

I modelli di medicina: l'etica delle piccole virtù

I modelli di medicina che vengono proposti in contrapposizione con la prassi contrattuale considerano la medicina come un impegno di cura, o un'alleanza terapeutica: il medico, secondo questo principio, è impegnato nel "prendersi cura" di colui che si trova in stato di bisogno ed è personalmente coinvolto nella realizzazione di alcuni valori. La relazione che stabilisce con il cittadino-paziente si basa sulla "beneficialità nella fiducia" e si distingue per l'impegno di tutelare la salute indipendentemente da pressioni esterne, coinvolgendo il paziente nelle decisioni relative alla cura e coltivando quelle virtù umane e professionali che consentono una autentica comunicazione. Secondo questo principio lo scopo ultimo è l'acquisizione di una capacità di essere solidale in ragione della quale ogni uomo possa riconoscersi coinvolto nella richiesta di aiuto di un altro uomo che soffre. Come vedremo, l'etica della cura ha bisogno di "disposizioni soggettive", vere e proprie virtù, qualità morali quali la "disposizione del proponimento" (la definizione è di Aristotele), capace di sollecitare l'anima razionale ed agire secondo il bene, per raggiungere la felicità e acquisire l'esperienza.

L'inizio della riflessione sui problemi che lo sviluppo tecnico e scientifico pone può essere collocato Alla fine degli anni 70 ,nello stesso periodo in cui, come abbiamo visto, negli Stati Uniti stava cominciando a muovere i primi passi la Bioetica,

Warren Thomas Reich, il curatore dell'Enciclopedia di Bioetica, afferma, in molti suoi scritti, che il modo in cui descriviamo la relazione medico-paziente e giustifichiamo le aspettative morali che derivano da questa relazione rappresentano questioni di estrema importanza nel mondo di oggi. Si tratta, scrive Reich, di sfide intellettuali e morali enormi e insieme affascinanti, perché

in esse si ritrovano molti degli aspetti interessanti e conflittuali della vita moderna: dalle risposte che daremo oggi a queste questioni dipende il modo in cui ci prenderemo cura dei malati in futuro e come la società stabilirà i suoi comportamenti nelle aree del benessere, della vita e della salute. Per Reich il paradigma dominante nella relazione medico-paziente, il cosiddetto modello contrattuale (ma Reich lo definisce anche “libertario”) è basato su fondamenta eccessivamente individualistiche e legalistiche ed è perciò inadeguato e dovrebbe essere sostituito da un approccio basato sull’esperienza e sul concetto di cura; ma per comprendere questi due modelli, continua Reich, bisogna conoscere i “miti originari” in cui sono radicati, ovvero la filosofia che li ispira.

Per spiegare in cosa consista questo modello contrattualistico-libertario, Reich chiama in causa direttamente T. Engelhardt Jr., un filosofo che ne ha offerta una descrizione molto documentata nel suo *The Foundations of Bioethics* (Oxford University Press, New York 1986). Secondo Engelhardt tutte le discussioni sui temi di bioetica hanno luogo tra gruppi di persone che hanno prospettive diverse e le fanno difendere con pari autorità; d’altra parte, in una società pluralistica non c’è niente che possa conferire autorità a un’etica – cioè esistono religioni, filosofie o anche soltanto forze sufficienti – e ciò perché non è possibile arrivare a un accordo sociale sul significato oggettivo di bene e di male. Ne consegue che la bioetica deve trovare un fondamento neutrale per la soluzione dei contrasti, se vuole facilitare la formazione di una società pacifica. Questo fondamento, continua Engelhardt, può essere identificato nella libertà, che deve diventare l’elemento necessario per determinare le norme morali. L’etica, dunque, non ha alcun carattere sostanziale, è solo un problema di procedure.

Quando passa a esaminare i principi etici che la bioetica può utilizzare è inevitabile che, visti i presupposti dai quali parte, Engelhardt attribuisca il valore più elevato al principio di autonomia. Gli altri principi, come quello della beneficiabilità e quello della non malevolenza, trovano i loro limiti nella difficoltà di indicare, in modo sufficientemente persuasivo, cosa sia esattamente la miglior cosa per il paziente, il suo bene. Seguendo alla lettera il principio di autonomia, i medici si troverebbero nell'impossibilità di trattare un paziente o sperimentare su di lui senza avere preliminarmente ottenuto il suo consenso. Quale sia il bene che il medico deve perseguire diventa parte di un accordo tra i membri della società, accordo che necessita di un contratto specifico.

Rimane da tutto escluso il quarto principio, quello della giustizia, che il filosofo sostituisce con un principio di proprietà: nessuno può essere costretto a dare agli altri le cose che sono di sua proprietà, ma tutti, anche i medici, sono liberi di immetterle nel mercato nel modo che ritengono più giusto, l'unica cosa veramente importante è che si tratti di una libera scelta.

Come si può dedurre Engelhardt descrive una società nella quale la medicina è il fine di una vera realtà morale, la moralità dei medici, gli stessi valori dei quali sono portatori, sono aperti alla contrattazione.

È immaginabile quante polemiche siano seguite alla pubblicazione del manuale di bioetica di Engelhardt. Si pensi al suo concetto di persona, un ente che deve essere autocosciente, razionale, libero di scegliere e in possesso di un senso morale, prerogative che certo non appartengono ai neonati, ai ritardati mentali e alle persone in stato vegetativo. Si è rimproverato a Engelhardt un eccessivo individualismo e si è contestata la sua pretesa neutralità, considerata irrealistica. La sua descrizione della medicina - una professione che non conosce nessun valore

sostanziale - si è detto ancora, non tiene conto del fatto che ciò che fa di essa un'impresa eminentemente morale è la sofferenza dei malati. In realtà il filosofo disegna una società individualistica della quale fanno parte solo stranieri morali, persone che non si sono mai incontrate prima e non sono mai state legate da alcun tipo di vincolo: un mondo senza emozioni, che cerca di trovare le mediazioni necessarie per una vita sociale priva di conflitti in improbabili "isole per stranieri morali". Con qualche imbarazzo Reich replica che in realtà l'assistenza medica avviene in una relazione densa di speranza, di rabbia e di legami di cura.

Ma il punto al quale Reich tiene maggiormente è che si accetti il principio secondo il quale i più importanti approcci all'etica trovano le loro radici in una sorta di narrazione, che lui definisce "storia originaria" che fornisce la prospettiva morale in cui collocare l'interpretazione di differenti situazioni umane: in altri termini una storia che fornisce il germe dal quale si sviluppa una teoria etica compiuta.

Per quanto riguarda la relazione terapeutica, i principali paradigmi - quello contrattualistico e quello basato sul concetto di cura - hanno le loro radici in due narrazioni che sono in contrasto tra loro e che ci danno una descrizione "archetipica" del significato della condizione umana. In questi "miti" è contenuta una descrizione delle nostre origini umane: il mito contrattualista descrive gli esseri umani in una condizione originaria; il mito dell'etica della cura è una delle possibili storie della creazione dell'uomo.

Come mito delle origini dell'approccio contrattuale-libertario, Reich riporta l'ipotesi della guerra di tutti contro tutti così come è stata immaginata da Thomas Hobbes nel diciassettesimo secolo.

Hobbes afferma che gli uomini sono stati creati tutti uguali dalla natura e che non esistono benefici che possano essere definiti

esclusivi. Ciascun individuo tende per natura ad agire in modo egoistico, pretendendo di avere diritto a tutto e comportandosi come un lupo nei confronti dei suoi simili. Preoccupati fondamentalmente di conservare la propria vita, gli uomini si trovano nella condizione di chi è in guerra con tutti (*bellum omnium contra omnes*). Se due uomini ambiscono ad ottenere lo stesso beneficio, nascono tra loro la competizione e l'inimicizia che li inducono a cercare di distruggere e sottomettere il rivale, cosa che oltretutto consente di perseguire i fini fondamentali dell'autoconservazione e del piacere. Questa tendenza ad aggredirsi reciprocamente carica i rapporti umani di sfiducia e rende pressoché impossibile trovare conforto e sicurezza nella forza o nell'intelligenza. Per sopravvivere non è sufficiente difendersi, bisogna aumentare il proprio dominio sugli altri.

L'uomo non è, per natura, un animale politico e socievole. :è la natura, semmai, che gli fa comprendere che lo stato di "guerra di tutti contro tutti" non è sopportabile e che in quella condizione è costantemente a rischio la vita di tutti, situazione che può anch'essa essere definita come una legge di natura. Strutturata in questo modo, la vita sociale non concede alcun piacere ed è solo causa di dolore. Diventa così "naturalmente" necessario trovare un accordo con gli altri e fissare le condizioni di pace, rinunciando in primo luogo al diritto a tutto. Nasce così lo stato civile, che deve avere il potere di tenere gli uomini in soggezione e che non è dettato da un fine morale, ma da uno scopo eminentemente utilitaristico.

Senza questo patto (*factum unionis*) che vincola tutti una volta per tutti, gli uomini vivono la loro guerra contro tutti come una necessità: perché la natura della guerra, dice Hobbes non consiste nel concreto guerreggiare, ma nella disposizione a farlo. Senza questo fatto, non esistono, nella vita dell'uomo, giustizia e ingiustizia, correttezza e scorrettezza, nella sua breve vita, vita

solitaria, povera e brutale, l'uomo prende quello che può afferrare e lo mantiene fino a che non gli viene tolto.

Lo stato civile deve essere anche dotato di un potere coercitivo che costringa gli uomini a non violare i fatti, cosa che per natura essi tenderebbero a fare. È necessario un patto di soggezione (*factum subjectionis*) col quale si imponga a tutti di rinunciare ai propri diritti, mantenendo soltanto il diritto a sopravvivere, e il potere che impone questo patto deve essere così forte da incutere rispetto e paura. A Hobbes non interessa chi sia il detentore di questo potere, monarchia o repubblica, oligarchia o democrazia; egli teorizza invece la necessità che il sovrano non sia tenuto a rispettare le leggi che egli stesso impone. Ammette invece la possibilità che gli uomini possano essere indotti a trovare accordi su specifiche norme di pace attraverso l'uso della ragione, che può anche convincerli a seguire le leggi della natura e a partecipare a patti sociali che uniscano le persone nella pace e nell'autodifesa.

Hobbes riconosce tre principali ostacoli alla costituzione dello stato assoluto e alla sua indispensabile unità. Due di essi sono ostacoli legati al momento storico in cui il filosofo scriveva, il parlamento inglese e la cosiddetta common law. Il terzo ostacolo, il più importante, è rappresentato dall'autorità religiosa, non importa di quale chiesa.

Lo Stato non può tollerare una chiesa che gli si contrapponga come potere autonomo e che i suoi sudditi siano obbligati a riconoscere l'autorità sua e della chiesa allo stesso tempo.

Dunque la chiesa non può presentarsi come un contropotere rispetto allo Stato, ma deve far parte dello Stato ed accettarne l'autorità.

Le teorie di Hobbes hanno influenzato per lungo tempo i presupposti filosofici dell'etica anglosassone e i presupposti del "*homo homini lupus*" sono gli stessi che si trovano

nell'interpretazione del rapporto tra medico e paziente, così come risultano dalle contestate argomentazioni di Tristan Engelhardt a proposito del rapporto medico-paziente e del modello contrattualistico- libertario. In una società pluralistica, nella quale i convincimenti morali sono differenti e, spesso, inconciliabili, bisogna ammettere che non esiste alcuna possibilità di trovare un accordo sul significato oggettivo di bene e di male, anche e soprattutto perché tutte le posizioni espresse son ugualmente difendibili. Ne deriva che il compito della bioetica è quello di cercare un fondamento centrale per la soluzione dei disaccordi, con lo scopo ultimo di costruire una società pacifica. Come abbiamo già ricordato, questo fondamento viene identificato nel concetto di libertà. Engelhardt dice in altri termini: è inutile ordinare in modo gerarchico i valori morali, quello che si può fare è identificare, nel concetto di libertà, il fondamento centrale per la soluzione dei disaccordi e renderlo l'elemento necessario per determinare le norme morali. Il punto di partenza di Engelhardt per interpretare la relazione tra il medico e il paziente è il conflitto che esiste nella società pluralistica. Nella relazione terapeutica medico e paziente sono estraniati e in guerra tra loro e il solo compito importante dell'etica è quello di pervenire ad accordi liberamente adottati capaci di realizzare la pace nella comunità.

Il mito di cura

Il mito che, secondo Reich, dovrebbe formare le origini della teoria etica del "paradigma della cura", la storia originaria nella quale questa teoria è radicata, potrebbe essere identificato nel "Mito di Cura", un mito greco riportato nel "*Liber Fabularum*", da Gaius Julius Hyginus, probabilmente un liberto di Augusto, il cui

testo originale deve aver purtroppo subito molte modifiche nelle trascrizioni medievali.

“Attraversando un fiume e avendo trovato della buona argilla, Cura si arrestò pensierosa e iniziò, con quella creta, a modellare le sembianze di un uomo. Mentre si stava arrovellando su quale fosse il risultato del suo lavoro, vide avvicinarsi Giove. Cura gli chiese di insufflare, in quella statuetta, un’anima, cosa che Giove fece volentieri. Nacque tra loro una disputa su chi avesse il diritto di dare il nome all’opera e alla discussione si aggiunse presto Terra, che vantava i propri diritti, perché era dal suo corpo che era stata presa l’argilla. Decisero di ricorrere a Saturno per un giudizio, e lui così decise:

Tu, Giove, poiché sei tu che gli hai insufflato lo spirito [questo spirito vedrai tornare a te dopo la morte; e a te Terra, allora tornerà il suo corpo]; ma poiché è Cura che, per prima ne ha forgiate le sembianze, egli apparterrà a lei per tutto il tempo in cui vivrà. E il suo nome, sul quale non trovate un accordo, sarà uomo, perché è di humus che egli è fatto”.

I poeti e i filosofi romani attribuivano alla parola “cura” una serie di significati molto forti: nella fattispecie è per lo meno molto probabile che il riferimento sia alla coscienziosità e alla sollecitudine. È appena necessario ricordare che i miti fanno continuo riferimento a personaggi straordinari, molto spesso divini, portatori eccelsi di qualità che comunque esistono anche negli uomini e nelle donne, rappresentando così gli archetipi di alcune caratteristiche umane. In questo modo i miti offrono una struttura narrativa che consente di dare un senso più profondo ad alcuni di quelli che noi riteniamo essere i caratteri fondamentali della nostra vita.

Così, questo mito ci invia un'immagine della nostra natura di uomini e ci comunica un archetipo di cura che dà un significato profondo alle nostre percezioni morali e che sollecita ad identificarci nei figli di Cura. Noi uomini, ci racconta il mito, apparteniamo a questa Dea fino a che viviamo ed è lei la chiave che ci consente di capire, dal punto di vista esistenziale, cosa significa essere nel mondo. Il primo significato che viene in mente pensando alla parola "cura" è quello di un interessamento preoccupato, pieno d'ansia, e persino timoroso, nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Ma questa non è la Cura del mito, è semmai Sorge, la cura che acceca Faust nell'opera di Goethe.

Dice Reich che il mito di cura "ci tramanda una profonda comprensione della vita umana che può risuonare nella profondità di ciascuno di noi, perché comunica un archetipo di cura che fornisce un significato fondativo al nostro orientamento e alle nostre percezioni morali". Più concretamente, quello che la cura ha modificato nella medicina e nei medici è il significato dell'aver interesse per gli altri e il senso dell'attenzione, strumenti indispensabili per scoprire le realtà morali del mondo. L'attenzione è stata una qualità essenziale della medicina sin dai tempi della nascita della fisiopatologia, il diciannovesimo secolo: attenzione nell'ascoltare una storia clinica, attenzione nell'esame dei sintomi, attenzione nel formulare una diagnosi. Ma la fisiopatologia aveva indirizzato l'interesse prevalente del medico verso la malattia, distogliendolo dall'analisi dell'esperienza soggettiva che di essa faceva il cittadino-paziente. L'etica della cura sposta l'attenzione verso la sua esperienza fondamentale, la sofferenza, e chiede al medico capacità di ascolto delle voci che non si sono ancora udite. Vengono messi al centro della relazione medico-paziente la sofferenza e l'ascolto; compare, in cima all'elenco delle responsabilità del medico, la capacità di compassione, intesa nel significato che questa parola ha in greco,

patire con, comprendere il punto di vista dell'altro, empatia. In realtà esistono due versioni dell'etica della cura, due forme molto diverse tra loro: nel senso che si può aver cura di qualcuno, e in questo senso si può immaginare un'etica della cura competente, ma ci si può prendere cura di qualcuno, secondo l'etica dell'empatia e della compassione.

Si è a lungo discusso sull'esistenza di un nesso essenziale tra la prospettiva della cura e il genere femminile. Carol Gilligan (*In a different voice. Harvard University Press, Cambridge, 1982*) afferma che il centro dell'attenzione morale e del processo decisionale delle donne è nella responsività agli altri, una caratteristica particolarmente favorevole alla promozione di relazioni personali e alle offerte di cura. Molti studiosi sostengono però, sulla base di argomentazioni e di esperienze empiriche, che non esistono diversità nel modo in cui uomini e donne ragionano di morale. Esistono certamente differenze culturali e di questo bisogna prendere coscienza: ma è possibile oggi sostenere che la cura è una prospettiva "femminile" che può essere indifferentemente presente negli uomini e nelle donne. In altri termini la cura è un tipo di prospettiva femminile indipendentemente dal fatto che caratterizzi il comportamento di un uomo o di una donna.

Anche l'etica della cura è stata oggetto di critiche di vario genere. Si è detto che si tratta di un'etica troppo radicata nelle emozioni e troppo basata sui sentimenti, cosa in parte vera, ma che avrebbe significato se la cura si basasse "solo" sui sentimenti, cosa che non è. A pensarci bene questo parziale radicamento nei sentimenti è uno dei valori fondamentali dell'etica della cura e il fatto di dipendere in gran parte dalla capacità di compassione la rende più convincente e più accessibile. Una seconda critica concerne la persona che "si prende cura", che essa pretenda troppo da se stessa fino a perdere ogni capacità di prendersi cura

degli altri. Questo sembra un pericolo reale, che potrebbe essere evitato solo se chi offre la cura riceve a sua volta compassione e partecipazione emotiva. Una ulteriore obiezione viene dal mondo femminista, che ritiene che questa attribuzione di grande valore morale alla cura releghi le donne ai loro attuali ruoli e al lavoro che non a caso viene definito *di cura* e vorrebbero sentire parlare di etica in termini di maggiore eguaglianza e con una lettura più basata sulla giustizia che sulla morale. È certamente vero che la storia dei ruoli di cura è stata soprattutto una storia di potere. Bisogna però ascoltare con attenzione Reich che, per ritornare a questa obiezione, scrive che “si può vedere la validità di un’etica della cura se si traccia una distinzione tra prestazione di cura e cura: non si può semplicemente ridurre tutta la cura ai ruoli del prestare le cure”.