

## Editoriale

**André-Marie Jerumanis**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### Identità umana e bioetica

Il sorgere e l'affermarsi della bioetica è stato determinato da diversi fattori tra i quali la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, pubblicata dall'ONU nel 1948, le differenti scoperte in campo biomedico, l'attuale contesto storico che offre inedite possibilità alla scienza e richiede una nuova riflessione etica sulla sperimentazione, sulla medicina come ricerca scientifica e come assistenza e terapia, sul significato della legge e sul fenomeno della socializzazione della medicina stessa, dunque sulla questione della «politica sanitaria». Possiamo caratterizzare la bioetica, almeno nei suoi inizi, secondo gli intenti di uno dei suoi primi fondatori, Van Rensselaer Potter, quale scienza della sopravvivenza dell'intero ecosistema minacciato dal progresso tecnico. La bioetica dovrebbe dunque definirsi mediante un paradigma olistico capace di coniugare la conoscenza biologica (*biological facts*) con la conoscenza dei valori umani (*ethical values*). Attraverso di essa si riapre così un dialogo interrotto tra le scienze naturali e la filosofia, tra il piano dei fatti e quello dei valori, che Van Rensselaer Potter espresse con il titolo significativo del suo libro: *Bioethics. Bridge to the futur* (1971). Anche se il termine bioetica è stato usato in un senso più ampio, come scienza dedicata alle questioni etiche relative alla vita in generale (scienza della sopravvivenza nel senso ecologico), nell'ambito della discussione dei Comitati di bioetica e a livello del grande pubblico, essa si riferisce alle nuove questioni etiche emerse dalle recenti possibilità d'intervento sulla vita dell'essere umano, come la mappatura del genoma umano, la clonazione, l'uso delle cellule staminali... Così l'attuale definizione della bioetica è quella di una scienza che mira a curare e difendere la vita umana.

È proprio da questa relazione tra la vita umana e la bioetica che nasce la neces-



sità di una riflessione antropologica. Non è un segreto che l'evoluzione della scienza offre nuove speranze in campo sanitario, ma allo stesso tempo appare l'ambiguità di un intervento dell'uomo sull'uomo che richiede una responsabilità non solo riguardo a un'immediata rettitudine di azione, ma anche rispetto ad effetti futuri. Il senso di questa responsabilità dipende in gran parte dalla conoscenza del valore originario della vita e della persona umana. In altre parole, la questione etica non può prescindere dalla questione antropologica. La problematica dell'identità umana diventa dunque centrale per la bioetica. In effetti, nei diversi approcci delle bioetiche contemporanee, emerge sempre di più la *magna quaestio*: di quale vita si tratta? Per cogliere i vari addentellati del problema, occorre mettere in luce le sfide alla bioetica che nascono dalle diverse riduzioni antropologiche contemporanee.

Pensiamo alle sfide delle neuroscienze che riducono non solo lo spirituale al mentale ma, in modo ulteriore, il mentale al neurologico. Si parla così dell'«uomo neuronale». Un'altra sfida viene dalle scienze cognitive che in H. Putnam e nel suo funzionalismo computazionale aprono la porta all'ipotesi di una mente in termini computazionali, al punto da poter teorizzare un'intelligenza artificiale, eliminando conseguentemente il ricorso a un'entità immateriale come l'anima. Il cervello non sarebbe, dunque, nient'altro che un calcolatore, un *software* nell'*hardware* cerebrale, e l'autocoscienza un'autorappresentazione dell'uomo stimolato dal mondo esteriore. Un'altra sfida è data dall'evoluzionismo che appiattisce l'esse sul *bios* negando la dimensione spirituale dell'uomo e riconducendo la razionalità, la libertà, l'autocoscienza a dinamismi psichici. Ne consegue un'umiliazione della dignità umana che giunge a negare la sacralità della vita dell'uomo e la differenza assiologica fra la vita umana e la vita animale. Infine, la problematica dell'identità umana dipende anche dal mutamento culturale legato alla postmodernità e alla globalizzazione, che ha portato a un indebolimento della persona. La globalizzazione comporta diversi effetti di carattere culturale che influenzano la formazione dell'identità personale: cambiano le nozioni di spazio e tempo, scompare l'idea della durata; prevale sempre di più l'*homo oeconomicus* sull'*homo sapiens*.

Parlare di un'etica della sacralità o di un'etica della dignità in questo contesto di mutamento culturale e antropologico, appare per alcuni impossibile, al punto che si opta per la proposta di un'etica basata sul semplice consenso ratificato democraticamente dal legislatore e fondato nel minimo comune denominatore costituito dalla promozione della libertà personale. Purtroppo una semplice ratificazione di un consenso, senza affrontare la questione del bene reale dell'uomo e della specie umana, sia che si consideri che non esiste una verità condivisibile, sia che si cerchi comunque di manipolare l'uomo e utilizzarlo per altri fini più o meno riconosciuti, rischia



di rovinare la stessa libertà che sta alla base dell'uomo. La deriva di una certa scienza, basata su un'assoluta neutralità, rimane sempre all'orizzonte dell'attuale questione bioetica. Da diverse parti si levano voci che parlano della deriva della genetica liberale (J. Habermas), della dittatura dei geni (D. Mieth), della biodittatura (M. Schooyans). È molto emblematico il grido d'allarme di J. J. Salomon che, nel suo libro *Survivre à la science. Une certaine idée du future* (1999), scrive: «Il biologo di domani sarà nello stesso tempo ricercatore, detective, esperto, giudice, indovino e prete, confessore, inquisitore, premio Nobel e guardiano dell'ordine sociale» (p. 266). Egli è convinto che solo l'applicazione di un principio di prudenza permetterà il recupero del senso di umanità nella postmodernità.

La riflessione antropologica sull'identità umana sviluppata nel presente quaderno propone alcune piste, certo non esaustive, per tentare una risposta a queste grandi sfide sorte nel contesto dell'odierna cultura pluralista, cercando di mostrare che la questione sull'identità umana non è senza soluzione.

Alla sfida posta dall'uomo neuronale e dal funzionalismo computazionale, J. Quitterer, a partire dalla ricerca interdisciplinare sul cervello, ci consente di cogliere l'attualità della concezione aristotelica dell'anima, mentre M. Schulz ci mette a disposizione i parametri per capire la sfida dell'epistemologia evoluzionistica e argomentare dell'autosuperamento dell'essere umano reso possibile da una realtà metaempirica che manifesta l'opera creatrice di Dio. Ph. Caspar, partendo dal dato biologico, s'impegna a proporre una riflessione che sveli come l'«io» persona trascende la sua storia e l'altrui sentimento su di lui, secondo una trascendenza che permette di parlare di un autotrascendimento originario che apre la strada per un'argomentazione in favore della solidarietà tra il concetto d'individuo e di persona, mostrando così tutta l'attualità della definizione di Boezio. Lo studio di C. Marabelli ne mostra la genesi durante il medioevo e ci consente di capirne l'importanza, al fine di salvaguardare aspetti fondamentali che fanno parte dell'essenza della persona. Infatti, un certo orientamento funzionalistico che riduce l'uomo a dati empiricamente dimostrabili fa dipendere l'esistenza della persona umana dal riconoscimento di alcuni tratti e dalla realizzazione di alcune funzioni. Ma l'essere persona dipende dalla natura ontologica. Non si può affermare che è persona solo chi è dotato di coscienza e di razionalità. L'essere umano non perde la propria essenza per il semplice fatto di non esercitare l'autocoscienza e l'autodeterminazione. Non si può far dipendere lo statuto dell'essere umano dalle sue manifestazioni. Aggiungiamo che l'essere umano è persona perché è, nella sua essenza di natura spirituale, uno spirito corporeizzato; o un corpo spiritualizzato, che è quanto l'an-



tropologia biblica unitaria conferma (G. Paximadi). Il corpo che esprime la persona permette di parlare della corporeità, cioè del corpo investito dell'«io» personale. A. M. Jerumanis e I. Sanna cercano di fondare un discorso antropologico ed etico sulla relazionalità, che non è un elemento secondario dell'essere umano ma presente a livello strutturale o creaturale. L'uomo è «un essere in relazione» e questo trova conferma nell'antropologia della Rivelazione e nell'ontologia trinitaria, permettendo di portare ad un livello d'approfondimento ciò che la riflessione filosofica e l'esperienza del fenomeno umano ci rivela: l'uomo è figlio, frutto di un dono che lo precede, esistente con gli altri e per gli altri. Dall'a priori della relazionalità, dunque dal decentramento da sé di un essere umano che non è un «solitario», si può dischiudere la riflessione di P. Schulz su una fondazione dell'etica nell'epoca moderna che valuta la questione del bene e del male e dunque anche della libertà. La libertà come «autopossesso» merita dunque di essere completata dal concetto della libertà come «dono» che mi è data dall'altro per donarmi. L'uscita da sé verso l'altro è segno sia di un bisogno sia di una ricchezza. Ma è anche la risposta a un fatto originario in cui l'altro si manifesta come qualcuno che mi interpella e mi è dato come una «pro-vocazione», chiedendo di riconoscerlo e di essere qualcuno davanti a lui e per lui, per essere così veramente libero. La prospettiva cristiana rilegge la realtà dell'essere-dono a partire dal mistero dell'Altro che si è identificato in Cristo con ogni «altro», conferendogli un valore singolare.