

Stefano Semplici

## Le decisioni “difficili” Esempi dall'emergenza pandemica

### Abstract

*The decision on the right thing to do in the concrete circumstances of life, the “deliberate choice” of which Aristotle spoke, can become “difficult” for different reasons, which often overlap: the inadequacy of the information base, which is the cause of a specific form of vulnerability; the conflict between duties and principles; problems of incommensurability and incomparability; conditioning or real forms of constraint that reduce the space of options actually available to individuals or push them to do what they would never have chosen if they had truly been “free” to choose. The Covid-19 pandemic has offered illustrative examples of how these difficulties arise both for decisions that individuals make for themselves and for those that affect an entire community.*

### Keywords

*Responsibility, Conflict of Duties, Pandemic*

Received: 11/11/2024

Approved: 10/05/2025

Editing by: Massimo Caon

© 2025 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

stefano.semplici@uniroma2.it (Università di Roma Tor Vergata)

## 1. Introduzione

Queste riflessioni poggiano su due premesse. La prima è la nozione di senso comune di *libertà* e di *capacità* di agire e, conseguentemente, di *responsabilità* per le proprie azioni, che implica alcune assunzioni fondamentali: l'*agency* degli esseri umani, intesi come soggetti in grado di portare a termine nel mondo esterno appunto azioni riconducibili a stati mentali come intenzioni, obiettivi e scopi; l'idea che le nostre azioni, almeno quando sono l'esito di una riflessione ponderata, siano *causate* da questi stati mentali e, in particolare, dalle nostre intenzioni; l'esistenza di possibilità alternative tra cui scegliere (che costituisce, quando la reazione al contesto non è dettata semplicemente dall'istinto o dall'abitudine, il più comune fattore di innesco della domanda su cosa fare) (cfr. Calì 2024: 47-8). Alla seconda affermazione si collega una delle questioni filosofiche da sempre più controverse: si può senz'altro assumere, con Hobbes e tanti altri, che la libertà è la capacità degli esseri razionali di agire seguendo la propria volontà, senza tuttavia concedere che quest'ultima possa autocostituirsi come l'inizio assolutamente incondizionato (noumenico, per dirla con Kant) di una nuova catena causale, anziché essere semplicemente uno snodo, interiore ma non per questo meno determinato, di quella da sempre all'opera nell'universo. Mi atterrò, come ho detto, al senso comune e dunque lascerò interamente da parte la questione del compatibilismo e dell'incompatibilismo, insieme alla sfida della tesi della volontà cosciente come un'*illusione*, irriducibile e impossibile da far svanire, che avrebbe la sua radice nella confusione fra due elementi che sono invece totalmente distinti: “l'*esperienza* di volere consapevolmente un'azione e la *causazione* della stessa da parte della mente cosciente di una persona” (Wegner 2020: 25).

Le regole e l'ordine delle relazioni sociali – e in particolare quelli garantiti attraverso lo strumento del diritto e delle sue sanzioni – presuppongono, d'altronde, la concezione *autoriale* del rapporto fra volontà che sceglie, azione e conseguenze di quest'ultima, cioè l'idea di un soggetto capace di prendere in esame le *ragioni* a favore di diverse opzioni in vista della realizzazione di determinati fini e di orientare e controllare le proprie azioni in modo coerente con queste ragioni. Anche chi ritiene (come i compatibilisti) che questa autorialità non si possa intendere in senso *forte*, perché essa non sarebbe altro che il risultato dei tanti vettori causali che la precedono, non può evitare, agli effetti pratici, di partire da essa, pena l'implodere dell'ordine delle relazioni. Sulla base di questa prima premessa, dunque, si parlerà di decisioni *difficili* in relazione al fatto che

chi le prende ne sente la *responsabilità*, in tutta l’ampiezza del campo semantico coperto da questo termine (perimetrato, in altre lingue, da termini diversi: si pensi alla *responsibility*, alla *accountability* e alla *liability* dell’inglese). Senza dimenticare, inoltre, che all’accezione *ascriviva* della responsabilità si affianca quella *attributiva*. Entrambe rinviano alla concezione autoriale della decisione. La prima si riferisce alle aspettative normative e alle reazioni conseguenti generate negli altri per ciò che facciamo ed è il fondamento della *imputabilità*. La seconda corrisponde al riconoscimento di un tratto del carattere, di una qualità della volontà: il giudizio di responsabilità è in questo caso una valutazione di tipo aretaico, che ci consente di concludere, per esempio, che “Adele è una persona responsabile perché compie il suo lavoro di infermiera in modo coscienzioso” (Bagnoli 2019: 24-5). L’assunzione di responsabilità – il senso per così dire attivo della responsabilità ascriviva – è il sigillo della consapevolezza della decisione come attività *in prima persona*, “attraverso la quale l’agente si prende carico delle proprie azioni, dei propri pensieri, delle proprie intenzioni, delle proprie credenze o dei propri atteggiamenti emotivi” (ivi: 33). Hegel, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, aveva distinto fra *etwas beschliessen* e *sich entschliessen*, a sottolineare proprio il fatto che la volontà che decide *si decide*, contiene entro di sé determinazioni e fini e li produce solo a partire da se stessa (Hegel 1979: 41-2, § 12).

La seconda e più rapida premessa riguarda la delimitazione dell’area delle decisioni difficili di cui mi occuperò. Si tratta di quelle sulla *cosa giusta da fare* nelle circostanze immediate e concrete della vita. Esse, certamente, rinviano ad altre decisioni che riguardano l’orientamento e lo stile che si sceglie di dare alla propria esistenza e che per questo possono ben dirsi *fondamentali*, che si tratti della *rivoluzione del cuore* di Kant o della *decisione anticipatrice* di Heidegger, che ci porta “in cospetto della verità originaria dell’esistenza” (Heidegger 1982: 371). Tuttavia, lascerò queste ultime sullo sfondo di una riflessione che si concentrerà su alcuni snodi della *messa in opera* di quella che un allievo di Heidegger, che aveva discusso nel 1933 una tesi sull’essenza della responsabilità prima di lasciare la vita universitaria, nella quale sarebbe rientrato alla fine della guerra, aveva definito la decisione fondamentale per la *Gestaltung des Daseins*, ovvero il prendere la nostra vita nelle nostre mani (cfr. Weischedel 1976: § 72). Le difficoltà che si incontrano sono quelle che riguardano le decisioni che si prendono per se stessi, ma anche quelle che implicano un esercizio di potere (anche democratico) sugli altri, quando la vita che si “prende in mano” è quella di una comunità. Per cercare di rendere conto di questa duplicità di registro – e dopo aver illustrato una questione di

carattere generale – utilizzerò come esempi di quattro generatori di difficoltà decisionale situazioni problematiche a forte impatto collettivo, attingendo all’esperienza della recente pandemia da Covid-19<sup>1</sup>.

## 2. Hekousion, boulesis, proairesis

Marcello Zanatta, nelle *Note* a commento del Libro terzo dell’*Etica Nicomachea*, sottolinea l’importanza di non confondere la “scelta deliberata” (*proairesis*) con altre cose che rientrano comunque nella nozione dell’*hekousion* (tradotto come “volontario”), che corrisponde all’azione “il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari” in cui essa si svolge (Aristotele 2002: 195; 1111a). La *proairesis* non è mera espressione di desiderio (nel senso della brama o dell’impulsività) o opinione (*doxa*), ma non è neppure *boulesis*, la cui traduzione (probabilmente inevitabile) con “volontà” (che, nella lingua italiana, indica allo stesso tempo la facoltà e il contenuto di una decisione: si pensi per esempio alle volontà testamentarie) rischia di offuscare la differenza fra essa e l’*hekousion* e il suo ruolo cruciale per la definizione della *differenza specifica* della *proairesis* all’interno del genere da esso costituito. Per Aristotele, anche se il riferimento alla conoscenza delle condizioni particolari e la definizione dell’involontario come ciò che si compie per costrizione o ignoranza generano qualche ambiguità, l’irrazionalità e il dominio di *thumos* e *epithumia* non escludono dal perimetro dell’*hekousion*: la *conoscenza* che è qui in gioco è semplicemente quella che corrisponde a un livello basico di consapevolezza delle circostanze e, in quanto il principio delle azioni è comunque nel soggetto che le compie, rientrano in esso anche quelle degli animali e dei bambini. La scelta *deliberata* è, invece, un esercizio di ragione che si basa su una robusta base epistemica<sup>2</sup>. Tuttavia, in questa razionalizzazione del volontario – ed è questo il punto decisivo – la *proairesis* e la *boulesis*, indicano due aspetti diversi: la *boulesis* è il

<sup>1</sup> Ho già approfondito le sfide etiche poste in questa prospettiva dalla pandemia in alcuni articoli e nel volume *Etica post-pandemica. I principi e le circostanze* (2023).

<sup>2</sup> Christine Korsgaard individua in una prospettiva analoga (anche se l’accento batte sulla coscienza del fondamento *in quanto fondamento*) la differenza fra intelligenza e razionalità: un animale può essere consapevole che una cosa “è *paurosa o desiderabile*, e quindi da *evitare* o da *perseguire*”, ma solo un animale *razionale* “è consapevole del fatto *che* teme o desidera un oggetto e *che* da ciò risulta una determinata azione [...] In quanto esseri razionali siamo coscienti dei principi sulla base dei quali agiamo” (Korsgaard 2020: 63).

movimento della parte desiderante dell'anima che si orienta ai dettami della ragione, mentre la *proairesis* va intesa come “intenzione efficace”, che in quanto tale considera come il fine sia raggiungibile “e non si costituisce che in vista di fini realizzabili per l'uomo, laddove la *boulesis* è un puro desiderio, che, come tale, può vertere anche su cose impossibili e su cose che non dipendono dal soggetto” (Zanatta 2002: 766-7)<sup>3</sup>. Si può ben desiderare, per esempio, che un atleta si affermi in una competizione, ma il risultato è interamente al di fuori del nostro potere e non c'è dunque spazio, qui, per la *proairesis*. E ancora: *vogliamo* essere felici, ma sarebbe inappropriato dire che lo *scegliamo*, come scegliamo invece i mezzi utili a raggiungere il fine di una buona salute (Aristotele 2002: 199, 201; 1111b). Più che la distinzione fra fini e mezzi, rispetto alla quale l'uso dei due termini in queste pagine non consente di separare con un taglio netto i rispettivi campi semantici, è l'accento sull'*efficacia* dell'intenzione nelle condizioni necessariamente finite dell'esistenza umana che prepara il terreno della riflessione sulla difficoltà delle scelte che facciamo per conseguirla, almeno nel grado più alto possibile<sup>4</sup>. Ricordando sempre che in queste scelte ne va dei fini: l'esperienza della loro attuazione è luogo di verifica della loro tenuta, del rapporto fra principi diversi, della dinamica di questi equilibri nel tempo.

### 3. Base informativa e asimmetrie epistemiche

L'inadeguatezza della base informativa è la più immediata e facilmente riconoscibile causa di difficoltà. Immaginiamo di aver deciso di dedicare una bella giornata a una escursione in montagna. Dopo un buon tratto di cammino, ci troviamo di fronte a una biforcazione: non ci sono segnali, ci accorgiamo solo a questo punto di aver dimenticato a casa la mappa dei sentieri e ci accorgiamo di trovarci in una zona nella quale non c'è campo per il nostro cellulare. Non sappiamo cosa fare, non è detto che altri indizi ci siano e che, comunque, ci orientino nella giusta direzione: è il momento di tornare a valle e uno dei sentieri si presenta in discesa, ma ne possiamo vedere solo un tratto e non sappiamo dove vada a finire. Naturalmente, si

<sup>3</sup> La *proairesis* appartiene alla dimensione del *bouleuesthai*, che indica appunto il deliberare, la *boulesis* a quella del *boulesthai* (semplice volere, desiderare).

<sup>4</sup> Zanatta sottolinea come Aristotele affermi che la *proairesis* fissa l'attenzione *piuttosto* (in via preferenziale, per lo più) sui mezzi, mentre alla *boulesis* interessano *piuttosto* i fini (cfr. Zanatta 2002: 767).

potrebbe osservare che questa situazione è il risultato della concomitanza sfortunata di una serie di fattori e di responsabilità: la cura e precisione della segnaletica sono state trascurate, noi siamo stati distratti e il cellulare "prendevo" fino a pochi chilometri prima (il che ci ricorda che si può sempre tornare indietro e che questa è, forse, soprattutto se c'è il tempo per farlo, la scelta migliore). L'insufficienza della base informativa, in realtà, pone due distinti ordini di problemi.

Il primo riguarda appunto la disponibilità degli strumenti, come la segnaletica o la mappa, utili ad ampliarla e superare (o, meglio ancora, prevenire) la difficoltà. In molti casi, tali strumenti possono essere resi facilmente disponibili e si proseguirà il cammino sul giusto sentiero senza patemi. Ma possono esserci situazioni nelle quali l'incertezza può essere superata solo parzialmente, anche se fornendo comunque indicazioni utili a una scelta ponderata, come accade quando si definiscono i livelli di *rischio* dei prodotti finanziari. In altre, infine, informazioni che sarebbero rilevanti per la decisione da prendere potrebbero essere impossibili da ottenere. Lasciamo le banche e torniamo in montagna. Non si hanno più notizie di una persona dispersa in una zona raggiungibile solo a piedi, attraverso sentieri esposti a un rischio moderato di valanghe. Sapere se la persona è ancora viva sarebbe certamente importante per decidere se tentare subito il soccorso. Ma non c'è modo di saperlo. Così come possono restare inaccessibili i pensieri e le intenzioni degli esseri umani quando si tratta di decidere se e come interagire con loro (per esempio, di fronte all'invito a un incontro "chiarificatore" dell'ex-compagno). E per questo si può anche morire.

Al tema dell'adeguatezza della base informativa, come ho detto, si collega un secondo fascio di difficoltà. La *proairesis* come caso specifico e peculiarmente umano dell'azione il cui principio risiede nel soggetto, che *conosce* le condizioni, pone la questione, cruciale per la tenuta del principio di uguaglianza, della vulnerabilità e dell'asimmetria epistemiche. Le informazioni di cui è necessario disporre per evitare una scelta avventata o addirittura insensata rispetto agli obiettivi che si vorrebbero raggiungere possono essere distorte o senz'altro false ed esporre così a rischi anche gravi (si pensi al tema delle vaccinazioni) le persone che esercitano il loro diritto all'autonomia e all'autodeterminazione senza un "equipaggiamento" adeguato. È l'intreccio virtuoso di conoscenza, libertà e democrazia. E tuttavia alzare i livelli di istruzione e gli argini contro le *fake news* non è sempre sufficiente. Non si può parlare delle decisioni difficili senza almeno ricordare che ci sono questioni particolarmente complesse che non consentono di ridurre oltre un certo limite l'asimmetria epistematica, che

non è, si badi bene, solo quella che divide gli “esperti” dal resto della popolazione, ma anche quella fra esperti di cose diverse. Riconoscere i pericoli della *presunzione* epistemica nella vita degli individui e delle comunità apre al tema della *fiducia* negli esperti e dell'*autorità* epistemica, delicatissimo per la tentazione neo-paternalistica che esso può implicare e tuttavia ineludibile: “o ci rassegniamo all’idea che non sarà facile conoscere la verità su moltissime questioni che ci stanno a cuore o ci impegniamo a studiare come migliorare i metodi con cui individuiamo quali soggetti meritano la nostra fiducia” (Croce 2019: 7)<sup>5</sup>. I soggetti, cioè, la cui maggiore conoscenza non minaccia la nostra autonomia e anzi la consolida, come accade (dovrebbe accadere) nella relazione medico-paziente.

Le decisioni assunte nei diversi paesi dall’autorità politica per contenere la pandemia evidenziano le difficoltà alle quali si va incontro quando non sappiamo molto di ciò che avremmo bisogno di sapere o possiamo comunque migliorare solo progressivamente le nostre conoscenze. Sars-CoV-2 era un agente patogeno sconosciuto e ciò ha contribuito a determinare incertezze e anche ritardi nel riconoscimento della nuova malattia, nelle decisioni per contenerne la diffusione, almeno in una prima fase (come si trasmette e quanto è grande il rischio?), nell’individuazione delle terapie più efficaci. Quando le informazioni e le evidenze disponibili non sono sufficienti a togliere i dubbi su quale sia la cosa giusta da fare, occorrono un supplemento di umiltà e di cautela in chi prende le decisioni e di comprensione in chi le subisce, con la disponibilità a rivederle anche in tempi brevi e proprio perché può essere diventato più facile riconoscere la cosa giusta da fare.

<sup>5</sup> Croce propone “un’impalcatura pluralista, in grado di individuare diverse modalità con cui un individuo epistemicamente superiore può offrire un servizio nei confronti del soggetto dipendente”. Vengono così distinte la funzione dell'*esperto* – che è *research-oriented* e richiede una comprensione dell’ambito in questione migliore di quella della *maggioranza* dei soggetti epistemicamente inferiori – e la funzione della *autorità* epistemica, il cui miglior posizionamento epistemico è valutato all’interno di una relazione (personale) con il soggetto “dipendente” e la cui funzione è dunque *novice-oriented*. L’autorità epistemica può presentarsi in due forme: l’autorità della *verità* e l’autorità della *comprensione*, che unisce alla sensibilità ai bisogni epistemicamente inferiori dell’altro soggetto, che consente di fornirgli la credenza vera di cui ha bisogno, altre virtù come empatia, generosità, abilità maieutica. Come fa una nonna che aiuta il nipote a comprendere meglio e a crescere nella capacità di comprendere da solo. Il modello, naturalmente, implica elasticità: “un individuo può imparare a svolgere entrambe le funzioni gradualmente” (Croce 2019: 167-75).

#### 4. Il conflitto fra doveri

Un secondo generatore di difficoltà, che si affaccia già nell'esempio del soccorso in montagna in condizioni di rischio per i soccorritori, a sottolineare il fatto che si tratta di fattori che spesso si sovrappongono con effetti di potenziamento, è il conflitto fra doveri o interessi diversi. Si tratta, in realtà, di due situazioni ben distinte: il perseguimento di un *mio* interesse (pienamente legittimo) può entrare in contrasto con i doveri che ho nei confronti degli altri e, più specificamente, con quelli della mia professione, in particolare quando a coloro che la esercitano è affidato un servizio di rilievo pubblico, un interesse generale. Per questo motivo, il richiamo al dovere può essere lo strumento risolutivo di una situazione di conflitto di interessi. Si pensi all'art. 30 del Codice di deontologia medica, che vieta di subordinare il comportamento professionale – vincolato nell'art. 3 al dovere di tutela della vita e della salute psico-fisica, al trattamento del dolore e al sollievo della sofferenza “nel rispetto della libertà e della dignità della persona” – a “indebiti vantaggi economici o di altra natura [...] nella ricerca scientifica, nella formazione e nell'aggiornamento professionale, nella prescrizione diagnostico-terapeutica, nella divulgazione scientifica, nei rapporti individuali e di gruppo con industrie, enti, organizzazioni e istituzioni, o con la Pubblica Amministrazione [...]”.

Il dovere nei confronti del paziente non può che prevalere sui vantaggi indebiti. La questione si complica quando sull'altro piatto della bilancia ci sono doveri che sono comunque significativi, come può essere quello di fedeltà alla Pubblica Amministrazione che ha fissato, per esempio, un tetto alle prescrizioni per ragioni di contenimento della spesa. Il primo e fondamentale dovere sul quale poggiano la professione e la fiducia in essa riposta dalle persone resta tale, ma si dischiude lo scenario di difficoltà diverse. Magari non nel caso di un medico, almeno dal punto di vista dell'ordine di priorità fra il rispetto del paziente e quello delle regole, ma per esempio in quello di un amministratore pubblico che si trovi di fronte all'alternativa fra il commettere un piccolo illecito e il lasciare che si realizzi un'ingiustizia sostanziale o un danno di una certa gravità che si sarebbe potuto evitare. È proprio nel *buon* amministratore che la trasgressione delle regole, anche se tutti fossero pronti a giustificarla a fin di bene, potrebbe lasciare, oltre al rischio di andare comunque incontro a una sanzione, il *disagio* per la violazione commessa.

Nell'etimologia del decidere c'è l'idea che qualcosa si *taglia via*, si lascia cadere. A qualcosa, insomma, si rinuncia, e quanto più importante è la possibilità, il “bene” che viene sacrificato, tanto più forte emergerà la

consapevolezza che, per dirla con Bernard Williams, le decisioni possono essere difficili perché in esse è all'opera un conflitto di *desideri* e non semplicemente di *credenze*. Il secondo può essere affrontato e in molti casi risolto come un problema epistemologico, ma il primo pone un problema diverso. Riconoscere che una credenza era falsa "*è lo stesso che abbandonarla, non averla più*", mentre il desiderio respinto continuerà a riapparire in altre forme, ivi compreso il *rincrescimento* per "*ciò che si è perduto*" (Williams 1990: 206-7). Quella per conflitto di doveri può diventare una delle difficoltà più difficili da affrontare. Uno degli esempi più citati è quello proposto da Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo*: il giovane studente del quale si parla, che ha perso un fratello durante l'offensiva tedesca del 1940 e vorrebbe vendicarlo, ma è al tempo stesso "la sola consolazione" rimasta alla madre con la quale vive, deve partire per l'Inghilterra e arruolarsi nelle forze francesi di liberazione o restare con la madre? È la scelta – spiega Sartre – fra due tipi di condotta (una si rivolge a un individuo soltanto, l'altra a un insieme infinitamente più vasto ed è per questo fatto stesso incerta ed esposta al rischio di "interrompersi per strada") e due tipi di morale: "Da una parte la morale della simpatia, della devozione individuale; dall'altra, una morale più ampia ma la cui efficacia si poteva discutere" (Sartre 1978: 65-8).

In molti casi, i conflitti fra principi sottesi ai conflitti fra doveri impongono appunto il sacrificio di una delle due opzioni. In altri, tuttavia, è possibile un esercizio di bilanciamento. E le circostanze contano, nel senso che un sacrificio più grande potrebbe essere solo temporaneo. Durante una pandemia, può diventare inevitabile imporre restrizioni e obblighi impensabili, in una società democratica, in tempi normali: la responsabilità per la salute pubblica sembra allora entrare in cortocircuito con il pensiero "che nella modernità si è dischiuso da più di due secoli grazie all'abbinamento della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia" (Honneth 2015: 7). Si può affrontare questa tensione ricordando l'obbligo, prioritario per lo Stato, "di fare il possibile per evitare ciò che mette in pericolo la vita dei cittadini" (Habermas 2022: 94). Va considerato in ogni caso irrinunciabile l'impegno, verificabile e, nel caso della pandemia, verificato a considerare le restrizioni della libertà introdotte non la premessa di una loro permanente sospensione o abrogazione, ma uno strumento (un sacrificio) temporaneo, indispensabile per tornare il prima possibile alla normalità.

## 5. *Incommensurabilità e incomparabilità*

Sul problema del conflitto fra doveri e principi si innestano le difficoltà legate alla possibile incommensurabilità e incomparabilità delle opzioni. Nel primo caso l'accento batte sull'assenza di un'unità comune per misurarne il valore e ciò significa che esse “non si possono rappresentare in modo cardinale, ad esempio con una scala di rapporti come quella metrica o una scala di intervalli come quella Celsius, in V-ità” (Chang 2019: 14). Tuttavia, l'incommensurabilità non implica incomparabilità: non vi è un'unità di misura che consenta di confrontare il contributo di una torta di mele al benessere di una persona confrontandolo con quello della carriera di una vita, ma “è chiaro che la seconda è più importante della prima” (ivi: 15). Anche Ruth Chang riprende l'esempio di Sartre, per differenziare la scelta *arbitraria* come *plumping* da quella come *picking*. Nel primo caso si tratterebbe di una scelta semplicemente *arazionale*, come può esserlo quella di un agente *esistenziale*; nel secondo, di una scelta che porta a una conclusione di uguaglianza “tutto considerato” rispetto al modo in cui le alternative si relazionano, comunque, *razionalmente*. La sua conclusione è che l'incomparabilità (diversa dall'uguaglianza tutto considerato) non è un parametro valido per scelte difficili e così importanti come quelle sulle carriere da intraprendere, i luoghi in cui vivere, i partner da sposare e così via, “che affrontiamo sulla base del nostro agire razionale e alle quali rispondiamo come agenti razionali” (ivi: 19-21). A prescindere dalla valutazione di questa dicotomia fra razionalità dell'uguaglianza tutto considerato e *arazionalità* dell'agente esistenziale in riferimento a Sartre, resta l'indicazione che ciò che rende difficili le scelte non è tanto l'esistenza di *ragioni ugualmente forti*, che, appunto razionalmente, imporrebbero il *picking* del lancio di una monetina per uscire dalla paralisi decisionale di un vero e proprio dilemma<sup>6</sup>, quanto il crearsi di circostanze nelle quali si è chiamati a esercitare il potere (e la responsabilità) “di creare per noi ragioni basate sulla volontà” (Chang 2019: 38-9). Ciò avviene, comunque, comparando e agendo di conseguenza, cercando magari di tagliar via il meno possibile delle ragioni che per noi contano.

Il Comitato etico tedesco ha approvato il 27 marzo 2020, a poche settimane dall'esplosione della pandemia, una Raccomandazione su solidarietà e responsabilità nella crisi del coronavirus, nella quale si parlava di

<sup>6</sup> In un dilemma una decisione dovrà comunque essere presa, ma le ragioni sono tutte moralmente vincolanti, non appaiono gerarchizzabili e giustificano azioni incompatibili (cfr. Bagnoli 2006: 58).

“rischi sistemici” derivanti dall’introduzione delle misure finalizzate a contenere la diffusione del virus. Venivano indicati, insieme al sistema scolastico e all’organizzazione della stessa attività scientifica: le conseguenze sociopsicologiche, in particolare per i soggetti più vulnerabili; le ricadute economiche dei provvedimenti, includendo il rischio di un vero e proprio *Zusammenbruch* dell’economia di mercato; i contraccolpi sulle condizioni di base della cultura democratica, a partire dalla sospensione delle garanzie di diritti fondamentali (cfr. Deutscher Ethikrat 2020). La capacità di dare e pretendere ragioni per le azioni si inserisce sempre in un contesto e opera in riferimento a un paniere di beni, materiali e immateriali, che è spesso inevitabile comparare, pesare e ordinare secondo il criterio della ragionevolezza, piuttosto che di una incontestabile razionalità. È anche in questo modo che nelle decisioni difficili si costruisce e si mette alla prova il tipo di persona e di comunità che vogliamo essere.

#### 6. *Se le circostanze diventano costrizione*

Riconoscere che il contesto conta, infine, impone di considerare anche quest’ultimo come un potenziale e specifico generatore di difficoltà. Ciò vale in almeno tre prospettive diverse. Nel significato più ovvio e direi banale di questa affermazione, si tratta semplicemente della constatazione che, cambiando le circostanze, cambiano le decisioni ed è dalla corretta valutazione delle circostanze che dipendono la qualità e l’efficacia delle scelte di un agente *razionale*: se qualcuno dei miei familiari ha bisogno della mia assistenza, ciò condiziona le mie decisioni sulla vacanza alla quale stavo pensando; se un intervento per sedare una rissa comportasse un serio rischio per la mia incolumità, magari perché si tratta di persone armate, non sarei probabilmente biasimato per essermi limitato a chiedere subito l’intervento delle forze dell’ordine; se ho intenzione di andare a un concerto, ma non tengo conto di quanto è facilmente prevedibile, cioè di un rapido *sold-out*, sono destinato a restare senza biglietto. E la seconda fra quelle indicate, in particolare, può essere comunque una decisione difficile da prendere e destinata a lasciare una scia di rimpianto o addirittura un senso di colpa, se le cose dovessero finire male.

La decisione difficile – in secondo luogo – può essere quella che è tale perché avviene sotto costrizione. Già Aristotele, parlando di quest’ultima come causa di involontarietà, l’aveva definita come la situazione in cui chi agisce o chi subisce “non ha nessun concorso”. Ma possono esserci azioni *miste*, come accade quando nelle tempeste si getta in mare il carico, che

assomigliano piuttosto ad azioni volontarie, anche se nessuno “sceglierebbe alcuna di tali cose di per se stessa” (Aristotele 2002: 187, 189; 1110a)<sup>7</sup>. Nessuno, cioè, si comporterebbe così in circostanze normali. Nessuno – potremmo aggiungere – è contento di farlo e tuttavia si sceglie quello che appare e viene subito come il male minore. La costrizione può diventare evidenza d’ingiustizia, anziché di soggezione alle forze della natura, quando una “scelta” di questo tipo è fatta sotto la spinta di “povertà” di vario genere e altri tipi di condizionamenti, che possono ridurre anche drasticamente l’orizzonte delle opzioni effettivamente disponibili e costringere gli individui e le comunità più vulnerabili ad adattarsi ai rischi e al male che certamente eviterebbero, se solo, davvero, potessero. Amartya Sen commenta in questa prospettiva l’esempio di Kader Mian, il lavoratore giornaliero musulmano che, quando aveva appena otto anni, aveva visto entrare un pomeriggio dal cancello della sua casa a Dacca “urlando in modo pietoso e sanguinando abbondantemente”. Kader era dovuto uscire per la consegna di un carico di legna nonostante ci fossero in città disordini etnici e la moglie gli avesse detto di non addentrarsi in un’area ostile. Ma la sua famiglia non aveva niente da mangiare ed egli pagò così un prezzo ben pesante “per la sua mancanza di libertà economica: morì infatti qualche tempo dopo all’ospedale” (Sen 2007: 7-8). Che “decisione” è quella dei tanti lavoratori che, nei paesi più ricchi e avanzati, sono costretti ad accettare condizioni spesso incompatibili con il rispetto della loro dignità e delle norme basilari di sicurezza?

Quella di un’emergenza è una terza prospettiva sul ruolo delle circostanze e non solo perché funziona da lente d’ingrandimento delle disuguaglianze fra i ricchi e i poveri del mondo. La sofferta riflessione sui criteri del *triage* per l’ammissione ai reparti di terapia intensiva, che sono stati in molti casi, nella prima fase della pandemia, letteralmente assediati da una folla di pazienti con gravi difficoltà respiratorie, è l’esempio più efficace della differenza fra questa situazione e quello che si è abituati a fare in tempi *normali*. Non si tratta più, come accade almeno nei contesti più fortunati, di garantire immediata assistenza a chi ne ha più urgente bisogno, perché gli altri possono aspettare senza che ciò pregiudichi la loro salute. Quella del medico diventa una scelta completamente diversa ed egli è costretto ad affrontare una vera e propria questione di *rivalità* per una risorsa che è insieme indispensabile e non disponibile per tutti. In queste circostanze, sempre a partire dal criterio clinico come garanzia rispetto al

<sup>7</sup> Per la lettura delle pagine aristoteliche che ho utilizzato sono risultati preziosi, come in tante altre occasioni, i suggerimenti di Francesco Aronadio.

rischio di discriminazione, il trattamento “deve andare al paziente che ha una maggiore probabilità di sopravvivere” e non a quello che si trova nelle condizioni più gravi (cfr. Ciottoni 2015: 4). A questo punto, le decisioni difficili diventano, per chi è costretto a prenderle, decisioni tragiche.

## Bibliografia

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2002.
- Bagnoli, C., *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari, 2006.
- Bagnoli, C., *Teoria della responsabilità*, Bologna, il Mulino, 2019.
- Calì, C., *Il libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*, Milano-Udine, Mimesis, 2024.
- Chang, R., *Come prendere decisioni difficili*, Roma, Castelvecchi, 2019.
- Ciottoni, G.R., *Introduction to Disaster Medicine*, published online: 23 October 2015, p. 4, doi:10.1016/B978-0-323-28665-7.00001-7.
- Croce, M., *Di chi posso fidarmi. Autorità ed esperti nella filosofia analitica contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2019.
- Deutscher Ethikrat, *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc Empfehlung*, 27 März 2020, <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf> (ultimo accesso: 03 agosto 2025).
- Habermas, J., *Proteggere la vita. I diritti fondamentali alla prova della modernità*, introduzione di G. Zagrebelsky, Bologna, il Mulino, 2022.
- Hegel, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Heidegger, M., *Essere e tempo* (1927), Milano, Longanesi, 1982<sup>5</sup>.
- Honneth, A., *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice Edizioni, 2015.
- Korsgaard, Ch.M., *I nostri simili: l'etica kantiana e i nostri doveri verso gli animali*, in J.B. Callicott, Ch.M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Milano, Edizioni Medusa, 2020.
- Sartre, J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), Milano, Mursia, 1978.
- Semplici, S., *Etica post- pandemica. I principi e le circostanze*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2023.
- Sen, A., *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Wegner, D.M., *L'illusione della volontà cosciente*, Milano, Carbonio Editore, 2020.
- Weischedel, W., *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1976.
- Williams, B., *Problemi dell'io*, Milano, il Saggiatore, 1990.
- Zanatta, M., *Note*, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 2002, pp. 697-1113.