



ISLL Papers

**The Online Collection of the
Italian Society for Law and Literature**

Vol. 12 / 2019

Ed. by ISLL Coordinators
C. Faralli & M.P. Mittica

ISLL Papers

The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



© 2019 ISLL - ISSN 2035-553X

Vol. 12 /2019

Ed. by ISLL Coordinators

C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788854970144

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/6261

Italian Society for Law and Literature is an initiative by

CIRSFID – University of Bologna

Via Galliera, 3 – 40121 Bologna (Italy)

Email: cirsfid.lawandliterature@unibo.it

www.lawandliterature.org

Biodiritto & Letteratura. Il caso delle volontà anticipate di Ulisse

Letizia Mingardo*

Abstract:

[*Biolaw & Literature. The case of Ulysses and his living will*] In this paper, I will reflect on advance health care directives, from a bioethical point of view. Advance directives, which deal with the right of self-determination, are now regulated by the Italian law no. 219/2017. I will look in depth at the concept of capacity for rational choice in advance decisions, by looking at the figure of Ulysses, who is considered to give his companions the first living will in Western history. From Homer's "dilemmatic rationality" to the present time, this path will give the opportunity to consider advance directives as instruments of a dialogical-dialectical resolution of dilemmatic situations.

Key words: health care advance directives; dilemma; trust; Ulysses; Sirens.

“... ma voi diritto
Me della nave all'albero legate
Con fune sì, ch'io dar non possa un crollo;
E dove di slegarmi io vi pregassi
Pur con le ciglia, o comandassi, voi
Le ritorte doppiatemi, ed i lacci.”

(Omero, *Odisea*, XII, vv. 208-213)¹

1. Le volontà anticipate di Ulisse.

Sin dall'antichità, molte sono state le interpretazioni e le rivisitazioni del noto episodio dell'*Odisea* in cui Ulisse incontra le Sirene. Altamente suggestiva è l'immagine dell'eroe che, per sentire il canto ammaliatore delle mostruose creature senza restarne vittima,

*Professore a contratto di Metodologia e Informatica giuridica – Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto – Università degli Studi di Padova. Mail to: letizia.mingardo@unipd.it.

¹ La traduzione è la celeberrima di Ippolito Pindemonte, nell'edizione dell'*Odisea* da lui curata nel 1822, stampata a Verona dalla Società Tipografica Editrice.

chiede ai compagni di legarlo all'albero della nave e di disattendere le richieste di liberazione che egli dovesse avanzare nello stato di pazzia provocato dalle Sirene. Tra le molte (Horkheimer, Adorno 1966; Elster 1983; Luzzati 2010: 182 ss.; Beltrametti 2005: 107), una rilettura del tutto peculiare è presente nel dibattito bioetico e biogiuridico contemporaneo: quella secondo cui la richiesta di Ulisse ai compagni potrebbe corrispondere all'archetipo della decisione "ora per allora", con cui il sé cosciente detta indicazioni per (e su) il sé incosciente (Magro 2012; Maniaci 2013; Mingardo 2015a).

In Italia, sono quasi trent'anni che si discute di autodeterminazione terapeutica preventiva, all'interno di un acceso dibattito che si è sin da subito focalizzato sulle dichiarazioni (o disposizioni, o direttive) anticipate di trattamento sanitario e sul cd. testamento biologico, con particolare riguardo alle indicazioni preventive circa trattamenti salva-vita, nutrizione artificiale, ventilazione meccanica, cure palliative. Da ultimo, è intervenuto il legislatore con la legge n. 219/2017, recante *Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento*, che prevede espressamente sia le DAT - Disposizioni Anticipate di Trattamento, che la pianificazione condivisa delle cure. Si tratta di una normativa che, pur non esente da criticità (Pasquino 2019), è stata da molti salutata come un deciso progresso del nostro ordinamento (Faralli 2018; Casonato 2018), che finalmente si è allineato con quanto già previsto in molti altri Paesi.

Difatti, negli ordinamenti della *Western Legal Tradition* sono diffusamente previsti strumenti giuridici deputati all'espressione anticipata delle volontà sulle cure (Provolo 2011; Calò 2008; Vezzoni 2008; Pizzetti 2008; Stefanini 2006; Salito 2003; Iapichino 2000; Sass, Veatch, Kimura 1998). Essi possono farsi veicolo solo di direttive di istruzioni, con indicazioni specifiche sui trattamenti, solo di direttive di delega, con la nomina di un rappresentante o fiduciario terapeutico, oppure di entrambe, così come espressamente previsto in Italia dall'art. 4 della legge n. 219/2017 per le "disposizioni anticipate di trattamento".

Tipico esempio di direttiva di istruzioni è il "*living will*" della tradizione americana, tradotto in "testamento biologico", nato (e sfruttato) soprattutto per rifiutare i mezzi di sostegno vitale artificiale nel caso di *terminal condition*. Ma l'atto può prevedere anche la nomina di un fiduciario, con funzioni di garante e interprete qualificato della volontà espressa.

Tipici esempi di direttive di delega sono i mandati in previsione dell'incapacità, come il *mandat de protection future pour soi-même* francese, o le procure sanitarie, come il *durable power of attorney for health care* degli USA. Ma non è infrequente che l'atto di nomina possa contenere una serie di istruzioni.

La figura del rappresentante o fiduciario terapeutico è riconosciuta, per via legislativa o giurisprudenziale, in molti ordinamenti: si pensi alla *personne de confiance* francese, al *Betreuer* tedesco, all'*attorney-in-fact for health care* anglosassone, all'amministratore di sostegno italiano², al "fiduciario" espressamente riconosciuto, come anticipato, dalla recente legge italiana sul consenso informato.

In generale, l'esecuzione delle direttive anticipate può essere condizionata al sopraggiungere di una incapacità definitiva oppure temporanea. Esse ben possono essere redatte da pazienti all'inizio di patologie progressivamente invalidanti, come il Parkinson, l'Alzheimer, o malattie oncologiche. In tali frangenti, possono diventare d'ausilio all'interno di più articolati percorsi di PAC - Pianificazione Anticipata delle Cure (Orsi 2011; Piccini

² In Italia, all'amministratore di sostegno, ufficio introdotto con la legge n. 6/2004 a tutela degli incapaci, è stato riconosciuto dalla giurisprudenza tutelare il ruolo di rappresentante terapeutico (cfr. il *leading case* del Trib. Modena, decr. 18 maggio 2008, riportato e annotato da Scacchetti 2008 e Ferrando 2008).

2011), come previsto, peraltro, dall'art. 5 della legge italiana n. 219/2017, dedicato alla "pianificazione condivisa delle cure".

D'altra parte, nel mondo anglofono, è addirittura d'uso definire "*Ulysses contracts*" tutta una serie di accordi *self-binding* (auto-vincolanti), contenenti direttive sanitarie in vista di una imminente e temporanea compromissione della capacità decisionale.

L'espressione è più frequentemente usata in riferimento alle PAD, ossia alle *Psychiatric Advance Directives*, atti con cui pazienti psichiatrici affetti da malattie mentali a decorso ciclico o intermittente, in un momento di lucidità, chiedono ai loro medici di disattendere il rifiuto della terapia che essi dovessero manifestare nei periodi di obnubilamento (Van Willigenburg, Delaere 2005; Widdershoven, Berghmans 2001; Wicklin 1987; Dresser 1984; Daverio, Piazzzi, Saya 2017). Legislazioni specifiche sono presenti in Olanda, Germania, Paesi Scandinavi, Nuova Zelanda, Australia, India (Daverio, Piazzzi, Saya 2017). In Gran Bretagna sono note anche come "*crisis cards*" (Sutherby, Szmukler, Halpern *et al.* 1999), mentre negli USA, dove se ne riscontra la maggiore diffusione, vengono chiamati anche "*joint crisis plans*" (Henderson, Lee, Herman, Dragatsi 2009).

L'espressione "*Ulysses contracts*" è sfruttata anche in relazione alle richieste con cui i tossicodipendenti domandano ai soggetti curanti di ignorare loro eventuali pretese di interruzione dei trattamenti di disintossicazione (Walker 2012; Barilan 2012). In Italia, ad esempio, tra la metà degli anni Ottanta e la metà degli anni Novanta, fece scalpore il caso della comunità di recupero di San Patrignano, per entrare nella quale i tossicodipendenti prestavano un consenso preventivo ad esservi trattenuti anche contro la propria volontà (Andreucci, Balloni, Sapio 1985; Pulitanò 1985; Barbalinardo 1988; Saraceni 1989; Sereni 1989).

Non manca, peraltro, un uso di "*Ulysses contracts*" che rimanda all'accordo con cui chi si sottopone volontariamente a protocolli di sperimentazione medica chiede che, nei periodi in cui il trattamento somministrato dovesse menomare la capacità decisionale, non vengano assecondate eventuali revoche del consenso alla sperimentazione (Hansson, Hakama 2010; Moorhouse, Weisstub 1996). Il contratto di Ulisse è visto, dunque, come una particolare *species* all'interno del più ampio *genus* delle direttive anticipate di trattamento.

Secondo alcuni, nel caso specifico del contratto di Ulisse, si configurerebbe un accordo, vincolante persone determinate, stipulato in vista di una temporanea riduzione della capacità di intendere e di volere, peraltro ormai imminente (Magro 2012, Maniaci 2013). Netta sarebbe, dunque, la differenza dal *living will* o testamento biologico, che, invece, si configurerebbe come un atto unilaterale, rivolto a un numero indeterminato di persone nel futuro (parenti, medici, amici), in vista di una ipotetica, irreversibile e pressoché totale perdita della capacità di intendere e di volere.

I "contratti di Ulisse" sembrano costituire, quindi, una particolare *serie* di direttive anticipate, la quale ricomprende al suo interno la gestione preventiva di trattamenti medici nell'ambito di disturbi psichici, protocolli sperimentali, dipendenze. Tali situazioni risultano accomunate dalla presenza di un soggetto che, al momento della espressione della volontà anticipata, si trova *già situato* in un ambiente, in un contesto, in una rete relazionale che implicano la sua presa in carico, da parte delle istituzioni o degli operatori medici di riferimento, rispetto ad una complessa, specifica e già sussistente condizione di *fragilità*, prossima all'aumento critico del rischio di danni alla sua integrità psico-fisica, in previsione del quale egli desidera autodeterminarsi.

I contratti di Ulisse si manifestano, dunque, come direttive anticipate “mirate”, secondo una qualificazione da tempo conosciuta all’interno del dibattito biogiuridico, perché dettate in previsione dell’evolversi di una situazione critica o patologica già in atto (Vincenzi Amato 2005: 179).

Mi interessa qui rimarcare come, in ogni caso, il riferimento a Ulisse, là dove compare nella letteratura specialistica, vale come un semplice espediente stilistico-retorico, oppure, al più, come un mezzo “difettivo”³ per designare un concetto in alternativa alle varie denominazioni tecniche conosciute (*voluntary commitment contract, psychiatric will, advance self-commitment directive, pre-commitment directive*). Quella di “*Ulysses contracts*” è, difatti, una espressione *metaforica*: certi atti *self binding* vengono ritenuti talmente simili all’antica richiesta dell’eroe greco da poter essere indicati, con un atto linguistico di sintesi estrema, per certi versi approssimativo, come “accordi di Ulisse”.

2. Di nuovo dall’inizio: cenni di metodo e di intenti.

Quando si trovano a dare conto dell’uso di questa immagine, i vari autori tendono a sciogliere la metafora, trasformandola in similitudine, per poi elencare analiticamente le proprietà che giustificano la similarità. Certi atti “sono come” la richiesta di Ulisse in quanto caratterizzati da: vincolatività nei confronti del disponente (auto-vincolo), specificità dei destinatari, vincolatività nei confronti dei destinatari, efficacia condizionata al sopraggiungere di una futura, ma certa, perdita temporanea di raziocinio (Van Willigenburg, Delaere 2005; Widdershoven, Berghmans 2001; Wicklin 1987; Dresser 1984; Walker 2012; Barilan 2012; Hansson, Hakama 2010; Moorhouse, Weisstub 1996; Regan 1983: 127 ss.; Feinberg 1986: 82-83; Maniaci 2013: 371 ss.; Magro 2012: 83 ss.).

Non vengono fornite spiegazioni ulteriori, quasi che la (particolare) lettura dell’episodio omerico offerta sia, se non l’unica possibile, perlomeno quella più fedele al racconto e, perciò, tanto evidentemente corretta da non meritare altre giustificazioni. In realtà, per “vedere” uno *Ulysses contract*, chi osserva la richiesta dell’eroe deve compiere una serie di operazioni (interpretative) nient’affatto immediate, né scontate: considerare la richiesta un atto dispositivo del sé (e non, ad esempio, un atto di affidamento di ciò che è avvertito come indisponibile); qualificarla in termini contrattuali (e non, ad esempio, come una preghiera); ritenerla idonea a vincolare specificamente i compagni di viaggio (sebbene, nel racconto, Ulisse si rivolga collettivamente ai “compagni”, senza incaricarli individualmente).

Si rivela, dunque, ingenua la pretesa di riconoscere “semplicemente” la sussistenza delle medesime proprietà nelle due situazioni. Niente di ciò che si può predicare “letteralmente vero” di Ulisse potrà dirsi altrettanto “letteralmente vero”, sul medesimo piano, per un atto sanitario preventivamente auto-vincolante. Piuttosto, l’attribuzione di proprietà simili innesca un ulteriore processo di figurazione, come acutamente osservato da Sarra, in relazione all’idea di comparazione, in uno studio di una decina d’anni fa dedicato alla metafora giuridica (Sarra 2010: 54 ss.). Come lì rilevato, non si può dimenticare la funzione cognitiva della metafora, e, con essa,

³ Nell’ambito del dibattito del secondo dopoguerra sulla metafora, il termine “*defective*” è usato da Searle, secondo il quale il tropo costituisce una deviazione rispetto all’uso corrente o normale della lingua. Il significato metaforico sarebbe un prodotto secondario, derivato dal livello primario del discorso, quello del significato letterale (Searle 1993).

da un lato la sua irriducibilità ad un mero gioco sostitutivo di termini singoli, *delectandi causa salva rerum substantia*, dall'altro la sua capacità di innescare articolazioni concettuali anche complesse, logicamente strutturate e con capacità di espansione anche sistematica (Sarra 2010: 192).

Così, mi è buon gioco ora ricordare una banalità, cioè come la stessa nozione di “accordi di Ulisse” sia sorta in ragione delle innumerevoli aperture di senso consentite dall'antica immagine. Queste possono rifiorire sulla base di una nuova (ennesima) rilettura del testo omerico, nella consapevolezza che non si può mai raccontare la medesima storia, perché ogni ri-racconto, in realtà, apre le porte ad una nuova narrazione (Mittica 2010). Questi ultimi rilievi sono funzionali ad una operazione che è di grande importanza ai fini del presente contributo: legittimare l'estensione del riferimento a Ulisse alle direttive anticipate in generale, senza confinarlo, quindi, a quella particolare categoria di DAT nota come “contratti di Ulisse”. L'episodio dell'incontro di Ulisse con le Sirene rappresenta, infatti, la cornice metaforica entro cui collocherò le mie riflessioni sul valore bioetico non solo dei cd. contratti di Ulisse, ma delle DAT in generale, compreso il cd. testamento biologico.

È arrivato il momento, dunque, di soffermarsi con maggiore attenzione sul racconto omerico, utile ad approfondire alcuni possibili caratteri delle volontà anticipate. Parlo di “possibili” perché tali caratteristiche sono in grado di manifestarsi solo là dove le DAT vengano coltivate all'interno di una cultura bioetica (e biogiuridica) che percepisca il limite non come ostacolo da rimuovere, ma come valore atto a preservare il senso dell'umanità all'interno di ogni prassi. Questa cultura ha recentemente dimostrato di svilupparsi, all'interno di certo dibattito, proprio grazie ad una rivalutazione della particolare sensibilità per il limite che ci proviene dall'antichità greca (Zanuso 2009; Zanuso 2005; Moro 2004a).

Laddove, infatti, si deponga la tentazione di onnipotenza derivante da quella concezione solipsistica dell'autonomia che percorre parte della bioetica e del biodiritto contemporanei (Mori 2011), e che si traduce nell'orizzonte concettuale che altrove ho definito come paradigma “del paziente sovrano” (Mingardo 2015b), si dà spazio per fare delle DAT un'occasione di ripristino della relazionalità offesa dalla malattia. Solo così, dunque, le DAT possono esprimersi, rammemorando Ulisse, come deliberazioni dialettiche, nella consapevolezza della ineludibile e preziosa presenza dell'*altro* (e dell'*oltre*).

3. Una prima lezione da Ulisse: il deliberare dialettico.

Ci narra Omero di come Ulisse, avvicinandosi all'incontro con le mortifere Sirene, chieda ai suoi marinai di assicurarlo all'albero della nave, così da sentirne il canto ammaliatore senza mettere in pericolo se stesso o i compagni, resi sordi da tappi di cera infilati nelle orecchie. Il movente della elaborazione di questo stratagemma è chiaro: l'eroe assetato di conoscenza per antonomasia era particolarmente attratto dall'idea di riuscire ad ascoltare le Sirene, come ci ricorda lo stesso Cicerone (Cicerone 1992), perché si diceva esse rivelassero i segreti dell'universo. Ecco la allettante tentazione di onniscienza, che Tarabochia Canavero non esita a definire “originaria” (Tarabochia Canavero 2004), così come esce dalla bocca delle Sirene:

Nessuno mai è passato di qui con la sua nave nera senza ascoltare il nostro canto dolcissimo: ed è poi ritornato più lieto e più saggio. Noi tutto sappiamo, quello che

nella vasta terra troiana patirono Argivi e Troiani per volere dei numi. Tutto sappiamo quello che avviene nella terra feconda (Omero 1994: 417).

Queste parole, però, non sono del tutto truffaldine, perché vi possiamo scovare un invito alla valorizzazione dell'esperienza del dolore. Chi supera le Sirene e lo stato di annichilimento da esse provocato, chi, cioè, ritorna all'integrità del proprio sé riguadagnando la *salus*, salute-salvezza, non può che gioire e, forse, ritrovarsi in una nuova ed arricchita consapevolezza. Il passaggio attraverso la sofferenza può portare ad una accresciuta conoscenza, tramite una reinterpretazione del proprio vissuto.

Ulisse, autorevolmente definito "l'eroe del dolore" (Reale 1999: 317 ss.)⁴, si fa così espressione del *topos* antico, ma sempre attuale, del *pathei mathos*, ossia della convinzione che la sofferenza possa aumentare la saggezza. D'altra parte, la allusione al sapere come reminiscenza, concetto caro alla tradizione platonica, risuona nelle parole delle Sirene, quando si offrono di raccontare all'eroe la verità su quanto accadutoogli in guerra, ossia sul suo passato⁵.

Così, avvalendosi di tutta la saggezza e l'astuzia conquistate lungo il faticoso percorso di vita che ha alle spalle, Ulisse decide di non rinunciare al canto delle Sirene e mette in atto un piano preciso. Egli consegna ai suoi compagni di viaggio il suo volere, dichiarando ciò che essi dovranno fare nel momento in cui, stregato dai mostri, non sarà più in grado di badare a se stesso:

Con saldissime funi dovete legarmi perché io resti immobile, ritto alla base dell'albero – ad esso siano fissate le corde. E se vi prego e vi ordino di liberarmi, allora dovete stringermi con funi ancora più numerose (Omero 1994: 415).

Quando finalmente riesce nell'intento di ascoltare le mitiche creature, Ulisse implora i marinai di scioglierlo dall'albero della nave, «accennando loro con gli occhi». Ma, memori della sua precedente richiesta, essi si curvano ancor di più sui remi, lasciando a Euriloco e Perimede il compito di alzarsi a rinsaldare il suo corpo all'albero della nave, con altre funi. Oltrepassate le Sirene, quando ormai il loro canto non può più udirsi, i "fedeli compagni" si tolgono la cera dalle orecchie e subito liberano l'eroe (Omero 1994: 417).

Immediatamente, infatti, vi è un'altra sfida da affrontare, che solo la guida dell'abile capitano può vincere: scivolare indenni tra gli imminenti scogli di Scilla e Cariddi. Grazie

⁴ All'interno dell'opera dell'illustre storico della filosofia, il capitolo dedicato a *Il dolore e la sofferenza* contiene una lettura del loro significato metafisico e assiologico nel pensiero antico, sulle tracce del *pathei mathos*, una «verità che costituisce una delle radici della coscienza dell'uomo europeo». A partire dalla formulazione della legge divina dello "imparare mediante il soffrire" nell'*Agamennone* di Eschilo, passando attraverso la figura di Edipo nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, emblema dell'uomo tragico che impara soffrendo, si giunge a riflettere su Ulisse, uomo che si forma nel dolore tanto nell'*Odissea* quanto nella *Repubblica* di Platone (Reale 1999: 311-325).

⁵ Plutarco, in *Questioni conviviali*, IX, 14, 6, riferisce del potere anamnestic della voce delle Sirene (Plutarco 2017). Sempre Plutarco attesta la presenza di una tradizione secondo cui le Sirene non sarebbero mostri letali, ma creature benefiche, consolatrici delle anime in pena. Nel mito di Er, esse portano proprio queste benevoli vesti. Qui, infatti, accompagnano con il loro canto armonico l'operare delle Parche, tessitrici del filo della vita di ogni uomo, nel momento in cui le anime si avviano al loro nuovo destino sotto lo sguardo di *Ananke* (cfr. *Repubblica*, 617B-617C, in Platone 2008: 460).

Ci si potrebbe quasi chiedere se l'ambivalenza della misteriosa figura mitica non sia segno della possibilità, sempre aperta al pensiero (e alla responsabilità), di concepire l'oltre, ossia ciò che sta *meta ta physika*, in maniera disperante o, all'opposto, salvifica.

alla ritrovata saldezza di comando della nave, l'impresa riesce e l'equipaggio può continuare il suo viaggio.

Anche in questo frangente, l'eroe si avvale delle parole di Circe, che gli aveva prospettato come, dopo l'isola delle Sirene, si sarebbero aperte due vie: l'una verso altissime rocce, le Rupi erranti, che mai lasciano scampo ai naviganti; l'altra verso Scilla e Cariddi, l'unica a consentire la salvezza, se solo fossero riusciti a superare il periglioso stretto tra i due orrendi mostri (Omero 1994: 419 ss.).

Per scegliere tra le alternative, gli aveva detto la dea, «con te stesso dovrai consigliarti (*autos thymo bouleuein*)», utilizzando una espressione altamente significativa nel contesto dei poemi omerici. In essa compaiono, infatti, il verbo “*bouleuo*”, che indica il “discutere, deliberare” (Maschke 1926: 2 ss.; Pelloso 2012), e il sostantivo “*thymos*” (“cuore”, “animo”, “vita”), che, pur potendo assumere molteplici significati, qui designa il centro psicologico di composizione del conflitto interiore tra ragione ed emozione, riflessione e turbamento (Gorby 2004: 229-231; Caswell 1990; Reale 1999: 65 ss.).

L'occorrenza di “*thymos*” si accompagna spesso a quella percezione interiore di voci tra loro confliggenti, ma dialoganti, grazie alla quale l'eroe omerico evita la follia e salva l'onore, sciogliendo la tensione tra riflessione razionale e immaginazione emotiva (Guidorizzi 2010). Come precisato da Fränkel, “*thymos*” indica, perciò, non una scissione interna dell'io, ma un vero e proprio “pensare discorsivo” (Fränkel 1962: 87).

Il tema della scelta *radicale* tra due vie, l'una che conduce alla morte e l'altra che consente la vita, è *topos* ricorrente nella cultura omerica, ma che è disseminato in maniera singolare durante tutto l'episodio di Ulisse e le Sirene. Esso compare già quando il re di Itaca anticipa ai compagni i possibili esiti dell'incontro con le mortifere creature:

Possiamo affrontare la morte o sfuggire al destino fatale (Omero 1994: 415).

Significativo è l'uso della prima persona plurale, che sta ad indicare come, in qualche modo, la necessità di scegliere sia condivisa fra tutti i compagni di viaggio. A ciascuno di loro, difatti, toccherà affrontare quell'incontro, che, però, si noti da subito, pur essendo un evento comune, si presenterà nell'intimo di ognuno in maniera unica e irripetibile. Così, anche la speciale richiesta che Ulisse rivolge ai suoi marinai in vista di quell'alternativa (o meglio, in vista di ciò che quell'alternativa sarà per lui), ossia di legarlo all'albero della nave e di non dare ascolto alle sue grida, può essere interpretata come uno strumento per scegliere ... tra la vita e la morte, come uno strumento per affrontare il *dilemma*.

È noto come “dilemma” rimandi all'esistenza di una alternativa, che comporta la necessità di scelta tra due soluzioni contrastanti, quando ogni altra via d'uscita è esclusa, secondo un concetto che è stato di recente oggetto di rinnovato e fervido interesse nella letteratura giusfilosofica (cfr. *ex multis*, Canale 2017; Sarra 2011; Tincani 2007).

Nell'ambito della cultura greca antica, si tratta di un *topos* dall'importanza eccezionale e straordinaria, perché testimonia nientemeno che la genesi della riflessione del pensiero occidentale sull'attività del *dialettizzare*. Quest'ultima è perfettamente consona al tipo di mentalità che è stata autorevolmente riconosciuta al greco arcaico. Celeberrimo è il saggio in cui Jaynes attribuisce all'uomo omerico una “mente bicamerale”, in cui coabitano opposte espressioni del pensare e del dire: la ragione e la follia, il *logos* e il *mythos*, il significato e il simbolo⁶.

⁶ Per lo psicologo statunitense, la nascita del concetto moderno di coscienza si deve alla perdita dell'idea di mente bicamerale che, propria della concezione antropologica dell'*Iliade*, si ritrova già indebolita nella cultura greca immediatamente successiva, cfr. Jaynes 1984.

Questa caratteristica concezione della coscienza emerge con vigore nei poemi omerici, quando, ai personaggi che si trovano in una situazione esistenziale di crisi emotiva e razionale, viene attribuita la capacità interiore di amministrare opposte realtà. Nell'*Iliade* compare, a questo proposito, il verbo "*dialegbesthai*" (da cui si origina "dialettica"), che viene utilizzato proprio per indicare il presentarsi di una alternativa radicale, che impone una scelta obbligata tra la vita e la morte (Sichirolo 1983: 18 ss.).

Come autorevolmente sostenuto, l'attività dialettica di discussione interiore e scelta tra alternative non può che originarsi da una (anzi, dalla) *domanda*, a manifestazione dell'esperienza di ricerca che ogni soggetto persegue nel tentativo di integrare il proprio sapere e di chiedere all'altro (o all'oltre) giustificazione di ogni pretesa, affermazione, condotta (Cavalla 1990). La domanda dialettizzante non può che coinvolgere il fondamento del proprio essere e del proprio agire ("Perché discutere?") e, con ciò, finisce per investire il soggetto interrogante nella sua, pur sempre sfuggente, totalità.

Fulgida riprova ne è la diffusione dell'enigma autoriflessivo per eccellenza, ossia quello espresso dal motto delfico del "*gnothi sauton*" (Napolitano Valditara 2007; Migliori, Napolitano Valditara, Fermani 2007; Courcelle 2011). E, come osserva Chiereghin, l'attività del domandare, in quanto diretta al fondamento del proprio essere e del proprio agire, porta con ciò già a compimento il *dialegbesthai* stesso (Chiereghin 1980: 81).

D'altra parte, la percezione della portata totalizzante, ed insieme sfuggente, del dilemma vanta una imponente tradizione, che, partendo proprio dalla figura dell'enigma, si ricollega al senso del tragico. È Colli, in particolare, a sottolineare come l'enigma si ritrovi all'origine dello stesso concetto di ragione, nonché di quello della dialettica:

Nel sesto, nel settimo secolo, forse prima, compare, nell'ambito della visione mantica, delfica del mondo, l'enigma. Tracce preziose della sua rilevanza, della sua temibile serietà, del rischio mortale per colui che è sottoposto alla prova, si trovano nella poesia arcaica, nella sfera dei Sette Sapienti. In breve, l'enigma indica l'origine della ragione. All'indietro l'esaltazione pitica, cui si apparenta l'estasi dionisiaca, si scarica nel responso che è un enigma; e in avanti, nel passaggio verso l'età presocratica, l'enigma si presenta come l'oscura sorgente della dialettica. Lo prova l'etimologia. L'enigma è designato come *pròblema*, parola che in origine significa ostacolo (...). Ma nell'età classica, prima ancora di entrare nell'uso delle scienze matematiche, *pròblema* sarà un termine tecnico della dialettica, nel senso di "formulazione di una ricerca". Dunque, *pròblema* è in origine la formulazione di un enigma e diventa poi la formulazione della domanda dialettica che dà inizio alla discussione. E non si tratta solo di omonimia: la maggior parte degli enigmi sono formulati in modo antifatico, così come la caratteristica del *pròblema* dialettico è la formulazione antifatica, ossia la richiesta di scegliere uno dei due corni di una contraddizione (Colli 1974: 47-48).

Più specificamente, il dialettizzare arcaico consiste nell'esaminare e distinguere (come riferisce la particella *dia-*) i pensieri tra loro opposti e affioranti all'intelligenza, per togliere quelli che non sono destinati a durare. Contestualmente, l'attività si esplica anche nel raccogliere (come attesta la radice *legb-*) i pensieri che non si disperdono nel tempo, al fine di custodirli in una tensione unitaria come un bene originariamente immortale (Cavalla 1995). Come ricorda Moro,

Il dialettizzare dell'uomo omerico si manifesta in un'attività intellettuale multiforme, caratterizzata, da un lato, dal distinguere le possibilità alternative che si presentano all'esistenza e, dall'altro, dal raccogliere tali possibilità nella totalità del proprio essere

finito per affrontare il dilemma della scelta radicale tra l'essere e il nulla (Moro 2004b: 74).

Vale la pena rimarcare, a questo punto, l'inscindibile legame che questo tipo di razionalità dialettica mantiene con l'azione:

L'eroe greco è educato nello stesso tempo al ragionamento ed all'azione, essendo la capacità razionale della riflessione (*logos*) strettamente connessa all'abilità pratica dell'azione (*ergon*) (Moro 2014: 24).

In questo modo, il pensiero si mostra nell'azione, destinata a mettere in pratica la decisione dialetticamente deliberata. La sapienza antica bene evidenzia come in tali scelte la razionalità non si esaurisca nel mero calcolo strumentale e non possa mai darsi scissa dall'emozione e dal sentimento (*thymos*), considerati parte operante della ragione *pratica*. Si tratta di intuizioni che, successivamente sviluppate in maniera del tutto peculiare da Aristotele (Fuselli 2014), trovano rinnovato credito nell'attuale dibattito sulla riscoperta del ruolo delle emozioni nei processi deliberativi (Elster 1989, 1994, 2001; Damasio 2007, 2008; Nussbaum 2004).

È arrivato, ora, il momento di sottolineare un aspetto peculiare di questa "razionalità dialettico-dilemmatica" che ho fin qui contribuito a descrivere: la tragicità della scelta dilemmatica non comporta necessariamente la rovina dell'uomo, la fuga nell'irrazionalità o la paralisi dell'azione, proprio perché può essere riconosciuta e affrontata tramite l'attività, composita e multiforme, del dialettizzare.

Secondo Cavalla la situazione tragica si presenta esattamente come luogo in cui si offrono le condizioni per il manifestarsi del *logos*, che può essere accolto e riconosciuto, con esiti salvifici, come accade nelle *Eumenidi* di Eschilo, oppure negletto e dimenticato, con esiti catastrofici, come accade nella *Antigone* di Sofocle (Cavalla 2011).

Dunque, il dilemma non condanna necessariamente l'uomo ad una condizione di radicale solitudine, nonostante l'antica intuizione della portata totalizzante, e non necessariamente disperante, del dilemma venga variamente riconosciuta o misconosciuta dalla sensibilità contemporanea (Bagnoli 2006; Frankfurt 1999; Colli 1974). Anzi, la totalizzante domanda autoriflessiva (*gnothi sauton!*), innescata dall'incontro con il tragico, o, fuor di metafora, dall'incontro con lo scandalo della malattia e della morte, può essere occasione, se portata all'interno di uno spazio dialettico-dialogico, per l'esercizio di una pratica particolarmente cara alla cultura greca antica. Mi riferisco a quella *parresia* su cui ha riflettuto Foucault, quale relazione intima dell'uomo con la verità, che si istituisce quando egli arriva a dire la verità a se stesso, *prendendosi in questo modo "cura" di sé* (Foucault 2005).

4. Una seconda lezione da Ulisse: la necessità di affidarsi.

Come nave che solca i mari, nel percorrere l'avventura del proprio vivere, a chiunque può capitare di imbattersi nel fortunale della malattia. Proprio come il canto delle Sirene, l'infermità rischia di provocare la menomazione, se non l'annichilimento, del sé. Le mostruose creature non sono esse stesse la morte. Difatti, al pari di tutti gli esseri viventi, anche le Sirene sono destinate al trapasso, sedotte dal richiamo di Ade, secondo quanto prospetta lo stesso Socrate nel *Cratilo* di Platone (Platone 2008: 151). Tuttavia, esse sono in grado di arrecare la morte, ed in ogni caso procurano crudele smarrimento e totale obnubilamento ai malcapitati naviganti.

Di fronte ad esse, a guardare l'abisso fronteggiando l'annichilimento, non si può che essere, in un certo senso, soli. Scrive a tal proposito magistralmente Chiareghin:

Di fronte a qualcosa che non si è mai stato dato prima di sperimentare, l'uomo è sempre solo: egli può essere immerso nella folla, circondato dagli amici e dagli affetti più cari, ma quando qualcosa d'inaudito si fa avanti a partire dal silenzio, questo si propone solo per lui e pur essendo in sé qualcosa di massimamente evidente, non può essere comunicato al pari di qualunque altro contenuto passibile d'informazione e di essere trasmesso dall'uno all'altro (Chiareghin 1997: 27).

Forse a questa radicale solitudine allude quello stagiarsi solitario di Ulisse sull'albero della nave, quel mantenere i suoi soli occhi ed i suoi soli orecchi rivolti alle Sirene, a differenza dei suoi compagni di viaggio, ai quali è risparmiata l'esperienza diretta del maleficio.

Così come, forse, a quella incomunicabilità dell'oltre allude il gioco di rimandi narrativi che innerva il racconto di quanto accaduto. Dell'incontro con le Sirene, infatti, riusciamo a sapere solo intrecciando diversi livelli di riferimento ai fatti: all'interno della testimonianza diretta di Ulisse al re Alcino, si innestano sia il resoconto degli avvertimenti ricevuti da Circe, che l'esposizione del discorso pronunciato ai compagni (Omero 1994: 406-409, 414-415). Ulisse racconta di sé, riporta parole altrui, riferisce le proprie parole, secondo una polivocità che sembra rimandare alla inevitabile inafferrabilità di una descrizione che si pretenda univoca ed esaustiva.

Tuttavia, il viaggio non si compie che insieme. La nave raccoglie individui che, volenti o nolenti, si ritrovano ad essere compagni di avventura. Ulisse realizza una scelta: all'approssimarsi dell'oblio, decide di *affidarsi* ad altri, perché, sebbene non possano esimerlo dalla radicalità di quella esperienza, lo aiutino ad *oltre-passare*.

Non condivido, dunque, quelle letture che, a partire dalla celeberrima interpretazione di Horkheimer e Adorno, secondo la quale l'episodio omerico costituisce l'allegoria presaga della dialettica auto-distruttiva dell'illuminismo (Horkheimer, Adorno 1966)⁷, vedono un ineluttabile abbruttimento nei compagni di avventura di Ulisse, strumentalmente

⁷ Scrivono gli illustri autori:

Egli [Odisseo] conosce due sole possibilità di scampo. Una è quella che prescrive ai compagni. Egli tappa le loro orecchie con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza. Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile, e può farlo solo in quanto non è in grado di ascoltare. È ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode, ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, e più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno più tenacemente la felicità quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che ha udito resta per lui senza seguito: egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo del canto, e non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero, per salvarlo e per salvare sé con lui. Essi riproducono, con la propria, la vita dell'oppressore, che non può più uscire dal suo ruolo sociale. Gli stessi vincoli con cui si è legato irrevocabilmente alla prassi, tengono le Sirene lontano dalla prassi: la loro tentazione è neutralizzata a puro oggetto di contemplazione, ad arte. L'incatenato assiste ad un concerto, immobile come i futuri ascoltatori, e il suo grido appassionato, la sua richiesta di liberazione, muore già in un applauso. Così il godimento artistico e il lavoro manuale si separano all'uscita dalla preistoria. *L'epos* contiene già la teoria giusta. Il patrimonio culturale sta in esatto rapporto col lavoro comandato, e l'uno e l'altro hanno il loro fondamento nell'obbligo ineluttabile del dominio sociale sulla natura (Horkheimer, Adorno 1966: 42-43).

asserviti al dominio del loro signore. Garbolino, ad esempio, osserva che, perché l'Ulisse di turno persegua il suo utile,

occorre che qualcuno resti abbruttito, con le orecchie tappate, a sudare piegato sui remi. Ma chi? Come verrebbe fatta questa scelta? Nell'Odissea essa fu facile: Ulisse era il capo. E oggi, come viene fatta nelle società che conosciamo? E come dovrebbe essere fatta? (Garbolino 1983: 22).

Ritengo che il riscontro di una sorda strumentalizzazione dei compagni di avventura da parte del loro capo, insensibile signore e padrone, non sia necessitato. Tale risultato ricostruttivo-interpretativo è imprescindibile solo se si permane all'interno della cornice antropologica dell'*homo faber*, in cui la logica dell'asservimento del mondo circostante condanna tutti i partecipanti alla schiavitù e alla reificazione (Zanuso, 2013: 21).

Parimenti, se lasciamo che la medesima cornice antropologica seguiti a definire la relazione medico-paziente, non potremo che continuare a oscillare tra i due opposti poli del paternalismo medico e dell'imperialismo del paziente, che non fanno che spostare il potere di dominio da una parte all'altra del rapporto intersoggettivo. Se il primo orizzonte nega sussistenza all'autodeterminazione del paziente e, di conseguenza, legittimità alle DAT, il secondo, sposando una visione individualistica ed assoluta dell'autodeterminazione terapeutica, favorisce una interpretazione delle DAT come insindacabile baluardo delle volontà del "paziente sovrano", a tutto discapito della autonomia professionale del medico (Mingardo 2015b).

Per non svuotare di senso di una direttiva anticipata, rendendola sterile strumento di una autodeterminazione concepita in senso solipsistico, invece, occorre tenere presente la componente inevitabilmente relazionale di ogni pretesa autonomia, secondo quel "*relational turn*" che sta proficuamente investendo il dibattito bioetico contemporaneo (Jennings 2016; Fuselli 2018). Reinterpretata alla luce di queste ultime osservazioni, e di quanto ho sin qui argomentato riflettendo sull'episodio omerico, la direttiva anticipata diviene un atto di affidamento, un atto che consente la perpetuazione della volontà mediante il suo sacrificio. La volontà delegante rinuncia, in un certo qual modo, a se stessa, deponendo ogni senso di onnipotenza, riconoscendosi bisognosa dell'altro (medico, fiduciario, *care giver* che sia).

Penso che tale "consegnarsi" non possa irrigidirsi nella analitica indicazione di istruzioni a cui pretendere di vincolare in maniera assoluta l'operato di medici, fiduciari, *care givers*, che, altrimenti, si vedrebbero privati della loro stessa autonomia, finendo per essere eterodiretti. È bene, invece, che, ciascuno nel suo specifico ambito di competenze possa conservare la libertà di valutare le circostanze concretamente esistenti al momento in cui si rende necessario tutelare il paziente. Essi, in ogni caso, debbono sforzarsi di tenere in serio debito conto quanto previamente comunicato, all'interno di un processo decisionale il più possibile condiviso.

Nell'ordinamento giuridico italiano, importanti indicazioni in questo senso possono essere tratte dalla legge generale sul consenso informato e le disposizioni anticipate di trattamento sanitario n. 219/2017. Mi riferisco, in particolare, a quanto il legislatore ha disposto in tema di consenso informato, direttive anticipate e pianificazione condivisa delle cure.

Con riferimento al primo aspetto, la legge garantisce la promozione e la valorizzazione della relazione di cura e di fiducia tra paziente e medico, che si basa sul consenso informato,

nel quale si incontrano l'autonomia decisionale del paziente e la competenza, l'autonomia professionale e la responsabilità del medico (art. 1, co. 2).

Il legislatore continua riconoscendo il prezioso contributo alla relazione di cura, in base alle rispettive competenze, degli esercenti una professione sanitaria che compongono l'equipe sanitaria, e aggiunge che:

In tale relazione sono coinvolti, se il paziente lo desidera, anche i suoi familiari o la parte dell'unione civile o il convivente ovvero una persona di fiducia del paziente medesimo (art. 1 co. 2).

Quanto alle direttive anticipate, il legislatore ne sancisce espressamente la vincolatività relativa (art. 4 co. 5), in adesione a quel bilanciamento fra vincolatività assoluta e mera orientatività che è stato da tempo individuato all'interno del dibattito biogiuridico sulla autodeterminazione terapeutica preventiva, a partire dal parere del Comitato Nazionale per la Bioetica del 18 dicembre 2003 sulle *Dichiarazioni anticipate di trattamento*.

Quanto alla pianificazione condivisa delle cure, occorre sottolineare come il legislatore ne riconosca l'utilità in caso di «patologie croniche e invalidanti» (art. 5 co. 1), tra le quali ben possono riconoscersi i disturbi psichici, ambito nel quale trovano applicazione, per ora più all'estero che in Italia, per la verità, i contratti di Ulisse altrimenti noti come PAD – Psychiatric Advance Directives.

Particolarmente preziosa, infine, mi sembra l'enunciazione del principio generale per cui

Il tempo della comunicazione tra medico e paziente costituisce tempo di cura (art. 1 co. 8),

rispetto al quale le direttive anticipate, e i contratti di Ulisse, possono porsi come una fondata opportunità di riconoscimento e ripristino della *comunicazione* e della *relazionalità* insite in ogni percorso di cura.

Difatti, in un contesto che recuperi il senso della intrinseca *relazionalità* di ogni scelta, e il valore del mantenimento della *comunicazione*, le direttive anticipate possono essere un'occasione per aprire uno spazio dialettico, responsabilizzante, dove discutere il valore della salute così come quello della malattia, il valore della qualità della vita così come della sofferenza, il valore della speranza così come della accettazione. Sono ormai passati dieci anni da quando Carusi, con una espressione a mio avviso particolarmente felice, auspicava l'introduzione proprio di una sorta di “onere di dialettizzazione” per il testamento biologico (Carusi 2009).

Solo promuovendo il confronto intersoggettivo sulla richiesta del “disponente” e sulla sua scelta, infatti, sia nel momento della redazione delle direttive che in quello della loro applicazione, si possono offrire le condizioni per una piena tutela della libertà e autonomia della persona, anche (anzi, soprattutto) in situazioni di particolare fragilità e sofferenza. Così, a mio avviso, prendere atto della tragicità della scelta dilemmatica insita in una direttiva anticipata significa cercare di far sì che ciò che è primariamente e inevitabilmente soggettivo non resti solipsistico, ma risulti condiviso e condivisibile. Non vi è scelta che riguardi se stessi che non coinvolga, inevitabilmente, anche altri, tutti quegli altri che sono o saranno chiamati a confrontarsi con il mio volere (siano essi medici, fiduciari, congiunti).

La cornice antropologica di riferimento si allontana, in questo modo, dall'egoismo individualista dell'*homo faber*, per diventare quella dell'*homo passus*:

È l'uomo che, da un lato, si fa consapevole di aver subito un destino: quello di trovarsi costantemente sbalzato fuori da ogni tranquillante certezza. Ma, dall'altro lato, è l'uomo che si trova così destinatario di un dono: quello di poter disegnare, con ogni sua forza, e in ogni dove, liberamente, i sentieri del *logos* (Cavalla 2013: 10-11).

5. Lasciando le Sirene.

Di fronte al dilemma tra la vita e la morte, la scelta dialetticamente deliberata di Ulisse è una scelta per la vita, per continuare a pensare, parlare, agire, oltrepassate le Sirene. Cosciente della sua fragilità, l'eroe si avvede, però, che per affrontare il pericolo mortale non può che consegnarsi ai suoi fedeli compagni, a coloro che si sono trovati a condividere con lui la perigliosa avventura del vivere.

In altro luogo dell'*epos* omerico, di fronte al medesimo dilemma, anche la scelta dialetticamente deliberata di Ettore, che, infine, nell'*Iliade*, si risolve ad affrontare Achille andando incontro a morte certa, è, in realtà, una scelta per la vita. Essa è, difatti, una scelta per la futura e imperitura memoria del proprio nome e del proprio onore, di fronte a se stesso, alla sua famiglia, alla sua comunità. Egli avverte, però, che la sua sofferta decisione, presa in vista di un bene che va al di là dello spazio e del tempo, non può che essere discussa e condivisa con Ecuba, moglie e compagna di vita, ossia con chi dovrà comprendere e accettare la sua assenza.

Entrambi gli eroi scelgono la vita, riconoscendo la necessità di affidarsi all'*altro* e all'*oltre*, tramite un affidamento che implica il rispetto della libertà altrui e il riconoscimento della propria finitudine, nonché della propria simultanea eccedenza rispetto al mondo dei fenomeni.

Sulla base di questa consapevolezza, cogliere l'occasione di accettare la tragicità dell'esistenza significa accedere alla libertà:

dove ciò non vuol dire che la vita debba necessariamente risultare distruttivamente dolorosa, ma che in essa non si rinviene mai, già dato e noto, il criterio certo cui uniformare ogni comportamento. Ma l'incertezza dischiude un messaggio sorprendente: "O uomo, il tuo patimento è la testimonianza che il tuo destino non si rinserra nello spazio dei fenomeni" (Cavalla 2000: 241).

Riferimenti bibliografici

- Andreucci V., Balloni A., Sapio R. (a cura di), 1985. *San Patrignano, i perché di un processo*, Bologna: Clueb.
- Amato S., 2011. *Eutanasie. Il diritto di fronte alla fine della vita*, Torino: Giappichelli.
- Bagnoli C., 2006. *Dilemmi morali*, Genova: De Ferrari.
- Barbalinardo G., 1988. «Sopravvenuto dissenso sul trattamento in comunità terapeutica e sequestro del tossicodipendente», *Giurisprudenza di Merito*, 20-3, pp. 556-574.
- Barilan Y.M., 2012. «Ulysses Contracts and the Nocebo Effect», *The American Journal of Bioethics*, 12-3, pp. 37-39.
- Beltrametti L., *Paternalismo e politica economica*, 2005, in G. Barberis, I. Lavanda, G. Rampa, B. Soro (a cura di), *La politica economica tra mercati e regole. Scritti in memoria di Luciano Stella*, Soveria Mannelli: Rubettino, pp. 103-112.
- Calò E., 2008. *Il testamento biologico tra diritto e anomia*, Milanofiori-Assago: Ipsoa.
- Canale D., 2017. *Conflitti pratici. Quando il diritto diventa immorale*, Roma-Bari: Laterza.
- Carusi D., 2009. «Tutela della salute, consenso alle cure, direttive anticipate: l'evoluzione del pensiero privatistico», *Rivista critica del diritto privato*, XXVII-1, pp. 7-20.
- Casonato C., 2018. «Tacking sick rights seriously: la pianificazione delle cure come paradigma di tutela delle persone malate», *Rivista italiana di medicina legale*, 40-3, pp. 949-963.
- Caswell C.P., 1990. *A study of Thymos in Early Greek Epic*, Eiden-NewYork: E.J. Brill.
- Cavalla F., 1990, *Sul fondamento delle norme etiche*, in Aa. Vv., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Padova: Gregoriana, p. 165 ss.
- Cavalla F., 1995, *Note sulla concezione classica di: vero, dialettica, immortale*, in F. D'Agostino (a cura di), *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*, Torino: Giappichelli, p. 112 ss.
- Cavalla F., 2000, *Libertà da, libertà per: ordine e mistero*, in CIDAS (a cura di), *L'insopportabile peso dello Stato*, Treviglio: Facco, pp. 216-242.
- Cavalla F., 2011. *Alle origini del diritto al tramonto della legge*, Napoli: Jovene.
- Cavalla F., 2013, *Prefazione*, in F. Zanuso (a cura di), *Custodire il fuoco. Saggi di Filosofia del Diritto*, Milano: FrancoAngeli, pp. 7-13.
- Chiereghin F., 1980. «Il problema del nascere e del perire come approssimazione all'origine di analitica e dialettica», *Verifiche*, 9.
- Cicerone, 1992. *Il sommo bene e il sommo male*, Milano: Bompiani.
- Colli G., 1974. *Dopo Nietzsche*, Milano: Adelphi.
- Courcelle P., 2011. *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, Milano: Vita & Pensiero (ed. orig. «*Connais-toi toi-même*», de Socrate à saint Bernard, 1977).
- Damasio A., 2008. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi (ed. orig. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, 1994).

- Damasio A., 2007. *Emozione e coscienza*, Milano: Adelphi (ed. orig. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, 1999).
- Daverio A., Piazzini G., Saya A., 2017. «Il contratto di Ulisse in psichiatria», *Rivista di Psichiatria*, 52-6, pp. 220-225.
- Dresser R., 1984. «Bound to Treatment. The Ulysses Contract», *The Hasting Center Report*, 14-3, pp. 13-16.
- Elster J., 1983. *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna: Il Mulino (ed. orig. *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, 1979).
- Elster J., 1989. *Uva acerba: versioni non ortodosse della razionalità*, Milano: Feltrinelli (ed. orig. *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, 1983).
- Elster J., 1994. *Più tristi ma più saggi: razionalità ed emozioni*, Milano: Anabasi (ed. orig. *Sadder but Wiser? Rationality and the Emotions*, 1985).
- Elster J., 2001. *Sensazioni forti. Emozioni, razionalità e dipendenza*, Bologna: Il Mulino (ed. orig. *Strong Feelings. Emotions, Addiction and Human Behaviour*, 1999).
- Faralli C., 2018. «Il difficile percorso per una legge di civiltà A proposito della Legge 22 dicembre 2017, n. 219», *Sociologia del diritto*, 45-1, pp. 176-183.
- Feinberg J., 1986. *Harm to Self. The Moral Limits of the Criminal Law*, New York: Oxford University Press.
- Ferrando G., 2008. «Il diritto di rifiutare le cure e le direttive anticipate», *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 16-2, pp. 329-340.
- Foucault M., 2005. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma: Donzelli (ed. orig. *Discourse and Truth*, 1983).
- Fränkel H., 1962. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München: C.H. Beck.
- Frankfurt H.G., 1999. *Necessity, Volition and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuselli S., 2014. *Diritto Neuroscienze Filosofia. Un itinerario*, Milano: FrancoAngeli.
- Fuselli S., 2018. «Identità e autonomia: due nozioni alla prova del morbo di Alzheimer», *Medicina e Morale*, 68-4, pp. 451-463.
- Garbolino P., 1983. *Introduzione*, in J. Elster, *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna: Il Mulino.
- Gobry I. (a cura di), 2004. *Vocabolario greco della filosofia*, Milano: Bruno Mondadori.
- Guidorizzi G., 2010. *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano: Raffaello Cortina.
- Hansson M.G., Hakama M., 2010. «Ulysses Contracts for the doctor and for the patient», *Contemporary Clinical Trials*, 31-3, pp. 202-206.
- Henderson C., Lee R., Herman D., Dragatsi D., 2009. «From psychiatric advance directives to the joint crisis plan», *Psychiatric Services*, 60-10, pp. 1390-1391.
- Horkheimer M., Adorno T.W., 1966. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi: Torino (ed. orig. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947).
- Iapichino L., 2000. *Testamento biologico e direttive anticipate. Le disposizioni in previsione dell'incapacità*, Milanofiori Assago: Ipsa.

- Jaynes J., 1984. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano: Adelphi (ed. orig. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, 1976).
- Jennings B., 2016. «Reconceptualizing Autonomy: A Relational Turn in Bioethics», *The Hastings Center Report*, 46-3, pp. 11-16.
- Luzzati C.R., 2010, *Quattro modi per sopravvivere alle antinomie*, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Milano: FrancoAngeli, pp. 163-195.
- Magro M.B., 2012. *Sul limite. Testamento biologico e decisioni di fine vita*, Roma: Aracne.
- Maniaci G., 2011. «Contro il paternalismo giuridico», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 61-1, pp. 133-159.
- Maniaci G., 2013. «Teorie della coercizione, antipaternalismo e autonomia contrattuale», *Etica & Politica*, 15-2, pp. 342-379.
- Maschke R., 1926. *Die Willenslehre in griechischen Recht*, Berlin: Stilke.
- Migliori M., Napolitano Valditara L.M., Fermani A. (a cura) 2007. *Interiorità e anima. La psichè in Platone*, Milano: Vita e Pensiero.
- Mingardo L., 2015 [=2015a]. *Incontro alle Sirene. Autodeterminazione e testamento biologico*, Napoli: ESI.
- Mingardo L., 2015 [=2015b], *Il testamento biologico e le ultime volontà del paziente sovrano*, in F. Zanuso (a cura di), *Diritto e desiderio. Riflessioni biogiuridiche*, Milano: FrancoAngeli, pp. 91-115.
- Mittica P., 2010. «Diritto e costruzione narrativa. La connessione tra diritto e letteratura: spunti per una riflessione». *Tigor – Rivista di Scienze della comunicazione*, 2-1, pp. 14-23.
- Moorhouse A., D.N. Weisstub, 1996. «Advance Directives for Research: Ethical Problems and Responses», *International Journal of Law and Psychiatric*, 19-2, pp. 107-141.
- Mori E., 2011. «Un'analisi bioetica dell'attuale disputa sul testamento biologico come estensione del consenso informato». *Notizie di Politeia*, 27-2, pp. 53-80.
- Moro P., 2004 [= 2004a]. *I diritti indisponibili. Presupposti moderni e fondamento classico nella legislazione e nella giurisprudenza*, Torino: Giappichelli.
- Moro P., 2004 [=2004b]. *La via della giustizia. Il fondamento dialettico del processo*, Pordenone: Libreria Al Segno.
- Moro P., 2014. *Alle origini del Nomos nella Grecia classica. Una prospettiva per la legge del presente*, Milano: FrancoAngeli.
- Napolitano Valditara L.M., 2007. «Alle origini del 'gnothi sautòn'. Da Delfi al sapere socratico di non sapere», *Esercizi filosofici*, 2, pp. 110-125.
- Nussbaum M., 2004. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino (ed. orig. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, 2001).
- Omero, 1822. *Odissea*, Verona, Società Tipografica Editrice.
- Omero, 1994. *Odissea*, Venezia, Marsilio.

- Orsi L., 2011, *Le cure palliative*, in Aa. Vv., *Trattato di biodiritto. I diritti in medicina*, Milano, Giuffrè, pp. 603-624.
- Pasquino T., 2019. «Sul contenuto delle DAT tra autodeterminazione del paziente e decisioni di altri: profili civilistici», *Biola Journal*, 5-1, pp. 283-298.
- Pelloso C., 2012. «Riflessioni intorno all'elemento soggettivo dell'omicidio doloso in diritto draconiano», *Rivista di Diritto Ellenico*, 2, pp. 183-253.
- Piccinni M., 2011, *Relazione terapeutica e consenso dell'adulto "incapace": dalla sostituzione al sostegno*, in Aa. Vv., *Trattato di biodiritto. I diritti in medicina*, Milano: Giuffrè, pp. 361-415.
- Pizzetti F.G., 2008. *Alle frontiere della vita: il testamento biologico tra valori costituzionali e promozione della persona*, Milano: Giuffrè.
- Platone, 2008. *Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Plutarco, 2017. *Tutti i moralia*. Milano: Bompiani.
- Provolo D., 2011, *Le direttive anticipate: profili penali e prospettiva comparatistica*, in Aa. Vv., *Trattato Biodiritto. Il governo del corpo*, Milano: Giuffrè, pp. 1969-2004.
- Pulitanò D., 1985. «Coazione a fin di bene e cause di giustificazione», *Foro italiano*, 108-2, coll. 438-446.
- Reale G., 1999. *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Regan D.H., 1983, *Freedom, Identity, and Commitment*, in R. Sartorius (edited by), *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salito G., 2003. *Il testamento biologico nell'ordinamento italiano e di altri paesi*, Fisciano: Dipartimento di diritto dei rapporti civili ed economici nei sistemi giuridici contemporanei Università di Salerno.
- Saraceni L., 1989. «L'immagine e l'istituzione di San Patrignano» al vaglio del giudizio di Cassazione», *Questione Giustizia*, 8-2, pp. 385-398.
- Sarra C., 2010. *Lo scudo di Dioniso. Contributo allo studio della metafora giuridica*, Milano: FrancoAngeli.
- Sarra C., 2011, *Il diritto e il dilemma. Il modello giuridico di fronte alla scelta tragica*, in F. Zanuso, S. Fuselli (a cura di), *Il lascito di Atena. Funzioni, strumenti ed esiti della controversia giuridica*, Milano: FrancoAngeli, pp. 13-37.
- Sass H.M., Veatch R.M., Kimura R., 1998. *Advance directives and surrogate decision making in health care: United States, Germany, and Japan*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.
- Scacchetti M.G., 2008. «Il testamento biologico è già previsto e tutelato dalle norme sull'amministrazione di sostegno. Il leading-case del decreto del Giudice Tutelare di Modena», *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 16-2, pp. 227-236.
- Searle J., 1993, *Methaphor*, in A. Ortony (edited by), *Methaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83-111.

- Sereni A., 1989. «Il caso Muccioli e i motivi dell'azione necessitata», *L'Indice Penale*, 23-2, pp. 439-459.
- Sichirolo L., 1983. *La dialettica*, Milano: Mondadori.
- Stefanini E., 2006. «Direttive anticipate di trattamento: un percorso europeo», *Rivista di diritto pubblico comparato ed europeo*, 8-2, pp. 688-721.
- Sutherby K., Szmukler G.I., Halpern A. *et al.*, 1999. «A study of “crisis cards” in a community psychiatric service», *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 100-1, pp. 56-61.
- Tarabochia Canavero A. 2004, *Sirene. Un canto per l'anima*, in M. Antico Gallina (a cura di), *I Greci. Il sacro e il quotidiano*, Cinisello Balsamo: Amilcare Pizzi, pp. 130-139.
- Tincani P., 2007, *I dilemmi morali e le scelte tragiche*, in P. Ronfani (a cura di), *Non è giusto! Dilemmi morali e senso della giustizia nella rappresentazione degli adolescenti*, Roma: Donzelli, pp. 43-59.
- Van Willigenburg T., P.J.J. Delaere, 2005. «Protecting Autonomy as Authenticity Using Ulysses Contracts», *Journal of Medicine and Philosophy*, 30-4, pp. 395-409.
- Vezzoni C., 2008. *Advance treatment directives and autonomy for incompetent patients: an international comparative survey of law and practice, with special attention to the Netherlands*, Lewiston NY: Edwin Mellen Press.
- Vincenzi Amato D., 2005, *Il silenzio della legge e il testamento di vita*, in Aa.Vv., *Testamento biologico. Riflessioni di dieci giuristi*, Milano: Il Sole24Ore, pp. 177-187.
- Walker T., 2012. «Ulysses Contracts in Medicine», *Law and Philosophy*, 31-1, pp. 77-98.
- Wicklin A., 1987. «Bound to Freedom: the Ulysses Contract and the Psychiatric will», *University of Toronto Faculty of Law Review*, 45-1, pp. 37-68.
- Widdershoven G., Berghmans R., 2001. «Advance directives in psychiatric care: a narrative approach», *Journal of Medical Ethics*, 27-2, pp. 92-97.
- Zanuso F., 2005. *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Padova: Cedam.
- Zanuso F., 2009, *L'indisponibile filo delle Parche. Argomentazione e decisione nel dibattito biogiuridico*, in Ead. (a cura di), *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Milano: FrancoAngeli, pp. 9- 54.
- Zanuso F., 2013, *Autonomia, uguaglianza, utilità. Tre paradossi del razionalismo moderno*, in Ead., (a cura di), *Custodire il fuoco. Saggi di Filosofia del Diritto*, Milano: FrancoAngeli, pp. 15-81.