

Della normalità

Prof. R. Spaemann

La distinzione tra interventi ordinari e interventi straordinari è di importanza decisiva quando si affronta il problema degli interventi finalizzati a prolungare la vita nel paziente moribondo o in stato di coma irreversibile. Vi è un ampio consenso sul fatto che siamo tenuti a prestare a queste persone tutte le cure ordinarie in ogni momento, fino alla morte. Le cose stanno diversamente se si parla di interventi straordinari. Qui vi è un margine di opinabilità e appare necessario un discernimento. L'omissione di spese estremamente elevate non equivale a uccidere per omissione. Se rinunciamo a portare un uomo di 90 anni affetto da un male incurabile in una clinica specializzata negli Stati Uniti per un intervento che potrebbe allungargli la vita di due mesi, questo non significa che lo uccidiamo. Il dovere professionale del medico di combattere per la vita finisce sempre con la resa. La medicina moderna consente di rinviare continuamente la resa. Ma la morte è parte della vita. E noi non siamo padroni della vita e della morte. Il medico deve arrendersi prima di rendere impossibile una morte degna dell'uomo. Che omettere un possibile prolungamento della vita sia equivalente in ogni caso a uccidere viene affermato da sostenitori dell'eutanasia quali Peter Singer e Ernst Tugendhat. E' chiaro che cosa li spinge a farlo. Se rinunciare a prolungare la vita significa in ogni caso uccidere, allora uccidere è qualcosa che noi facciamo continuamente e l'uccisione attiva non è niente di diverso da ciò che abbiamo già accettato da sempre.

Peter Singer crede di rivelare qualcosa di sconvolgente quando scrive che in fondo non fa nessuna differenza se una madre lascia morire di fame suo figlio o lo soffoca con un cuscino. E' vero, infatti, che non fa nessuna differenza. Ma è diverso se la madre lascia morire di fame il figlio o se rinuncia a somministrargli ancora antibiotici nel caso che sia certo che egli è comunque condannato a morire tra breve. Ovvero c'è una differenza decisiva tra l'omettere qualcosa che è normale e l'omettere qualcosa che va al di là di ciò che è normale. Ho sostituito qui la parola "ordinario" con la parola "normale". In effetti quella che è qui in questione è la nozione di normalità. Da essa dipende come noi giudichiamo le omissioni sul piano morale e giuridico.

Contro la nozione di normalità si sono levate obiezioni da diverse parti, sia da parte di utilitaristi e consequenzialisti come Peter Singer sia da parte di Habermas e della sua scuola. Il consequenzialismo afferma che esiste un obbligo dell'uomo a ottimizzare il mondo. L'unico criterio per giudicare moralmente un'azione è se essa contribuisca a tale ottimizzazione più di ogni possibile azione alternativa. Nella tradizione filosofica soltanto Dio deve preoccuparsi del *bonum universi*. All'uomo non è nemmeno consentito di usurpare questa prerogativa di Dio. L'uomo sta in un *ordo amoris* strutturato da rapporti finiti di vicinanza e lontananza e da doveri legati alla propria posizione nella società. Per questo, secondo san Tommaso, compito di un magistrato è cercare un criminale latitante per punirlo, ma compito della moglie del criminale è invece di aiutarlo se si nasconde (cfr. *Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 10). La moglie deve infatti occuparsi del *bonum familiae*, mentre il magistrato del *bonum*

civitatis. Quale sia la volontà di Dio si mostra soltanto *post festum* per il fatto che l'uomo viene o non viene catturato. Ma né la donna né il magistrato sono al corrente di quali siano i piani di Dio. Per questo non hanno il diritto di impedire all'altro di compiere il proprio dovere. Il magistrato non può punire la donna per l'aiuto dato al marito e la donna non può diventare una terrorista per aiutare il marito. La normalità è la cornice all'interno della quale si muovono e si devono muovere degli esseri finiti. Questo è appunto quello che l'utilitarismo rifiuta. Se due bambini sono caduti in acqua e io ne posso salvare soltanto uno, Peter Singer ritiene che dovremmo salvare il bambino che vale di più e non quello che è nostro figlio. Non esiste cioè quello che chiamiamo un *ordo amoris*.

L'obiezione di Habermas contro il significato normativo della normalità è il crollo del nazismo. Per Habermas e il suo amico Apel crollò allora ciò che negli anni giovanili loro avevano conosciuto come normalità. E il loro motto divenne allora "Mai più normalità!": mai più validità di norme che non sono l'esito di un precedente procedimento discorsivo universale ma formano la cornice del nostro agire senza essere mai state messe in dubbio. Persone cresciute in un ambiente diverso, come per esempio me, hanno vissuto le cose in modo completamente diverso. Per loro il regime nazionalista rappresentava una rottura rivoluzionaria con ogni espressione dell'umanità civilizzata e l'anno 1945 significò il ritorno alla normalità. E' chiaro dunque che la normalità non è un fondamento ultimo dell'agire umano che non possa mai essere messo in questione. Vi può essere una normalità giusta e una normalità sbagliata. Ma la normalità suggerisce pregiudizialmente di comportarsi in un certo modo. Tale orientamento pregiudiziale è suscettibile di revisione. Ma in caso di conflitto l'obbligo di giustificarsi ce l'ha chi ritiene di dover agire in contrasto con l'orientamento pregiudiziale. (Mi viene in mente la costituzione sulla liturgia del Secondo Concilio Vaticano. In essa si dice che non è lecito nessun mutamento dell'antica liturgia che non si giustifichi con "una vera e accertata utilità per la Chiesa" (SC, n. 23). L'antica liturgia, la normalità vigente, non ha bisogno di giustificarsi. E' il riformatore che ha il dovere di giustificare ogni singola innovazione. Non c'è bisogno di aggiungere che la riforma liturgica poi realizzata non ha seguito questa indicazione del Concilio.)

La normalità è una condizione della vita sulla terra. Il suo luogo paradigmatico non si trova né nella dimensione dello spirito né nella dimensione della natura fisica inanimata. Per lo spirito vi è verità incondizionata e norme morali valide incondizionatamente. E nella dimensione fisica valgono leggi naturali formulabili matematicamente che non ammettono eccezioni. Là dove una stella devia dalla traiettoria calcolata, non è la stella che ha fatto un errore ma siamo noi che dobbiamo prendere atto di un fatto finora ignoto o rivedere la nostra teoria. Inoltre le leggi naturali non hanno valore normativo per l'agire umano. Dobbiamo tenerne conto, perché altrimenti non sarebbe possibile agire. Ma conoscerle ha soltanto un valore strumentale per il nostro agire. Esse hanno sempre la forma del "se ..., allora ..." e non ci obbligano a fare alcunché. Descrivono soltanto come vanno le cose e non rispondono alla domanda sul perché le cose vanno come vanno. Le leggi che strutturano la vita sono di un'altra natura. Non sono formulate matematicamente e ammettono eccezioni, ma rispondono alla domanda sul perché le cose vanno in un certo modo. Ci spiegano per esempio perché gli uccelli in inverno migrano da nord a sud: perché al sud trovano normalmente del cibo. Che il viaggio degli uccelli talvolta finisca nelle reti di uccellatori italiani non è invece una spiegazione della migrazione. Quella di normalità è una categoria teleologica

e non soltanto statistica. Anche se di fatto la maggioranza degli uccelli facesse questa triste fine, tale fine sarebbe priva di ogni valore esplicativo rispetto al fenomeno della migrazione. La teoria dell'evoluzione può funzionare soltanto ipotizzando che in precedenza le cose andavano diversamente.

Quella di normalità, come ho detto, non è una categoria statistica. Ha invece connotazioni normative. Se il 90% di una popolazione ha mal di testa, non ci diamo da fare per uniformare alla maggioranza il rimanente 10% ma facciamo esattamente il contrario. Il mal di testa cronico non diventerà mai "normale". Tuttavia per noi quello che Aristotele chiama *hos epi to polu* e san Tommaso *ut in pluribus* è un indizio del fatto che un dato comportamento di un certo essere è corrispondente alla sua essenza. Nel caso di esseri viventi non umani è effettivamente così. Che sia così anche per gli esseri umani è quello che molti pensano. Per questo il *così fan tutte* provoca una corruzione del giudizio morale. A suo tempo il rapporto Kinsey ha avuto un effetto corruttore negli Stati Uniti e ben oltre i confini di quel paese, perché ha mostrato in che misura il comportamento sessuale che appariva normale in termini statistici si discostasse da quello che i cittadini americani indicavano come buono e lodevole. La discrepanza tra il comportamento reale e gli standard morali pubblicamente vigenti e riconosciuti è tuttavia una caratteristica di tutte le culture superiori. Per spiegare tale discrepanza il cristianesimo può ricorrere alla dottrina del peccato originale. Si può parlare anche di ipocrisia. Ma si dovrebbe però aggiungere che, come dice La Rochefoucauld, l'ipocrisia è l'omaggio del vizio alla virtù e, come dice Gómez Dávila, la scomparsa dell'ipocrisia è il più sicuro indizio della decadenza morale di una civiltà. L'ipocrisia però ha un carattere parassitario. Dove essa prevale soffoca la morale di cui pure vive.

La normalità del comportamento è indispensabile agli esseri umani per due ragioni. Innanzi tutto perché rende possibile aspettative reciproche stabili sull'altrui comportamento. In relazione alla natura inanimata intorno a noi l'affidabilità è fondata sulle leggi della natura. Le regole della normalità corrispondono alle leggi della natura nell'ambito della vita e soprattutto là dove si abbia a che fare con degli esseri liberi. In secondo luogo le regole della normalità rendono possibile l'agire in quanto liberano dalla necessità di riflettere. Chi prima di ogni azione dovesse riflettere in modo approfondito sui principi della moralità e sull'opportunità di tale azione non arriverebbe mai ad agire. Ciò che guida il nostro agire nella stragrande maggioranza dei casi sono norme già stabilite da lungo tempo per effetto del costume o dell'abitudine. Normalmente le disposizioni di una autorità legittima devono essere obbedite e la legittimità di tale autorità accettata. Esse hanno dalla loro parte la presunzione del diritto. Questo è anche il senso della *lex artis* in medicina e dell'etica professionale del medico. Il medico non deve riflettere prima di attuare un qualche intervento su che cosa è richiesto dal punto di vista professionale e morale. La *lex artis* e l'etica professionale lo liberano dal peso di tale riflessione.

Ma questi orientamenti pregiudiziali sono passibili di revisione. Vi sono situazioni in cui le ragioni contrarie alla normalità dominante sono così importanti e forti che noi siamo obbligati a riflettere. Per un militare non è lecito eseguire qualsiasi ordine dei superiori. Quando realizzò che la guerra di Hitler era una guerra ingiusta Franz Jägerstätter (che recentemente è stato proclamato beato) si rifiutò di diventare soldato di Hitler accettando l'eventualità di essere condannato a morte. Tutti -- il suo paese, il suo parroco, il suo vescovo -- gli chiedevano di sottomettersi alla normalità e di

non pensare di essere lui il solo a sapere quale fosse il dovere di un cristiano. La normalità è indispensabile per il nostro agire. Ma non è il criterio ultimo di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Vi sono casi in cui non ci è di nessun aiuto. Uno di questi casi si presenta là dove la civiltà tecnico-scientifica produce dei cambiamenti così profondi che le regole tradizionali dell'etica professionale non "funzionano" più. Uno di questi casi si presenta oggi nella capacità continuamente crescente di prolungare indefinitamente la vita umana per mezzo di molteplici protesi. La regola tradizionale dell'etica professionale del medico secondo cui la vita deve essere prolungata fin quando è possibile non può più valere se il possibile non finisce mai. In tali casi occorre tornare a riflettere su che cosa è normale, occorre definire nuovamente che cosa è normale.

Ma a questo punto appare che nel caso degli uomini abbiamo a che fare con una doppia normalità, una normalità naturale e una normalità socioculturale. Queste due normalità non stanno tra loro in un rapporto di contrapposizione. L'uomo è per natura un essere dotato di linguaggio. Però non esiste una lingua naturale, ma la natura linguistica dell'uomo deve svilupparsi in una molteplicità di lingue storiche. L'unità del genere umano viene manifestata soltanto dal fatto che tutte le lingue umane sono tra loro traducibili, sebbene non senza perdita di informazioni. Un esempio della trasformazione socioculturale della normalità naturale è la definizione giuridica dei cosiddetti mezzi minimi di sussistenza. La prassi giuridica nei paesi europei vi fa rientrare il possesso di un televisore. Nelle case dei debitori insolventi l'apparecchio televisivo non può essere pignorato. Le persone come me che non possiedono un televisore sono un esempio del fatto che non si tratta qui evidentemente di normalità naturale. Questo è chiaro soprattutto nella medicina. Gli standard della normalità cambiano con il progresso della medicina. Quello che una volta era un lusso oggi fa parte del repertorio fondamentale di un medico o di un ospedale. La questione è se la relatività culturale degli standard di normalità non abbia alcun limite o se invece una qualche natura umana continui anche nella vita civilizzata ad avanzare delle esigenze e a porre dei limiti. Per rispondere a queste domande accanto ai due piani della normalità dobbiamo tenere presente un terzo piano dal quale soltanto deriva una norma assoluta, una sorta di metanorma. Questo piano è il piano della personalità. Questa non si identifica con la natura umana. In effetti esistono anche persone non-umane. Una persona è qualcuno che è in relazione con la natura propria della specie a cui appartiene e più precisamente in una relazione tale che possiede questa natura e non è semplicemente un esemplare della propria specie. La parola "persona" ha una connotazione normativa. Con essa qualificiamo un essere vivente come fine in sé. Tutte le azioni e le omissioni che riguardano una persona devono essere tali per cui la persona in esse non è mai soltanto mezzo per i fini di altre persone, ma viene sempre rispettato come "qualcuno" al quale in linea di principio dobbiamo rendere conto per le conseguenze delle azioni che lo riguardano. Questa metanorma vale ugualmente per ciò che è normale e per ciò che è fuori del normale. Ma la normalità è indispensabile per l'applicazione della norma. Le persone infatti esistono soltanto in quanto possessori e portatori di una natura. E il rispetto della persona come fine in sé è traducibile in operazioni soltanto trattando la loro natura in modo tale da rispettarla nella sua integralità. La natura ha di per sé una struttura che è teleologica e perciò normativa. Ma in quanto persone noi siamo superiori a ciò che è puramente naturale. La struttura finalistica della natura non fonda doveri incondizionati perché è una natura ma perché è la natura di una persona: da un lato il dovere di sviluppare la

propria dimensione culturale, ovvero il dovere di farla partecipare a una comunità linguistica e culturale, ma dall'altro lato il dovere di rendere la normalità culturale compatibile con la normalità naturale. Nel processo della civiltà europea la "naturalità" diventa un ideale culturale a partire da Platone, dal cristianesimo e ancora una volta nell'epoca dell'illuminismo. In questo modo scompaiono sempre di più tutte le forme di presentazione di sé, tutte le forme di moda che si basano su una forte deformazione del corpo naturale, mentre al tempo stesso sono bandite le espressioni indisciplinate della corporeità.

Ma arriviamo alla conclusione. Domandiamoci che contributo possono dare queste riflessioni al giudizio sulla questione di quali tra gli interventi finalizzati a conservare la vita nei moribondi siano sempre dovuti, quali siano oggetto di una valutazione caso per caso e quali non siano leciti. La metanorma della dignità umana impone che rispondendo a queste domande mettiamo al primo posto l'interesse del paziente e che l'interesse di altri venga strettamente subordinato a quello del paziente. Questo vale soprattutto per la questione del trapianto di organi. Soltanto quando non vi è alcun dubbio, sulla base di criteri incontestabili, che il paziente è morto, è lecito disporre del suo cadavere nell'interesse di altri, a condizione peraltro che il paziente stesso abbia preventivamente dato il suo assenso. Non è lecito fare qualcosa che equivalga a ucciderlo. Non è lecito però neppure far dipendere la risposta alla domanda se lo si debba tenere in vita artificialmente e quando si debbano sospendere gli interventi a ciò finalizzati dall'interesse a eseguire un trapianto e impedirgli di morire perché gli organi possono essere utilizzati soltanto alcuni giorni dopo.

La seconda domanda è quali interventi per mantenere in vita il paziente siano sempre doverosi. Qui ha una grande importanza il dualismo di normalità naturale e normalità culturale. Le possibilità di prolungare la vita sono aumentate drammaticamente con il progresso della medicina e con ciò sono cambiati gli standard della normalità. Ciò non significa che tutto ciò che è possibile faccia ormai parte dello standard abituale. A ciò si oppone soprattutto la limitatezza delle risorse -- la limitatezza degli organi disponibili ma anche e soprattutto la limitatezza delle risorse materiali, delle apparecchiature e dei soldi. Occorre considerare la cosa spassionatamente. Mettere a disposizione di ogni uomo in ogni momento della sua vita tutte le possibilità terapeutiche esistenti in quel momento in qualche parte del mondo è impossibile per ragioni di economia. Nella selezione che diventa allora necessaria i criteri non sono indipendenti dalla normalità culturale. Al tempo stesso tali criteri devono tuttavia essere giustificati nei confronti degli interessati. Rimane la domanda di quali siano i criteri. A tale proposito va detto innanzi tutto che la metanorma della dignità umana impone di rispettare il desiderio di vivere di ogni uomo se sono disponibili mezzi tecnici che consentono di soddisfare tale desiderio. D'altra parte va pure rispettato il desiderio di un uomo ormai alla fine e il cui organismo non compie più le operazioni necessarie alla vita di non fare più uso dei mezzi disponibili per prolungare la vita. Ciò non ha nulla a che fare con il suicidio. Stante l'ambivalenza della normalità naturale tra ricerca della conservazione di sé e inevitabilità della morte, l'uomo ha il diritto di accogliere la morte come un visitatore gradito e il cristiano ha il diritto di augurarsi con l'apostolo Paolo di "essere sciolto dal corpo per essere con Cristo" (Fil. 1, 23). A ciò si aggiunge la considerazione che la natura ha legato la sopravvivenza del singolo uomo e la continuazione della specie umana ad azioni libere, ovvero il mangiare, il bere e l'amplesso. La respirazione invece accade involontariamente. Perciò è un *peccatum*

contra naturam alimentare artificialmente un essere umano contro la sua volontà o provocare forzatamente la gravidanza in una donna costringendola ad avere un rapporto sessuale o costringendola a sottoporsi alla fecondazione artificiale. La persona umana non è la propria natura ma *ha* la propria natura e questo possesso di una natura è il suo essere. Le tendenze di tale natura sono date alla libertà come materiale e sono il fondamento di doveri nel rapporto con esse. Che dire allora delle misure finalizzate a conservare la vita, degli interventi e delle medicine nel caso di moribondi che non sono più in grado di esprimere la propria volontà e di cui non sia possibile neppure stabilire la volontà presunta in base a disposizioni date precedentemente? Non possiamo più comunicare con loro come persone. Abbiamo ormai soltanto a che fare con il loro organismo. In questo soltanto esse sono a noi date. Ciò significa che la normalità naturale diventa l'unica regola che può dare indicazioni di contenuto su come comportarsi con loro. Questa normalità naturale permette di distinguere tra interventi "ordinari" e "straordinari". Un essere umano che si trova in questa condizione presenta ancora delle esigenze, l'esigenza che il dolore sia alleviato, l'esigenza di igiene e soprattutto l'esigenza di attenzioni in misura corrispondente a quello che possiamo sopporre egli sia ancora in grado di percepire in qualche modo come gradevole. Là dove però l'organismo non è più capace di svolgere le funzioni vitali essenziali e la persona non può più imporre la sua volontà all'organismo, è arrivato il momento di lasciare che l'uomo se ne vada. L'alimentazione artificiale, la respirazione artificiale e la somministrazione di antibiotici non dovrebbero rientrare negli standard di ciò che è normale secondo l'etica professionale ma dovrebbero essere riservati a casi straordinari in cui i doveri *prima facie* della normalità devono cedere di fronte a considerazioni di ordine superiore come per esempio quella della diminuzione del dolore. Ma si deve prendere in considerazione anche la possibilità di evitare la sofferenza provocando la morte per fame o per asfissia piuttosto che prolungarla allungando la morte in modo straziante. Tanto più che oggi viene qui in nostro aiuto la medicina palliativa. Tutt'altro caso è quello in cui la sofferenza dell'asfissia viene provocata attraverso un *apnea test* allo scopo di constatare la morte. Tale constatazione la si può infatti raggiungere aspettando alcune ore, ore che la pietà comunque richiede. E se non si vuole aspettare, perché si spera nella donazione degli organi, ciò significa che si accetta l'eventualità di provocare la sofferenza dovuta all'asfissia per un interesse che non è quello del morente. Questo non dovrebbe però mai diventare parte della nostra normalità culturale e dell'etica professionale del medico.

Robert Spaemann

(traduzione dal tedesco di Luca F. Tuninetti)