

Simone Grigoletto

Rischio e tutela. La teoria morale alle prese con l'incertezza dell'atto

1. *Introduzione*¹

In questo saggio mi propongo di riflettere, a partire dal dibattito filosofico morale, sui termini «rischio», qui da intendersi come possibilità di commettere un atto moralmente negativo, e «tutela», ovvero, un possibile supporto nella prevenzione del rischio. Da qui nascono una serie di domande di rilevanza filosofica che, di fatto, hanno ispirato i paragrafi che seguono. Dalla prospettiva dell'etica normativa, interrogarsi sulla tutela morale richiede di avviare una serie di considerazioni meta-teoriche su quale sia il ruolo di una teoria normativa di fronte al rischio (a ciò è dedicato il paragrafo successivo). Alla luce dell'incertezza che può caratterizzare la decisione pratica sarà poi utile interrogarsi su come possano essere intesi gli atti che vengono compiuti in circostanze poco chiare e che espongono l'agente al rischio. A tal proposito risulta interessante lo spunto fornito dal pensiero antico e, in particolare, dal pensiero di Aristotele. Di questo parlerà il paragrafo terzo. Molto si è poi detto per tutelare l'agente incerto nel pensiero medievale. Nello specifico tornano utili le considerazioni teoriche proposte da Tommaso d'Aquino e i conseguenti sviluppi della cosiddetta Seconda Scolastica. A tal proposito, nel paragrafo quarto, ci si occuperà della nascita del *principio del duplice effetto* (PDE). Questo breve conte-

¹ La stesura di questo saggio ha beneficiato dell'aiuto di alcune persone che vorrei qui ringraziare. In primo luogo sono grato dei commenti di Antonio Da Re e Damiano Simoncelli. Per quanto riguarda il reperimento dei testi originali di Giovanni di San Tommaso, sono debitore a Cristina Ramous e Marco Forlivesi. Infine, sono particolarmente riconoscente del supporto scientifico di Enrico Moro.

nuto non ha l'ambizione di esaurire la portata di questi interrogativi, ma si propone di dare alcuni spunti teorici per avviare una riflessione filosoficamente fondata.

2. *L'incertezza morale tra rischio e tutela*

Il punto di partenza vuole essere una considerazione sull'incertezza decisionale in ambito morale. Su questo pochi autori hanno saputo restituire una ricognizione realistica quanto quella di Søren Kierkegaard:

Quanto più profondamente l'uomo ha disposto eticamente la sua vita, tanto meno sentirà il bisogno di nominare ogni momento il dovere, di temere ogni momento di non riuscire a adempierlo, di consigliarsi ogni momento con gli altri, su cosa sia il suo dovere. Quando si vede l'etica con esattezza, questa rende l'individuo infinitamente sicuro di sé, quando non la si vede con esattezza, essa rende l'individuo del tutto incerto, e non posso immaginare un'esistenza più infelice e penosa di quella di un uomo che abbia il dovere al di fuori di sé e che, ciononostante, lo voglia continuamente tradurre in realtà².

In poche righe (e non è un *unicum* nella sua celebre produzione) il filosofo danese riesce a delineare molti dei passaggi che caratterizzano il processo decisionale nelle questioni moralmente rilevanti³. Kierkegaard riconosce che tutti coloro che hanno saputo sviluppare una disposizione all'etica (qui da intendersi in termini propriamente aristotelici come ἔξις, attitudine, generalmente affidabile, alla virtù) possono godere una vita serena. A tutti noi, invece, che viviamo la dinamica dell'indecisione morale, spettano una serie di vissuti più diffusamente umani: la sospensione di giudizio, la richiesta di consiglio, il desiderio del bene. Insomma, come ricordato in queste righe di *Aut-Aut*, la scelta etica rischia di porci di fronte all'esperienza dell'incertezza e con essa, è bene ricordarlo, diveniamo esposti al rischio di compiere un'azione moralmente cattiva. Questa caratterizzazione della dimensione pratica sembra essere un tratto antropologico imprescindibile se, come ci ricorda Kant, una volontà *santa*⁴ non è necessariamente comune tra noi agenti

² S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori, Milano 1975, pp. 133-134.

³ Da intendersi come quelle decisioni che coinvolgono la nostra idea di bene. Non tutte le decisioni che prendiamo sono tali. Si pensi alle scelte, moralmente indifferenti, come ad esempio scegliere il gusto di un gelato o il colore di una nuova camicia.

⁴ Come è noto Kant distingue la razionalità umana (che è sottoposta al rischio morale) da

morali. Il rischio morale, quindi, si configura come un elemento ineliminabile che va necessariamente considerato se vogliamo rendere conto di una esperienza propriamente umana.

Lo stesso ambito di ricerca dell'etica normativa, a partire da tali considerazioni, può essere interpretato di conseguenza: da una parte una teoria morale ha ragion d'essere proprio perché un rischio morale inevitabilmente esiste, dall'altra la prescrittività della teoria svolge il ruolo di tutela da tale rischio, fino al punto di condurci, in maniera più spedita e immediata, ad una deliberazione che eviti il più possibile un esito negativo. Sebbene il riferimento al rischio non sia necessariamente esplicito in molti degli autori classici dell'ambito filosofico morale, seguendo questa chiave interpretativa si potrebbe affermare che buona parte delle teorie normative più diffuse non manchino, anche solo implicitamente, di fare i conti con il rischio morale. Sia l'etica kantiana che quella utilitarista nel momento (determinante) della deliberazione morale ci chiedono di valutare le nostre possibilità d'azione dal *punto di vista morale*, che altro non è che una valutazione dei rischi da una prospettiva che trascenda il più possibile la dimensione soggettiva del singolo. Tuttavia, nemmeno dalla prospettiva del punto di vista morale impersonale e universalizzato siamo necessariamente al riparo dal rischio. La deliberazione, nel fare i conti con la contingenza della vita (aspetto imprescindibile per molti esponenti del dibattito etico-normativo)⁵, non riesce a mettere da parte ogni grado di incertezza. Il conflitto morale, l'incommensurabilità dei valori, la scelta dilemmatica si presentano nella dimensione morale nonostante l'ottimismo di far valere un qualche criterio imparziale (l'utilità, ad esempio) come strumento di estinzione dell'incertezza⁶.

quella divina che, invece, non può, per sua natura, non essere del tutto conforme alla legge morale: «Una volontà perfettamente buona starebbe perciò, allo stesso modo, sotto leggi oggettive (del bene), ma non potrebbe per questo essere rappresentata come costretta ad azioni conformi alla legge, perché essa, secondo la propria costituzione soggettiva, può determinarsi da sé solo attraverso la rappresentazione del bene. Perciò per la volontà divina e in generale per una volontà santa non valgono imperativi: il dover essere qui è al posto sbagliato, perché il volere è già per sé stesso necessariamente concorde con la legge. Perciò gli imperativi sono solo formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con la imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere razionale, ad esempio della volontà umana» in I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 59).

⁵ Tra questi, uno degli esempi più chiari è costituito dalle considerazioni metaetiche del particolarismo morale di Jonathan Dancy. Si veda J. Dancy, *Ethics without principles*, Oxford University Press, Oxford 2004.

⁶ Di questo avviso fu uno dei più noti critici della teoria utilitarista: Bernard Williams. «Io dubito seriamente che questa persona possa plausibilmente sostenere che l'utilità costituisca l'unico strumento a cui ricorrere per risolvere i conflitti» B. Williams, *Conflitti tra valori*, in

Alla luce dell'incertezza che caratterizza inevitabilmente la dimensione morale ci è possibile affrontare la questione meta-teorica per eccellenza dell'ambito dell'etica normativa: a che cosa serve una teoria morale⁷? Essa costituisce senza dubbio uno dei primi quesiti filosofici morali, secondo forse solo alla questione sul perché essere morali, come notoriamente trattato dalla *Repubblica* di Platone⁸ in poi. Ebbene una teoria serve a tutelare noi agenti dal rischio morale, senza, tuttavia, esimerci dalla possibilità di sbagliare. Proprio come un vaccino non mira necessariamente a una immunità totale da una certa infezione, ma perlomeno al ridimensionamento dei suoi esiti più negativi, la teoria morale si configura come una serie coerente di riflessioni che ci tutela dai più comuni rischi di valutazione circa il bene. Come ci ricorda Kierkegaard, laddove una simile consapevolezza teorica venga meno, la dinamica della scelta etica può essere vissuta in maniera problematica, fino agli esiti più estremi rappresentati dal dilemma morale che può dar vita a esperienze di infelicità e angoscia. Una teoria morale dovrebbe quindi mirare a mitigare, per quanto possibile, queste situazioni di affizione decisionale, garantendo qualche tutela in più all'agente che cerca un supporto nell'incertezza e mira ad evitare i rischi conseguenti. Per tale motivo ci si augura che la teorizzazione morale possa svilupparsi il più possibile, fornendo una occasione di riflessione anche su questioni apparentemente marginali e meno ricorrenti. Proprio per questo il presente saggio si propone di considerare il principio del duplice effetto come esempio della capillarità di sviluppo teorico morale che, qui in apertura, ci si augura. Se c'è quindi bisogno di riflessioni serie ed articolate su tali dettagli teorici, ne consegue che venga tutelata anche la necessità di professioni che si occupino di portare avanti la ricerca in Etica Normativa. E questa è già una prima considerazione che genera un certo sollievo (almeno per chi scrive).

B. Williams, *Sorte morale* (trad. it. e cura di S. Veca), Il Saggiatore, Milano 1987, p. 106). Più nel dettaglio Williams critica l'utilitarismo per l'esito (controintuitivo) a cui si giunge seguendo questo approccio teorico in maniera rigorosa: la mancanza di riconoscimento da parte dell'agente delle proprie azioni come tali. Si veda B. Williams, *Integrity*, in J.J. Smart, B. Williams (a cura di), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 108-118.

⁷ Questione da cui dipende un'altra riflessione determinante (almeno per chi scrive) per questo ambito più propriamente accademico: qual è il senso di portare avanti la ricerca in Etica Normativa?

⁸ Si veda l'apertura del Libro II, 357a e sgg.

3. *Rischio e incertezza nel pensiero aristotelico*

La storia del pensiero morale non presenta casi necessariamente degni di nota di trattazioni normative che assegnino al rischio un ruolo centrale. A sorpresa, infatti, la tematica del rischio non gode (almeno non in maniera esplicita) di una attenzione pari ai temi classici dell'indagine etica. Insomma, la questione del rischio morale è stata intesa come secondaria o strumentale ad altre considerazioni. Nel contesto filosofico antico la dottrina aristotelica è rappresentativa sia della scarsità d'attenzione per il tema, che della sua occorrenza, al più, con una funzione secondaria. Nell'*Etica Nicomachea* si fa generalmente riferimento al concetto di rischio in maniera perlopiù accessoria alla definizione delle virtù e dei relativi vizi. Nello specifico, il caso della celebre definizione di coraggio è un esempio in un cui il rischio (in senso lato e non specificamente morale) aiuta a definire l'agire audace. Il coraggioso o la coraggiosa è colui o colei che calcola il rischio nella situazione più pericolosa e lo affronta impavidamente⁹. D'altra parte, l'agire avventato e sconsiderato in una situazione rischiosa si configurerebbe come agire vizioso e, pertanto, la relativa valutazione del rischio acquista un ruolo determinante nell'espressione della virtù del coraggio. Virtù che, in Aristotele, si configura sempre come espressione di razionalità e, pertanto, si presta al confronto con altri esseri viventi, come ad esempio gli animali, che non sono in grado di esprimere un simile modo di agire:

Non è, dunque, coraggio il loro, quando si slanciano verso il pericolo, spinte dalla sofferenza o dall'impulsività, senza prevedere nessuno dei rischi, poiché in questo modo, allora, sarebbero coraggiosi anche gli asini quando hanno fame: anche se vengono percossi non si allontanano dal pascolo¹⁰.

Insomma, la capacità di calcolare adeguatamente il rischio, nel caso del coraggio aristotelicamente definito, si presenta non solo come ciò che distingue il vizio dalla virtù, ma, più in generale, come ciò che differenzia l'agire pratico di un essere razionale da uno privo di razionalità. Ciò, a mio avviso,

⁹ In questa occorrenza, come nelle successive, si parla di «rischio» (κίνδυνος) nella sua accezione più estrema di «pericolo di morte» nel contesto bellico. Questo è il caso più emblematico di coraggio: «In conclusione, si chiamerà propriamente coraggioso colui che sta senza paura di fronte ad una morte bella, e di fronte a tutte le circostanze che costituiscono rischio immediato che conduce ad una tale morte: di questo tipo sono soprattutto le situazioni di guerra» in Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1115 a 30, trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2015, p. 131 (salvo diversa indicazione, i riferimenti all'*Etica Nicomachea* rinviano sempre a tale traduzione).

¹⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1116 b 35, p. 139.

non è sufficiente per ritenere che il rischio sia qui inteso propriamente come un concetto morale (alla stregua della saggezza, della virtù o di altri cardini del pensiero aristotelico), ma certamente si costituisce come un elemento moralmente rilevante. Ad avvalorare questa considerazione si pone lo stesso testo aristotelico, laddove, nel discutere la nobiltà d'animo, esclude che il rischio abbia un qualche valore intrinseco, ma, al più, esso contribuisce ad assegnare maggiore valore ad un modo di procedere che risulta virtuoso a prescindere. Tale è il caso della magnanimità di cui si legge quanto segue:

L'uomo magnanimo non ama i piccoli rischi né i rischi in genere, perché li stima poco, ma ama i grandi rischi, e, quando è in pericolo, non risparmia neppure la propria vita, perché pensa che non sempre la vita merita di essere vissuta¹¹.

Il soggetto magnanimo è colei o colui che sa esprimere il massimo distacco dai beni esteriori¹² fino al punto estremo di distaccarsi dalla vita stessa e mettere a repentaglio la propria sopravvivenza. Il rischio, anche qui, non ha valore di per sé, ma serve a definire l'estensione (estrema) che la magnanimità può acquisire nei soggetti particolarmente virtuosi.

Sebbene il rischio in quanto tale non trovi uno spazio significativo nella produzione morale di Aristotele, una certa attenzione è riservata a ciò che contribuisce, in larga parte, al compimento di una azione sbagliata: l'indeterminatezza. Aristotele aveva ben chiara la possibile difficoltà della dinamica decisionale e ciò traspare dalla definizione stessa della virtù dianoetica che più di tutte ha un ruolo in questo contesto. La saggezza (φρόνησις) altro non è che la capacità di deliberare, nella situazione concreta, il miglior mezzo per giungere al fine buono preposto. In altri termini, la persona saggia è colei che sa riconoscere i rischi legati all'ottenimento di un fine specifico e li sa evitare. Così si legge nel libro III dell'Etica Nicomachea a proposito della deliberazione:

La deliberazione ha luogo a proposito di quelle cose che per lo più si verificano in un certo modo, ma che non è chiaro come andranno a finire, cioè quelle in cui c'è indeterminatezza. Per le cose importanti prendiamo dei consiglieri, perché non ci fidiamo di noi stessi, ritenendo di non essere all'altezza di conoscerle adeguatamente. Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungerli. Infatti, un medico

¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1124 b 5, p. 169.

¹² Così lo definisce Zanatta commentando proprio queste righe dove, a suo avviso, la magnanimità viene qui definita alla stregua della figura del filosofo che Platone ha tracciato in *Repubblica*, VI, 486 A-B. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatt, Rizzoli, Milano 2002, p. 814.

non delibera se debba guarire, né un oratore se debba persuadere, né un politico se debba stabilire un buon governo, né alcun altro delibera sul fine. Ma, una volta posto il fine, esaminano in che modo e con quali mezzi questo potrà essere raggiunto: e quando il fine può manifestamente essere raggiunto con più mezzi, esaminano con quale sarà raggiunto nella maniera più facile e più bella¹³.

Degno di nota, oltre a quanto già riferito, è la menzione di una delle tecniche più comuni di deliberazione: la sospensione di giudizio e la richiesta di consiglio. Aristotele, seguito dal Kierkegaard di *Enten-Eller* citato in apertura, riconosce che nei momenti di deliberazione più delicati («εις τὰ μεγάλα», per le cose più grandi e importanti), ci affidiamo a chi reputiamo più competente di noi per attenuare l'esposizione al rischio di sbagliare. Ugualmente, una simile avversione al rischio, è testimoniata, in chiusura di citazione quando, stante la possibilità di scegliere tra opzioni ugualmente valide, il testo ci suggerisce di attenerci alla possibilità d'azione che si riesce a concretizzare «nella maniera più facile» («ῥᾶστα», più facilmente).

La trattazione aristotelica della dimensione pratica dimostra, in più punti, di riconoscere quanto l'incertezza nel contesto della scelta possa limitare l'azione umana. A proposito del rapporto tra indeterminatezza e limite dell'agire, risulta rilevante quanto Aristotele dice in merito delle cosiddette «azioni miste»¹⁴, che nascono dalla possibile difficoltà di distinzione tra agire volontario e involontario. È bene quindi tornare sulle righe d'apertura del libro III dell'Etica Nicomachea dove si definiscono «involontarie» le azioni fatte per forza o per ignoranza. Ai fini del presente saggio è interessante soffermarsi principalmente sulle seconde:

Per conseguenza, poiché l'ignoranza può riguardare tutte queste circostanze di fatto in cui si attua l'azione, si ritiene comunemente che chi ne ignora qualcuna agisca involontariamente, e soprattutto se ne ignora le più importanti; e si ritiene che le più importanti circostanze di fatto in cui si attua l'azione siano il ciò che si fa ed il risultato in vista di cui lo si fa. Tale è, dunque, l'ignoranza per cui un atto si chiama involontario; ma bisogna, inoltre, che l'atto sia spiacevole e increscioso. Poiché è involontario ciò che si fa per forza e ignoranza, si dovrà ritenere che il volontario è quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione¹⁵.

¹³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1112 b7s, p. 121.

¹⁴ Per una serie di considerazioni che riguardano tali azioni (e in particolare quelle compiute per forza) a partire dall'esperienza del conflitto morale si veda A. Da Re, *Introduzione*, in A. Da Re, A. Ponchio (a cura di), *Il conflitto morale*, Il Poligrafo, Padova 2011, pp. 12-13.

¹⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1110 a 15-25, p. 115.

Agire volontariamente prevede, in prima istanza, che l'agente sia la fonte stessa delle sue azioni e che, in altri termini, non sia obbligato da fattori esterni ad agire in un certo modo (Aristotele porta l'esempio estremo dell'agire sotto ricatto in seguito al sequestro di un familiare). Inoltre, e in maniera ancora più rilevante per il presente saggio, la volontarietà dell'azione prevede la conoscenza delle circostanze particolari. Agire ignorando il contesto specifico, procedere nell'indeterminato, limita l'agire umano fino al punto di far venire meno il carattere volontario di una data azione. Ecco quindi emergere, ancora una volta, la rilevanza e la portata che l'incertezza può assumere nella teoria dell'azione aristotelica.

Altro si potrebbe aggiungere (dedicando attenzione, ad esempio, all'*Etica Eudemia* o alla *Grande Etica*), ma quanto detto fino a questo punto è sufficiente per affermare che l'indeterminatezza, e il conseguente rischio, trovano uno spazio, seppur limitato, nel corpus morale di Aristotele. In chiusura di paragrafo, è bene però aggiungere una considerazione più ampia e di natura antropologica. L'essere umano, per come viene descritto nel pensiero greco classico (di cui l'*Etica Nicomachea* è uno dei massimi prodotti), è costantemente sottoposto ad un rischio pratico *oggettivo*, sia esso la difficoltà di esprimere la saggezza nell'indeterminato o l'ignoranza circa le circostanze del nostro agire. A mio avviso, però, è possibile riconoscere anche una possibile componente *sogettiva* che espone i soggetti agenti al rischio di sbagliare. Al di là, quindi, di una ineliminabile esposizione al rischio data dal contesto in cui ci si trova ad agire, l'essere umano contribuisce in prima persona, con le proprie mancanze individuali, ad aumentare il coefficiente di rischio pratico. Ancora una volta il testo aristotelico ci aiuta in questa riflessione con la sua celebre trattazione dell'incontinenza nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*. Il soggetto che manca di forza di volontà (*ἀκρασία*), una forza particolarmente rilevante da un punto di vista morale, non è un soggetto che manca necessariamente di conoscere il bene. La persona incontinente sa quale sia la cosa giusta da fare, ma è manchevole di quella forza «etica» che permetta di tradurre in azione una buona deliberazione. Con questo Aristotele prende distanza dall'intellettualismo etico di matrice socratica che, in un certo senso, appiattiva la dinamica della saggezza identificandola interamente con la sapienza¹⁶. Al contrario, si

¹⁶ «Ci si potrebbe porre ora la questione: come può compiere atti di incontinenza, uno che giudichi rettamente? Ora, alcuni dicono che ciò non è possibile quando si possiede la scienza: sarebbe strano (così pensava Socrate) che, quando in un uomo ci fosse la scienza, ci fosse poi qualche altra cosa che la padroneggia la trascina qua e là come una schiava. Socrate, si opponeva talmente a questa concezione, nella persuasione che non esiste incontinenza:

legge nel testo aristotelico, l'essere umano può essere erudito circa la buona condotta che le sue azioni dovrebbero avere e, ciononostante, mancare di attuare i mezzi adeguati all'ottenimento del fine buono. Esiste, insomma, una discrepanza tra conoscere e saper fare. La deliberazione pratica deve essere accompagnata dalla capacità di trasferire la necessità causale del ragionamento pratico nella contingenza della situazione. Tuttavia, sottolinea Aristotele, l'esperienza presenta una situazione dove l'incontinenza trova ampia diffusione, esprimendo una generale difficoltà nel tradurre la teoria nella pratica. Insomma, più in generale, la mancanza di volontà rappresenta un rischio che potremmo definire un rischio pratico *soggettivo*: siamo tutte e tutti costantemente esposti al rischio di sbagliare stante la possibilità, abbastanza comune, di mancare di forza di volontà. Proprio una simile mancanza si configura, forse, come l'esposizione più grande (e comune) al rischio morale e, si potrebbe addirittura aggiungere, la più biasimevole, considerato, come detto, che l'incontinente non è manchevole in sapienza pratica. Di qui, quindi, la considerazione, ispirata all'etica aristotelica, che permette di concludere che l'essere umano è minacciato dal rischio di sbagliare consapevolmente. Così come Medea ne le *Metamorfosi* di Ovidio si concluderà con la celebre (celeberrima) sentenza «*video meliora proboque, deteriora sequor*». E questo è, forse, il rischio morale più grande.

4. *Strumenti medievali per la tutela dal rischio: il principio del duplice effetto*

Il pensiero medievale rappresenta uno dei contesti di ricerca più promettenti per ravvisare gli albori di una riflessione più sistematica sul rischio morale. Per dare qui un breve riscontro di tale attenzione, vorrei far riferimento ad un'altra opera cardinale della storia del pensiero: la *Somma Teologica*¹⁷ di Tommaso d'Aquino. Egli, in diversi punti della sua opera, manifesta un'attenzione specifica per quelle azioni il cui status morale è definito (o *ri*-definito) da circostanze incerte che rischiano di condizionare

secondo lui, infatti, nessuno agisce in contrasto con ciò che è il meglio in base ad un giudizio consapevole, ma solo per ignoranza. Questa teoria contraddice i dati d'esperienza in modo lampante» in Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1145 b 20-30, p. 259.

¹⁷ La maggiore attenzione rispetto al pensiero aristotelico per il concetto di rischio è evidente anche in termini quantitativi. Il rischio, nella sua variante latina di «*periculum*», (si veda la nota 16 per ulteriori considerazioni etimologiche), trova nella sola *Summa* 281 occorrenze (v. *Index Thomisticus* in <https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>).

l'agente. Così è, ad esempio, nella *Prima Secundae, quaestio 20, articulus 5*, dove si legge:

L'evento successivo può essere previsto e non previsto. Se è previsto, è chiaro che esso accresce, o la bontà, o la malizia. Quando infatti uno, pur prevedendo che dalla propria azione possono seguire molti mali, non desiste, dimostra che la sua volontà è assai perversa. Se invece l'evento successivo non è previsto, allora bisogna distinguere. Se all'atto codesto evento segue direttamente e nella maggior parte dei casi, allora codesto evento aggiunge bontà o malizia all'azione: infatti è evidente che un atto è migliore nel suo genere, per il fatto che da esso segue un maggior numero di beni, ed è peggiore, se ad esso segue un maggior numero di mali. – Al contrario, se l'evento consegue all'azione in casi sporadici, e solo indirettamente, allora l'evento non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: infatti non si può giudicare una cosa in base a quanto le appartiene indirettamente e accidentalmente, ma solo in base alle sue dirette proprietà¹⁸.

La domanda di fondo, a cui si cerca di dare risposta in queste righe, ha a che fare con la natura dell'atto che viene compiuto in circostanze incerte. Tali circostanze possono, a determinate condizioni, alterare il valore morale dell'atto in questione. La prima distinzione che viene proposta è tra ciò che si configura come previsto (*praecogitatus*) o meno. Se siamo in grado di prevedere con certezza l'esito di un determinato atto, e agiamo intenzionalmente per compierlo, ciò, chiaramente, avrà un'influenza diretta sullo status delle nostre azioni (sia per il bene che per il male). Più interessante è il caso di un evento che avviene in circostanze incerte (*non praecogitatus*) dove si distingue ulteriormente tra atti che, tuttavia, hanno una chiara probabilità (*ut in pluribus*) di generare un certo esito (e per cui il soggetto agente viene considerato responsabile) e atti che, al contrario, si verificano in un contesto di incertezza. Quest'ultimi, in quanto nati in maniera accidentale (*per accidens*) e a causa di un esito poco probabile (*ut in paucioribus*) non contribuiscono a generare biasimo (o lode) per chi li compie. Per Tommaso, l'incertezza nella dimensione pratica, dà vita ad azioni il cui status morale è profondamente ridimensionato.

Ugualmente, risulta degno di nota il particolare status morale discusso nella *quaestio 64* della *Secunda Secundae*, dove si parla di un atto immorale particolarmente grave: l'omicidio. L'Aquinate, dopo aver affrontato una serie di articoli dedicati alla lesione di altri esseri umani e, in generale, degli

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II q. 20 a. 5 (trad. it. e cura di Edizioni Studio Domenicano, volume secondo, Bologna 1996, p. 187).

esseri viventi¹⁹, all'*articulus* 7 affronta il caso specifico dell'uccisione del proprio assalitore nel tentativo di autodifesa. Per Tommaso, questa situazione, senza dubbio estrema, comporta un rischio morale considerevole da almeno due prospettive²⁰. La prima, propriamente morale, riguarda la possibilità che l'autodifesa letale (seppur in maniera involontaria) possa venir intesa alla stregua di un vero e proprio omicidio²¹. La seconda, di carattere teologico, è chiedersi se ciò costituisca un peccato mortale. Vorrei qui occuparmi esclusivamente del primo di questi due rischi, quello propriamente morale. Proprio in questa sede, Tommaso cerca di riconsiderare la tradizione patristica che lo ha preceduto, argomentando in contrasto con una sentenza tratta da essa²². Per farlo egli evidenzia come un atto, moralmente rilevante, possa avere più effetti, alcuni voluti intenzionalmente ed altri non desiderati:

Nulla impedisce che un atto abbia due effetti, di cui uno è intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale, come si è visto. Perciò dall'azione della difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della propria vita, mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore. Ora, questa azione non può essere considerata illecita per il fatto che con essa si intende conservare la propria vita: poiché è naturale ad ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza²³.

¹⁹ Interessante qui l'approfondimento (all'*Articulus* 1) sul rapporto morale con il mondo vegetale e animale dove Tommaso conferma una impostazione antropocentrica in cui l'essere umano può disporre in maniera strumentale della vita di piante e animali.

²⁰ È bene tuttavia sottolineare che non vi è mai un uso esplicito del termine «rischio», se non altro perché l'etimologia di tale parola (che pur trova un'occorrenza latina in «*periculum-i*») non ha una origine certa. Si afferma, con buona probabilità, che l'origine possa essere il greco «τὸ ριζικό» (sorte, destino) che ne fa un uso specifico all'ambito marinaro come testimoniato dal veneziano «risego», che riferisce a «ἡ ρίζα» (scoglio). Altri, sebbene questa ipotesi etimologica sia meno quotata, non escludono un riferimento all'arabo «rizq». Per il dettaglio si veda M. Cortellazzo, *L'influsso linguistico greco a Venezia*, Pàtron, Bologna 1970, pp. 201-203. A prescindere da ciò, l'intenzione del presente paragrafo è quella di mostrare come, in generale, la concettualizzazione che riguarda il rischio morale sia assolutamente centrale nel pensiero medievale.

²¹ A tal proposito è doveroso richiamare la differenza che Tommaso delinea tra *actus secundum genus naturae* (secondo cui omicidio e autodifesa letale vengono a coincidere) e *actus secundum genus moris* che, nell'assegnare un ruolo fondante alla dimensione volitiva, riesce a distinguere tra intenzionale e accidentale. Ciò sarà confermato dalla trattazione del *principio del duplice effetto* che segue.

²² Ad esempio, Agostino nelle *Lettere* (citato da Tommaso in apertura di *articulus*) si dichiarava contrario alla liceità di uccidere, anche nei casi di legittima difesa.

²³ Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II-II q. 64 a. 7 (trad. it. e cura di Edizioni Studio Domenicano, volume terzo, Bologna 1996, p. 513).

Riflettendo sulla distinzione tra atto volontario (*in intentione*) e involontario (*praeter intentionem*), viene ridimensionata l'attribuzione della responsabilità morale, escludendo gli atti di coloro che, difendendosi, causano fortuitamente la morte del proprio aggressore. Va aggiunto, tuttavia, che la difesa deve pur rientrare in una reazione proporzionale alla minaccia subita e non è pertanto ammesso un accanimento gratuito sull'assalitore²⁴. A tal proposito, va detto che per un calcolo adeguato della proporzionalità bisogna essere ben consapevoli degli esiti probabili delle proprie azioni. Qui, in maniera più marcata rispetto a I-II, q. 20, a. 5 (dove un atto era scagionato dalla malizia solo in casi di acclamata incertezza), si concede all'atto che rischia di generare un qualche esito negativo un certo margine d'azione. L'esempio dell'autodifesa estrema è, per Tommaso, l'occasione per ridimensionare ulteriormente la portata negativa di un'azione che rischia di configurarsi come moralmente negativa. Più in generale, e in linea con le considerazioni fatte sopra, va evidenziato come questo passaggio riveli una certa attenzione per il rischio di compiere (pur in maniera involontaria) un atto moralmente sbagliato.

In seguito allo spunto fornito dall'opera tommasiana, le teorizzazioni sullo status morale di questi atti in circostanze particolari guadagnarono una certa diffusione nell'ambito teologico. Non è un caso, quindi, che entrambi questi passaggi della *Summa Theologica*, di natura etico-normativa, stiano al centro del dibattito di quello che successivamente verrà chiamato *principio del duplice effetto* (PDE)²⁵. Vi è un certo consenso nell'identificare le prime teorizzazioni di tale principio nel contesto della Scuola di Salamanca, una delle massime espressioni della cosiddetta Seconda Scolastica nel secolo XVII. Tuttavia la ricostruzione storiografica del principio ha seguito due piste parallele che danno una diversa enfasi ai due passaggi dell'opera di Tommaso d'Aquino presi qui in considerazione. Chi sostiene che l'incipit teorico sia dato da I-II *quaestio* 20 *art.* 5 identifica la prima formulazione del concetto nel commento offerto da Giovanni di San Tommaso (noto anche

²⁴ «Tuttavia un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito se è sproporzionato al fine. Quindi se uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita», *ibidem*.

²⁵ È bene sottolineare che la *Summa Theologica* non è necessariamente l'unica occorrenza di una proto-dottrina del duplice effetto che anticipi le specificazioni della seconda scolastica. È possibile rintracciare un accenno ad una concettualizzazione simile nell'Antico Testamento (I Maccabei, 6, 43-46) dove Eleàzaro decide di rischiare la vita per la salvezza del suo popolo. La morte di Eleàzaro non è qui considerata come un bene in sé, ma, al più, come una conseguenza involontaria di un atto eroico in un contesto bellico.

con il nome João Poinot) nel suo *De Bonitate et Malitia Actuum Humanorum* ed uscito originariamente nel 1645²⁶. Diversamente, chi preferisce dare maggior peso a II-II *quaestio* 64 *art.* 7, fa riferimento al *Cursus Theologicus* salmanticense ad opera di Domingo de Santa Teresa uscito nel 1647²⁷. A prescindere dall'origine che riteniamo più accurata, sembra evidente che il principio trovasse un suo uso corrente presso la Scuola di Salamanca. Il parere di chi scrive, sulla base delle poche indicazioni date qui²⁸, propende per la giustificazione che pone maggiore enfasi su II-II *q.* 64 *a.* 7. Il dettaglio teorico che permette di favorire tale spiegazione è il riferimento (pur sempre implicito) alla consapevolezza di poter danneggiare gravemente l'altro nel caso dell'autodifesa. Ciò sarebbe in linea con le diffuse applicazioni del PDE in epoca contemporanea. Qui un possibile esito secondario e negativo non è solo previsto, ma anche accettato. Al contrario, gli atti descritti in I-II *q.* 20 *a.* 5 sembrano invece venir scagionati grazie ad un riferimento all'accidentalità dell'atto (*per accidens*). Ciò fa pensare a qualcosa di diverso rispetto al PDE dove, come si vedrà di seguito, l'esito negativo è previsto, ma, soprattutto, confrontato con l'esito positivo al fine di garantirne la proporzionalità (quarta condizione). In altri termini il PDE regola atti il cui esito negativo è noto e non voluto (*praeter intentionem*) e non imprevisto e semplicemente accidentale. E questo sembra essere il caso dell'autodifesa letale di cui Tommaso parla in II-II *q.* 64 *a.* 7. Ad avvalorare questa pista interpretativa si pone una serie di esempi che Giovanni di San Tommaso stesso porta nel suo commento a I-II *q.* 20 *a.* 5. Egli, chiedendosi se le circostanze possano contribuire alla malizia o alla bontà di un determinato atto, prende in considerazione, ad esempio, il caso di una donna che, esprimendo un suo diritto, decide di uscire a fare una passeggiata animata dalle migliori intenzioni. Se, in tali circostanze, la giovane dovesse attirare l'interesse malizioso di un passante, sembra evidente che tale attrazione non avrebbe nulla a che fare con l'intenzione iniziale. La volontà della donna, dice l'autore, non può certo configurarsi come una provocazione volontaria e, pertanto, non avrebbe nulla a che vedere con l'esito imprevisto a cui le circostanze

²⁶ Questa è la tesi che si propone in J. Choos, *L'acte à double effet; étude de théologie positive*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 27 (1951), pp. 30-52. L'opera di Giovanni di San Tommaso non è tuttavia di facile consultazione vista la sua travagliata storia editoriale. Di questo si parla in dettaglio in M. Forlivesi, *Le edizioni del «Cursus theologicus» di Joannes a s. Thoma*, in «Divus Thomas», 97 (1994), n. 4, pp. 9-56.

²⁷ Questa pista interpretativa è stata invece esplorata in J. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, in «Theological Studies», 10 (1949), pp. 41-61.

²⁸ E su cui mi riservo di tornare più nel dettaglio con un possibile lavoro dedicato.

hanno portato. Lo status morale delle sue azioni, dunque, non verrebbe minimamente coinvolto²⁹. Tale esempio (come anche altri proposti nelle righe successive) rimarca il fatto che ciò che assegna il valore (o il disvalore) ad un atto sia, in ultima istanza, la volontà dell'agente. Eventuali esiti imprevisi che caratterizzano le circostanze in cui l'atto si compie non influenzano lo status morale dell'atto stesso. Ancora una volta risulta evidente come si stia valutando qui ciò che, in linea con il contenuto di I-II q. 20 a. 5, accade accidentalmente (*per accidens*).

Una simile discrepanza tra esiti imprevisi e danni accettati appare ancor più chiaramente se procediamo fino a metà Ottocento. Si prendano in considerazione le prime edizioni del *Compendium Theologiae Moralis* del gesuita Jean-Pierre Gury³⁰, teologo dallo stile chiaro, conciso e interessato a rinnovare la casuistica. Questa sembra essere la prima istanza³¹ della formulazione breve del principio del duplice effetto che troverà poi ampia diffusione anche nel contesto propriamente filosofico del secolo successivo. Gury riassume il principio esprimendolo attraverso quattro condizioni:

Ora sono assolutamente necessarie le quattro condizioni enunciate in questo principio, cioè: 1° che il fine dell'agente sia onorevole; 2° che la causa sia buona, o almeno indifferente; 3° che il buon effetto sia immediato; 4° che sussista un motivo rilevante per attuare la causa, e che l'agente non sia tenuto a rinunciarvi in ragione della giustizia, del dovere, o della carità.

Quindi, in primo luogo (1), è necessario un fine buono, cioè l'agente non deve tendere verso l'effetto cattivo, perché altrimenti l'effetto cattivo sarebbe in sé volontario. Pertanto, non dovrebbe approvare in alcun modo l'effetto cattivo.

2. È necessaria una buona causa, o almeno una causa indifferente, cioè che l'atto non si opponga a nessuna legge. Il motivo è evidente. Infatti, se la causa fosse di per sé cattiva, introdurrebbe di per sé la colpa.

²⁹ Così si legge nell'originale seicentesco dell'opera di Giovanni di San Tommaso: «Unde patet responsio ad illa exempla in contrarium adducta, quae nihil faciunt contra nos, quia in illis damnis, seu eventibus non tantum concurrunt, seu influit voluntas operantis, nec illa est causa talis malitiae eventus, sed intervenit ab alia causa dans malitiam, voluntas vero operantis solum utitur suo jure, et sic prout a voluntate ista solum talis actio est juridica, non iniqua. Mulier enim quae decenter se ornat, et ad ecclesiam vadit, vel ad aliam honestam actionem, at itur jure suo, lapsus vero adamantis eam ex sua malitia nascitur, non ex mulieris provocatione voluntaria, nam si provocat pulchritudo, est aliquid naturale, et si cultus, aut ornatus decens, ille non est malus» in Giovanni di San Tommaso, *Cursus Theologici in Primam Secundae Divi Thomae*, Disputatio XI, Articulus 6, Madrid 1645, p. 703.

³⁰ L'opera vide la sua prima edizione nel 1850 e, grazie al suo stile e all'approccio votato alla pratica, poté godere di numerose riedizioni e di una ampia diffusione nei decenni successivi.

³¹ Come anche evidenziato in J. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, cit., p. 59.

3. È necessario che l'effetto buono consegua alla causa almeno altrettanto immediatamente. Il motivo è che se una causa ha direttamente e immediatamente un effetto cattivo, e solo mediante questo effetto cattivo risulta un effetto buono, allora il bene è ricercato a partire dal male: del resto non è mai lecito compiere un male, per quanto lieve, al fine di procurare un qualunque bene; difatti secondo il celebre assioma, tratto dall'Apostolo, Rom. 3. 8: *Non si deve mai fare il male, affinché ne venga il bene*. Così non ti è lecito mentire, nemmeno per salvare la vita di un uomo.

4. È necessario che sussista un motivo proporzionalmente rilevante per attuare la causa; perché l'equità naturale ci obbliga a evitare i mali e a prevenire i danni al nostro prossimo, quando possiamo farlo senza un danno proporzionalmente rilevante³².

A mio avviso, non è necessario ricorrere a questa formulazione per vedere cosa il *principio del duplice effetto* rappresenti da un punto di vista teorico. Fin dalla sua origine seicentesca il PDE prende esplicitamente in considerazione una categoria peculiare di atti che procedono nell'incertezza e, pertanto, si espongono a un rischio morale. Il PDE si costituisce come principio normativo che mira a fornire una tutela per il soggetto che si trova ad agire in situazioni critiche. Per questo motivo esso rappresenta un esempio di assimilazione dei due mandati della teoria normativa, richiamati sin dal titolo nel saggio presente: il riconoscimento del rischio morale e l'offerta di una tutela da esso. Il tutto, peraltro, avviene nell'ambito di uno dei grandi

³² Per questa traduzione si è fatto riferimento all'edizione ottava dell'opera. Traduzione mia di «Quatuor autem conditiones, quae in hoc principio enuntiantur, omnino requiruntur, scilicet 1° ut honestus sit finis agentis; 2° ut causa sit bona, vel saltem indifferens; 3° ut effectus bonus sit immediatus, et 4° adsit ratio gravis ponendi causam, nec teneatur agens ex iustitia, aut ex officio, aut ex charitate eam omittere. Itaque 1° requiritur finis bonus, idest agens malum effectum intendere non debet, quia secus malus effectus esset in se voluntarius. Idcirco neque de pravo effectu ullo modo sibi complacere debet. 2° Requiritur causa bona, vel saltem indifferens, scilicet ut actus nulli legi opponatur (a). Ratio evidens est. Etenim, si causa in se mala foret, per se reatum induceret. 3° Requiritur ut bonus effectus saltem aequae immediate ex causa sequatur. Ratio est, quia si causa directe et immediate pravum habet effectum, et non nisi mediante illo pravo effectu bonus effectus provenit, tunc bonum ex malo quaeritur: porro nunquam est malum, quantumvis leve, patrare ad bonum quodcumque procurandum; nam iuxta pervulgatum axioma ex Apostolo depromptum Rom. 5. 8: Nunquam sunt facienda mala, ut eveniant bona. Sic mentiri tibi non licet, etiam ad vitam hominis salvandam. 4° Requiritur ut adsit ratio proportionate gravis ponendi causam; quia aequitas naturalis nos obligat ad vitanda mala, et praecavenda proximi damna, quando id sine damno proportionate gravi possumus (b)» J.P. Gury, *Compendium Theologiae Moralis*, Typographia Polyglotta, Roma 1874, p. 8. Alla luce di ciò, risultano quindi fuorvianti le tre condizioni utilizzati per la formulazione del principio che Anthony Kenny attribuisce allo stesso Giovanni di San Tommaso in A. Kenny, *The history of intention in ethics*, in Id., *The Anatomy of the Soul*, Basil Blackwell, Oxford 1973, p. 140.

temi cardinali della storia del pensiero morale: l'intenzione³³. Il PDE si propone, in effetti, di far luce su quella zona d'ombra costituita dagli atti che si collocano a cavallo tra volontarietà (dell'atto) e involontarietà (di alcuni effetti) che, da sempre (si pensi alle già richiamate azioni miste in Aristotele), attirano l'attenzione dei pensatori. Ed è forse proprio per questo che stupisce una sostanziale indifferenza per il PDE all'interno delle principali (e tutt'oggi ancora rilevanti) teorie normative sorte nei secoli XVIII e XIX. Sorprende, in primo luogo, l'etica kantiana, la quale, forse più di ogni altra, si è dedicata al movente morale e, di conseguenza, all'intenzione di chi agisce. Va detto, nel tentativo di ridimensionare la sorpresa, che il Kant fondativo (*in primis* quello della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* e forse ancor più nella *Critica della Ragion Pratica*) ha un modo di procedere manifestamente aprioristico, che prescinde da una attenzione casuistica dove il PDE troverebbe la sua più naturale collocazione. A dire il vero, l'attenzione degli utilitaristi per l'intenzionalità non è certo da meno, sebbene essa sia rivolta a valle del compimento dell'azione più che alla sua origine. E, forse proprio per questo, Bentham e Mill non necessitano di ricorrere ad un principio, come il PDE, pensato *ad hoc* per il calcolo delle conseguenze negative e indesiderate di un'azione. Tuttavia, risulta interessante come il PDE manifesti una natura normativa mista che ricorre a elementi cari sia alla tradizione deontologica che a quella consequenzialista. I quattro elementi che definiscono tale principio, infatti, possono essere distinti riconoscendo, in primo luogo, elementi di natura deontologica, come nel caso dei primi due requisiti che riguardano la natura dell'atto e l'intenzione buona. In seguito, il terzo requisito, che sottolinea la differenza tra mezzi e fini è, di fatto, un aspetto che accomuna entrambi gli approcci normativi qui considerati. Infine, la richiesta di valutare la proporzionalità tra gli effetti positivi e negativi dell'atto si presenta come elemento più squisitamente consequenzialistico. Il *principio del duplice effetto*, quindi, appare essere un principio di natura mista e ciò, in fondo, non sorprende considerata la volontà di vagliare azioni che, di per sé stesse, sono «miste», ponendosi a cavallo tra l'agire volontario e quello involontario.

In quanto dispositivo teorico che mira alla tutela dal rischio morale, non sorprende, invece, che il PDE abbia goduto di una notevole fortuna in epoca contemporanea nel contesto delle etiche applicate. Si pensi, ad esempio, alla diffusione che il principio ha avuto in bioetica dove, nel corso del XX secolo,

³³ Di cui, nonostante l'imprecisione segnalata nella nota precedente, rimane valida la panoramica fornita in A. Kenny, *op. cit.*, pp. 129-147.

viene ripreso, ad esempio, da Foot in occasione della sua trattazione dell'aborto³⁴. Non è necessario qui andare nei dettagli di tale argomentazione, ma basti ricordare che proprio tale articolo è stato all'origine degli esperimenti mentali divenuti poi celebri con il nome di *Trolley Problems*³⁵. Tale fama segnala, se non altro, che il nesso volontarietà e involontarietà dell'atto, la duplicità (o addirittura molteplicità) di esiti delle azioni e la necessità di una tutela nel processo decisionale sono tutti ambiti di indagine che interpellano le nostre intuizioni morali su larga scala. Per accennare brevemente al riconoscimento del PDE nel contesto della bioetica basti fare riferimento alla definizione proposta da Beauchamp e Childress nell'ormai classico *Principles of Biomedical Ethics* (dove si parla di RDE - *Rule of Double Effect*) nel quale, pur con qualche minima differenza terminologica, ci si riferisce al PDE con un'attenzione immutata rispetto all'interesse teologico di tre secoli prima³⁶. Mi limito quindi qui ad evidenziare che non vi sono discrepanze concettuali significative fra come viene inteso il PDE tra XVII e XX secolo, se non, nel caso della definizione più recente, una maggiore attenzione alla distinzione tra mezzi e fini. Inoltre, ciò che rimane sostanzialmente invariata è la ragion d'essere di tale principio: allora, come oggi, il PDE è una specificazione teorica che si propone di tutelare l'agente in situazioni incerte dove vige un rischio considerevole di compiere una azione moralmente biasimevole.

³⁴ P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in «Oxford Review», 5 (1967), pp. 5-15.

³⁵ Il primo significativo sviluppo è stato certamente quello presente in J.J. Thomson, *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, in «The Monist», 59 (1976), n. 2, pp. 204-217. È difficile poi riassumere il numero ragguardevole di occorrenze dei Trolley Problems sia nel contesto propriamente scientifico che in quello culturale di più ampio respiro.

³⁶ «Secondo le formulazioni classiche della RDE, un atto con doppio effetto deve soddisfare quattro elementi o condizioni per poter essere giustificato. L'insieme di queste condizioni, ciascuna delle quali è necessaria, è sufficiente a circoscrivere le azioni moralmente ammissibili: 1. La natura dell'atto. L'atto deve essere buono, o almeno moralmente neutro (indipendentemente dalle sue conseguenze). 2. Le intenzioni del soggetto che agisce. Il soggetto che agisce intende produrre esclusivamente l'effetto buono. L'effetto cattivo può venire previsto, tollerato e permesso, ma non deve essere intenzionale. 3. La distinzione tra mezzi ed effetti. L'effetto cattivo non dev'essere il mezzo per ottenere l'effetto buono. Se l'effetto buono fosse diretto risultato dell'effetto cattivo, il soggetto agente avrebbe l'intenzione di provocare l'effetto cattivo per ottenere l'effetto buono. 4. Proporzionalità tra effetto buono e effetto cattivo. L'effetto buono deve essere di entità superiore all'effetto cattivo. L'effetto cattivo è ammissibile solo se esiste una ragione proporzionata che compensa l'accettazione dell'effetto cattivo previsto» in T. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, trad. it. di F. Demartis, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1999, p. 208. Questa traduzione italiana si basa sulla quarta edizione del testo di Beauchamp e Childress. Rispetto al passaggio in questione non vi sono differenze rispetto alla più recente ottava edizione, T. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Eighth edition, Oxford University Press, New York 2019.

Si tratta, questo, di uno degli sviluppi teorici che maggiormente prende in considerazione il nesso rischio morale e tutela.

5. *Conclusioni. Accettazione del rischio e anti-perfezionismo*

Vorrei concludere, brevemente, con quello che mi sembra l'esito più auspicabile di queste considerazioni sul rischio. La dimensione pratica risulta intrinsecamente caratterizzata dal rischio e, l'operazione antropologica conseguente, è quella dell'accettazione del rischio nel delineare un'esperienza propriamente umana. Come ben sa l'alpinista esperto, avventurarsi in territori dove ad ogni passo si poggia sull'incerto comporta un certo grado di rischio. Proprio nel contesto della tecnica alpinistica si distingue tra rischio oggettivo, dato da elementi presenti nel contesto che ci troviamo ad affrontare, e rischio soggettivo, ovvero come la nostra capacità (o manchevolezza) nel valutare adeguatamente la situazione. Questa distinzione felice mi sembra possa essere mutuata anche nel contesto morale (e così è stato proposto nel primo paragrafo rileggendo il testo aristotelico). Dobbiamo prenderci cura della nostra capacità di deliberazione (la dimensione soggettiva), consapevoli che ciò non eliminerà interamente l'esposizione al rischio, che pur rimane (in maniera oggettiva) nella contingenza dell'agire pratico.

Alla luce di ciò, ritengo che la dimensione pratica non possa esimersi dall'accettazione di una certa dose di rischio e, con essa, riflettere su almeno due possibili aspetti che favoriscono tale rischio morale³⁷:

1. *Il pluralismo morale*: è più facile sbagliare perché è più difficile scegliere. Il diffondersi di un approccio morale pluralista (che, a mio avviso, si presenta come aspetto positivo) prevede un ampliamento della prospettiva morale che, al contempo, rende la dinamica della scelta potenzialmente più delicata. Il pluralismo morale, allontanandosi progressivamente dal determinato o, ancor più, dal *pre-determinato*³⁸, contribuisce all'esposizione al rischio morale.
2. *Anti-perfezionismo*: accettare il rischio vuol dire saper accogliere l'errore. Tale considerazione si pone, consapevolmente, in contrasto con la serie di approcci teorici che interpretano la dimensione pratica con una pro-

³⁷ Rispetto ai due elementi che seguono, qui solo accennati, e ad altre questioni fondative e terminologiche che riguardano l'approccio teorico del pluralismo, l'anti-perfezionismo etico e il rapporto con l'eccellenza morale rimando alle argomentazioni più estese contenute in S. Grigoletto, *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, Il Poligrafo, Padova 2021.

³⁸ Che altro non è che il *moralismo*, il vero nemico della deliberazione pratica critica.

spettiva massimizzante. La presenza del rischio oggettivo ci indirizza, in definitiva, verso un approccio normativo in cui si abbandona ogni velleità di massimizzazione del bene. Anche chi ben delibera è esposto alla possibilità, seppur minima, di sbagliare e questo apre all'eventualità di una performance morale subottimale.

La ricerca teorica in ambito normativo dovrebbe procedere tenendo presente queste due annotazioni. E non solo. Come si è visto nel secondo paragrafo, lo sviluppo teorico in ambito normativo deve sempre considerare l'esposizione al rischio morale e garantire una possibile tutela da esso. Consapevolezza che certamente non mancava ad Aristotele e, men che meno, ai pensatori medievali che, attraverso il loro lavoro teorico, come dimostrato nel caso del *principio del duplice effetto*, si propongono di fornire un supporto e, auspicabilmente, una tutela per chi si trova ad agire in un contesto che lo espone al rischio.

Bibliografia

- Aristotele (2015), *Etica Nicomachea*, in C. Mazzarelli (a cura di), Bompiani, Milano.
- Aristotele (2002), *Etica Nicomachea*, in M. Zanatta (a cura di), Rizzoli, Milano.
- Beauchamp, T., Childress, J.F. (1999), *Principi di etica biomedica*, trad. it. di F. Demartis (a cura di), Casa Editrice Le Lettere, Firenze.
- Cortellazzo, M. (1970), *L'influsso linguistico greco a Venezia*, Pàtron, Bologna.
- Da Re, A., Ponchio, A. (a cura di, 2011), *Il conflitto morale*, Il Poligrafo, Padova.
- Dancy, J. (2004), *Ethics without principles*, Oxford University Press, Oxford.
- Foot, P. (1967), *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in «Oxford Review», 5, pp. 5-15.
- Forlivesi, M. (1994), *Le edizioni del «Cursus theologicus» di Joannes a s. Thoma*, in «Divus Thomas», 97 (4), pp. 9-56.
- Kant, I. (2005), *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari.
- Kenny, A. (1973), *The history of intention in ethics*, in Id., *The Anatomy of the Soul*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 129-147.
- Kierkegaard, S. (1975), *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori, Milano.
- Giovanni di San Tommaso (1645), *Cursus Theologici in Primam Secundae Divi Thomae*, s.e., Madrid.
- Grigoletto, S. (2001), *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, Il Poligrafo, Padova.

- Ghoos, J. (1951), *L'acte à double effet; étude de théologie positive*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 27, pp. 30-52.
- Gury, J.P. (1874), *Compendium Theologiae Moralis*, Typographia Polyglotta, Roma.
- Mangan, J. (1949), *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, in «Theological Studies», 10, pp. 41-61.
- Thomson, J.J. (1976), *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, in «The Monist», 59 (2), pp. 204-217.
- Tommaso d'Aquino (1996), *La somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Williams, B. (1987), *Conflitti tra valori*, in Id., *Sorte morale*, trad. it. di S. Veca (a cura di), Il Saggiatore, Milano.
- Williams, B. (1973), *Integrity*, in J.J. Smart, B. Williams (a cura di), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 108-118.
- Woodward, P.A. (a cura di, 2001), *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

English title: Risk and Safeguard. How Moral Theory Deals With Uncertainty

Abstract

I reflect on the concepts of “risk” and “safeguard” within the moral philosophical debate, defining “risk” as the possibility of committing a morally negative act and “safeguard” as a possible theoretical support in the prevention of such risk. Through a series of philosophically relevant questions, the essay explores the role of normative theory in the face of risk, examining practical decisions under conditions of uncertainty and their moral significance. Ancient thought, in particular that of Aristotle, is analysed to better understand these dynamics. Subsequently, the essay focuses on medieval thought, with particular attention to the work of Thomas Aquinas and the development of the principle of double effect (PDE) in Second Scholasticism.

Keywords: normative ethics; principle of double effect; Second Scholasticism; Aristotle; Thomas Aquinas.

Simone Grigoletto
 Università di Padova
 simone.grigoletto@unipd.it