

## IL DISACCORDO MORALE NELLA BIOETICA<sup>1</sup>

SERGIO FILIPPO MAGNI

*Università di Pavia*

### 1. Il disaccordo morale

La riflessione bioetica ha dedicato grande attenzione al tema del dilemma morale, in cui ci si può imbattere sovente in relazione alle più delicate questioni pratiche (aborto, fecondazione assistita, ingegneria genetica, eutanasia e così via). Altrettanta attenzione andrebbe riservata al tema del disaccordo morale, argomento di questo intervento.

Innanzitutto, occorre chiarire la distinzione tra dilemma morale e disaccordo morale. Il dilemma morale riguarda un conflitto di valutazione interno allo stesso soggetto, che si trova scisso tra una valutazione morale positiva o negativa della stessa situazione.

I dilemmi non sono situazioni in cui due considerazioni meramente collidono, ma in cui queste collisioni pesano fortemente sul cuore dell'agente e lo minacciano. Egli sperimenta sentimenti di impotenza e indecisione, un senso di incapacità di sapere quale corso di azione seguire. Il riferimento all'agente è dunque essenziale nel caratterizzare una situazione come un dilemma morale [22, p. 5].

Il disaccordo morale riguarda invece un conflitto di valutazione morale fra soggetti diversi, uno dei quali valuta una certa situazione positivamente, e un altro negativamente.

Disaccordi e dilemmi possono essere apparenti o genuini a seconda del fatto che siano o meno possibili strade di risoluzione. Un disaccordo apparente, ad esempio, è un disaccordo risolvibile attraverso considerazioni di carattere morale (mostrando che le due parti in realtà condividono gli stessi principi morali fondamentali), o attraverso considerazioni di carattere fattuale o semantico (mostrando che una delle due parti si basa su una conoscenza errata o fraintende il significato delle parole); mentre un disaccordo genuino è un conflitto non risolvibile sulla base di considerazioni morali, fattuali o semantiche.

Uno dei tratti caratteristici della riflessione bioetica è l'osservazione che sulla soluzione di molti dei problemi su cui essa si concentra non c'è un accordo di carattere generale. Si è anzi in presenza di un disaccordo persistente tra i punti di vista e tra le valutazioni rilevanti, che solo in certi casi riesce a trovare posizioni di incontro e di

---

<sup>1</sup> Testo dell'intervento in occasione dell'incontro "Storia e filosofia della medicina", svoltosi presso il Palazzo dei Vescovi, a Pistoia, nell'ambito dell'edizione 2011 di Pianeta Galileo.

mediazione. Un disaccordo che riguarda non solo gli appartenenti a contesti sociali e culturali differenti (il disaccordo per il quale è stato sollevato il tema del relativismo etico [12, 13], ma spesso anche gli appartenenti al medesimo contesto sociale e culturale, e che interessa tanto il dibattito filosofico accademico quanto la più ampia discussione pubblica delle società occidentali.

Ha scritto Hugo Tristram Engelhardt:

Lungi dal condividere un'unica morale noi conviviamo con visioni morali concrete sorprendentemente diverse e con diverse concezioni degli obblighi, dei diritti e dei valori morali. Ogni posizione protesta la propria priorità. Secondo alcuni, eutanasia e suicidio assistito sono pratiche mediche moralmente corrette; secondo altri sono decisamente immorali. Alcuni giudicano del tutto immorale la maternità surrogata a pagamento; altri vi vedono un modo di riconoscere la dignità delle donne come liberi agenti morali. Alcuni ritengono che ai ricchi non si debbano consentire trattamenti salva-vita inaccessibili ai poveri; altri ribattono che tutti devono essere liberi di procurarsi tutte le terapie che possono permettersi. E quando si tratta di giustificare prospettive morali così diverse, alcuni chiamano in causa le conseguenze, mentre altri fanno appello ai principi del giusto e dell'ingiusto del tutto indipendenti dalle conseguenze [5, p. 25].

Come emerge dalle ultime righe della citazione, il disaccordo sulla valutazione dei singoli casi corrisponde a un disaccordo filosofico più generale su quale sia la migliore teoria in base alla quale stabilire quando una azione sia giusta o ingiusta, doverosa o non doverosa, ecc. (la migliore teoria etica normativa). Questo disaccordo è caratteristico dell'etica filosofica, ed è condiviso dalla bioetica e in generale dall'etica applicata [1, 14, 15, 16]. Vi si tornerà nel paragrafo 3.

## **2. La disponibilità e la non-disponibilità della vita**

Ma il disaccordo tra differenti impostazioni normative non esaurisce il disaccordo presente in bioetica: un disaccordo ancora più generale può essere individuato tra due prospettive complessive riguardanti il modo di affrontare le questioni bioetiche. Una prospettiva condivide un atteggiamento che ritiene che la vita umana non sia disponibile all'uomo, l'altra prospettiva condivide un atteggiamento che ritiene invece che l'uomo abbia piena disponibilità della propria vita. L'adozione dell'uno o dell'altro atteggiamento si accompagna ad altri assunti etici e valutativi, tanto che la distinzione tra le due prospettive viene a volte considerata come la distinzione tra due vere e proprie 'etiche': un'«etica della non-disponibilità della vita» e un'«etica della disponibilità della vita» [11, p. 54]. I due atteggiamenti sono tuttavia solo prospettive generali: le posizioni interne a ciascuna non sono necessariamente uniformi e coerenti e anzi esse racchiudono al proprio interno notevoli diversità e pluralità di impostazioni (come si vedrà nel prossimo paragrafo).

La prospettiva della non-disponibilità della vita sostiene che l'uomo non ha a disposizione la propria vita e ha dunque il dovere di rispettarla, in qualunque fase essa

si trovi. Questa tesi è spesso formulata col riferimento a un principio di sacralità (o di santità) della vita umana; tanto che la denominazione più comune per indicare questa posizione è proprio quella di “etica della sacralità della vita”.

Scrive Helga Kuhse:

Se “vita” in medicina significa “vita umana corporea”, “santità de” o “rispetto per” la vita significa che tutta la vita umana corporea, indipendentemente dalla sua qualità o dal suo genere, è ugualmente dotata di valore e inviolabile. Questo significa che, in base a questa concezione, le decisioni sulla vita e sulla morte non devono essere fondate su considerazioni intorno alla qualità della vita. [...] Il principio di santità della vita afferma esplicitamente ciò che è implicito nella concezione secondo cui la vita umana ha “santità”: che è assolutamente proibito porre termine intenzionalmente alla vita perché tutta la vita umana, indipendentemente dalla sua qualità o dal suo genere, è ugualmente dotata di valore e inviolabile [10, pp. 4 s].

Il richiamo alla nozione di sacralità rimanda implicitamente a una dimensione trascendente e religiosa; tuttavia, non necessariamente la prospettiva della non-disponibilità della vita umana assume una caratterizzazione religiosa, essendo talvolta sostenuta anche in una prospettiva secolarizzata. Come nota ad esempio Ronald Dworkin, nel definire qualcosa come “sacro” si può intendere semplicemente che è dotato di valore intrinseco, utilizzando il termine soltanto per la sua forza retorica e dunque senza implicare necessariamente un riferimento a Dio: «una cosa è sacra e inviolabile quando la sua distruzione deliberata disonorerebbe ciò che dovrebbe essere onorato» [4, p. 101].

La versione prevalente è comunque quella religiosa, in Italia quella sostenuta dal magistero cattolico. Rifacendosi a un’impostazione filosofica di carattere neo-tomistico, questa versione concepisce la natura come ordinata finalisticamente secondo un progetto divino: nella natura vi è un ordine costitutivo di carattere finalistico, e ci sono leggi di natura in cui questo ordine si manifesta in quanto progettato da un legislatore divino. Le azioni dell’uomo sono dotate di valore morale, cioè giuste o doverose, se rispettano la legge e l’ordine naturale. In questa impostazione, il principio morale supremo prescrive il rispetto dell’ordine e del finalismo naturale. La natura ordinata secondo il progetto divino è donata da Dio all’uomo, che ne è il custode ma non il signore, non potendo interferire con le sue leggi. E poiché ogni essere deve agire conformemente al fine che è stato ad esso assegnato, e il finalismo intrinseco dell’organismo umano è la conservazione e la riproduzione della vita, dal principio del rispetto dell’ordine naturale viene dedotto un principio morale subordinato che prescrive il rispetto della vita umana, la sua sacralità e quindi la sua non disponibilità all’uomo.

Scrive Dionigi Tettamanzi:

L’uomo è “signore” solo se e nella misura in cui è “ministro” del disegno stabilito del Creatore. [...] La signoria ministeriale dell’uomo sulla vita è da attuarsi secondo la *legge morale naturale*, che chiede il rispetto intelligente e responsabile delle strutture, dinamismi e finalità della natura umana, della

natura della persona umana. [...] [È] essenziale, nei più diversi problemi di bioetica, il riferimento al rispetto della natura umana e quindi alla legge morale naturale. [...] La legge morale naturale facendo riferimento all'ordine della creazione, e quindi ai "significati" oggettivi che costituiscono l'uomo stesso e che lo precedono e si impongono a lui come appello per la sua signoria responsabile, salva la persona dai pericoli del soggettivismo e del relativismo [24, p. 112 s.].

Il principio del rispetto della vita è comunque solo un principio derivato; come viene spesso osservato, la prospettiva della non-disponibilità della vita non è una forma di vitalismo assiologico che prescrive di tutelare in maniera assoluta la vita umana. Essa riconosce, infatti, circostanze in cui è legittimo porre fine alla vita umana, qualora si tratti della vita di un individuo non innocente (come si argomenta per giustificare moralmente la pena di morte o la guerra) [6, p. 32].

La prospettiva della disponibilità della vita umana sostiene invece che la vita è disponibile all'uomo: e ciò soprattutto quando non sia più «degnata di essere vissuta» [7, p. 51]. Quello che conta non è dunque la vita umana in quanto tale, quella che è stata chiamata la mera «vita biologica», ma la *qualità* della vita umana, quella che è stata chiamata «la vita biografica». Ciò spiega l'espressione "etica della qualità della vita", comunemente usata per designare questa posizione:

vita umana può significare cose differenti: può significare l'esistenza di processi vitali e di funzionamento metabolico senza stati di coscienza ("mera vita"), e può significare la vita di un soggetto che ha esperienze, cioè di un essere umano consapevole o auto-consapevole. Un'etica della qualità della vita [...] distingue tra differenti tipi di vita e li considera rilevanti per giudicare se il mettere fine alla vita sia ingiusto [10, pp. 210 e 215].

Questa prospettiva solitamente assume una caratterizzazione non religiosa, venendo escluso ogni riferimento a presupposti trascendenti e metafisici, ed è quindi presentata come una forma di etica laica (e bioetica laica si chiama comunemente in Italia la bioetica che vi fa riferimento) [6, 19]. Tuttavia, la prospettiva della disponibilità della vita non è necessariamente non religiosa, potendosi anche dare impostazioni religiose che accettano la tesi della disponibilità della vita umana e il riferimento alla qualità. Così, ad esempio, si legge in un documento della Chiesa riformata d'Olanda:

Come risulta dai primi capitoli del libro della Genesi, Dio ha chiamato all'esistenza tutte le cose preordinandole in modo che vi fosse un luogo in cui l'uomo potesse vivere. Qui *vivere* è da intendersi nel senso più profondo della parola, cioè non soltanto nel suo significato di animalità biologica ma anche nella sua dimensione religiosa e sociale. [...] Morte, perciò, è ben più del cessare biologico della vita; e vita è ben più di un esistere vegetativo. In altri termini le parole vita e morte non sono intese quantitativamente nella Bibbia, ma qualitativamente. La *qualità* della vita è più importante della sua *durata*, benché ambedue stiano in stretto rapporto tra loro, secondo la tradizione dell'Antico Testamento [*Guida Pastorale*, in 3, pp. 62 s.].

Un'ulteriore precisazione va fatta sull'uso dell'aggettivo "laico". Esso non va confuso con "ateo": definire "laica" una concezione etica o bioetica non significa negare l'esistenza di Dio, ma solo negare che il riferimento a Dio possa essere impiegato nella costruzione di un'argomentazione filosofica. Come ha scritto Uberto Scarpelli:

laico è chi ragiona fuori dell'ipotesi di Dio, accettando i limiti invalicabili dell'esistenza e della conoscenza umana. Una bioetica laica è una bioetica elaborata come se non ci fosse un Dio (*etsi Deus non daretur*) [19, pp. 9 s.].

Un problema che si apre all'interno di questa impostazione è cosa intendere con "qualità della vita". Sono possibili infatti diversi modi di caratterizzare la qualità della vita:

le valutazioni sulla qualità della vita, sia quelle personali, sia quelle formulate da un osservatore [...] riflettono le idee, i valori, i gusti personali di chi esprime il giudizio. La domanda da porsi è se ci sia qualche criterio obiettivo sul quale tutti concorderebbero [9, p. 151].

Alcune concezioni individuano tale criterio facendo riferimento a parametri soggettivi; altre facendo riferimento a parametri oggettivi.

Per le prime concezioni, la qualità della vita è una funzione degli stati mentali del soggetto la cui vita si deve giudicare: essa si identifica col benessere dell'individuo in questione, benessere concepito a sua volta come uno stato mentale di piacere e non sofferenza o di soddisfacimento dei suoi desideri e preferenze. Per le seconde, invece, questo stato soggettivo da solo non è sufficiente e occorre aggiungere ad esso anche una caratterizzazione oggettiva della qualità della vita, non legata agli stati mentali del soggetto: ad esempio il possesso di determinate funzioni fisiche e psichiche, il raggiungimento di un determinato livello di capacità fondamentali per agire e scegliere, e così via [17].

### 3. L'uomo e la natura

Occorre, tuttavia, non irrigidire troppo la separazione tra la prospettiva della disponibilità e quella della non-disponibilità della vita umana. Esse, anzi, come si è già accennato, racchiudono al proprio interno una notevole diversità di impostazioni.

Questa diversità si riscontra tanto nell'individuazione dei criteri fondamentali di valutazione dell'azione (nelle cosiddette questioni normative): se ad esempio un'azione debba essere giudicata giusta in ragione delle conseguenze (come sostenuto dalle teorie etiche consequenzialistiche), in ragione del rispetto di determinati principi, norme e diritti (come sostenuto dalle teorie etiche deontologiche), o dell'estrinsecazione di particolari virtù (come sostenuto dalle etiche della virtù). Quanto nella individuazione dei criteri di fondazione dei giudizi morali (nelle cosiddette questioni metaetiche): se un giudizio morale possa, ad esempio, essere derivabile dall'osservazione della natura e del suo ordine (come sostenuto dal cognitivismo naturalista), o se debba essere fondato in base ad altri parametri, indipendenti dall'osservazione della natura (come il riferimento all'espressione delle scelte del soggetto, ad una sua intuizione razionale e così via, come sostenuto dal non-cognitivismo o dal cognitivismo intuizionista).

Sia la prospettiva che si richiama alla tesi della disponibilità della vita umana sia quella che la rifiuta possono dunque presentarsi nelle più disparate versioni normative e metaetiche. Solo laddove è presente una concezione dottrinale unitaria può essere individuato un orizzonte teorico ben definito e coerente. È questo il caso, ad esempio, della versione cattolica della tesi della non-disponibilità della vita umana.

Da un punto di vista normativo, essa si presenta come una concezione deontologica, legata a un principio fondamentale da cui possono essere derivati gli altri: il rispetto del finalismo del processo vitale (ogni intervento contrario al finalismo del processo vitale è un intervento non lecito da un punto di vista morale); e, da un punto di vista metaetico, come una concezione cognitivista: vi è, come si è osservato, una legge di natura su cui tali principi possono essere metafisicamente fondati. Così presenta i fondamenti metaetici di questa dottrina Elio Sgreccia:

I non cognitivisti ritengono che i valori non possono essere oggetto di conoscenza e di affermazioni qualificabili come “vere” o “false”. Al contrario i cognitivisti ricercano una fondazione razionale e “oggettiva” ai valori ed alle norme morali. Giustificare l’etica e, quindi, la Bioetica, vuol dire allora discutere anzitutto sulla possibilità di superare la “grande divisione” o “fallacia naturalistica”. Come meglio avremo modo di spiegare, tutto il problema sta nel significato che si conferisce alla parola “essere” che indica la fattualità conoscibile. Se per “essere” si intende la mera fattualità empirica, certamente la legge di Hume è giustificata: ad es. per il fatto che molti uomini rubano, uccidono o bestemmiano non si può certo concludere che furto, omicidio e bestemmia siano moralmente leciti, e se vogliamo dimostrare che rappresentano degli illeciti, dobbiamo ricorrere ad un criterio che non sia la semplice indagine sui fatti. Ma l’idea di “essere” sottostante ai fatti si può intendere in modo non semplicemente empirico, ma più profondo e comprensivo, come ad es. “essenza” o “natura”, e cioè in senso “metafisico”. Allora il dover essere può trovare un fondamento nell’essere, in quell’essere che ogni soggetto cosciente è chiamato a realizzare. [...] Questa osservazione [...] presuppone l’istanza metafisica, la necessità e capacità per la nostra mente di andare “oltre” il fatto empirico e di cogliere in profondità la ragione d’essere delle cose e la “verità” dei comportamenti, la loro conformità alla dignità della persona [20, pp. 76 s.].

Le prospettive della disponibilità e della non-disponibilità della vita umana sono dunque atteggiamenti estremamente generali, e come si è detto non si deve irrigidire troppo la loro separazione. Non sempre essa è chiaramente ravvisabile e non è esente da posizioni intermedie e da proposte di riduzione della distanza, tese a individuare principi comuni ai quali le due prospettive possono essere riportate.

Scriva Massimo Reichlin:

Né la sacralità della vita deve essere intesa come un principio assoluto, il che porterebbe a forme di vitalismo incompatibili con il rispetto della persona, né la qualità della vita può essere concepita come principio di un’etica radicalmente alternativa a quella tradizionale, secondo lo schema semplificato proposto dai teorici dell’etica della qualità della vita. Piuttosto, entrambi i principi o le

considerazioni morali sono relativi al principio fondamentale del rispetto della persona, o dell'umanità come fine in sé [18, p. 201].

Tuttavia, quando è chiaramente ravvisabile, tale separazione non si limita ai fondamentali principi etici, ma si accompagna ad altre divisioni su questioni più specifiche. Innanzitutto nella concezione della natura: da una parte, si tende a considerare la natura come un qualcosa provvisto di armonia e di senso oggettivo, in quanto ordinata in senso teleologico e quindi tale da contenere in sé l'indicazione su come agire. Nella natura, come detto, vi è un ordine costitutivo di carattere finalistico, e ci sono leggi di natura in cui questo ordine si manifesta in quanto progettato da un legislatore divino (ricorrendo così ad un concetto antropomorfo di legge, per cui ogni legge rimanda a un legislatore). Dall'altra la natura si presenta come un qualcosa di complesso e disarmonico. Conformemente alla concezione scientifica della natura, l'unico ordine in essa rintracciabile è quello derivabile dalle leggi che spiegano il comportamento dei fenomeni, leggi puramente descrittive e prive di significato morale e valutativo (leggi, dunque, di carattere non antropomorfo).

Una seconda divisione è nella concezione dell'individualità umana. Generalmente, i sostenitori della prospettiva della non-disponibilità della vita umana propongono l'identificazione fra l'*individuo umano* e la *persona morale*: l'individuo è persona e in quanto persona è intrinsecamente dotato di valore (e lo è, nella sua versione prevalente, fin dal concepimento, fin dal momento in cui i gameti si uniscono nell'atto della procreazione). Il termine "persona" è, in questo senso, un termine intrinsecamente valutativo. L'individuo come ente fisico e biologico è quindi persona nella sua essenza, in quanto ontologicamente capace di consapevolezza morale, e perciò dotato di valore intrinseco. È la concezione "sostanzialista" della persona, detta anche *personalismo ontologico* (o *personalismo realista*).

Osserva Sgreccia:

La persona anzitutto è un corpo spiritualizzato, uno spirito incarnato, che vale per quello che è e non soltanto per le scelte che fa. Anzi, in ogni scelta la persona impegna ciò che è, la sua esistenza e la sua essenza, il suo corpo e il suo spirito; in ogni scelta esiste non soltanto l'esercizio di scelta, la facoltà di scegliere, ma anche un *contesto* di scelta: un fine, dei mezzi, dei valori. Il personalismo realista vede nella persona un'*unità*, come la si chiama frequentemente, la *unitotalità* di corpo e spirito che rappresenta il suo valore oggettivo, di cui la soggettività si fa carico, e non può non farsi carico, sia rispetto alla propria persona sia rispetto alla persona altrui [20, p. 89].

Secondo la prospettiva della disponibilità della vita umana, invece, la nozione di individuo è separata da quella di persona morale, dato che si sottolinea come l'individuo divenga persona solo all'interno di un processo di sviluppo fisico e psichico che lo porta ad assumere la consapevolezza morale e generali capacità cognitive. Solo quando sorgono queste particolari funzioni cognitive, all'individuo può essere attribuita una personalità morale. Una concezione della persona che viene detta "funzionalista": per essa

tutti e solo gli enti che mostrano in atto le caratteristiche proprie delle persone sono davvero persone; quando le funzioni personali mancano, anche in un individuo che le svilupperà in seguito o le ha definitivamente perdute, non siamo di fronte a una persona [16, p. 29].

Ma un tale riconoscimento della personalità è indipendente dal grado di tutela e di valore che deve essere riconosciuto all'individuo nelle varie fasi di sviluppo: il termine "persona", in questo caso, è un termine descrittivo e avalutativo.

Da questa diversità nella considerazione del nesso individuo-persona deriva anche la diversa collocazione riservata all'uomo rispetto agli altri animali e alla natura. Da una parte l'uomo è concepito come il vertice dell'ordine naturale, signore delle altre creature viventi; dall'altra l'uomo è oggetto di una particolare attenzione morale, ma senza riconoscere ad esso una separazione ontologica rispetto agli animali e al resto della natura. Conformemente ai risultati dell'evoluzionismo delle specie darwiniano, la specie umana è risultato dell'adattamento per selezione naturale di una particolare specie animale all'ambiente circostante. L'uomo è un animale accidentalmente più evoluto.

#### **4. La filosofia e il disaccordo morale**

Il principale problema filosofico che sorge in relazione al disaccordo morale presente nella bioetica, è quello di stabilire se sia a disposizione un metodo per la sua risoluzione razionale; di stabilire, cioè, se esistano disaccordi morali non risolvibili. La risposta a questo problema dipende da quale teoria sulla fondazione dell'etica, cioè da quale teoria metaetica, venga assunta come punto di riferimento.

Alcune teorie metaetiche (come il cognitivismo naturalista) ritengono che l'etica possa fare affidamento su un metodo di carattere razionale; e intendono come metodo razionale standard quello che fa ricorso all'osservazione empirica, a regole di inferenza induttiva e al ragionamento logico-deduttivo: il metodo della conoscenza scientifica. Come, ad esempio, si può giudicare la verità di due affermazioni conflittuali (ad esempio "la stanza è quadrata" e "la stanza non è quadrata") attraverso una procedura che fa ricorso all'osservazione empirica (la misurazione dei lati della stanza), il ricorso ad un metodo di ragionamento affidabile potrebbe consentire di dirimere anche questioni etiche e risolvere il disaccordo tra giudizi morali in conflitto (ad esempio tra chi sostiene "l'aborto è giusto" e chi sostiene "l'aborto è ingiusto").

Altre teorie metaetiche (come il cognitivismo costruttivista) ritengono che tale criterio standard di razionalità non sia applicabile all'etica e sottolineano la peculiarità del ragionamento morale rispetto al ragionamento scientifico. In contrapposizione al metodo razionale standard, vengono proposti metodi di ragionamento meno impegnativi, maggiormente legati alle diverse procedure di risoluzione dei problemi morali nella vita ordinaria:

Citare fatti, chiarire il significato degli enunciati pronunciati nelle dispute, fissare un giudice competente per decidere la questione o per decidere questioni subordinate rilevanti, appellarsi all'immaginazione di ogni parte della disputa

per pensare come si sentirebbe nella posizione della parte opposta o nella posizione di una terza parte coinvolta nella situazione in questione, riferirsi a principi o norme accettabili da entrambi i disputanti, ecc. [23, p. 504].

Altre teorie metaetiche (come la maggior parte delle teorie non-cognitviste), infine, negano l'esistenza di un metodo di ragionamento in grado di superare disaccordi morali tra principi fondamentali, a sua volta non riconducibili ad altri principi più fondamentali. Questo non significa, però, che non venga riconosciuto uno spazio per la discussione razionale in etica: sono possibili discussioni razionali intorno ai valori strumentali (riguardanti l'accertamento se un determinato valore sia un mezzo adatto alla realizzazione di un altro valore); discussioni razionali intorno all'interpretazione dei fatti (riguardanti ad esempio l'accertamento se una determinata azione sia qualificabile come omicidio, in relazione al giudizio di valore che l'omicidio è sbagliato); discussioni razionali intorno alla coerenza e all'implicazione tra valori fondamentali (riguardanti l'accertamento se un principio possa essere correttamente derivato da un altro principio, se un principio possa avere certe conseguenze, e così via). Ma non c'è garanzia che questi ambiti di ragionamento riescano a risolvere un disaccordo morale tra principi fondamentali. Secondo tali prospettive, il disaccordo morale potrebbe restare aperto non solo di fatto, ma anche in linea di principio.

Non è valida la tesi che l'argomentazione morale possa stabilire principi generali che ogni persona razionale e informata debba accettare. Il controllo di un insieme coerente di credenze morali sta nelle risposte di ognuno. Poiché differenti persone hanno spesso risposte differenti, non tutti saranno d'accordo su quando una credenza generale è stata messa in discussione. C'è sempre la possibilità, e qualche volta la realtà, di un disaccordo ultimo. Ci sarebbe poco da fare nella discussione e nell'argomentazione pubblica se le risposte delle persone non coincidessero quasi mai su niente. Ma sebbene un tale stato di anarchia morale non esista, le risposte di differenti persone variano più frequentemente e fondamentalmente di quanto è spesso riconosciuto [7, p. 35].

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Baccarini, E., *Bioetica. Analisi filosofiche liberali*, Trauben, Torino 2002.
- [2] Beauchamp, T. L., Childress, J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, 1979, trad. it. *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999.
- [3] Berlendism, A., *L'eutanasia. Il diritto a vivere dignitosamente la propria morte*, Claudiana, Torino 1981.
- [4] Dworkin, R., *Life's Dominion*, 1993, trad. it. *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Comunità, Milano 1994.
- [5] Engelhardt, H.T. Jr., *The Foundations of Bioethics*, 1986, trad. it., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999.
- [6] Fornero, G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005.
- [7] Glover, J., *Causing Death and Saving Life*, Penguin, Harmondsworth 1977.
- [8] Hare, R. M., *Essays on Bioethics*, Clarendon, Oxford 1993.
- [9] Jonsen, A. R., Siegler, M., Winslade, W. J., *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, 2002, trad. it. *Etica clinica. Un approccio pratico alle decisioni etiche in medicina clinica*, McGraw-Hill, Milano 2003.
- [10] Kuhse, H., *The Sanctity-of-life Doctrine in Medicine. A Critique*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- [11] Lecaldano, E., *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- [12] Macklin, R., *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999.
- [13] Magni, S. F., *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2010.
- [14] Magni, S. F., *Bioetica*, Carocci, Roma 2011.
- [15] Mordacci, R., Il dibattito sul metodo nella bioetica anglosassone. Linee per un'analisi critica, in P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa Scienze Umane Editrice, Milano 1996.
- [16] Mordacci, R., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003.
- [17] Nussbaum, M., Sen, A., *The Quality of Life*, Clarendon, Oxford 1993.
- [18] Reichlin, M., *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- [19] Scarpelli, U., *Bioetica laica*, Baldini e Castoldi, Milano 1998.
- [20] Sgreccia, E., *Manuale di bioetica*, Vol. I., Vita e pensiero, Milano 1988.
- [21] Singer, P., *Practical Ethics*, 1979, trad. it. *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1979.
- [22] Statman, D., *Moral Dilemmas*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta (GA) 1995.
- [23] Taylor, P. W., Four Types of Ethical Relativism, *Philosophical Review*, 63, 1954, pp. 500-16.
- [24] Tettamanzi, D., *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000.