



**Patrick Nerhot**

(ordinario di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Torino,  
Dipartimento di Giurisprudenza)

## **Responsabilità giuridica e scienze sperimentali sul vivente \***

**SOMMARIO:** 1. Il "vivente": inoperosità dei concetti della filosofia profana dei Lumi -  
2. La ricerca-costruzione di una infinita-fine - 3. Le scienze "sperimentali" come la non  
distinzione tra "causa" e "effetto" - 4. La nuova questione di metodo posta al "vivente" -  
5. La sfida di una etica come adeguazione tra etica e metodo.

"Travailler donc à bien penser,  
c'est là le principe de la morale".  
(B. Pascal, *Pensées*)

### **1 - Il "vivente": inoperosità dei concetti della filosofia profana dei Lumi**

Le scienze sperimentali si trovano da alcuni decenni al cuore di questioni che attraversano le società occidentali, questioni tradotte in posizionamenti ideologici che riflettono un mondo antico più che affrontare quel nuovo mondo verso il quale queste scienze ci spingono. Così è nata, come sappiamo, la "bioetica": un allarme morale nei confronti di quelli che sarebbero gli eccessi degli esperimenti sul vivente, gli eccessi dei trattamenti ma anche i crimini contro un'umanità intera che discenderebbero dall'essenza stessa di questi saperi "sperimentali", cioè l'assenza di valori. Così, alla fine degli anni sessanta, negli Stati Uniti di America, una cultura religiosa, gesuita in un primo tempo, esce dalle facoltà di teologia per integrare gli insegnamenti di medicina, per capire e contrastare meglio le nuove scienze del vivente<sup>1</sup>. Questo nuovo conflitto che si apre, che penetra profondamente le nostre comunità occidentali, non riguarda tuttavia una questione veramente nuova, ma riattiva piuttosto un vecchio antagonismo, testimonianza della società profana contemporanea, quella di un mondo nel quale Dio sarebbe diventato *inutile*<sup>2</sup>, un mondo nel

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> Per una presentazione della "nascita" di quella nuova interrogazione "etica", vedi **A.R. JONSEN**, *The birth of bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1998, che descrive il movimento di sensibilità religiosa che nella sua primissima fase si indignava delle pratiche contraccettive e dell'aborto.

<sup>2</sup> "Inutile" e non "morto" come mostro *infra*.



quale soltanto la “ragione” deve prevalere. A questo conflitto, fondatore di un nuovo ordine sociale, si aggiunge un conflitto adiacente che ne consegue, un conflitto di “valori” tra religioso e profano, che vede la filosofia profana costruirsi come negazione del religioso quando poniamo i fondamenti della comprensione dell'umano in particolare e del vivente in generale. Grazie alle scienze sperimentali, è il vecchio conflitto religioso-profano che prende un nuovo vigore; si omette, così, di pensare, sotto una prospettiva metodologica, questa scienza, la scienza “sperimentale”, per affermare invece ancora più violentemente l'antagonismo radicale tra il profano e il religioso.

Chi non percepisce nella riattivazione dell'antagonismo profano-religioso l'espressione collettiva di un atteggiamento tanto desueto quanto artificiale, quando è in gioco la riflessione collettiva sulle politiche pubbliche delle cure e sui modi operativi della medicina in quanto scienza “sperimentale”? Quel che dobbiamo capire è quel che significa astrattamente una scienza “sperimentale” sul “vivente”, e questa comprensione deve guidarci nell'affrontare le questioni etiche relative ai saperi medici. Prima di essere una questione sui valori, la “bioetica” deve aprirsi a una riflessione preventiva sul metodo delle scienze sperimentali. *La questione di metodo prevale sulla questione dei valori*, la questione dei valori procede sempre da questioni di metodo. È assurdo denunciare l'assenza di valori nei confronti di un sapere rispetto al quale si hanno più idee preconcepite che una comprensione profonda. Così, quando la cultura religiosa denuncia il non rispetto delle scienze sperimentali nei confronti della *vita*, manifesta la sua incomprensione delle scienze *sperimentali* che si interrogano non sulla vita ma sul *vivente*. Quando la cultura profana denuncia l'inumanità delle scienze sperimentali, la sua indifferenza nei confronti dell'umano, essa manifesta ugualmente la sua incomprensione nei confronti delle scienze sperimentali. Molto spesso viene evocato Kant<sup>3</sup>, il filosofo della “fine” (più che del “finito”, tornerò presto su questa fondamentale distinzione), il filosofo che prova a costruire una “etica metafisica”. Però le massime kantiane mostrano chiaramente la loro inoperosità, la loro inadattabilità nei confronti dei problemi che ci sono

---

<sup>3</sup> I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione italiana di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, ed. 1990. Alcuni passaggi sono regolarmente citati: “agisci soltanto secondo quella massima che [...] puoi volere che divenga una legge universale” (p. 49); si potrebbe in particolare dedurre da questa massima il principio universale che proibisce il suicidio: “la distruzione della vita in virtù di quel sentimento che è destinato a promuoverla” (p.51). Si può ugualmente a partire da quella massima porre un imperativo categorico, per usare il linguaggio del filosofo, secondo il quale “l'uomo esiste come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo” (pp. 59, 61).



posti. L'imperativo categorico per il pensiero sul fine di vita si trasforma in una impossibile universalità, poiché l'idea stessa di "bene per sé" deve essere riportata alle scienze sperimentali, cioè al loro modo specifico di costruire una "cura". È soltanto a partire dalla costruzione del concetto di "vivente" che si apre la riflessione sul bene e sul giusto; una simile costruzione e le riflessioni intorno a essa sono del tutto estranee al pensiero di Kant, e possiamo anche dire alla filosofia dei Lumi in generale. Per concludere su quel punto, possiamo evocare Hume, il primo filosofo profano a esprimersi sul suicidio<sup>4</sup>. La questione che ci viene posta non è più soltanto quella del peso che rappresentano le persone malate, anziane, ecc. per la comunità, ma quella sulle condizioni esistenziali per poter parlare di "vivente".

## 2- La ricerca-costruzione di una infinita-fine

L'ho notato alcune righe sopra, *Dio non è morto*, come ha proclamato per la prima volta il filosofo Nietzsche, ma è diventato inutile: questa certezza antropologica è il tratto che qualifica la filosofia profana, la filosofia dei "Lumi". Pensare l'„umano" significa pensare il *Tempo del "vivente"*. Prima del tempo del nascere e dopo il tempo del morire, non si potrebbe parlare del vivente. Tuttavia, come mostrerò in seguito, un nascere non può mai essere tradotto tramite una temporalità, cioè quel che corrisponderebbe al nascente del nascere; in effetti si conosce soltanto il nato, un "passato" o "arrivato". Possiamo fare la stessa osservazione per il morire: si conosce soltanto il morto, un "passato" dunque, non il morente del morire. In altri termini, la verità dell'umano, verità che attiene al Tempo, è paradossale in quanto non sa pensare il nascente o il morente. Antitesi della filosofia religiosa<sup>5</sup>, la filosofia profana costruisce il mondo del "vivente", mondo che rende Dio inutile, il mondo della libertà, immanente al vivente (in opposizione dunque al "libero arbitrio" della filosofia religiosa cristiana). Tuttavia, una contraddizione maggiore ostacola la filosofia profana<sup>6</sup>: quella,

---

<sup>4</sup> D. HUME, *Two essays*, London, 1777 (pubblicati a titolo postume). Per esempio, *Hume classici della politica*, a cura di M. dal Pra, E. Ronchetti, UTET, Torino, 1977, "Del suicidio", pp. 771-782.

<sup>5</sup> Vedi P. NERHOT, *Lettura dell'origine e fondamenti dell'inuguaglianza tra gli uomini di J.J. Rousseau*, Giappichelli, Torino, 2015. ID., *La metafisica della presenza dell'assenza*, Mimesis, Milano, 2014. In via di stampa, ID., *La libertà immanente e il determinismo del tempo*, Mimesis, Milano.

<sup>6</sup> Soltanto H. Bergson percepì questa contraddizione; per esempio in H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, (1934) nuova ed. P.U.F., Paris, 2009.



ovviamente, tra una libertà "immanente", che comporta l'assenza di qualunque determinismo per definire il "vivente", e una verità che attiene al tempo, un determinismo precisamente dell'uomo *mortale*. In altri termini, a una "fine" dell'uomo, la "libertà", si oppone un pensiero del "finito" cioè un pensiero che si costruisce come una determinazione temporale, una verità attenente al tempo<sup>7</sup>. L'„umano“ implica una "storia", cioè una verità che attiene al Tempo, una verità che traccia unicamente il Tempo. Attraverso questa costruzione filosofica, quella di una verità "storica", la "fine" non si distingue più dal "finito"<sup>8</sup>. Sono precisamente le scienze *sperimentali* che ricostruiscono questa distinzione, che si costruiscono come una distinzione tra "fine" e "finito". Capire questo problema di metodo è fondamentale per aprire alla riflessione sull'etica delle scienze sperimentali e alle costruzioni giuridiche che le riguardano. Il determinismo del tempo è chiaramente un antropomorfismo: dalla morte si definisce la vita, la "fine" è la filosofia di una verità che appartiene soltanto all'agire del Tempo. È proprio questa rottura metodologica che anima le scienze sperimentali, "sperimentali" in quanto creano un vivente, cioè una "causa" che si conosce dall'„effetto“<sup>9</sup>. Dobbiamo comprendere che le scienze del "vivente" costituiscono un sapere alternativo alla formalizzazione della razionalità classica profana dei Lumi, alle scienze "storiche" che dominano da due secoli, in particolare alla causalità della fisica classica, per la quale (nella dimostrazione) la "causa" precede temporalmente l'„effetto“.

### 3 - Le scienze "sperimentali" come la non distinzione tra "causa" e "effetto"

La "filosofia della storia", la nostra cultura occidentale dominante ed esclusiva, profana, istituisce la sua verità come una "storia" in quanto pensiero di un tempo *finito*, come un "passato", come viene chiamato, ma senza percepire che questa "temporalità" corrisponde a una fenomenologia

---

<sup>7</sup> Rinvio a P. NERHOT, *La libertà immanente*, cit.; si pensi, in particolare, a J-B de LAMARCK, *Discorso del 27 floreale anno X*, e a tutta, ovviamente, la giovane filosofia tedesca della storia della fine del Settecento. Ancora con Kant, per esempio *Fondazione della metafisica dei costumi*, è sempre la questione della "fine", cioè la questione della libertà che è costruita, che però viene a confondersi ogni tanto con uno strano "finito", cioè una questione di tempo quando il tempo veniva messo da parte da Kant in quanto "principio a priori della ragione pura".

<sup>8</sup> Rinvio ancora una volta a P. NERHOT, *La libertà immanente*, cit.

<sup>9</sup> È la visione di Buffon (su cui rinvio a P. NERHOT, *La libertà immanente*, cit.) che afferma che le "cause" si rintracciano dagli "effetti" ma senza potere formalizzare quella visione che rimane un aforisma.



dell'arrivato, un finito che non deve essere confuso con l'esistenzialità della vita mortale. Costruiamo una fenomenologia di una determinazione metafisica del tempo e non lo capiamo. Il nascente del nascere come il morente del morire si comprendono come nato o morto, soltanto un "dopo" traduce questo stato del vivere<sup>10</sup>. La "fine" è sinonimo di "finito"; la nostra filosofia della storia, il nostro modo esclusivo di tradurre la verità dell'umano, consiste nella costruzione di una "fine" confusa con un "passato", cioè un "arrivato" o "finito". È questo punto di metodo che ci è così difficile capire, quel punto di metodo contro il quale urtiamo sempre e che dobbiamo saper superare se vogliamo capire le scienze "sperimentali" sul "vivente". Le scienze sperimentali sul vivente non soltanto costruiscono una "fine" che si differenzia da un "finito", ma rifiutano una filosofia della storia per definire il "vivente". Il vivente è una costruzione che ignora il determinismo del Tempo, in quanto tale è *a-storica*. Il determinismo metafisico profano, il Tempo, fonda le condizioni di verità dell'umano: qualunque "scienza" profana è razionale perché consiste in un sapere che ricompona una verità come verità del tempo. La scienza *prevede*, un sapere "razionale" è un sapere che si "proietta", cioè concettualizza l'agire del Tempo. Sapere vuole dire proiettarsi nel Tempo, cioè riappropriarsi dell'agire del Tempo: le conoscenze "razionali" consistono in "passati" e "futuri". Quel che non è mai stato compreso, e che rende, in particolare, incomprensibili le scienze "sperimentali", è che in esse proprio questa concettualizzazione non ha luogo: esse costituiscono un sapere alternativo a quello che consacra la filosofia della storia, che consacra la confusione tra "fine" e "finito".

#### 4 - La nuova questione di metodo posta al "vivente"

A una riflessione sulla "vita" succede una riflessione sul "vivente", che pone un grandissimo ostacolo metodologico per la filosofia profana. Il tempo del vivente si trasforma in un *vivendo*, in una formalizzazione che non consiste per niente in una traduzione, tutta linguistica, di quel che sarebbe un'evidenza esistenziale, un "flusso di tempo" per parlare come Husserl, ma che consiste in una costruzione astratta che ignora il determinismo metafisico del Tempo. L'antropomorfismo - l'uomo è mortale - contribuisce sostanzialmente a questa difficoltà metodologica. Ma è davvero alla morte che si riferisce l'immanenza profana, cioè la libertà?

---

<sup>10</sup> Rinvio alle splendide riflessioni di V. JANKELEVITCH *La mort*, Champs Flammarion, Paris, 1977, in particolare p. 159 ss. Ugualmente P. NERHOT, *Le vivant du mourant*, in *Ethics, Medicine and Public Health*, Elsevier, 2015, pp. 252-259.



All'opposto di ciò che ha teorizzato Hegel, bisogna capire che la "fine", lungi da significare il tempo, cioè la morte, implica una teorizzazione del *vivendo*, cioè dei ragionamenti che riportano le loro condizioni di verità a una trascendenza, cioè a una finitezza. D'ora in poi, con le scienze sperimentali è *a partire dal vivente che si definisce la morte* e non il contrario come è sempre stato! Nella sua opposizione metodologica sistematica alla filosofia religiosa, la filosofia profana dei Lumi non ha saputo distaccarsi dalla metafisica, ne ha soltanto creato un'alternativa, e sono precisamente le scienze sperimentali sul vivente che percorrono questa strada metodologica, che pongono una trascendenza che non si assimila a una "fine" cioè a un "finito" del Tempo.

Ancora con Darwin, l'„evoluzione“ significa il "finito" di una (filosofia della) storia, l'„evoluto“. L'„evoluzione“ deve essere letta come l'affermazione di una libertà in quanto la scomparsa delle specie, le trasformazioni del "vivente", testimoniano precisamente una verità che è quella di una rivolta contro il determinismo metafisico del Tempo, poiché ogni scomparsa, per quanto corrisponda alla morte di organismi "viventi", registra anche una liberazione contro, precisamente, ogni determinismo. La "fine" del vivente si dissocia dal "finito"-Tempo, il vivente è una trasformazione, un'„evoluzione“, precisamente, cioè una vittoria del vivente sulla morte. È così che il *cambiando* si rivela come una prospettiva profana che implica una condizione storica, ovviamente, ma per affermare una verità che si impone come una rivolta (in questo senso come un'etica) contro la morte, contro l'azione del Tempo. L'etica profana della libertà si acquisisce storicamente come una lotta, cioè come una "fine" che nega, supera l'agire del Tempo. Per il profano, il "vivente" corrisponde così alla ricerca di una libertà immanente (ritroviamo così l'opposizione metodologica-sistematica con il religioso), ciò che significa il rifiuto di ogni determinismo, nell'occorrenza della metafisica del Tempo; è proprio questo che inseguono le scienze "sperimentali", contro le teorizzazioni dei Lumi quando queste ultime si sono identificate come una filosofia della storia, cioè come una "fine" confusa con il "finito".

Se ci fermiamo, in particolare, sugli scritti dei biologi possiamo dire che la "memoria" è una filosofia della "fine" e non del "finito", cioè una *etica del vivente*, una filosofia della libertà che, certo, implica una temporalità e dunque in quanto tale una "storia", ma per affermare una trascendenza in quanto opposizione al "finito", cioè a una verità dell'umano determinata dal Tempo. La questione "etica", lungi dall'essere estranea e indifferente, per non dire opposta, alle scienze "sperimentali", ne costituisce bensì le condizioni di verità. Il "vivente", in quanto "storia", è la rivolta contro il determinismo del Tempo, è una filosofia della "fine" che si oppone radicalmente alla confusione illuministica tra "fine" e "finito". Non solo i





filosofi della “fine della storia” non hanno capito e non capiscono la questione di metodo che la filosofia profana pone ma, soprattutto, mettono in evidenza un gigantesco controsenso implicato dalla questione profana della libertà *immanente*. Traducendo l’“evoluzione” come una attestazione di un “passato”, viene contraddetta l’immanenza profana della libertà, che è costituita da un *non determinismo assoluto*. Quindi, come si pone la questione della “causalità” nelle scienze “sperimentali”? Non come è stata formulata per la fisica classica dai filosofi dei Lumi, cioè, come ho già notato, come un’articolazione temporale che vede un “prima” temporale (“ipotesi”) confermato o meno da un “dopo” temporale (tramite “dimostrazione”). Con le scienze “sperimentali”, la scansione temporale non ha più luogo; proprio da qui nascono tutte le difficoltà e incomprensioni che sono alla base di tutti i giudizi sulle scienze sperimentali come prive di valori. L’“esperimento” non fa dell’articolazione temporale prima-dopo l’alfa e l’omega delle sue condizioni di verità. Si deve al contrario sapere costruire una verità del “vivente” senza determinazione, cioè una etica della libertà, ignorare dunque la costruzione di un “finito” per affermare una “fine” senza determinismo. Disponiamo già da un secolo e mezzo delle basi metodologiche di questa etica della libertà, articolate nel saggio filosofico metodologico di Claude Bernard, uno dei primi se non il primo a pensare il metodo e definire queste scienze “sperimentali” del “vivente”<sup>11</sup>.

“Sperimentali” vuole dire che è solo con un “come” che si pensa la questione del “vivente”. Con quel “come” non è certo ignorata la questione del “perché”; questo principio metodologico deve essere compreso come l’apertura a ragionamenti che ignorano la riappropriazione (concetto di “ragione”) del determinismo del Tempo. In effetti, il “perché” integra la questione del “come”, non se ne distingue. Con la “fine” del “vivente” è la morte, come dice così bene Bernard, che *si deve spiegare* (si nota la riflessività del verbo), è un “finito” di conseguenza che integra la “fine” del “vivente”. La morte deve spiegarsi! La formula di Bernard è straordinaria, rivoluzionaria e, se non ha ancora oggi mostrato tutti i suoi aspetti antropologici, già come principio metodologico suscita ovviamente una “nuova critica del giudizio”. Una “critica del giudizio” che non può che allontanare tutti i modi delle impostazioni attuali in “bioetica”, religiose come profane, impostazioni che, rinunciando a pensare le particolarità delle scienze sperimentali sul vivente, le presentano come una cultura tecnicistica, cioè estranea e ostile ai valori, una *cultura della morte*<sup>12</sup>. Una

---

<sup>11</sup> C. BERNARD, *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale* (1865), nuova edizione con il titolo *Principes de médecine expérimentale*, P.U.F, Paris, 2008.

<sup>12</sup> Un riferimento tra tanti per la filosofia religiosa: GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae, lettera enciclica sul valore e l’inviolabilità della vita umana*, ed. Dehoniane, Bologna, 1995.



cultura della morte<sup>13</sup> quando le scienze sperimentali costruiscono una conoscenza del “vivente”! Il vivente spiega la morte: ecco il principio metodologico di queste scienze. Quindi la morte, per quanto costituisca uno stato naturale, è solo una proprietà del vivente. All'opposto più assoluto di Hegel, dobbiamo dire che la “fine della storia” non è il “finito”, non è la morte, ma il vivente che la morte integra<sup>14</sup>. *Sono due secoli di filosofia che crollano*. Una filosofia nuova si impone, alla quale invitano le scienze

---

Nel campo della filosofia profana, **M. HEIDEGGER** rappresenta il filosofo il più significativo per la seconda metà del secolo scorso; piuttosto che nella più nota *Questione della tecnica*, è nella sua lettera a E. Jünger che la sua riflessione sulla tecnica come cultura della morte è meglio sviluppata. Vedi **P. NERHOT**, *Ernst Jünger – Martin Heidegger Il senso del limite (o la questione della tecnica)*, Cedam, Padova, 2008, nonché **ID.**, *La question de la technique à partir d'un échange épistolaire entre Ernst Jünger et Martin Heidegger*, L'Harmattan, Paris, 2012. Heidegger viene ripreso da molti pensatori religiosi come profani perché è stato sicuramente il pensatore più potente; molti lo hanno seguito senza capire veramente la questione metafisica sollevata da Heidegger, che costruiva una irresponsabilità oggettiva, “metafisica”, del nazismo per gli orrori e i genocidi commessi. I lettori di Heidegger costruiranno l'immagine di una tecnica portatrice di una cultura della morte, una tecnica cioè come conoscenza senza nessuna umanità. Heidegger otteneva così la sua rivincita sulla disfatta del nazismo e sull'umiliazione personale che ne seguì, creava una moltitudine di pensatori che spiegavano, ripetevano ovunque che la tecnica, questa cultura della morte, era un denominatore comune ai regimi totalitari e democratici.

<sup>13</sup> Innumerevoli sono i saggi che abbracciano quella lettura di una scienza sperimentale come sinonima di morte. Un autore parlerà, con ironia, a proposito di questi approcci di “regressio ad hitlerum”; vedi **P.A. TAGUIEFF**, *La bioéthique ou le juste milieu*, Fayard, Paris, 2007. Hans Jonas è un autore non heideggeriano che denuncia l'assenza di etica da parte di coloro che procedono a degli esperimenti sul vivente. Il suo intervento più celebre è sicuramente il suo saggio **H. JONAS**, *Philosophical reflections on Experimenting with Human Subjects*, Deadalus, 1969, pp. 219-245.

<sup>14</sup> Per non comprendere questa nuova concezione del “vivente”, ci perdiamo in distinzioni impossibili. Da oramai mezzo secolo si è aperta l'interrogazione relativa al “momento” della morte, alla temporalità che proclamerebbe la morte. Si ricerca l'“istante” della morte a partire dalla comprensione dell'organismo nella sua totalità, come è evidente in particolare nella distinzione tra “morte cerebrale” e “morte cardiaca”. Le legioni di pensatori per i quali le scienze sperimentali sono delle conoscenze tecniche e dunque amorali dicono che si è inventata la morte cerebrale soltanto per poter sfruttare gli organi. È falso, non per delle ragioni morali ma prima per delle ragioni di metodo. Pio XII, di fronte alla domanda sull'individuazione dell'istante della morte da parte di un chirurgo anestesista austriaco, rispose che sta alla scienza di rispondere alla domanda, precisando, però, che punto fondamentale è il concetto di “vitale”, che deve essere ricercato senza porsi il problema a partire da un solo organo. La risposta, anche se in un modo indiretto, ha un certo interesse in quanto si allontana dall'idea di una separazione come un *limite* tra vita e morte. Ricercare quel limite in effetti è perdere tempo perché esso è, e sarà, sempre introvabile; ciò che si annuncia è solo il dopo, cioè il morto. Del morire si conosce il “morto”, un “passato”, mai il morente del morire, come spiego in questo testo. Su questo punto di metodo, **P. NERHOT**, *Il senso del limite*, cit.





sperimentali. Quando si apre questo nuovo sapere, le “scienze della natura”, con Buffon appare l'aforisma che testimonia bene la questione di metodo: le “cause” si conoscono dagli “effetti”. Va da sé che se quell'aforisma viene compreso a partire dalla nostra cultura del Tempo - una “origine” si conosce dalla sua “fine” - la frase nel migliore dei casi è una trivialità, un ragionamento massicciamente tautologico<sup>15</sup>, e nel peggiore dei casi una sciocchezza. La questione posta è quella della formalizzazione di un ragionamento che non sia la riappropriazione di un agire del Tempo: la questione per eccellenza posta dalle scienze sperimentali sul vivente.

Claude Bernard costruisce un approccio al “vivente” come la formalizzazione di una realtà sempre in cambiamento, nella linea metodologica di Buffon e, perciò, crea i concetti di “ambito”, “ambito interno”, ecc. Il cambiamento accede finalmente alla teorizzazione del “cambiante”, a una costruzione che ignora il tempo per definire il “vivente”, a una cultura scientifica che esclude una filosofia della storia, che è ancora e ancora la costruzione di un finito. Un “cambiante” non si costruisce tramite una scansione temporale. Quest'ultima costruisce una conseguenza, cioè un “effetto”, un dopo (“nel”) tempo, quando un “cambiante” (“ambito”, “ambito interno”) esclude una costruzione basata sulla distinzione “mezzo”-“fine”, cioè qualunque rappresentazione di tipo temporale. Tale questione di metodo non viene mai compresa, il che porta a vedere, nelle scienze sperimentali, delle pratiche senza “fine”, dei “tecnicismi”, cioè delle pratiche sperimentali cieche che rinviano esclusivamente a loro stesse, a un fare autoreferenziale. Dobbiamo imparare a pensare quell'etica della costruzione del “vivente”, saper costruire una cultura giuridica che si impregni della questione di metodo, se non vogliamo rimanere in una posizione di sfida generale e sistematica, dunque inefficace e sterile, nei confronti di esperimenti e di realtà sperimentali di cui non capiamo il metodo. Tanti esperimenti, certo, hanno potuto manifestare una scarsa considerazione delle persone, senza parlare delle situazioni nelle quali troppo spesso si trovano gli animali. Il “vivente” si crea e ancora oggi rimane un continente essenzialmente sconosciuto. I giuristi devono imparare a leggere gli esperimenti, il che vuol dire a costruire una critica del giudizio per accompagnarli, e più particolarmente per contribuire alla elaborazione dei “protocolli” che debbono essere considerati come un momento essenziale della “bioetica”. L'„ambito” di Claude Bernard corrisponde a una concettualizzazione che integra l'*indefinito*, l'indeterminato dunque, e che può conoscere la pertinenza delle sue speculazioni soltanto a risultati prodotti. Nessuna anticipazione può

---

<sup>15</sup> Rinvio a P. NERHOT, *Libertà immanente*, cit.



inquadrate le pratiche costitutive dell'esperimento nel senso che *solo il fare può confermare o meno una ipotesi che non può prescindere ... dalla sperimentazione*. L'„ambito“ è il cambiando“, cioè una *storia senza fine, una infinita-fine*. Il „morente“, integra il „vivente“: l'immanente libertà, cioè il non determinismo proclamato dalla filosofia profana, si realizza.

## 5 - La sfida di una etica come adeguazione tra etica e metodo

Jean Claude Ameisen<sup>16</sup> si riconosce in uno pensiero del vivente al quale la morte appartiene, cioè a un tempo della morte sconfitto. In quanto biologo, egli comprende che la sua questione di metodo è sì quella della ricerca della „fine“ del vivente, di una trascendenza dunque, che però non riesce a distinguere chiaramente dal „finito“, cioè da una comprensione temporale. L'autore parla per questa ragione di „immortalità“ che la biologia starebbe realizzando. Ma non è l'immortalità che viene creata, è l'*infinita fine*, cioè una morte integrata alla definizione-comprensione del vivente. Se vogliamo fare un esempio, le situazioni di „fine di vita“, come quella che ha riguardato in Italia Eluana Englaro, non sono delle situazioni critiche perché temporali, ma sono critiche precisamente perché sono delle situazioni dove la temporalità esistenziale viene sospesa, dove le situazioni sono delle condizioni di una *infinita fine temporale*, e si capisce chiaramente che queste situazioni non possono essere confuse con una „immortalità“. Ma esse traducono molto precisamente la ricerca della biologia nella sua creazione del „vivente“, la costruzione di una morte che viene definita dal vivente<sup>17</sup>. È difficile trovare un manuale di „bioetica“ che non fustighi gli

---

<sup>16</sup> J.C. AMEISEN, *La sculpture du vivant; le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, E. Seuil, coll. Points, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 2003. L'autore è tra l'altro Presidente del Comitato Nazionale di Etica in Francia.

<sup>17</sup> Ho già evocato le innumerevoli teorie che dalle pratiche sperimentali sul vivente pretendono dedurre l'identità vera dei governi, lo spirito di morte che presiede alle democrazie che si rivelano simili alle dittature. Il processo di Nuremberg è l'origine fondatrice a questi racconti; ho già ricordato l'ironico „regressio ad hitlerum“. Le ricerche sul vivente nelle democrazie non si distinguerebbero dalle ricerche sul vivente dei nazisti nei campi della morte. Per esempio, G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995. Mengele sarebbe l'esempio emblematico del senso vero delle scienze sperimentali sul vivente. Simili speculazioni, assurde, sono tanto più facili perché non provano a capire le questioni di metodo che pongono le scienze profane; costruiscono un romanticismo nero, quasi sempre, come ho già notato, ispirato dalla metafisica di Heidegger, una ideologia resa possibile perché questi saggi dimenticano di interrogare le scienze „sperimentali“ di cui parlano. Costruire il „vivente“ vuol dire creare un sapere nuovo. Tanti errori sono stati e sono ancora fatti, tanti esperimenti appaiono come insopportabili crudeltà per non dire autentiche stupidità. Ma queste realtà appartengono



esperimenti che col tempo appaiono vere crudeltà, crudeltà alle quali precisamente ... risponde la necessità di una "bioetica". Entriamo in un racconto, una storia, che vede al suo principio un idealismo, quello del giusto che lotta contro il male<sup>18</sup>. Vengono evocati esperimenti che costituiscono vere testimonianze di razzismo spietato<sup>19</sup>, che non hanno niente a che vedere con l'esperimento sul vivente in quanto tale, di "ipotesi" che assomigliano più a dei deliri che a delle ricerche per il bene del malato. Ma questi riferimenti storici, importanti in quanto ricordano i pericoli delle scienze sperimentali, non portano a nessuna conclusione metodologica su ciò che è l'essenza di queste scienze. Quando si prendono come esempio degli esperimenti passati è sempre alla luce delle nuove conoscenze che vengono letti, il che rivela uno sguardo retrospettivo che è sempre fuorviante. Anche l'esperimento che Pasteur effettuò con successo su un ragazzo malato di rabbia fu un colpo di fortuna, perché il ragazzo poteva morire. Le scienze sperimentali hanno compreso più tardi tutti i meccanismi biologici della rabbia, e Pasteur non disponeva di tutte queste conoscenze, che garantiscono la sicurezza e la guarigione, quando ha deciso di intervenire sul ragazzo che stava per morire. Se una "storia" deve essere scritta, la costruzione deve sempre basarsi sulle conoscenze del momento dell'esperimento e porre innanzitutto la questione di metodo che caratterizza quel momento. Una "storia" deve consistere nella ricostruzione dei problemi di metodo e non in una vaga costruzione di un progresso, che in particolare non aiuta i giuristi a costruire una nuova etica del giudizio. Soltanto rimanendo vicini a queste scienze si può esprimere un giudizio che non sia sostenuto dalla sola ideologia. Tutte le terapie di rianimazione, per esempio, sono delle situazioni di "fine di vita" specifiche, che suscitano le loro questioni etiche specifiche e che non si confondono con altre situazioni

---

a un sapere che costruisce un continente ignoto. Per quello che riguardo Mengele, egli non era interessato, per usare un eufemismo, alla ricerca della guarigione e alla salute delle sue vittime.

<sup>18</sup> Cfr., ad esempio, **J.K. WALKER**, *The story of bioethics*, Eran P. Klein ed., Georgetown University Press, Washington, 2003; **E. PELLEGRINO**, *From Ethics to a Moral Philosophy of the Profession* in **J.K. WALKER**, *The story of bioethics*, cit.; **T. BEAUCHAMP**, *The Origin, Goals and Core Commitment of Belmont Report and Principles of Biomedical Ethics* in **J.K. WALKER**, *The story of bioethics*, cit.; e soprattutto il gesuita che ha lanciato il movimento "etico", **J. GUSTAFSON**, *Review of live or death: Ethics and option*, in *Commonweal*, 89, 1968, pp. 27-30.

<sup>19</sup> *Tuskegee Syphilis Study*, citato da **A.R. JONSEN**, *The Birth of Bioethics*, cit, p. 105 ss. Un gruppo di persone nere era stato scelto per servire di supporto a una ricerca sulla sifilide. Siamo nei due primi decenni del ventesimo secolo. Poverissimi, illetterati per la maggiore parte di loro, vivevano in uno stato del Sud. Allorché la penicillina era stata scoperta, grazie a delle ricerche sperimentali, avevano lasciato morire queste persone per poter studiare gli effetti della malattia fino alla fine ...



di "fine di vita", altamente pubblicizzate. Entrambe queste situazioni sono l'espressione di un sapere che integra la morte al vivente, che rifiuta un "finito" per affermare una "fine", che precisamente combatte la morte. Una nuova etica del giudizio deve poter esprimere il senso, cioè la ragionevolezza, di questo rifiuto della morte, di questa temporalità esistenziale sospesa a una infinita fine; un nuovo giudizio che apre a una interrogazione antropologica. Hume non ci può aiutare. Giuridicamente si deve elaborare una trascendenza, cioè affermare un valore che possa rendere compatibili tra di loro delle esigenze contraddittorie, a partire da una questione di metodo che orienta tutte quest'esigenze sulla questione antropologica dell'infinita fine. La cultura del medico delle scienze sperimentali è la prosecuzione della ricerca di una "fine" che rifiuta la morte, anche quando la volontà del paziente può consistere nella richiesta della morte. Claude Bernard ha affrontato la questione etica quando costruiva i principi della scienza "sperimentale" (*en passant* noto che non si è dovuto aspettare gli anni settanta del secolo passato per vedere apparire la riflessione etica nelle scienze sperimentali: essa è nata, invece, insieme a esse), affermando che la ricerca doveva svolgersi nell'unico interesse del paziente, o nell'interesse della comunità, e che mai una ricerca poteva aver per finalità se stessa. Non immaginava ancora, però, che ci potessero essere diversi interpreti dell'interesse del paziente<sup>20</sup>, e resta assente dal suo pensiero il principio di autodeterminazione. Senza dubbio sembrava evidente a lui l'interesse comune tra il medico e il suo paziente. Il ventesimo secolo è passato e si è affermata una comprensione più vasta del bene del paziente, per proteggerlo da una medicina sempre più invadente. L'etica della nuova critica del giudizio deve prendere in considerazione la specificità invadente delle scienze sperimentali, convincere i medici a sospendere la loro lotta contro il finito, cioè contro il determinismo metafisico, nella ricerca dell'infinita fine, quando certe condizioni vengono riunite. Prima di essere un conflitto di valori, in particolare tra credenti e non credenti, la questione si concentra sul senso delle ricerche sul vivente, sul senso dell'affermazione assoluta dell'infinita fine. Il "vivente" consiste in un esperimento nel quale vengono confuse le "cause" e gli "effetti", cioè in un esperimento che elabora la nozione di "funzione" che abolisce la distinzione metodologica tra esperimento e trattamento<sup>21</sup>. La "funzione" non

---

<sup>20</sup> Si pensi ai noti casi di *wrongful life*, a partire dal caso Perruche.

<sup>21</sup> Questa non distinzione costituisce un punto di metodo cruciale e veramente sconosciuto. Prenderò ad esempio il famoso Belmont Report, *Ethical principles and guidelines for the Protection of Human Subjects Research*, National Commission for the Protection of Human Subjects of Biological and Behavioral Research, 18 April 1979. Viene posta una distinzione di principio tra "research" e "accepted therapy" che precisamente non ha più



consiste nell'elaborazione di un finito, nella costruzione di una storia, la "funzione" consiste nella creazione di una naturalità nuova, nella creazione di un "vivente all'immagine della natura". Ma una "natura" profana<sup>22</sup>, cioè senza determinismo. La "funzione" è una visione che pone al suo principio una normalità<sup>23</sup>, cioè una situazione fatta di eccessi e mancanze. La stessa teorizzazione del mondo propria degli scienziati sperimentali si riscontra nelle costruzioni delle scienze "sociali"; è la stessa cultura che nutre queste diverse teorizzazioni. Con le scienze sperimentali non è più una proiezione che viene costruita, una *previsione* di conseguenza, cioè una riappropriazione della verità del Tempo; invece, viene immaginata una "regolazione", un *buon* funzionamento (si pensi a Claude. Bernard e i suoi esperimenti sullo zucchero nel sangue), secondo un atteggiamento che è familiare alla cultura giuridica. Il pensiero giuridico deve comprendere questa cultura sperimentale che afferma o ricerca questo *giusto* negli esperimenti, nei laboratori, non dimenticando mai che gli esperimenti sul vivente sono sempre ad alto rischio e che la distinzione tra ricerca e applicazioni non esiste, data l'alta specificità di queste scienze, "sperimentali" precisamente per quella ragione.

---

spazio con le scienze sperimentali sul vivente! Ma quest'impossibile distinzione determina ovviamente la "questione dei valori". Tutte le terapie che vengono provate nell'ignoranza della patologia sono degli esperimenti-terapie, grazie alle quali si può sperare di guarire. Un'analisi "risk-benefit", un "informed consent" sono pertinenti per quanto sia possibile precisamente distinguere tra "research" e "practice", ma gli esperimenti devono essere accettati per quello che li caratterizza: cioè l'ignoto. Non si conosce il rischio, non si sa se ci sarà un beneficio, e il consenso rimane per lo meno vago. È da notare l'ironia di Claude Bernard su tutti quei medici che si dichiarano ippocratici quando la medicina sperimentale è invasiva e spesso incerta: cfr. **C. BERNARD**, *Principes de médecine expérimentale*, cit, p. 167, p. 197. Producendo i fenomeni della vita, Claude Bernard si dichiarava "*Le contre-maître de la création*", con il che si deve intendere lo scienziato che crea un "vivente" all'immagine della natura ... *profana*.

<sup>22</sup> Vedi **P. NERHOT**, *Libertà immanente*, cit., ultimo capitolo (*La natura e la metafisica profana*).

<sup>23</sup> Per esempio, **G. CANGUILHEM**, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris (1965) nuova ed. 2009.