacrificio fatto per agire. Ad esempio, se una persona vede qualcuno annegare, non è moralmente obbligata a rischiare la vita per salvarlo, ma è obbligata a cercare soccorso o a fare, in sicurezza, quello che può per aiutare<sup>228</sup>.

Il rapporto tra il principio di non-maleficenza e il principio di beneficiabilità è posto, da Childress e Beauchamp, su una scala graduale che va dal minimo sforzo morale (non-nuocere), al massimo dell'abnegazione (il sacrificio per gli altri). Proprio questa gradualità nell'impegno e nella difficoltà

---

<sup>225</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 204.

<sup>226</sup> In merito a questo, si può citare il caso di un uomo, Robert McFall, che per sopravvivere all'anemia plastica aveva bisogno di un trapianto di midollo. Suo cugino, David Shimp, si rende disponibile, ma a seguito di un cambio di idea, rifiuta infine di proseguire con i test genetici. McFall prova a denunciarlo, accusando la falsa speranza; il giudice stabilisce che non può costringere Shimp a un atto come la donazione, sebbene da un punto di vista morale quel repentino rifiuto fosse indifendibile.

Ivi, p. 207.

<sup>227</sup> Ivi, p. 204

<sup>228</sup> Ivi, pp. 206-207.

implicati nell'azione determina l'obbligatorietà dell'azione stessa: quanto più un'azione è moralmente basilare, ossia rappresenta il minimo indispensabile per una convivenza civile, e quanto più è semplice da compiere, tanto più è obbligatoria. Questo pone già una differenza tra le azioni obbligatorie e quelle auspicabili. Nelle azioni obbligatorie, i due autori collocano tutto ciò che riguarda il principio di non-maleficenza e le azioni basilari appartenenti alla beneficalità. Nella sfera dell'auspicabile, rientrano, invece, gli obblighi più complessi della beneficalità.

Frankena propone quattro gradi di azione, posti in ordine dal più basilare al più complesso, e li pone tutti all'interno del principio di beneficalità<sup>229</sup>; Childress e Beauchamp, a partire da questo, propongono le stesse quattro tipologie di azione, ma suddivise in due gruppi (nella distinzione tra non-maleficenza e beneficalità) e senza dar loro un ordine gerarchico di importanza:

Rather than attempting to structure a hierarchical ordering, we group the principles of nonmaleficence and beneficence into four norms that do not have an a priori rank order:

*Nonmaleficence*

1. One ought not to inflict evil or harm.

*Beneficence*

2. One ought to prevent evil or harm.
3. One ought to remove evil or harm.
4. One ought to do or promote good<sup>230</sup>.

La decisione di non gerarchizzare i principi e quella di porre come obbliganti anche alcune azioni di beneficalità sono la conseguenza della volontà, di Childress e Beauchamp, di non semplificare mai il discorso. Evitando costruire una gerarchia, tra le azioni raggruppate nel principio di beneficalità, possono ammettere che ognuna di esse può verificarsi in situazioni normali, quotidiane e poco impegnative, o in situazioni di profonda abnegazione. Inserendo delle determinazioni obbliganti sia nella non-maleficenza che nella beneficalità possono, inoltre, evitare una distinzione netta tra i due principi; distinzione che, spesso, nell'effettualità pratica dell'azione viene a mancare<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> William K. Frankena, *Ethics*, University of Michigan, Englewood Cliffs, 1973, p. 47.

<sup>230</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 152.

<sup>231</sup> «Mainstream moral philosophy, however, does not accept this *sharp* distinction between obligations of refraining from harming and obligations of helping. Instead, it recognizes and preserves the relevant distinctions in other ways». Ibidem.

### 6.3.2. Il paternalismo

One of the most pervasive and perplexing moral dilemmas in health care results when the moral principles of benefiting the patient and of respecting the patient's autonomy come into conflict<sup>232</sup>.

Il problema del paternalismo, in medicina, è strettamente legato ai principi di beneficalità e di non-maleficenza. Questi due, nella loro versione rispettivamente positiva e negativa, sono i principi centrali e strutturali del lavoro del medico che, come ho spiegato nel quarto e quinto capitolo, non ha solo una valenza professionale, ma anche sociale, rispetto alle responsabilità della sua posizione, al prestigio del suo lavoro e alle aspettative sociali che questi elementi comportano. I principi di beneficalità e non-maleficenza sono, quindi, primari nella professione medica, ma fino a che punto? Con lo sviluppo della bioetica e l'affermazione del valore dell'autonomia, sono state poste le basi per la messa in discussione dell'inappellabilità del principio di beneficalità che, ora, si deve confrontare con altri principi considerati altrettanto importanti. Ogni volta che un paziente vuole scegliere di non essere aiutato, o sceglie una terapia poco efficace, il medico si ritrova in conflitto tra il rispetto di questa scelta, e l'imposizione di un'opzione non voluta dal paziente, ma più efficace da un punto di vista medico. Nel momento in cui il solo principio di beneficalità non è più sufficiente, il personale sanitario deve gestire il conflitto tra i vecchi e i nuovi valori, tenendo conto delle possibili conseguenze, delle implicazioni etiche e delle nuove aspettative sociali.

Nella sua discussione sul paternalismo, Childress parte spesso dalla definizione fornita dall'*Oxford English Dictionary*<sup>233</sup>:

The principle and practice of paternal administration; government as by a father; the claim or attempt to supply the needs or to regulate the life of a nation or community in the same way a father does those of his children.

La definizione dell'*Oxford English Dictionary* consente a Childress di ricondurre la riflessione sui punti che, in merito al paternalismo, ritiene più importanti. Nel capitolo precedente, ho spiegato come la definizione di "paternalismo" si può focalizzare sull'elemento di eco genitoriale, esplicitando la derivazione del termine dalla struttura familiare tradizionale di stampo patriarcale, e le intenzioni benevolenti del soggetto agente; oppure, si può focalizzare sull'elemento di costrizione che il

<sup>232</sup> Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, p. 17.

<sup>233</sup> Childress fa riferimento a questa definizione insieme a Beauchamp in *Principles of Biomedical Ethics*, a pagina 215; ma anche in lavori autonomi, quali *Priorities in Biomedical Ethics*, a pagina 21, nel celebre *Who Should Decide?*, a pagina 4, e in *A New Dictionary of Christian Ethics*, a pagina 449. Le indicazioni delle pagine sono riferite alle edizioni specificate nelle note precedenti.

paternalismo implica. Non con l'intenzione di giustificare il fenomeno in termini generali, ma per la volontà di coglierne pienamente la derivazione e le implicazioni, ai fini di una discussione più oggettiva, Childress si sofferma molto sul tema del paternalismo come azione – spesso negativa – compiuta con delle intenzioni positive. Dove spiega il paternalismo<sup>234</sup>, infatti, Childress spiega anche il senso implicito del termine, ossia il riferimento al comportamento del padre che, con intenzioni di benevolenza nei confronti dei figli, prende decisioni anche disallineate alla volontà dei figli in quel momento. Childress si sofferma molto sul significato di questa analogia, sottolineando come le metafore siano spesso indicative del sistema che descrivono, ma abbiano anche un effetto concreto nella stessa conformazione del pensiero sociale e, dunque, del sistema in questione. La metafora che vede il medico come un padre che si prende cura dei figli sottolinea un rapporto di asimmetria tra il medico e il paziente, e conferisce un grado di autorità al medico, sulla salute del paziente, che, nell'Occidente contemporaneo, non è in genere più accettata<sup>235</sup>.

Proprio l'analogia con la famiglia a struttura patriarcale è uno dei punti di partenza della critica di Childress al paternalismo: se il medico, di fronte a un paziente adulto, lucido e capace di intendere e volere, ha un comportamento paternalista, ossia tratta il paziente come un bambino troppo piccolo per essere in grado di decidere, non solo ne viola la volontà, ma ne lede la dignità, ossia non gli riconosce il rispetto che accompagna l'accettazione delle decisioni altrui.

Prima di vedere la critica e le giustificazioni al paternalismo, è importante sottolineare che Childress imposta la sua concezione del paternalismo su un insieme ampio di possibilità, ossia su una scala con una diversa gradazione di invasività con cui l'azione paternalista viene compiuta. Si va dal rifiuto di esaudire la richiesta di un paziente<sup>236</sup>, alla coercizione fisica, passando per una condivisione incompleta delle informazioni con il paziente, o per una manipolazione volta a spingere il paziente a prendere una certa decisione<sup>237</sup>. Quello che rimane come elemento costante è il rifiuto di agire in conformità con i desideri del paziente. Per questo motivo, anche in riferimento a quanto detto fin ora, in merito al paternalismo come risultato del conflitto tra il principio di autonomia e quello di beneficiabilità, per Childress non è possibile che si verifichi paternalismo, se non c'è una forma, almeno

---

<sup>234</sup> Tutti i riferimenti sono coincidenti a quanto esplicitato nella nota precedente.

<sup>235</sup> Childress, *Who Should Decide?*, p. 7.

Per un approfondimento della riflessione sulle metafore, vedere anche: James Childress, Mark Siegler, *Metaphors and Models of Doctor-Patient Relationship: Their Implications for Autonomy*, in "Theoretical Medicine", Vol. 5, N. 1, pp. 17-30.

<sup>236</sup> Si veda il caso della paziente a cui il medico ha rifiutato di esaudire la richiesta di chiudere le tube di Falloppio, citato in 5.1.3. *Bioetica e coscienza*, ripreso in *Principles of Biomedical Ethics*, a pagina 225.

<sup>237</sup> «While deception and coercion are perhaps the most common, there are several different modes of paternalistic nonacquiescence, and it is a mistake to identify paternalism with any single mode. For example, paternalism may involve nondisclosure of information (see case #6), violation of confidentiality (see case #7), forcible invasion of a person's body (see case #15), refusal to carry out a patient's request (see case 19), and provision of unwanted services, among other possibilities»

Childress, *Who Should Decide?*, p. 113.

minima, di autonomia, da parte del soggetto la cui volontà non viene rispettata. Su questo punto, Childress e Beauchamp sono evidentemente in disaccordo<sup>238</sup>, per cui in *Principles* propongono una definizione più ampia del paternalismo, che preveda il mancato rispetto non solo di una volontà decisionale pienamente razionale, ma anche, in termini più larghi, il mancato rispetto di intenzioni, preferenze o desideri altrui, giungendo a questa conclusione:

Accordingly, we define “paternalism” as *the intentional overriding of one person’s preferences or actions by another person, where the person who overrides justifies this action by appeal to the goal of benefiting or of preventing or mitigating harm to the person whose preferences or actions are overridden*<sup>239</sup>.

In realtà, nelle riflessioni condotte solamente da Childress, la restrizione legata all’autonomia è presente. In *Who Should Decide?*, ad esempio, Childress sostiene esplicitamente la necessità di una qualche forma di autonomia per poter definire la presenza effettiva del paternalismo:

The first necessary condition for justified paternalism is that the patient have some defect, encumbrance, or limitation in deciding, willing, or acting. In explicating this first condition, we are interested in the criteria or tests by which a person may be found to be nonautonomous. The principle of respect for persons does not mandate identical treatment for autonomous and nonautonomous persons. It does not require acquiescence in a nonautonomous person’s wishes.

Respect for a person’s wishes, choices, and actions presupposes that the person is autonomous, that is, deliberating rationally and acting freely<sup>240</sup>.

Tenendo conto di questi passaggi, il paternalismo secondo Childress, si può intendere come un’azione fondata su intenzioni di benevolenza e che, per via di queste intenzioni, opera sull’altro in maniera difforme a quanto deciso o voluto dall’altro, violandone l’autonomia decisionale. Per questo motivo, rappresenta una mancanza di rispetto dell’altro.

Il paternalismo, in questi termini, si può manifestare in molti modi; la prima distinzione, presentata anche nel capitolo precedente, e spesso rievocata da Childress, è quella tra paternalismo debole e forte:

---

<sup>238</sup> «According to some definitions in the literature, paternalistic actions restrict only *autonomous* choices, whereas restricting nonautonomous conduct is not paternalistic. Although one author of this text prefers this conception, we here accept and build on the broader definition suggested by the *OED* [...]».

Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 215.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ivi*, p 104.

Using similar examples, philosophers and theologians have distinguished strong and weak paternalism or extreme and limited paternalism. For strong or extreme paternalism, it makes no difference whether the person whose wishes, choices, and actions are overridden is competent, informed, and acting voluntarily; the only question is whether paternalistic actions would provide a net benefit to that person. By contrast, for weak or limited paternalism, it is necessary to show not only that the paternalist's actions would probably provide a net benefit to the neighbor, but also that the neighbor suffers from some encumbrance, defect, or limitation in deciding, willing, or acting. In weak or limited paternalism, benevolence or love provides the motivation, but the action is also constrained by the principle of respect for persons [...]. It is not insulting or disrespectful to treat an incompetent person so as to benefit that person, even if he or she desires something else<sup>241</sup>.

Il paternalismo forte si manifesta, di solito, in relazione a pazienti pienamente capaci di intendere e volere. Significa ospedalizzarli anche quando non vogliono, oppure non rivelare informazioni importanti nell'ottica di non creare uno shock emotivo senza che, però, ci sia un motivo oggettivo di sostenere che l'informazione completa potrebbe causarlo<sup>242</sup>. Anche nei testi più recenti, Childress ha ripreso la differenza tra paternalismo debole e forte: in *Public Bioethics*, riflette sul ruolo del paternalismo debole come la nuova versione di paternalismo, socialmente accettabile nell'era contemporanea di affermazione del valore dell'autonomia. Il paternalismo forte, quindi, rispecchia l'approccio tradizionale alla medicina, dove la beneficalità è il principio fondamentale e principale a cui il medico deve fare riferimento; il paternalismo debole è, invece, la manifestazione di un approccio ricalibrato ai nuovi valori, che non vuole rinunciare del tutto al principio di beneficalità, ma ha bisogno comunque di riadattarsi alle nuove richieste sociali<sup>243</sup>.

Nell'ottica di Childress, il paternalismo debole prevede una forma di considerazione della volontà del paziente, sia perché tiene conto di ciò che il paziente vorrebbe se fosse capace di intendere e volere, sia perché cerca, normalmente, di rendere l'intervento meno invasivo possibile, entro i limiti in cui è necessario condurlo. Per questo motivo, è anche possibile mettere in dubbio la possibilità che il paternalismo debole rientri, a piena regola, nel fenomeno in sé del paternalismo. Nella riflessione in merito a questo punto, Childress ribadisce la necessità della violazione di autonomia, affinché si possa parlare di paternalismo, ma al contempo sostiene che nel paternalismo debole, spesso il paziente non è pienamente autonomo, ma si trova in una condizione – temporanea – di riduzione delle sue facoltà decisionali e razionali. Quindi, quando deve stabilire se il paternalismo debole è paternalismo o meno, rischia di dover ammettere che non lo è, per via dell'assenza di autonomia, ma così deve rinunciare

---

<sup>241</sup> James Childress, *Paternalism*, voce in James Childress, John Macquarrie (a cura di), "A New Dictionary of Christian Ethics", The Westminster Press, London, 1986, pp. 449-452, cit. p. 450.

<sup>242</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 217.

<sup>243</sup> James Childress, *Public Bioethics, Principles and Problems*, Oxford University Press, New York, 2020, p. 46.

ad ammettere che il paternalismo può avere più gradazioni. Per risolvere il conflitto, sostiene che il paternalismo debole rimane comunque una forma di violazione di una volontà; dunque, è effettivamente paternalismo perché si ritrova di fronte a una volontà, ma per via della riduzione delle facoltà decisionali del paziente, si tratta di una violazione facilmente giustificabile:

However, it is helpful to use the term “paternalism” for beneficence-based actions targeting the patient’s own best interests when they are in apparent conflict with the patient’s preferences, choices, and actions, even if the patient is substantially nonautonomous [...]. Nevertheless, if the patient is not substantially autonomous, beneficence triumphs easily because the principle of respect for autonomy offers no resistance in those circumstances. Weak paternalistic actions are thus easily justified but are not uncontested instances of paternalism<sup>244</sup>.

Questa posizione è sostanzialmente una conferma di quanto aveva già sostenuto in *Who Should Decide?*, dove Childress sosteneva il paternalismo limitato (inteso come sinonimo di paternalismo debole) come una forma più facilmente giustificabile, ma comunque rientrante nella dinamica paternalista. Il motivo principale addotto in questo caso è che le due forme di paternalismo spesso sono intersecate, o si possono confondere l’una con l’altra; quindi, diventa molto difficile tracciare una linea netta tra l’assoluto paternalismo e l’assoluto non-paternalismo. È difficile stabilire in modo oggettivo quanta autonomia abbia un paziente in un dato momento, perché ogni decisione può essere influenzata da una moltitudine incalcolabile di variabili – dalle emozioni provate al momento, alle esperienze di vita –. Per questo, pur rimanendo fermo sull’inferenza logica secondo cui serve autonomia per determinare la presenza di paternalismo, nella determinazione pratica deve tenere conto di tutte le variabili e le difficoltà riscontrabili che determinano la necessità di considerare il fenomeno non in termini assoluti di presenza-assenza, ma in termini di gradualità sfumata<sup>245</sup>.

Proprio nell’ottica delle diverse sfumature che il fenomeno può assumere, Childress tiene conto di altre distinzioni che si possono considerare. Una è la distinzione tra paternalismo positivo e negativo: nel primo caso, l’azione paternalista è volta alla promozione attiva del bene; nel secondo caso, invece, è volta alla rimozione di una forma di male<sup>246</sup> (questa distinzione si può ricondurre alle diverse forme di rispetto dei principi di beneficalità e di non maleficenza). Un’altra distinzione, presentata anche al capitolo precedente, è quella tra paternalismo diretto – la limitazione imposta riguarda la persona che beneficia di questa limitazione, come accade per l’obbligo del casco in motocicletta – e paternalismo indiretto – la limitazione di una persona è volta a proteggerne un’altra, come accade per

---

<sup>244</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>245</sup> Childress, *Who Should Decide?*, p. 17.

<sup>246</sup> Ivi, pp. 17-18.

l'obbligo di licenza per esercitare alcune professioni –<sup>247</sup>. Un'ultima distinzione, a cui Childress dedica un approfondimento maggiore rispetto a queste ultime distinzioni elencate, è quella tra paternalismo attivo e passivo. Il paternalismo attivo comporta, un'azione compiuta sul paziente, contro la sua volontà, mentre il paternalismo passivo comporta il rifiuto di soddisfare una richiesta del paziente. Nonostante il dibattito normalmente si soffermi sul paternalismo attivo, Childress ricorda la necessità di non ignorare anche la forma passiva di paternalismo, che è meno invasiva, ma più comune<sup>248</sup>, anche perché più facile da giustificare perché mascherabile dietro all'obiezione di coscienza<sup>249</sup>. Proprio sulla base di quest'ultima distinzione, Childress si distanzia dalla definizione del paternalismo secondo Dworkin, perché sostiene che definire il paternalismo come una forma di interferenza conduce a escludere le forme passive di paternalismo, che non sono propriamente un'interferenza (termine che rimanda a una azione attiva), quanto più un rifiuto a collaborare<sup>250</sup>.

Il principio democratico di rispetto dell'autonomia delle persone è fondamentale per Childress, sia nella costruzione della sua etica in senso generale – il rispetto per l'altro è, infatti, un tema centrale anche nella discussione sulla conduzione della disobbedienza civile –, sia nella discussione che fa in merito alle possibili giustificazioni del paternalismo. Il punto principale da tenere in considerazione, in relazione a questo, è che Childress definisce il paternalismo come un fenomeno generalmente negativo, e tendenzialmente sbagliato, proprio perché fondato sul mancato rispetto dell'autonomia della persona. I motivi riportati in *Priorities in Biomedical Ethics*, ad esempio, riguardano il fatto che il medico spesso non può decidere per il paziente per il fatto che non ne condivide i valori morali, ma anche perché spesso il paziente sa che cosa è meglio per sé, e ha un diritto (quasi) inviolabile di poterlo scegliere. Infine, c'è sempre il rischio di abuso delle possibilità coercitive ammesse nella giustificazione al paternalismo<sup>251</sup>. Nonostante questo, sempre nell'intenzione di considerare la realtà pratica dell'etica nella sua complessità, Childress sostiene che, in certe situazioni, è possibile giustificare il paternalismo – in *Principles*, lui e Beauchamp ammettono la possibilità, in casi rari, di giustificare persino il paternalismo forte –.

I have argued here that paternalism is prima facie wrong but that some instances of weak paternalism can be morally justified. The moral presumption against paternalism derives from our duty to respect persons as equals and the correlative right of persons to be treated as equals. While this moral presumption is built into some medical practices, such as the eliciting of informed consent at certain stages in treatment and research, many medical practices presume paternalism except where questions

---

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>248</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>250</sup> Childress, *Public Bioethics*, pp. 39-40.

<sup>251</sup> Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, p. 23.

are raised [...]. It is important, then, to cultivate an ethos and to establish practices with clear presumptions in favor of patient autonomy. In particular, it is important to establish procedures of moral reasoning and moral accountability. These would affirm the priority of patient autonomy but would also indicate the conditions under which a patient's wishes, choices, and actions could be overridden<sup>252</sup>.

In *Principles*, Beauchamp e Childress descrivono tre modi di approcciarsi al tema del paternalismo: ci sono gli antipaternalisti che, seppur con sfumature diverse, tendono a rifiutare la giustificabilità del paternalismo. Nella descrizione posta dai due autori, gli antipaternalisti solitamente basano le proprie argomentazioni sul rispetto della persona e del principio di autonomia; quando assumono una posizione più bilanciata, possono farlo sostenendo che laddove il paziente non sia nella sua piena facoltà decisionale, manca di autonomia; dunque, il conflitto tra autonomia e beneficenza non si pone<sup>253</sup>. Una seconda posizione è quella del paternalismo giustificato dal consenso: questa posizione, secondo gli autori, rimanda a quella di Dworkin che vede il paternalismo come una forma di protezione sociale. È una posizione che giustifica prevalentemente il paternalismo debole, perché si fonda sull'idea per cui il soggetto vittima di paternalismo, se fosse nelle sue piene facoltà decisionali, darebbe il consenso all'azione impostagli<sup>254</sup>. Infine, c'è la giustificazione fondata sul principio di beneficenza, che valuta l'azione attraverso un bilancio di riflesso utilitarista nel rapporto tra beneficenza e autonomia. Quando il beneficio nella salute del paziente ha una portata esigua, non vale la rinuncia alla autonomia, dunque l'atto paternalista non è giustificato. Quando il beneficio è molto alto, allora è possibile che superi l'importanza del principio di autonomia, e questo consente la giustificazione dell'atto. Secondo questa prospettiva, anche il paternalismo forte può essere giustificabile<sup>255</sup>.

In realtà, Childress riprende, almeno in parte, anche quest'ultima tesi, perché riconosce la possibilità di casi più estremi in cui il danno implicato nella richiesta del paziente è talmente elevato che, in coscienza, diventerebbe difficile soddisfarla. Questo si può tradurre anche in paternalismo attivo in situazioni gravi come, ad esempio, un'epidemia, che può rendere giustificabile l'obbligo (coercitivo) al vaccino<sup>256</sup>. Due elementi necessari per la giustificazione sono le limitazioni del paziente, nella propria capacità decisionale, e la portata probabile del danno che seguirebbe alla sua scelta. Nel primo caso si parla di paternalismo debole, dove il medico agisce secondo ciò che il paziente farebbe se potesse decidere lucidamente. Nel secondo caso si pone una potenziale giustificazione anche al

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 30.

<sup>253</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 220.

<sup>254</sup> Ivi, p. 221.

<sup>255</sup> Ibidem.

<sup>256</sup> Childress, *Who Should Decide?*, p. 15.

paternalismo forte<sup>257</sup>. Per non concedere una giustificazione larga, Childress pone queste due condizioni come necessarie, ma non sufficienti. Ci sono altri punti di cui tenere conto: il paternalismo, qualora si dovesse imporre, potrebbe essere giustificato solo a fronte di un'alta probabilità di successo, ma anche un bilancio positivo tra quanto guadagnato con il beneficio e quanto perso con la violazione del principio di autonomia. Infine, deve essere realizzato nel modo meno invasivo e offensivo possibile<sup>258</sup>.

Delle condizioni simili sono proposte anche in *Principles*, dove Childress e Beauchamp cinque condizioni che devono essere soddisfatte per poter giustificare il paternalismo. In questo caso, le condizioni sono pensate appositamente in relazione al paternalismo forte:

1. A patient is at risk of a significant, preventable harm.
2. The paternalistic action will probably prevent the harm.
3. The prevention of harm to the patient outweighs risks to the patient of the action taken.
4. There is no morally better alternative to the limitation of autonomy that occurs.
5. The least autonomy-restrictive alternative that will secure the benefit is adopted<sup>259</sup>.

Emerge che, secondo Childress, se bisogna violare il principio di autodeterminazione di un paziente, lo si deve fare per motivi molto gravi e specifici, approfonditamente giustificati. Come accennato nella discussione sull'autonomia, l'obiettivo è rispettare la persona; il paternalismo andrebbe generalmente evitato perché rappresenta un'offesa per la persona e per le sue facoltà decisionali, dal momento che non le considera adeguate. In casi specifici e ben delineati, è possibile che questa violazione non rappresenti un insulto: questi sono i casi in cui il paternalismo è giustificato<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, p. 26.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>259</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 222.

<sup>260</sup> Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, p. 25.

#### 6.4. Sanità e giustizia

Tra i quattro principi fondamentali esposti in *Principles*, rimane da approfondire la giustizia. Nel corso della discussione sulla giustizia, Childress e Beauchamp si confrontano con diverse teorie, sia classiche, sia contemporanee: utilitarismo, libertarismo, egualitarismo, comunitarismo, la teoria delle *capabilities* e la teoria del benessere. Per ognuna di queste, riconoscono alcuni elementi positivi, da tenere in considerazione, ma rilevano anche elementi non condivisibili, che rendono la teoria insoddisfacente. Furlan nota l'assenza di una presa di posizione netta, da parte di Childress e Beauchamp, in merito a quale sia la teoria migliore, sostenendo che, qui, i due autori cercano consapevolmente di non esporsi, nell'intenzione di fornire gli strumenti al ragionamento, invece di dare una soluzione imposta. Tuttavia, anche Furlan riconosce la predilezione, che emerge in *Principles*, dell'egalitarismo di Rawls<sup>261</sup>.

Come spiegato nel secondo capitolo di questa tesi, Rawls sostiene che, affinché le condizioni di una società si possano definire *giuste*, devono esserci pari opportunità per tutti. Gli elementi di vantaggio o svantaggio sociale dovuti a eventi non ascrivibili ai meriti o alle colpe del cittadino devono essere bilanciati provvedimenti governativi che possano mettere tutti in una condizione di pari opportunità. La critica che Childress e Beauchamp muovono a Rawls è di aver costruito una teoria della giustizia prevalentemente riparativa, ossia che si occupa di come risolvere il problema a seguito dell'emergere delle disparità, ma per i due autori sarebbe più opportuno prevenire, ossia fare in modo che le disparità in questione non si verificano in prima istanza. Sempre nell'ottica di riallacciarsi alla sfera pratica, concretizzabile, Childress e Beauchamp tengono conto anche dei limiti materiali con cui, necessariamente ci si deve interfacciare. Per questo, anche sul tema della giustizia, fanno presente che lo Stato deve aiutare, ma può farlo entro certi limiti, legati alla disponibilità delle proprie risorse<sup>262</sup>.

In *Principles*, quindi, Childress e Beauchamp si pongono esplicitamente a favore del diritto alla salute. Provano ad analizzare due diverse argomentazioni: da un lato fanno riferimento al tema del benessere sociale, collettivo, dall'altro lato si ricollegano al tema delle pari opportunità. L'argomento del benessere sociale fa leva sulla somiglianza tra le necessità sanitarie e altre necessità civili, tutelate dallo Stato. I due autori riconoscono l'incompletezza di questo argomento (un conto è, infatti, una misura di protezione collettiva, un'altra questione è la misura di protezione capillare che si rivolge individualmente a ogni cittadino); neanche appoggiando questa argomentazione a quella della reciprocità, si riesce a ottenere una posizione convincente: anche ammettendo che il contributo del cittadino allo Stato debba essere ricambiato con una risposta di tutela dello Stato verso il cittadino,

---

<sup>261</sup> Furlan, *Il principialismo di Beauchamp e Childress*, p. 98.

<sup>262</sup> Beauchamp, Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 264.

ciò non garantisce il diritto alla salute: i contributi dei cittadini, ottenuti con investimenti o con la tassazione, possono essere usati nella ricerca medica, non necessariamente con l'istituzione di un sistema sanitario pubblico; anche così si potrebbe affermare che ciò che il cittadino investe viene usato a suo vantaggio.

Il secondo argomento, invece, ritrova fundamentalmente le sue radici nell'egualitarismo, ma Childress e Beauchamp lo propongono come forma di intersezione tra diverse teorie classiche: è presente l'egualitarismo nella proposta di pari opportunità, il libertarismo nella proposta di lasciare alcuni aspetti della sanità al libero mercato, l'utilitarismo nell'idea che questa proposta possa ridurre l'insoddisfazione sociale<sup>263</sup>:

A second argument buttresses this first argument by appeal to the previously discussed fair-opportunity rule, which asserts that the justice of social institutions should be judged by their tendency to counteract lack of opportunity caused by unpredictable misfortune over which the person has no meaningful control. The need for health care is greater among the seriously diseased and injured, because the costs of health care for them can be uncontrollable and overwhelming, particularly as their health status worsens. Insofar as injuries, diseases, or disabilities create profound disadvantages and reduce agents' capacity to function properly, justice requires that we use societal health care resources to counter these effects and to give persons a fair chance to use their capacities<sup>264</sup>.

Per indirizzare l'argomentazione verso presupposti e conseguenze accettabili da un punto di vista pragmatico, Childress e Beauchamp parlano di diritto alla salute primaria (*fundamental health care*)<sup>265</sup>. Come rielaborazione del sistema americano, gli autori presentano la proposta di un sistema suddiviso in due livelli: il primo livello consiste nella sanità di base, quella che riguarda la sopravvivenza o le forme non facoltative di cure. Il secondo livello riguarda tutta la sfera di attività facoltative, come interventi non strettamente necessari, ma solo desiderati dal paziente. Il primo livello dovrebbe essere coperto dal sistema pubblico, che dovrebbe garantire a tutti l'accesso a una salute di base; il secondo livello può, invece, essere gestito tramite il sistema delle assicurazioni, o degli investimenti privati.

Uno dei problemi maggiori che nasce da questa proposta è quello della determinazione delle priorità: suddividere la sanità tra un piano difeso dal diritto e un piano lasciato all'autonomia privata può diventare problematico nel momento in cui bisogna definire, esattamente, quali sono gli elementi appartenenti al primo gruppo, quali al secondo<sup>266</sup>. Ci sono casi potenzialmente semplici da

---

<sup>263</sup> *Ivi*, p. 272-273.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

determinare, ad esempio, il trattamento per la dialisi può essere facilmente collocato nel primo livello, perché la sua interruzione provocherebbe il decesso del paziente; un'operazione di chirurgia estetica può essere compreso nel secondo livello, perché i suoi fini non sono direttamente legati alla salute del paziente. È facile però incorrere in casi limite: come giudicare, ad esempio, un caso di chirurgia estetica, praticato su un paziente deturpato da gravi ustioni? Da un certo punto di vista, ottenuto il recupero del paziente, l'operazione estetica non è necessaria per la sua salute puramente fisica; tuttavia, le condizioni estetiche del paziente possono incidere molto sulla sua presenza nella società, sia in merito alla sfera privata, sia in quella lavorativa e, di conseguenza, ha un impatto importante sulla salute mentale. Inserire un intervento del genere nel primo o nel secondo livello di cure significa dare un'accezione più o meno importante alla dignità della persona e al benessere psicologico. Sotto questo punto di vista, la proposta di Childress e Beauchamp, più che risolvere il problema mettendo d'accordo le diverse teorie della giustizia, tende a spostare il problema, perché le diverse teorie si possono ora scontrare nella discussione attorno a come suddividere i due livelli. In realtà, i due autori si rendono conto di questo: anche loro scrivono, infatti, che per sostenere la teoria dei due livelli è necessario anche definire quali sono le priorità all'interno del contesto sanitario: «We include in this domain the problem of *setting priorities* in the distribution and use of health resources [...]»<sup>267</sup>.

Il problema dell'allocazione delle risorse è non solo uno tra i temi più urgenti e importanti da risolvere, ma anche uno dei punti più fertili per costruire la riflessione su come stabilire l'ordine delle priorità. Due sono le vie principali, secondo Childress e Beauchamp: l'utilitarismo o l'egualitarismo. Normalmente, le valutazioni principali che vengono fatte in prima istanza riguardano la probabilità di successo, nell'ottica di non sprecare risorse già scarse con pazienti che, in ogni caso, hanno poche probabilità di sopravvivenza; altre valutazioni riguardano i progressi scientifici, ad esempio con la valutazione della possibilità di guarire il paziente anche dalle altre patologie di cui è affetto.

Fatta così la prima selezione, se i pazienti sono ancora in numero eccessivo rispetto alle possibilità a disposizione, si prendono in considerazione altri parametri. Tra questi, c'è la possibilità di considerare l'utilità sociale del paziente, costruendo, sulla base di questo aspetto, una scala gerarchica che vada dai più ai meno meritevoli di essere salvati; oppure, si può gestire la distribuzione attraverso una selezione casuale dei pazienti. Il pensiero di Childress riguardo a queste proposte emerge in modo più chiaro nel saggio *Who Shall Live When Not All Can Live?*. Qui, Childress, esplicita la sua presa di distanza dall'utilitarismo non tanto per paura di un abuso delle teorie utilitariste, ma per via delle implicazioni sottese alla posizione utilitarista. Nel saggio, la riflessione ruota attorno al problema dell'allocazione delle risorse scarse, in particolare quando si tratta di risorse necessarie a salvare la vita dei pazienti. La proposta utilitarista, per la selezione dei pazienti, va a guardare gli elementi di

---

<sup>267</sup> Ibidem.

utilità sociale, solitamente attraverso la valutazione dei legami sociali e della carriera o delle prospettive di lavoro. Uno dei maggiori punti di critica di Childress, a questa proposta, riguarda l'offesa allo statuto di *persona*, arrecata dall'atto di considerare una persona solo come elemento di utilità collettiva. In altre parole, per Childress è non solo riduttivo, ma anche umiliante considerare una persona solo in relazione alla sua funzione:

Ultimately it dulls and perhaps even eliminates the sense of the person's transcendence, his dignity as a person which cannot be reduced to his past or future contribution to society. It is not at all clear that we are willing to live with these implications of utilitarian selection<sup>268</sup>.

Il pensiero utilitarista si rivela troppo semplicistico, nel momento in cui ritiene di poter matematizzare elementi complessi come le necessità sociali, quelle individuali e il valore – etico e ontologico – di un essere umano e cittadino. È già un problema, secondo Childress, la gerarchizzazione delle necessità, che facilmente possono entrare in conflitto – bisogna dare la precedenza a una persona che ha una carriera di successo, o al padre di una famiglia numerosa? –, ma anche poter dare un peso matematico all'interno della stessa categoria: nel caso di due persone che hanno lavori completamente diversi, come si può paragonare il grado di successo? E come si calcola l'importanza dei rispettivi lavori, all'interno della società?<sup>269</sup> Semplicemente, quando bisogna decidere per la vita di una persona, ci sono troppe variabili di “utilità” di cui tenere conto, per poter classificare quella vita in confronto a quella degli altri. Alcune di queste variabili sono necessariamente inconoscibili per la mente umana, come il valore che il soggetto creerà nella fase futura della propria vita. L'utilitarismo, sostiene Childress, potrebbe funzionare se applicato da un essere onnisciente, ma la mente umana non può sostenere un calcolo del genere<sup>270</sup>.

Per via di queste riflessioni, Childress propone la soluzione della selezione sul modello random, ossia una selezione casuale dei pazienti che potranno accedere alle risorse. Uno dei motivi che lo spingono a sostenere questa proposta è di tipo sociale: una persona che viene esclusa da una terapia, perché non corrisponde al tipo di individuo che la società stessa ritiene degno di essere salvato, dovrebbe affrontare un livello di stress maggiore, dovuto non solo allo sviluppo della malattia e all'impossibilità di accedere alle cure, ma al fatto stesso che questa impossibilità è – arbitrariamente – decisa dalla società di cui il cittadino fa parte<sup>271</sup>. Questa dinamica sociale porta a delle conseguenze di tipo psicologico: l'esclusione dovuta alla selezione random sarebbe, secondo Childress, più facile da

---

<sup>268</sup> Childress, *Who Shall Live When Not All Can Live?*, p. 346.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 345.

<sup>270</sup> *Ivi*, p. 348.

<sup>271</sup> *Ivi*, p. 351.

accettare – tenendo conto che, chiaramente, il paziente sta vivendo una situazione già drammatica. In situazioni del genere è facile doversi limitare a cercare il male minore –. È vero che la selezione random è impersonale, e proprio la depersonalizzazione era uno dei punti di critica all'utilitarismo, ma in questo caso si tratta di una misura atta a consentire l'egualitarismo, ossia il diritto a pari opportunità di accesso, tra varie tipologie di pazienti, argomentato a partire dalla pari dignità umana che andrebbe riconosciuta a tutti.

The individual's personal and transcendent dignity, which on the utilitarian approach would be submerged in his social role and function, can be protected and witnessed to by a recognition of his equal right to be saved. Such a right is best preserved by procedures which establish equality of opportunity. Thus selection by chance more closely approximates the requirements established by human dignity than does utilitarian calculation. It is not infallibly just, but it is preferable to the alternatives of letting all die or saving only those who have the greatest social responsibilities and potential contribution<sup>272</sup>.

È interessante, oltre che utile ai fini di questa discussione, notare come Childress, in questo caso, fa più fatica ad accettare la possibilità dell'eccezione. Nel corso di tutta la tesi ho cercato di evidenziare più volte l'approccio flessibile ed equilibrato che adotta, nell'ottica di istituire delle regole morali che possano sempre adattarsi alle nuove determinazioni particolari dell'esperienza concreta. Anche in questo caso Childress cerca di ammettere l'eccezione, ossia cerca di ammettere la possibilità in cui i criteri di selezione abbiano ragione di non essere equi e democratici, ma per accettare questa possibilità pone delle limitazioni così restrittive, da rendere molto improbabile che un caso del genere si verifichi. Si tratta di situazioni emergenziali in cui la morte di una persona provocherebbe un danno molto importante per un numero considerevole di altre persone – ad esempio, diventa giustificabile violare il principio di equità per salvare il presidente di una Nazione in guerra, dato che la sua morte comprometterebbe la sopravvivenza di un numero esteso di altre persone –. Per dare un'idea della serietà con cui una decisione del genere dovrebbe essere presa, Childress sostiene che sarebbe giustificabile dare la priorità a una persona sugli altri, solo se fossimo anche disposti a giustificare l'interruzione di un trattamento – *già avviato* – di un paziente per consentire l'accesso prioritario alla persona in questione.

Sicuramente, questa difficoltà deriva dal fatto che, per quanto Childress cerchi di giungere a soluzioni sempre non estremiste, anche la sua filosofia si deve fondare su principi che abbiano una certa solidità. Il tema delle pari opportunità è uno di questi principi, perché strettamente legato al principio del *fair*

---

<sup>272</sup> *Ivi*, p. 349.

*play*, ossia al principio di onestà verso l'altra persona. Di fronte a una società lacerata da diseguaglianze di vario genere, spesso di natura intersezionale, il *fair play* diventa un elemento essenziale per la costruzione di un'etica che promuova la giustizia e l'equità sociale, attraverso un impegno attivo per la riduzione di disparità ad oggi riconosciute come inaccettabili, e per la costruzione di un'etica metacognitiva, che non sia solo adeguata ai nuovi progressi civili, con il superamento di determinati problemi sociali, ma che possa anche dimostrare di aver colto e risolto le dinamiche che si collocano alla base di questi fenomeni problematici, in modo da evitare il ripetersi delle stesse modalità, in contesti differenti.

## Conclusione

Con questa tesi, ho cercato di analizzare gli elementi più importanti della filosofia di James Childress, attraverso il suo approccio alla lettura degli avvenimenti sociali del suo tempo, prima nell'ambito politico in relazione alla disobbedienza civile, e poi nella riflessione in merito alle origini e ai primi sviluppi dell'etica biomedica. Ho cercato anche di mettere in luce gli elementi che giustificano questo passaggio; questi elementi sono collocati in parte nelle vicende storiche, in parte nelle intersezioni filosofiche che si possono rilevare tra bioetica e politica.

Le considerazioni di Childress si allineano alle novità culturali dell'America a lui contemporanea, generando una struttura di pensiero che esalta i nuovi valori e traguardi culturali. Tra queste novità, c'è dell'affermazione di diversi gruppi sociali, che chiedono una considerazione tradizionalmente negatagli; si sviluppa così la consapevolezza di un'umanità più complessa e varia, e ugualmente degna di essere riconosciuta, rispetto al modello classico dell'uomo occidentale. Questa nuova attenzione alla complessità umana contribuisce a plasmare anche il pensiero di Childress, che non solo adotta un approccio multidisciplinare<sup>1</sup>, ma anche multi-prospettico: Childress tiene conto di quali sono gli attori coinvolti nel fenomeno di cui sta discutendo, e tiene conto delle difficoltà o delle prospettive che possono riscontrare di fronte a determinate situazioni. Nell'analisi della disobbedienza civile, ad esempio, non assume solo il punto di vista del cittadino, ma riconosce anche la posizione di vulnerabilità in cui viene collocato lo Stato; nell'analisi del paternalismo in medicina, non si limita a una critica delle azioni paternaliste, allo scopo di difendere l'autonomia del paziente, ma tiene conto anche della prospettiva del medico che possono portarlo, a volte, a violare la volontà del paziente. Lo sforzo di Childress è finalizzato da un lato a scongiurare la possibilità che l'analisi si focalizzi solo su una parte del problema e risulti semplicistica o riduttiva; dall'altro lato, è volta al riconoscimento della validità della prospettiva di tutti gli attori coinvolti, non tanto in quanto soggetti agenti, ma specificamente in quanto persone che, per agire in un certo modo, sono mosse da specifiche considerazioni, motivazioni e prospettive di cui è importante tenere conto, in virtù del rispetto nei loro confronti, attraverso un riconoscimento empatico della loro prospettiva. Questo conduce a uno dei temi più importanti nella filosofia di Childress: il *fair play*.

Il *fair play* si configura come un atteggiamento di rispetto e onestà nei confronti dell'altro, anche – e soprattutto – qualora dovesse ricoprire il ruolo di oppositore. Si fonda sulla comprensione di una responsabilità sociale rielaborata, oggi, in termini democratici, ossia nei termini di un'accettazione

---

<sup>1</sup> L'approccio multidisciplinare di Childress emerge sia nella considerazione dei temi a cui si è rivolto, ossia alla politica e all'etica biomedica con una prospettiva che potesse coniugare filosofia e teologia, sia, in termini pratici, al suo modo di affrontare la riflessione filosofica: si pensi a *Principles of Biomedical Ethics*, progetto nato dal confronto con Beauchamp, proprio grazie alle differenze nelle posizioni filosofiche dei due autori, ma anche quanto riportato, nel primo capitolo, in merito all'interesse di Childress di organizzare corsi con la modalità di co-docenza.

più ampia e meno pregiudiziale della coscienza altrui come degna di essere rispettata tanto quanto la propria. In Childress, la necessità di avvertire il dovere della coscienza significa non solo che bisogna agire secondo la *propria* coscienza, ossia in maniera critica e autonoma rispetto a ciò che riteniamo giusto o sbagliato, ma anche riconoscere e rispettare la coscienza altrui, ossia di sviluppare una comprensione empatica dell'altro, in modo da arrivare più a un confronto che a uno scontro. Questo tema è emerso in modo importante in relazione alla disobbedienza civile; Childress lo ha sviluppato, ad esempio, sia in merito alla comprensione che il cittadino dovrebbe avere della posizione dello Stato – è su questa base, infatti, che Childress sostiene la non-violenza, la pubblicità dell'azione e, soprattutto, la sottomissione alla legge punitiva –, ma anche, viceversa, in merito alla comprensione che lo Stato dovrebbe dimostrare al cittadino, ad esempio con l'accettazione anche dell'obiezione di coscienza fondata su motivazioni laiche.

Il *fair play* si va a configurare, quindi, come una dinamica di tutela sociale finalizzata all'ottenimento di un confronto tra oppositori che sia costruttivo, invece che distruttivo. Qui si sviluppa anche l'attenzione che Childress pone ai comportamenti fondamentali utili per il mantenimento di dinamiche collettive funzionali. In relazione a questo, il principio di beneficiabilità assume un valore particolarmente importante, perché afferma una base morale di obbligo reciproco. Nel principio di beneficiabilità, sostenuto da Childress sia in merito alla riflessione politica, sia in merito all'ambito biomedico, risiede una caratteristica essenziale del pensiero del filosofo che, pur sostenendo l'autonomia e la coscienza personale come valori fondamentali, va anche a sostenere l'importanza della presenza sociale. In altre parole, per Childress l'individuo non è un soggetto la cui autonomia va difesa a scapito della coesione sociale, ma è una parte della società, che dovrebbe collocarsi in sinergia con la comunità in cui vive. Il lavoro dietro a *Principles*, ma anche tutta la riflessione di Childress, si caratterizza dalla volontà di bilanciare gli estremi, in modo da poterli concretizzare in maniera equilibrata nelle situazioni pratiche. Questa ricerca dell'equilibrio si verifica anche in merito al principio di beneficiabilità (implicando, chiaramente, anche il principio di non-maleficenza): la beneficiabilità è, infatti, sia alla base della disobbedienza civile, in quanto azione che cerca di migliorare la società attraverso gli obiettivi che vuole raggiungere, ma anche attraverso i mezzi che sceglie di usare, sia alla base della stessa bioetica, in quanto disciplina che punta a creare delle condizioni migliori per l'esperienza che il paziente fa nel proprio percorso di cura.

Proprio il tipo di approccio che si ha per il principio di beneficiabilità solleva l'ultimo dei punti più importanti della filosofia di Childress: la differenza tra giusto e giustificabile. Nel terzo capitolo, ho dedicato un approfondimento alla differenza che Childress pone tra ciò che è giusto, ossia ciò che è moralmente difendibile sul piano teorico, e ciò che è giustificabile, ossia l'azione difendibile sulla base delle specifiche condizioni pratiche. L'assunzione del principio di benevolenza consente di

differenziare tra giusto e giustificabile: come ho ribadito più volte, nel corso della tesi, la (potenzialmente) infinita particolarità del reale rende difficile l'istituzione di norme, anche morali, che ricoprano tutti i casi specifici esattamente nelle modalità pensate a priori. Questo significa che il soggetto agente deve scegliere tra una modalità pratica sempre aderente alla teoria, con la conseguenza di ottenere risultati imprevisi, o addirittura indesiderati, laddove si verificano situazioni che potrebbero essere considerate come delle eccezioni rispetto a quanto previsto all'inizio, oppure deve agire tenendo conto della possibilità delle eccezioni, attraverso la capacità di adattarsi alle situazioni particolari che ha di fronte. Questo è fondamentalmente il nucleo problematico della disobbedienza civile, che costituisce in sé un'eccezione, in quanto infrazione giustificabile della legge, ma anche nell'etica biomedica, costellata di situazioni limite, dove l'applicazione della norma generale diventa controversa. La possibilità dell'eccezione, però, richiede una riflessione specifica: se, in quanto eccezione, non può essere prevista in partenza, è anche vero che la risposta al caso eccezionale, se morale, non può neanche essere priva di riflessione. Per questo, principi come quello della beneficenza costituiscono una guida per l'azione, anche nei casi eccezionali. In altre parole, se il modo per giungere alla realizzazione del principio può differenziarsi dalle modalità standard, quello che non deve essere diverso è il rispetto del principio stesso che, in un modo o nell'altro, deve essere realizzato. Per questo, nella filosofia di Childress, l'elemento problematico risiede non tanto nelle modalità formali dell'azione, ma nell'obiettivo dell'azione, in particolare riguardo alle situazioni di conflitto tra i principi fondamentali. Secondo la filosofia di Childress, spetta alla coscienza del soggetto agente valutare come risolvere il conflitto – ossia, di volta in volta, a quale principio dare la precedenza –. Il motore dell'azione dovrebbe, comunque, consistere nella ricerca di una convivenza armonica, sia tra il sé e la società, sia tra il sé e la propria coscienza.

[...] conscience is not itself the standard. It is the mode of consciousness resulting from the application of standards to his conduct<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Childress, *Appeals to Conscience*, p. 319.

## Bibliografia

- AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Bompiani, Milano, 2001.
- ALEXANDER J. C., *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- ALLEN R. E., *Socrates and Legal Obligation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1980.
- ARENDT H., *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1961.
- ARENDT H., *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace & Company, New York, 1972.
- ARENDT H., *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 2006.
- ARENDT H., *Thinking and Moral Consideration: A Lecture*, in “Social Research”, Vol. 38, N. 3, 1971, pp. 417-446.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, 2020.
- ARISTOTELE, *Politica*, C. A. Viano (a cura di), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008.
- ASBH Annual Awards Programs*, disponibile online, sul sito: <https://asbh.org/about/awards>. Accesso 08.05.2024.
- AUGUSTIN C. G., *Ethical Issues Related to the Artificial Heart*, in “Journal of Religion and Health”, Vol. 25, N. 3, 1986, pp. 177- 187.
- BAKER R., *From Metaethicist to Bioethicist*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 11, N. 4, 2002, pp. 369-379.
- BARTH K., *Church Dogmatics*, Vol. 3, pt. 4, T&T Clark, Londra, 2009.
- BASSON M. D. (a cura di), *Rights and Responsibilities in Modern Medicine, The Second Volume in Series on Ethics, Humanism, and Medicine*, Alan R. Liss, Inc., New York, 1981.
- BEAUCHAMP T. L., CHILDRESS J. F., *Common Morality Principles in Biomedical Ethics: Responses to Critics*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 31, N. 2, 2022, p. 164-176.
- BEAUCHAMP T. L., CHILDRESS J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1979.
- BEAUCHAMP T. L., CHILDRESS J. F., *Principles of Biomedical Ethics: Marking Its Fortieth Anniversary*, in “The American Journal of Bioethics”, Vol. 19, N. 11, 2019, pp. 9-12.

- BEAUCHAMP T. L., FADEN R. R., *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York, 1986, p. 278.
- BECKER C., FADEN A. I., FADEN R. R., FREEMAN J., LEWIS C., *Disclosure of Information to Patients in Medical Care*, in “Medical Care”, Vol. 19, N. 7, 1981, pp. 718-733.
- BEDAU H. A., (a cura di), *Civil Disobedience in Focus*, Routledge, London, 2002.
- BEECHER H. K., *Ethics and Clinical Research*, in “The New England Journal of Medicine”, Vol. 274, N. 24, 1960, pp. 1354-1360.
- BRACEY JR. J. H., MEIER A., *The NAACP as a Reform Movement, 1909-1965: “To Reach the Conscience of America”*, in “The Journal of Southern History”, Vol. 59, N. 1, 1993, pp. 3-33.
- BRAHIER G., LINDPAINTNER K., PFLEIDERER G. (a cura di), *GenEthics and Religion*, S.Karger AG, Basel, 2010.
- BRIER J., “*Save Our Kids, Keep AIDS out:” Anti-AIDS Activism and the Legacy of Community Control in Queens, New York*, in “Journal of Social History”, Vol. 39, N. 4, 2006, pp. 965-987.
- BROCK D. W., *The Ideal of Shared Decision Making Between Physicians and Patients*, in “Kennedy Institute of Ethics Journal”, Vol. 1, N. 1, 1991, pp. 28-47.
- BROWN S. M., *Civil Disobedience*, in “Journal of Philosophy”, Vol. 58, N. 22, 1961, pp. 669-681.
- BUCHANAN A., *Medical Paternalism*, in “Philosophy & Public Affairs”, Vol. 7, N. 4, 1978, pp. 370-390.
- BUNCH C., *Passionate Politics: Feminist Theory in Action*, St. Martin’s Press, New York, 1987.
- CALLAHAN D., *Autonomy: A Moral Good, Not a Moral Obsession*, in “The Hasting Center Report”, Vol. 15, N. 5, 1984, pp. 40-42, cit. p. 42.
- CALLAHAN D., *Bioethics as a Discipline*, in “The Hasting Center Studies”, Vol. 1, N. 1, 1973, pp. 66-73.
- CALLAHAN D., *How I Lost – or Found? – My Way in Bioethics*, in “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, Vol. 24, N. 3, 2015, pp. 246-251.
- CALLAHAN D., *Why America Accepted Bioethics*, in Hasting Center Report, Vol. 23, N. 6, 1993, pp. S8-S9.
- CAPRON A. M., KATZ J., *Catastrophic Diseases: Who Decides What? A Psychosocial and Legal Analysis of the Problems Posed by Hemodialysis and Organ Transplantation*, Russell Sage Foundation, New York, 1975.

- CHILDRESS J. F., *Appeals to Conscience*, in "Ethics", Vol. 89, N. 4, 1979, pp. 315-335.
- CHILDRESS J. F., *Civil Disobedience and Political Obligations, A Study in Christian Social Ethics*, Yale University Press, New Haven and London, 1971.
- CHILDRESS J. F., *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Noncompliance: A Framework for the Analysis and Assessment of Illegal Actions in Health Care*, in "The Journal of Medicine and Philosophy", Vol. 10, N. 1, 1985, pp. 63-83.
- CHILDRESS J. F., *Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria*, in "Theological Studies", Vol. 39, 1978, pp. 427-445.
- CHILDRESS J. F., *Moral Responsibility in Conflict, Essay on Nonviolence, War, and Conscience*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1982.
- CHILDRESS J. F., *Nonviolent Resistance: Trust and Risk-Taking*, in "Journal of Religious Ethics", Vol. 1, Fall, 1973, pp. 87-112.
- CHILDRESS J. F., *Priorities in Biomedical Ethics*, Westminster Press, Philadelphia, 1981.
- CHILDRESS J. F., *Public Bioethics, Principles and Problems*, Oxford University Press, New York, 2020.
- CHILDRESS J. F., *Reflections on the National Bioethics Advisory Commission and Models of Public Bioethics*, in "Hasting Center Report", Vol. 47, N. 3, 2017, pp. 20-23.
- CHILDRESS J. F., *The Identification of Ethical Principles*, in "Journal of Religious Ethics", Vol. 5, N. 1, 1977, pp. 39-66.
- CHILDRESS J. F., *The National Bioethics Advisory Commission: Bridging the Gaps in Human Subjects Research Protection*, in "Journal of Health Care Law and Policy", Vol. 1, N. 1, 1998, pp. 105-122.
- CHILDRESS J. F., *The Place of Autonomy in Bioethics*, in "Hasting Center Report", Vol. 20, N. 1, 1990, p. 12-17.
- CHILDRESS J. F., *Who Shall Live When Not All Can Live?*, in "Soundings: An Interdisciplinary Journal", Vol. 53, N. 4, 1970, pp. 339-355.
- CHILDRESS J. F., *Who Should Decide? Paternalism in Health Care*, Oxford University Press, New York, 1982.
- CHILDRESS J. F., MACQUARRIE J. (a cura di), *A New Dictionary of Christian Ethics*, The Westminster Press, London, 1986.
- CHILDRESS J. F., QUANTE M. (a cura di), *Thick (Concepts of) Autonomy*, Springer, Cham, 2022.

CHILDRESS J. F., SIEGLER M., *Metaphors and Models of Doctor-Patient Relationship: Their Implications for Autonomy*, in “Theoretical Medicine”, Vol. 5, N. 1, pp. 17-30.

COHEN D., *Law, Autonomy, and Political Community in Plato's Laws*, in “Classical Philosophy”, Vol. 88, N. 4, 1993, pp. 301-317.

DRANE J. F., *The Many Faces of Competency*, in “The Hasting Center Report”, Vol. 15, N. 2, 1985, pp. 17-21.

DUCAR D., HOWARD L. *Careers in Bioethics: An Interview with James Childress*, “Voices in Bioethics”, Vol. 3, 2017.

DWORKIN G., *Paternalism*, in “The Monist”, Vol. 56, N. 1, 1972, pp. 64-84, cit. p. 65.

ECHOLS A., *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

EDMONDS D., *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.

ENGELHARDT Jr. H. T., SPICKER S. F. (a cura di), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Proceedings of the Third Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Farmington, Connecticut, December 11-13, 1975*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975.

EVANS S., *Personal Politics, The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Alfred A. Knopf, New York, 1979.

FEINBERG J., *Legal Paternalism*, in “Canadian Journal of Philosophy”, Vol. 1, N. 1, 1971, pp. 105-124.

FLETCHER J., *Morals and Medicine: The Moral Problems of the Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

FORTAS A., *Concerning Dissent and Civil Disobedience*, New American Library, New York, 1970.

FOX R. C., SWAZEY J. P., *Acadia Institute Bioethics Interview Collection*, Bioethics Research Library Archives, Washington, 1997.

FOUNTAIN JR. A. G., *The War in the Schools: San Francisco Bay Area High Schools and the Anti-Vietnam War Movement, 1965-1973*, in “California History”, Vol. 92, N. 2, 2015, pp. 22-41.

FRANKENA W. K., *Ethics*, University of Michigan, Englewood Cliffs, 1973.

- FRANKLIN V. P., *Documenting the Contributions of Children and Teenagers to the Civil Rights Movement*, in “The Journal of African American History”, Vol. 100, N. 4, 2015, pp. 663-671.
- FREEDMAN B., *A Moral Theory of Informed Consent*, in “The Hasting Center Report”, Vol. 5, N. 4, 1975, pp. 32-39.
- FRIEDAN B., *The Feminine Mystique*, Dell Publishing, New York, 1974.
- FURLAN E., *Il principlialismo di Beauchamp e Childress, Una ricostruzione storico-filosofica*, FrancoAngeli, Milano, 2020.
- GALLI C. (a cura di), *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- GANDHI M. K., *Requisite qualification*, in “Harijan”, Vol. 7, N. 7, 1939, p. 4.
- GANDHI M. K., *Satyagraha*, in “Young India”, Vol. 2, N. 2, 1920, pp. 5-6.
- GANDHI M. K., *Satyagraha in South Africa*, trad. di V. G. Desai, Navajivan Press, Ahmedabad, 1950.
- GANDHI M. K., *The Doctrine of the Sword*, in “Young India”, Vol. 2, N. 32, 1920, pp. 3-4.
- GITLIN T., *The Sixties, Years Of Hope, Days of Rage*, Bentham Book, New York, 1987.
- HALL M. K., *The Vietnam Era Antiwar Movement*, in “OAH Magazine of History”, Vol. 18, N. 5, 2004, pp. 13-17.
- HARDING W., *Did Thoreau Invent the Term “Civil Disobedience”?*, in “The Thoreau Society Bulletin”, N. 103, 1968, p. 8.
- HOBBS T., *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (a cura di), Oxford University Press, New York, 1998.
- HOBBS T., *Sul Cittadino*, N. Bobbio (a cura di), UTET, Torino, 1948.
- HOLT T. C., *The Civil Rights Movement, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2023.
- HORSBURGH H. J. N., *The Ethics of Trust*, in “The Philosophical Quarterly”, Vol. 10, No. 41, 1960, pp. 343-354.
- HORSBURGH H. J. N., *Trust and Social Objectives*, in “Ethics”, Vol. 72, No. 1, 1961, pp. 28-40.
- Human Gene Therapy: A Background Paper*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1984.
- IPPOCRATE, *Opere*, Mario Vegetti (a cura di), UTET, Torino, 1965.
- JONSEN A. R., *Dying Right in California – The Natural Death Act*, in “Clinical Toxicology”, Vol.13, N. 4, 1978, pp. 513-522.

JONSEN A. R., *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1998.

James F. Childress, disponibile online, sul sito: <https://med.virginia.edu/biomedical-ethics/people/james-f-childress/>. Accesso 08.05.2024.

KANDEL E. R., *La mente alterata: Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, trad. it. di Gianbruno Guerrerio, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.

KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, F. Gonnelli, (a cura di), Laterza, Bari, 2013.

KANT I., *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, F. Gonnelli, (a cura di), Laterza, Bari, 2022.

KANT I., *Metafisica dei costumi*, G. Landolfi Petrone (a cura di), Bompiani, Milano, 2006.

KATZ J., *Experimentation With Human Beings: The Authority of the Investigator, Subject, Professions, and State in the Human Experimentation Process*, Russell Sage Foundation, New York, 1972.

KILCULLEN J., *Locke on Political Obligation*, in “The review of Politics”, Vol. 45, N. 3, 1983, pp. 323-344. N

KING M. L., *The Other America*, discorso tenuto il 14 aprile 1967, alla Stanford University.

LAMMERS S. E., VERHEY A (a cura di), *Theological Voices in Medical Ethics*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1993.

LOCKE J., *Two Treatises of Government A Letter Concerning Toleration*, I. Shapiro (a cura di), Yale University Press, New Heaven, 2003.

LØGSTRUP K. E., *The Ethical Demand*, B. Rabjerg, R. Stern (a cura di), Oxford University Press, 2020.

MAERCHELBERGH M., *The Road to Democracy: The Political Legacy of “1968”*, in “International Review of Social History”, Vol. 56, N. 2, 2011, pp. 301-332.

MACKLIN R., *Philosophical Conceptions of Rationality and Psychiatric Notions of Competency*, in “Synthese”, Vol. 57, N. 2, 1983, pp. 205-224.

MENICHELLA C., *Cultura e transazione ecologica “due remi della stessa barca” da mettere in moto*, disponibile online, sul sito: [https://2023.festivalsvilupposostenibile.it/notizie\\_/107-1093/cultura-e-transazione-ecologica-due-remi-della-stessa-barca-da-mettere-in-moto](https://2023.festivalsvilupposostenibile.it/notizie_/107-1093/cultura-e-transazione-ecologica-due-remi-della-stessa-barca-da-mettere-in-moto). Accesso 20.05.2024.

*Minutes of Recombinant DNA Advisory Committee (RAC) Meeting, September 19-20, 2002*, in “Human Gene Therapy”, Vol. 14, N. 3, 2003, pp. 313-327.

MORI CARMIGNANI S. (a cura di), *Il diritto di mentire*, Passigli Editori, 2008.

NATIONAL RESEARCH COUNCIL AND INSTITUTE OF MEDICINE, *Final Report of the National Academies' Human Embryonic Stem Cell Research Advisory Committee and 2010 Amendments to the National Academies' Guidelines for Human Embryonic Stem Cell Research*, The National Academies Press, Washington, 2010.

NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1980.

OUREDNIK V., et. al., *Segregation of Human Neural Stem Cells in the Developing Primate Forebrain*, in "Science", Vol. 293, N. 5536, 2001, pp. 1820-1824.

PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003.

PLATONE, *I dialoghi*, trad. it. E. Turolla, Rizzoli Editore, Milano, 1953.

PLATONE, *Leggi*, trad. it. F. Ferrari, S. Poli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2005.

POST S. G. (a cura di), "Encyclopedia of Bioethics", Thomson Gale, Farmington Hills, 2004,

PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1983.

PULLEN L. C., *Lawsuits Drive Transplant Community Debate Over Liver Allocation*, in "American Journal of Transplantation", Volume 19, N. 5, 2019, pp. 1251-1256.

RAPHAEL D. D., *Obligations and Rights in Hobbes*, in "Philosophy", Vol. 37, N. 142, 1962, pp. 345-352.

RAWLS J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 363.

REPLOGLE R., *Natural Rights and Distributive Justice: Nozick and the Classical Contractarians*, in "Canadian Journal of Political Science", Vol. 17, N. 1, 1984, pp. 65-86.

ROSEN F., *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, in "Political Theory", Vol. 1, N. 3, 1973, pp. 307-316.

ROTH L. H., MEISEL A., *What We Do and Do Not Know About Informed Consent*, in "Journal of the American Medical Association", Vol. 246, N. 21, 1981, pp. 2473-2477.

ROTHMAN D. J., *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, Aldine de Gruyter, New York, 2003.

SANDEL M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

SANDEL M. J., *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

SCOTT R., *Autonomy and Connectedness: A Re-evaluation of Georgetown and its Progeny*, in “Journal of Law, Medicine and Ethics”, Vol. 28, N. 1, 2000, pp. 55-66.

SCULLY J. L., *Virtuous Friends: Morality and Quaker Identity*, in “Quaker Studies”, Vol. 14, N. 1, 2010, pp. 108-122.

SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2011.

SMART B., *Defining Civil Disobedience*, in “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, Vol. 21, Issue 1-4, 1978, pp. 249-269.

*The Bioethics Founders' Award*, disponibile online, sul sito: <https://www.thehastingscenter.org/who-we-are/service-to-bioethics/founders-award/>. Accesso 08.05.2024.

THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, *A Black Feminist Statement*, Women's Studies Quarterly, Vol. 42, N. 3-4, 2014, pp. 271-280.

THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1979.

*Thomas Jefferson Awards*, disponibile online, sul sito: <https://provost.virginia.edu/subsite/awards/thomas-jefferson-awards>. Accesso 08.05.2024.

THOREAU H. D., *Resistance to Civil Government*, in H. Zinn (a cura di), *The Higher Law, Thoreau on Civil Disobedience and Reform*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 63-90.

TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, trad. it. Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984.

TUMBER H., WAISBORD S. (a cura di), *The Routledge Companion to Media and Scandal*, Routledge, New York, 2019.

TUROLDO F., *Breve storia della bioetica*, Lindau, Torino, 2014.

U.S. DEPARTMENT OF HEALTH AND HUMAN SERVICES, *Organ Transplantation: Issues and Recommendations*, Washington, 1986.

VEATCH R. M., *A Theory of Medical Ethics*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1981.

VON LAYDEN W., *Aristotle and the Concept of Law*, in “Philosophy”, Vol. 42, N. 159, 1967, pp. 1-19.

WILSON D., *The making of British bioethics*, Manchester University Press, Manchester, 2014.

ZINN H., *The Zinn Reader*, Seven Stories Press, New York, 1997.