

La bioetica alla prova dell'identità relazionale dell'uomo

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

La rivoluzione biotecnologica avvenuta negli ultimi anni in campo biomedico ha provocato un mutamento radicale dei significati di alcuni aspetti fondamentali dell'esistenza. L'essere umano diventa capace per la prima volta di modificare profondamente la stessa origine della vita, con prospettive positive ma anche inquietanti. La rivoluzione in corso invita a considerare il soggetto umano attore e nello stesso tempo, "potenziale oggetto" di manipolazione. Occorre interrogarsi sul significato antropologico e culturale di questo mutamento e vedere che tipo di interpellanza etica nasce dal nuovo potere dell'uomo sull'uomo. Quale sarà il criterio ultimo per valutare la frontiera tra il lecito e l'illecito? Si può ancora considerare il principio della dignità umana come principio basilare per rispondere alle sfide delle biotecnologie¹? Come interpretarlo e valutare la sua applicazione nel contesto del pluralismo odierno?

Il presente contributo si prefigge di presentare diversi paradigmi della bioetica, prendendo come filo conduttore l'identità umana. È proprio dal modo in cui si concepisce l'identità umana e la sua articolazione con l'etica, che emergono nella bioetica contemporanea diversi modelli. Prenderemo in considerazione: il modello del Manifesto italiano della bioetica laica (1), il modello "utilitarista" di Eugenio Lecaldano (2), il modello "deontologico" o "della responsabilità" di Hans Jonas (3),

¹ Il legislatore svizzero, in effetti, fonda le sue prescrizioni in campo bioetico sul valore della vita umana e sulla sua dignità. Così, nell'articolo 119 sulla medicina riproduttiva e sull'ingegneria genetica in ambito umano, della Legge svizzera sulla medicina della procreazione del 18 dicembre 1998 (Stato, 28 dicembre 2000), viene dichiarato che «l'essere umano va protetto dagli abusi della medicina riproduttiva e dell'ingegneria genetica» e di conseguenza «la Confederazione emana prescrizioni sull'impiego del patrimonio germinale e genetico umano. In tale ambito, provvede a tutelare la dignità umana, la personalità e la famiglia...».

il modello dell'etica del discorso di Jürgen Habermas (4), il modello della morale autonoma di Dietmar Mieth (5) e il modello personalista di Dionigi Tettamanzi (6). In un approccio critico presenteremo in che modo i vari modelli possono essere valutati a partire dal criterio antropologico della relazionalità dell'uomo (7).

1. La bioetica dell'autodeterminazione (Manifesto italiano della bioetica laica)

Il Manifesto italiano della bioetica laica del 19 giugno 1996 ci offre una serie di principi che costituiscono la *magna carta* della bioetica laica.

Alla base dei quattro principi operativi qui indicati (principio di autonomia, principio di libertà religiosa, principio del diritto alla qualità di vita e principio di equità) esiste una visione ben precisa dell'essere umano al quale si riconosce il carattere di individuo che ha pari dignità e assoluta libertà di coscienza. Di conseguenza «non devono esservi autorità superiori che possano arrogarsi il diritto di scegliere per lui (l'individuo), nelle questioni che riguardano la sua salute e la sua vita. Questo significa che la sfera delle decisioni individuali in questioni come l'eutanasia, la somministrazione di nuovi farmaci, la sperimentazione di nuove terapie, deve venire allargata al di là di quanto oggi non accada»². Da questa visione di massima autonomia dell'essere umano nasce il secondo principio che consiste nel rispettare le convinzioni religiose dei singoli individui. L'etica laica riconosce, infatti, la dimensione religiosa dell'essere umano e la sua importanza «per quanto può contribuire alla formazione di una coscienza etica diffusa»³. Tuttavia, per quanto riguarda la bioetica, «il problema per il laico non è quello d'imporre una visione "superiore", ma di garantire che gli individui possano decidere per proprio conto ponderando i valori – talvolta fra loro conflittuali – che quelle scelte coinvolgono, evitando di mettere a repentaglio le loro credenze e i loro valori»⁴.

Questa autonomia tocca anche la fondazione della bioetica laica che considera l'esistenza di «una giustificazione razionale dei principi morali», in particolare nel campo bioetico. Notiamo che il Manifesto riconosce l'esistenza di una razionalità

² C. FLAMIGNI, A. MASSARENTI, M. MORI, A. PETRONI, *Manifesto di bioetica laica*, in *Il Sole 24 Ore* n. 156, 9 giugno 1996, 27.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

teologica: «Vi può essere una discussione e una giustificazione razionale che parte da presupposti di fede. Ma non vi può essere alcuna derivazione automatica di una giustificazione razionalmente accettabile a partire dalla *sola fede*»⁵.

Il terzo principio riguarda la qualità della vita. Esso sottolinea che il rispetto della vita non deve essere astratto ma concreto e tenere conto dell'individuo che soffre. Questo permette al principio del rispetto della qualità di vita di essere sempre in riferimento con la situazione reale. Infine, il principio di autonomia implica anche la giustizia, perché si tratta di garantire ad ogni individuo «un accesso a cure mediche che siano dello standard più alto possibile, relativamente alla società nella quale egli vive e alle risorse disponibili (...). Se all'equità non verrà dato un contenuto reale, i progressi delle tecnologie biomediche rischiano di non diventare accessibili ai membri più deboli della società»⁶.

Al termine del Manifesto, viene affermata la separazione della morale dal diritto: «È proprio della visione laica, tenere distinti i piani della morale e del diritto. Per i laici i principi morali si fondano sull'adesione volontaria da parte degli individui. (...) Questa distinzione è particolarmente rilevante in campo biomedico (...). Quando ci si trova di fronte ai problemi biomedici, con conoscenze in continua evoluzione e spesso in contraddizione, dove il confine tra conoscenza positiva e valori è tenue, salvaguardare un'ampia sfera di libertà di ricercatori è un'esigenza indispensabile»⁷. Si insiste sull'autonomia più grande possibile che sia anche «compatibile con l'interesse generale della collettività». Alla base di questa separazione sta la constatazione dell'esistenza di «un mondo caratterizzato dal pluralismo culturale e dei valori»⁸.

In questo modello viene ad avere un ruolo quasi assoluto il principio dell'autonomia, perché assume come dato di fatto la fondazione ultima dell'agire morale nella scelta autonoma del soggetto. In tal modo, possiamo caratterizzare questa bioetica come "liberale", fondata su un'immagine dell'uomo che privilegia una certa concezione della libertà. L'essere umano è innanzi tutto definito come individuo libero che possiede un'identità in quanto è soggetto libero. Sarà etico ciò che sarà liberamente voluto, accettato e vissuto nel rispetto della libertà altrui, unico limite. Notiamo che l'individuo del Manifesto è "tollerante", prende atto della pluralità reli-

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

giosa e dei valori, crede nella libertà della scienza, che è tuttavia limitata dall'idea del bene comune.

U. Scarpelli⁹ non esita a considerare la bioetica laica come un'etica senza verità assoluta. «L'etica è dunque nei suoi principi logicamente arbitraria (...). Ognuno segue nell'etica la sua strada, ognuno può offrire persuasione, ogni uomo deve infine decidere per se stesso. Ciò introduce ad uno fra i maggiori principi dell'etica e della bioetica, il principio di tolleranza»¹⁰. Tuttavia in questa visione laica il principio di tolleranza non è senza limiti. Esso deve coniugarsi con il principio dell'assenza di un danno rilevante ad altri. Precisiamo che per Scarpelli «è danno inaccettabile, dunque rilevante in ordine alla limitazione della tolleranza, quello sentito come tale nel momento storico»¹¹. Inoltre, l'altro viene definito come «ogni soggetto umano, ciascuno che appartiene come me alla specie umana»¹², distinguendo tra soggetti attuali, potenziali e possibili¹³. Notiamo che l'autore non esita ad attribuire ad un soggetto potenziale il valore di fine quando scrive: «Il soggetto potenziale, cioè il concepito nascituro, merita più che tanti soggetti attuali d'essere riconosciuto e trattato come un soggetto in senso pieno, un "altro" dotato del valore di un fine»¹⁴. L'altro, in questo caso, è definito come portatore di una struttura di possibilità, che occorre assolutamente rispettare come un fine. Per quanto riguarda il futuro dell'uomo, alla questione: «ma quali soggetti dovrebbero dunque esserci?», egli risponde che «abbiamo accolto l'idea di esseri umani dati a se stessi in un ordine fisso del mondo, ma quasi plasmatori e figuratori di sé nell'evoluzione umana, assumendo, pur nella consapevolezza dei rischi, un atteggiamento positivo rispetto alla creazione dell'uomo da parte dell'uomo»¹⁵. In questo atteggiamento verso il futuro, l'uomo come plasmatore di sé, della sua evoluzione, appare dotato di una libertà quasi assoluta, essendo lui stesso il criterio ultimo del suo potere sulla creazione.

La bioetica "liberale", che vede nella libertà il criterio ultimo, si è definita come laica, nel senso che vuole ragionare *etsi Deus non daretur*: «Laico, infatti, non è il negatore di Dio (la negazione di Dio è essa stessa una proposizione su Dio, un par-

⁹ U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano 1998.

¹⁰ *Ibid.*, 228.

¹¹ *Ibid.*, 233.

¹² *Ibid.*, 234.

¹³ Cfr. *ibid.*, 235.

¹⁴ *Ibid.*, 236.

¹⁵ *Ibid.*, 242.

lare dell'ineffabile), ma chi ragiona (è) fuor dell'ipotesi Dio, accettando i limiti invalicabili dell'esistenza e della conoscenza umana»¹⁶. Questo modo di ragionare determina la concezione della libertà e dell'uomo, che ne segue. L'essere umano appare più come un individuo che come un essere personale, capace di relazione e di comunione. Infatti è la sua libertà di scelta che lo costituisce uomo e lo rende creatore di valori.

2. La bioetica utilitarista (Eugenio Lecaldano)

Lecaldano rappresenta tra i bioetici-filosofi italiani una corrente che ha cercato di fondare la bioetica prendendo seriamente in considerazione l'interdisciplinarietà: dunque una riflessione filosofica che non esclude l'apporto di altre competenze, mediche e giuridiche. In tal modo non esita ad affermare che «risulta in realtà incomprensibile la pretesa di coloro che vogliono occuparsi di bioetica senza affrontare le questioni che si è posta o si sta ponendo l'etica»¹⁷. L'etica entra in gioco perché la soluzione prescritta come buona, giusta o doverosa la si pretende come soluzione universalizzabile¹⁸. Di conseguenza, la bioetica ha spinto l'autore ad interrogarsi su quale modello di ragionamento pratico debba essere considerato appropriato per risolvere le grandi questioni dell'etica applicata.

Egli parte dalla constatazione dell'inadeguatezza del «modello ingegneristico» della razionalità pratica. È un modello, secondo lui, da criticare sia per la sua inconcludenza sia perché costituisce un ostacolo alla ricerca di convergenze, laddove le differenze non sono insormontabili¹⁹. Si tratta di un modello che cerca di costruire un'etica scientifica, secondo le scienze empiriche o logico-matematiche. Questo modello deduttivista e assiomatico della razionalità pratica soffre, secondo Lecaldano, di formalismo, di irrigidimento, di astrazione riguardo alle situazioni concrete, ignorando spesso il contesto culturale e storico in cui nascono i problemi bioetici²⁰. Lecaldano indirizza la sua critica sia contro coloro che propongono una bioetica fondata su principi metafisici od ontologici, sia su coloro che pensano di potere ricava-

¹⁶ *Ibid.*, 220.

¹⁷ E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari 2001, 8.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 14.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 17.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 19.

re principi primi dalle verità raccolte dalle scienze empiriche o dalle intuizioni del senso comune²¹. Egli critica pure la concezione della razionalità ispirata a Kant, perché i principi assoluti ricavati dalle condizioni trascendentali di funzionamento della ragion pratica umana, sono inefficaci nei casi concreti²². La sua riserva concerne non solo il modello deduttivistico ma anche le altre forme argomentative, come la teoria dell'equilibrio riflessivo usata da John Rawls. Egli vede pure una scarsa incidenza del metodo di ragionamento utilitaristico, dal quale accetta una parte del modo di procedere: «Accettiamo una parte di questo modello della razionalità pratica: quella che suggerisce di considerare relativamente alle diverse alternative prospettate, in primo luogo, le conseguenze in termini di soddisfazioni delle preferenze delle persone coinvolte»²³. È un'accettazione critica dell'utilitarismo, perché evidenzia diverse difficoltà, quali ad esempio la pretesa di costruire un punto di vista unico e ideale, e il non considerare l'elemento umano difficilmente quantificabile²⁴.

Cosciente della difficoltà del ragionamento pratico intorno alle questioni di bioetica, egli rifiuta anche la tesi scettica. Contro il nichilismo e il relativismo etico, l'autore è convinto della possibilità di fondare razionalmente un'etica secondo una modalità induttiva: «Mettere al centro i casi e ritenere che si debba arrivare a principi e norme solo per via induttiva, e inoltre non considerare tali principi come definitivi o assoluti non equivale ad abbracciare una forma di razionalità pratica a spizzichi ovvero una concezione relativistica e rinunciataria della vita morale che suggerisce che ogni situazione va risolta con la norma che più le si conviene e le si adatta»²⁵. Insistendo sull'analogia tra il ragionamento pratico in generale e l'esperienza clinica, arriva a parlare di «diagnostico morale» che descrive in questo modo: «da questa prospettiva il ragionamento a cui ricorrere per risolvere i casi concreti dell'etica non esige più la padronanza di una precisa e rigorosa tecnica "algoritmica" quanto piuttosto la più complessa capacità di dare vita ad una "diagnosi" etica nella quale la ricerca di analogie e delle conseguenze di una certa soluzione giocano un ruolo centrale»²⁶. Questo però non esclude, secondo l'autore, l'affermazione

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Cfr. *ibid.*

²³ *Ibid.*, 20.

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 21.

²⁶ *Ibid.*, 23.

di principi che sono da accettare solo alla condizione di poterli sottomettere a revisione. Inoltre, la via da privilegiare è quella dell'esame delle conseguenze delle diverse soluzioni, perché «guardare alle conseguenze è un modo per avviare su di una base empiricamente controllabile la discussione»²⁷. Ma «il rinvio alle conseguenze va integrato con il fare esplicito riferimento al tipo di valore che riteniamo debba essere privilegiato (per quello che ci riguarda, una fioritura delle persone umane che le renda più autonome e capaci di godere delle forme più elevate di vita)»²⁸. È da notare che Lecaldano è cosciente che il famoso principio dell'autonomia non basta, deve essere integrato o temperato con altri principi, per esempio con il non nuocere all'altro²⁹ e, innanzitutto, con il principio dell'utilità, inteso come accrescimento della felicità generale attraverso il miglioramento progressivo della vita individuale³⁰.

Possiamo interrogarci su come l'autore consideri la questione della dignità della vita e in che modo rappresenti un punto cardine della sua riflessione bioetica. Egli si mostra reticente verso una concezione della bioetica che faccia derivare le opzioni nelle differenti situazioni di cui si occupa dall'unico principio della dignità della vita umana. Infatti «debbono essere fatte derivare da un esame più particolare e indipendente di ciò che le persone fanno nelle singole situazioni»³¹. In realtà, anche se questo autore si distingue da una posizione personalista della bioetica, egli accetta il principio della dignità della vita, nel senso di una giusta richiesta di non discriminazione tra gli esseri umani per quanto riguarda il loro valore. «Ma se si cerca di tradurre tale posizione su un piano etico più preciso essa risulta inadeguata per ispirare qualsiasi scelta responsabile»³². Oltre a questo, ciò che Lecaldano chiama una posizione allargata della dignità, «sembra incapace di tenere conto della nostra consapevolezza che ci sono vite del tutto miserevoli e indegne» e dunque che non hanno gli stessi diritti fondamentali³³. Egli considera che la posizione di R. Dworkin indichi una valida via soggettivistica di individuazione del contenuto di una vita

²⁷ *Ibid.*, 24.

²⁸ *Ibid.*, 25.

²⁹ «C'è un limite a questa libertà che è quello del danno degli altri e proprio su quanto alcune scelte nelle questioni bioetiche (...) comportino o meno un danno per gli altri dovremo sviluppare parte delle nostre riflessioni» (*ibid.*, 35).

³⁰ Cfr. *ibid.*, 297.

³¹ E. LECALDANO, *Dignità della vita*, in Id. (a cura di), *Dizionario di bioetica*, Roma-Bari 2002, 83.

³² *Ibid.*, 84.

³³ Cfr. *ibid.*

degni di essere vissuta³⁴. Il criterio fondamentale è l'accento messo sulla persona stessa che nella sua situazione particolare stabilisce «come adeguate alcuni opzionni rispetto al proprio modo di intendere una vita dignitosa»³⁵. Lecaldano s'opponedunque ad una impostazione della persona sia metafisica sia empirica, e considera, seguendo John Locke, che «il riconoscimento di una classe di esseri come persone è dunque frutto di una scelta e decisione etica, così come del tutto artificiale e non naturale sarà il criterio in base al quale gli appartenenti a questa classe saranno considerati persone»³⁶. Di conseguenza, egli non può accettare la posizione di coloro che vedono l'inizio della persona sin dal concepimento o legano la fine della persona umana con la morte biologica naturale. «La persona che va tutelata nelle situazioni della bioetica va quindi intesa principalmente come quell'individuo del quale rispettare fino in fondo, se non sono lesive degli interessi altrui, le convinzioni sul nascere, il curarsi e il morire»³⁷.

Le questioni di bioetica devono prendere in considerazione la nozione di persona ma una nozione che «non è più coestensiva come nel passato come una sostanza dotata di una anima spirituale o di natura razionale, ma piuttosto come essere capace di soffrire»³⁸. In un certo senso la posizione di Lecaldano è personalista, un personalismo che potremmo definire «esistenziale». È proprio la definizione dell'essere umano a partire della sua capacità di portare la sofferenza che determinerà l'ermeneutica del principio di «qualità della vita».

Abbiamo definito la bioetica di Lecaldano come «utilitarista», aggettivo che merita di essere compreso con precisione, secondo le diverse sfumature che appaiono nelle sue opere. È un utilitarismo «critico» che si riferisce ad una certa idea dell'uomo «capace di soffrire», un uomo singolare nella sua situazione ben precisa, al quale conviene sopportare la sofferenza e al quale bisogna applicare il principio della qualità della vita.

³⁴ Cfr. R. DWORKIN, *Il dominio della vita: aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano 1994.

³⁵ E. LECALDANO, *Dignità della vita*, 84.

³⁶ E. LECALDANO, *Persona*, in Id. (a cura di), *Dizionario di bioetica*, 220.

³⁷ *Ibid.*, 221.

³⁸ *Ibid.*, 220.

3. Una bioetica della responsabilità verso il futuro (Hans Jonas)

Accanto a questa concezione “utilitarista” prevalente nel mondo anglosassone, occorre presentare la posizione del filosofo tedesco Hans Jonas che ha saputo impostare le questioni di bioetica prendendo in considerazione il paradigma della responsabilità verso il futuro³⁹. Essendo considerato uno dei maggiori filosofi contemporanei e uno degli iniziatori del dibattito bioetico, il suo contributo merita di essere esaminato in ordine ad una corretta visione della questione esposta.

Partendo dalla nuova situazione venutasi a creare con la civiltà tecnologica, Jonas ha mostrato la necessità di ridefinire l'imperativo categorico kantiano che affermava: «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale». Per Jonas infatti si tratta di allargare l'imperativo al futuro, in modo che l'imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano suoni così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita» (...) o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»⁴⁰. Per Jonas bisogna decentrare l'imperativo categorico e aprirlo al tempo, in tal modo che sia possibile mettere a repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità futura. Il diritto di scegliere o anche solo di rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali è, secondo questa concezione, profondamente immorale.

L'orizzonte temporale mancava completamente nell'operazione logica e immediata dell'imperativo categorico, mentre per Jonas l'imperativo procede per estrapolazioni in un futuro reale e calcolabile⁴¹. Di conseguenza, tutte le risposte alle questioni della bioetica devono tenere conto della necessità di tutelare «l'integrità futura dell'uomo». Recuperando il senso del rispetto che genera il sentimento d'inviolabilità, «si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad esempio dagli esperimenti sulla natura umana). Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinan-

³⁹ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990².

⁴⁰ *Ibid.*, 16.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 15-18.

zi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci "qualcosa di sacro", cioè d'inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal volere comprare quest'ultimo al prezzo del primo»⁴². La responsabilità per il futuro dell'uomo alla quale si riferisce l'autore vuole garantire la crescita dell'uomo in un'umanità integra; essa è un richiamo alla necessità di preservare nel presente l'integrità umana e di offrire una garanzia per il futuro. E «conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo»⁴³.

L'applicazione alla bioetica di questo principio di responsabilità è ben illustrato dall'autore, nel suo libro intitolato *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*⁴⁴. Per Jonas esistono dubbi etici reali sull'uso del progresso tecnico-scientifico che deve far crescere nell'uomo un nuovo spirito di moderazione⁴⁵. In tal modo «la fattibilità che soprattutto i più nuovi e più ambiziosi di questi scopi e di queste vie ci offrono e che concernono in particolare l'inizio e la fine della nostra esistenza, il nostro nascere e il nostro morire, toccano questioni ultime del nostro essere uomini: il concetto di *bonum humanum*, il senso della vita e della morte, la dignità della persona, l'integrità dell'immagine dell'uomo (religiosamente l'*imago Dei*)»⁴⁶. Jonas è cosciente che la biotecnologia è una sfida alla metafisica perché «l'antiessenzialismo della teoria dominante che conosce solo i risultati *de facto* della casualità evolutuzionistica e non conosce alcuna essenza valida, che li possa sanzionare, affida il nostro essere a una libertà senza norme»⁴⁷. L'emergere della questione metafisica appare quando l'autore afferma che «per amore dell'autonomia umana, della dignità, la quale richiede che noi possediamo noi stessi e non ci facciamo possedere dalle nostre macchine, dobbiamo porre la corsa tecnologica sotto controllo extratecnologico»⁴⁸. Questo appellarsi alla «responsabilità dell'uomo per

⁴² *Ibid.*, 286.

⁴³ *Ibid.*, 287.

⁴⁴ Cfr. H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 5.

⁴⁶ *Ibid.*, 6.

⁴⁷ *Ibid.*, 26.

⁴⁸ *Ibid.*, 36.

il tutto dell'umanità» costituisce «il valore supremo per il mondo di domani»⁴⁹.

In realtà per l'autore della bioetica della responsabilità, il sentimento di rispetto per il futuro nasce dalla presa di coscienza che «l'uomo *deve* essere»⁵⁰. La questione dell'identità umana è affrontata direttamente nella sua prospettiva etica compresa nel senso kantiano. È un approccio deontologico forte che pone come primo principio la responsabilità per il futuro dell'uomo, facendo derivare le risposte nel campo bioetico da un'ermeneutica nuova dell'imperativo categorico, in cui il soggetto umano responsabile dovrà essere trattato come fine in vista del futuro dell'umanità.

4. La bioetica del principio del genere (Jürgen Habermas)

Prendendo atto del mutamento avvenuto nella concezione della morale nell'epoca postmetafisica, Jürgen Habermas nel suo libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*⁵¹ cerca di riproporre la problematica etica classica sul piano dell'universalità antropologica. Habermas è un filosofo che ha integrato il principio responsabilità di Jonas nella sua etica del discorso, cercando di coniugare l'istanza deontologica con quella teleologica, introducendo nella teoria morale la considerazione degli effetti. Egli è spinto nella sua riflessione da una constatazione preoccupante, riguardante il campo delle biotecnologie dominato da un liberalismo genetico che si affida alle opzioni interessate dei genitori e ai meccanismi del mercato, sottolineando con forza che «la genetica liberale è regolata dalla legge della domanda e della offerta»⁵².

L'autore si chiede se esistono risposte postmetafisiche alla domanda classica sulla «vita giusta» nel campo della bioetica. Partendo dalla possibilità offerta dal ricorso alla diagnosi di preimpianto di rifiutare eventualmente una vita non corrispondente a certi criteri, rileva la novità della situazione che mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana⁵³. Questa possibilità spinge Habermas a considerare la questione morale dentro l'etica del genere. Infatti la

⁴⁹ *Ibid.*, 52.

⁵⁰ *Ibid.*, 53.

⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Roma 2002.

⁵² *Ibid.*, 3.

⁵³ Cfr *ibid.*, 33.

questione antropologica, considerata in relazione con il genere umano, diventa il punto fondamentale della risposta etica di Habermas e costituisce l'elemento strutturante di un discorso in bioetica che si vuole comunicativo.

L'autore è convinto dell'esistenza di un'universalità umana che non può essere relativizzata dall'elemento culturale. In effetti, a proposito della questione antropologica, il filosofo di Francoforte mostra che «non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità antropologica»⁵⁴. Dal punto di vista antropologico ed etico, Habermas si mostra preoccupato per la nuova situazione creata dalle biotecnologie che ha delle conseguenze sulla comprensione dell'uomo, mettendo in causa la sua autonomia fondamentale a partire da una oggettivazione tecnica della natura umana che provoca un'autocomprensione del genere, eticamente nuova, «incompatibile con l'autocomprensione normativa di persone che vivono in modo autonomo e agiscono in modo responsabile»⁵⁵. Habermas parte dalla constatazione che un indebolimento del concetto di dignità umana mette il soggetto umano in situazione di inferiorità, resa evidente nella reificazione, alla quale è sottomesso da parte del nuovo potere delle biotecnologie: «Ogni applicazione ristretta del concetto di dignità umana rimette infatti la tutela e la dignità dell'embrione a un bilanciamento di bene che spalanca la porta alla strumentalizzazione della vita umana e all'erosione del senso categorico degli imperativi morali»⁵⁶. Le questioni concernenti la vita prenatale riguardano insomma, l'autocomprensione come esseri-di-generi⁵⁷.

Di conseguenza, dal lato etico, egli considera valida la formulazione kantiana del divieto di utilizzare l'essere umano come un mezzo per raggiungere un fine. Con questo sottolinea anche quanto le formule dell'imperativo categorico salvaguardino, per un verso, il carattere di autofinalità della persona e, per l'altro, il rispetto eguale che perviene a ciascuna persona in quanto persona in generale⁵⁸. L'autore procede ad una applicazione di questo principio mostrando che la genetica liberale non compromette soltanto il libero poter-essere-se-stesso della persona programmata, ma crea anche una rapporto interpersonale di subordinazione con l'agente pro-

⁵⁴ *Ibid.*, 41.

⁵⁵ *Ibid.*, 44.

⁵⁶ *Ibid.*, 40.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 41.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 57.

grammante, creando un'asimmetria interpersonale: «Il programmatore dispone in modo unilaterale – senza presupporre un consenso fondato – delle caratteristiche genetiche di un altro, nella paternalistica intenzione di condizionare significativamente la storia di vita di questo dipendente»⁵⁹.

Il valore del principio della non strumentalizzazione dell'embrione umano si vede in Habermas quando rifiuta la strumentalizzazione anche per motivi di utilità riferibili a un possibile futuro progresso scientifico. La sua posizione è indipendente da qualsiasi ipotesi ontologica sugli inizi della vita personale, dunque non si fonda su una «dignità dell'uomo» metafisicamente intesa, ma sulla convinzione che la vita prepersonale abbia una rilevanza *sui generis*⁶⁰. In effetti, secondo Habermas, «sappiamo che l'uso sperimentale degli embrioni generalizza una prassi per cui la tutela della vita umana prepersonale venga considerata come secondaria rispetto ad altri possibili fini»⁶¹. L'importanza della tutela della vita prepersonale è così importante per l'autore, perché si tratta di salvaguardare l'autonomia attuale e futura della persona. «Infatti ci chiediamo preoccupati se, e come, un siffatto atto reificante non modifichi il nostro poter-essere-se-stessi e il nostro rapporto con gli altri. Saremo noi ancora in grado di pensarci come persone che si concepiscono a) come gli autori indivisi della loro vita, b) come persone eguali a tutte le altre per nascita e valore? Qui sono in gioco due presupposti fondamentali che, in base all'etica del genere, riguardano la nostra autocomprensione morale»⁶².

Nel suo intento di proporre una bioetica comunicabile, Habermas ha privilegiato una razionalità dialogico-comunicativa capace di contribuire ad un confronto democratico. Per cogliere il suo modo postmetafisico di ragionare bisogna comprendere la sua proposta di sostituire al principio di inviolabilità della dignità umana, che secondo l'autore non è accettato da tutti, il principio dell'indisponibilità della vita umana prepersonale⁶³, fondato sul senso di responsabilità nei riguardi delle generazioni future: «Proviamo ancora ripugnanza di fronte al pericolo che l'autostrumentalizzazione ottimizzante del genere – sviluppata attraverso le casuali preferenze dei clienti al supermarket genetico (oppure attraverso il formar-

⁵⁹ *Ibid.*, 65.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 71.

⁶¹ *Ibid.*, 72.

⁶² *Ibid.*, 73.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 79.

si di abitudini sociali) – modifichi lo *status* morale della persone future»⁶⁴. Si tratta, per Habermas, di un atteggiamento preformativo verso una futura persona che lo spinge, già nello stadio embrionale, a considerarla come persona in grado di dire di-sì e di-no⁶⁵. L'embrione, pur non essendo titolare di diritti, non può essere strumentalizzato, perché questo comprometterebbe irrimediabilmente l'avvenire dell'uomo facendogli perdere la sua autonomia fondamentale. In tal modo, tutta la riflessione habermasiana è una lettura "radicale" che prende sul serio il primo principio fondamentale dell'etica liberale e si fonda sull'analisi, per le generazioni future, delle conseguenze dell'agire umano in campo bioetico.

5. La bioetica della dignità umana della morale autonoma (Dietmar Mieth)

Nell'ambito della teologia cattolica Dietmar Mieth rappresenta un difensore della corrente della morale autonoma che offre un contributo significativo per l'elaborazione, in campo bioetico, di una morale della dignità umana. Nel suo libro su *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*⁶⁶, l'autore offre un *plaidoyer* in favore della dignità umana che riassume i criteri morali: «Solo se la dignità dell'uomo mette le briglie alla fattibilità, la direzione di marcia sarà giusta»⁶⁷. Anche lui si richiama al principio della responsabilità per il futuro dell'uomo proponendo un'etica che sia disciplina filosofica e teologica nell'attenzione ad un'apertura a tutti. Davanti al pragmatismo, al disfattismo e alla dimenticanza della storia, che portano a proporre un'etica della scelta morale che lascia ai singoli la decisione nel nome di un'alleanza con l'autodeterminazione, Mieth si chiede se l'autonomia effettiva dell'uomo non venga trascurata⁶⁸. Sottolineando i limiti dell'utilitarismo nel campo della bioetica, afferma: «Chi pone l'utile per alcuni o per molti, al di sopra dei diritti del singolo essere umano vivente, ha già abbandonato la morale della dignità dell'uomo»⁶⁹. Egli vede un parallelismo tra il principio del fascismo,

⁶⁴ *Ibid.*, 93.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 95.

⁶⁶ D. MIETH, *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*, Brescia 2003.

⁶⁷ *Ibid.*, 5.

⁶⁸ *Ibid.*, 28.

⁶⁹ *Ibid.*, 14.

espresso nelle parole: «È giusto ciò che giova al popolo», e quello di un certo capitalismo che percorre la stessa via e che può essere enunciato così: «È giusto ciò che giova all'economia»⁷⁰.

Mieth parte dalla constatazione della divisione avvenuta nel nostro modo di vedere l'essere umano, quando non lo si riconosce soggetto di diritto prima della nascita, pur volendolo inserire nella solidarietà umana. È fondamentale per l'autore considerare l'essere umano indipendentemente dalla debolezza, dalla disabilità e dalla mancanza di successi: «Se questa idea dell'accettazione scompare, non avremmo più un'etica della dignità, ma solo un'etica degli interessi per il successo, in cui la conoscenza della idoneità evolutiva si trasforma in una nuova religione»⁷¹.

Certo, l'autore evidenzia gli ostacoli che incontra un'etica della dignità dell'uomo all'interno del campo minato dell'economia e della politica: «L'economia ha degli interessi di utilizzazione, la politica degli interessi di potere»⁷². Queste due opzioni per l'interesse non sono da condannare, ma da limitare mediante la responsabilità nei confronti di criteri etici⁷³. Mieth vede tutta la difficoltà di una tale mediazione che deve confrontarsi con il pragmatismo e il populismo. Per l'autore si tratta di difendere l'inviolabilità della dignità umana anche nei confronti del mercato. «I beni fondamentali, di cui l'uomo ha bisogno per vivere, per esempio la salute, l'inviolabilità del suo corpo, l'impossibilità di disporre della sua dignità indipendente dal bilancio dell'efficienza, tutte queste cose non possono essere messe in pericolo, se vogliamo vivere nel futuro in seno a una società umanamente degna»⁷⁴. Egli si oppone all'idea di una libertà senza regolamentazione perché è sempre una libertà arbitraria dei potenti⁷⁵. «Solo la libertà regolamentata per amore dell'uguale libertà è una libertà reale»⁷⁶.

L'autore si interroga riguardo all'affermazione del criterio della qualità della vita assunto al posto di quello della dignità umana, mostrando che «la vita ridotta a una serie di beni eleggibili e utilizzabili sarebbe privata del suo mistero» e porterebbe ad una perdita del rispetto, del senso della sacralità e del senso stesso dell'essere

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 37.

⁷² *Ibid.*, 45.

⁷³ Cfr. *ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 66.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 62.

umano. «Infatti la distinzione tra vita umana ed essere vivente umano, da un lato, e “persona”, dall’altro, creerebbe l’idea dell’uomo come “non persona” non appartenente più alla comunità morale»⁷⁷. Occorre, secondo Mieth, sottolineare la differenza tra la vita umana che è la vita presente in tutte le cellule, e quella degli *esseri umani viventi*. Egli applica dall’inizio il concetto di essere umano vivente all’embrione, evitando pertanto una classificazione arbitraria⁷⁸ e mostrando la diversità nell’applicare lo statuto di persona all’embrione anche da parte di coloro che ammettono che si tratti di un essere umano vivente. Malgrado questa mancanza di unanimità, si può affermare che l’embrione rimane la forma non ancora sviluppata dell’essere umano vivente⁷⁹. Di conseguenza se questo giustifica, secondo Mieth, la distinzione tra l’essere umano vivente e la persona che sono io, «però non giustifica l’esclusione dell’embrione iniziale dalla partecipazione ai diritti prospettici della mia persona»⁸⁰ che dunque vanno tutelati dalla legge. Un altro esempio addotto da Mieth in favore della tutela dell’embrione umano e dunque per un relativizzazione del concetto della qualità della vita, inteso in un certo modo, appare quando tratta della “profezia” degli uomini disabili in una società che ha assolutizzato la legge economica dell’offerta e della domanda applicandola anche al campo della biomedicina: «La profezia dell’uomo disabile consiste nel richiamare alla mente la contingenza universale dell’essere umano»⁸¹. In questo modo indica che l’uomo non si riduce alla sfera dell’avere: «Egli ci può indicare quello di cui noi uomini propriamente viviamo: non propriamente del nostro valore e della nostra efficienza, bensì della fiducia e del reciproco sostegno»⁸². Mieth non manca di insistere sul dato di un essere umano per il quale «quel che è come persona egli non lo perde neppure quando le sue capacità di esprimersi e la sua autodeterminazione sono ridotte»⁸³.

La via scelta da Mieth per argomentare sul valore della dignità umana e della non strumentalizzazione di ogni essere umano, s’iscrive bene nella prospettiva cristiana di una morale autonoma. L’autore riconosce non un ruolo fondante alla teologia nel campo della bioetica, ma una funzione di cooperazione alla scoperta e alla

⁷⁷ *Ibid.*, 105.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 109.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 113.

⁸⁰ *Ibid.*, 114.

⁸¹ *Ibid.*, 116.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 118.

trasmissione dei valori e delle obbligazioni etiche e un ruolo di motivazione⁸⁴. È d'accordo nel dire che la religione è eticamente rilevante, ma questo non dispensa dall'argomentazione etica con mezzi filosofici⁸⁵.

La fondazione della bioetica dal punto di vista razionale è vista alla luce del legame tra antropologia ed etica: «possiamo dire che nel concetto della dignità dell'uomo si incontrano ambedue le cose: l'uomo quale essere etico, questo è la sua dignità, e l'uomo quale essere umano, questo è l'antropologia»⁸⁶. Si tratta dunque di una reciproca implicazione dell'antropologia e dell'etica. Mieth infatti si distanzia dall'assioma scolastico secondo il quale l'antropologia precederebbe il principio etico della dignità umana. È piuttosto il contrario. Quando si parla dell'uomo bisogna parlare in modo prioritario del criterio etico della dignità⁸⁷. Questo è dunque il modo secondo cui Mieth ha cercato di giustificare razionalmente la non strumentalizzazione fin dall'inizio dell'essere umano vivente. Il motivo risiede nella sua dignità che è inviolabile a priori. Il teologo di Tubinga ritiene il principio della dignità umana quale presupposto per una società ugualitaria e liberale⁸⁸. È il principio fondante della Costituzione e non è abrogabile per decisione popolare: si tratta del fondamento della democrazia stessa.

Mieth ha il merito di sottolineare che «né la filosofia morale nel senso della fondazione di norme, né l'etica della vita buona possono fare a meno di riflessioni sulla costituzione religiosa dell'uomo»⁸⁹ per evitare diversi riduzionismi come quello di considerare la dignità in termini di autodeterminazione. «La prospettiva cristiana, nella misura in cui tende a una più grande apertura e non persegue alcuna limitazione, esplica una libertà intellettuale che conduce alla vera autonomia, all'*auto-obbligazione*»⁹⁰.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 146.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 148.

⁸⁶ *Ibid.*, 167.

⁸⁷ *Ibid.*, 168.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 155.

⁸⁹ *Ibid.*, 169.

⁹⁰ *Ibid.*

6. La bioetica personalista del dono (Dionigi Tettamanzi)

Dionigi Tettamanzi presenta una concezione della bioetica che possiamo qualificare come personalista: «il modello etico di riferimento che può e dev'essere assunto da una bioetica che intenda custodire e promuovere la "verità intera" dell'uomo è il modello personalistico, che trova il criterio morale nell'uomo stesso in quanto persona. Proprio perché persona, l'uomo è un valore oggettivo, trascendente e intangibile e quindi normativo»⁹¹. Il personalismo di Tettamanzi ha una fondazione cristiana in quanto la persona è interpretata direttamente nella sua relazione con Dio. In questa relazione essa è considerata creata a immagine e somiglianza di Dio in Cristo come uni-totalità di spirito e corpo, portatrice in sé della chiamata al dono. È dunque la luce della Rivelazione cristiana ad offrire un'antropologia cristiana iconica, da cui procede Tettamanzi per elaborare la sua proposta nel campo della bioetica.

Egli prende esplicitamente sul serio il radicamento cristologico dell'antropologia cristiana per fondare la dignità dell'uomo: «In Cristo l'uomo scopre la sua *dignità* e la sua *verità* e da lui ascolta la chiamata a divenire *dono*»⁹². In tal modo possiamo parlare di una bioetica cristiana. L'antropologia teologica di Tettamanzi non solo prende in considerazione l'ordine della creazione nell'integrare la dimensione iconica dell'uomo, ma rilegge questa tematica in una luce cristocentrica. Anche il concetto della persona come totalità unificata, ispirato dalla rivelazione cristiana, permette di evitare ogni riduzionismo dualistico nella bioetica. Questo implica che «la vita umana non può minimamente esaurirsi nel dato bio-fisiologico del corpo, anche perché lo stesso corpo umano – in quanto umano – non è riconducibile totalmente alla sua biologia e fisiologia»⁹³. Sarà l'antropologia biblica che permetterà all'autore di considerare l'uomo non solo come razionalità ma anche come relazionalità: l'uomo è un *io* aperto al *tu*. Per Tettamanzi, la relazionalità è veramente costitutiva della persona. La comunione – l'essere "con" gli altri – e la donazione – essere "per" gli altri – sono due dimensioni nodali della relazionalità inscritte nel cuore dell'uomo e facenti parte della sua natura. L'antropologia cristiana vede questa relazionalità a partire dal mistero trinitario di Dio che è comunione e dono, al quale l'essere dell'uomo partecipa a livello ontologico⁹⁴. Per l'autore, dal punto di vista cristiano

⁹¹ D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, 37.

⁹² *Ibid.*, 38.

⁹³ *Ibid.*, 39.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 44.

non basta parlare dell'essere umano come immagine di Dio per aver esaurito tutta la profondità che contiene questa affermazione. L'ontologia trinitaria determina l'essere umano in modo essenziale e trinitario, nella dimensione della donazione e della comunione.

Questo *logos* del dono di sé determina l'*ethos*, la storia e il compito della vita umana⁹⁵. «L'avere situato il valore e l'esigenza della comunione e della donazione alle radici stesse della persona umana, e pertanto della vita umana – in seguito a una considerazione di antropologia filosofica e teologica –, presenta delle conseguenze di estremo interesse per diversi problemi di bioetica»⁹⁶. Ogni vita umana sarà vista nella logica del dono, in modo tale che lo stesso criterio della qualità di vita è concepito considerando tale logica. Si dovrà sempre tenere conto del *logos* originario e sublime dell'essenziale “relazionalità” propria della persona⁹⁷.

La bioetica cristiana di Tettamanzi potrebbe sembrare “particolare” e non rispondere alla necessità di universalità. Ma per l'autore la dimensione della donazione come determinazione essenziale dell'essere uomo che emerge dalla fenomenologia dell'esperienza umana, è accessibile alla razionalità filosofica. La triade legge-libertà-coscienza colta nella luce del dono, offre a Tettamanzi un fondamento per pensare un'etica creaturale che ha in Cristo non solo il suo compimento ma la sua fondazione. «Alla luce dell'esperienza universale e della riflessione razionale, la vita umana è un bene, un valore. Alla luce della fede, la vita umana si rivela come un grande dono»⁹⁸ che implica una responsabilità. In ogni caso Tettamanzi non rifiuta una fondazione nella legge naturale del valore della vita umana ma lo specifica come legge naturale della persona. «In tal senso, non si dà contraddizione, bensì profonda integrazione tra la realtà della “natura umana” e la realtà della “persona”: i principi e i criteri della legge morale naturale – scoperti e formulati dalla ragione nelle strutture, nei dinamismi e nelle finalità dell'essere umano – si risolvono nei “valori”, nei “significati”, nelle “esigenze” della persona»⁹⁹. Secondo l'autore, il vero concetto di legge morale naturale è personalistico e dinamico, esprime e propone il realizzarsi cosciente e responsabile della signoria dell'uomo nei confronti della vita umana che è dono e responsabilità. Una bioetica del dono impli-

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, 43.

⁹⁶ *Ibid.*, 45.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, 69.

⁹⁸ *Ibid.*, 107.

⁹⁹ *Ibid.*, 113.

ca, per Tettamanzi, la difesa e la promozione della vita umana, evitando ogni unilateralismo che consisterebbe nella dimenticanza di alcuni valori o porterebbe discriminazione sociale.

L'etica del dono permette così di superare, secondo Tettamanzi, la logica di un'etica liberista evidenziando come la dissociazione della coppia libertà-responsabilità porti alla logica del dominio del forte sul debole. Pertanto il teologo italiano non esita ad affermare che la «super-esaltazione della libertà dell'uomo conduce logicamente alla distruzione stessa della libertà»¹⁰⁰. Inoltre, l'etica del dono supera il rischio di un modello sociologico-utilitarista che opera secondo un calcolo pragmatico sul rapporto danno-beneficio. La valutazione delle conseguenze e dei sentimenti di una cultura concreta rischiano di scavalcare la dignità dell'uomo e i suoi diritti nel nome dell'interesse di alcuni. Infine, un'etica del dono permette ugualmente di evitare di considerare, come invece avviene nel modello scienziata-tecnologico, il progresso scientifico come una realtà indipendente, nel nome di una neutralità utopica. Esiste un rapporto intrinseco tra la scienza e l'etica: «non è la scienza sperimentale né lo scienziato o il tecnico *qua talis* che si pone dei fini, ma è lo scienziato, in quanto uomo ed implicitamente filosofo o soggetto etico, che pone al suo lavoro scientifico o tecnico dei fini o dei confini»¹⁰¹.

L'etica del dono si fonda dunque su un concetto di vita umana dotato di una struttura di totalità unificata e di un significato di comunione e di donazione. Questo dato diventa nell'uomo "compito", cioè valore, verità, logos, affidato alla sua responsabilità¹⁰². L'etica del dono permetterà di pensare all'embrione umano, proprio perché umano e perché in possesso di vita umana, come avente un suo logos, quello di essere e di vivere in relazione di comunione e di donazione¹⁰³. A differenza della bioetica della dignità umana proposta dalla morale autonoma di Mieth, questo modello mostra l'armonia possibile tra la fede e la ragione a livello della fondazione stessa della morale, in modo particolare radicando il mistero della vita nel mistero trinitario. L'elemento teologico non è solo periferico e ordinato esclusivamente alla motivazione, ma concerne tutte le dimensioni dell'essere umano.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 32.

¹⁰¹ *Ibid.*, 77.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, 47.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 46.

7. Approccio critico

La questione dell'identità umana investe il campo della bioetica in modo essenziale e non secondario. I diversi modelli bioetici elaborati si ispirano ad una certa concezione dell'uomo. Da una concezione dell'uomo come individuo (dunque più debole) ad una concezione dell'uomo come persona (dunque più forte), la riflessione bioetica ci introduce nel mondo della postmodernità caratterizzato da un pluralismo di valori e da un indebolimento della comprensione dell'uomo che si manifesta nella sua spersonalizzazione e nella sua deontologizzazione. Ciascun modello presentato ha una sua logica e può far pensare che ci troviamo davanti ad una torre di Babele. Si può, in tale situazione, dichiarare come fa la bioetica laica che il rispetto dei valori dell'altro, se non lesivo del diritto alla libertà altrui, è il minimo denominatore comune per una società pluralista. Una tale posizione può suscitare simpatia in un mondo tollerante qual è il nostro e che effettivamente considera la questione dell'autonomia e della felicità personale come criterio fondante o primario nella scala dei valori.

Una riflessione critica ci spinge però ad interrogarci sulla sufficienza di questi criteri in ordine ad una effettiva garanzia di libertà e felicità durature, intese come qualità di vita dell'uomo contemporaneo. Infatti la riflessione di un Jonas e di un Habermas porta a dover allargare i concetti di autonomia e di danno all'altro, aprendoli alla dimensione della responsabilità nei confronti dell'autonomia e della qualità di vita nel futuro.

In sede conclusiva emergono pertanto diverse questioni. Non si rischia forse un collasso della libertà e dei rapporti interpersonali, con un concetto così minimalista di soggetto morale ridotto all'autodeterminazione individualistica, intrappolato nella rete onnipotente di un mondo che si costruisce secondo la legge dell'offerta e della domanda? Non è forse vero che l'essere umano rischia un'alienazione della sua natura più profonda, se viene giudicato solo sulla base dell'utilità, secondo un calcolo dell'efficienza, slittando realmente verso uno stato "disumano", "inferiore", in una forma di "reificazione", che permette solo ai più forti di sopravvivere, seguendo in questo una certa concezione malthusiana della vita¹⁰⁴? Inoltre non è altrettanto vero che un approccio fenomenologico della vita mostra che nel cuore del soggetto umano vi è la costitutiva capacità di dono di sé che lo caratterizza esi-

¹⁰⁴ M. SCHOXYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, Cinisello Balsamo 2000, 37s.

stenzialmente come uomo? Non è mediante una lettura del fenomeno umano nel quadro di una logica del dono, che si risponde meglio alla comprensione dell'uomo e del suo desiderio di felicità, aprendo la via per una più alta qualità esistenziale di vita? L'essere umano definito secondo la visione di Lecalano, come essere capace di soffrire, è in fin dei conti lo stesso essere capace di dono. In questa proposta la dimensione della sofferenza viene pertanto compresa all'interno di un paradigma più estensivo. Si può veramente affermare e promuovere un'etica senza verità, come fa Scarpelli, riconoscendo implicitamente, in tal modo, che in fondo non c'è un valore ultimo e che l'essere è puro divenire senza origine, senza senso né direzione, preso nel flusso del nichilismo? Se questa posizione fosse vera, si negherebbe l'uomo stesso e il soggetto della libertà. L'essere umano, secondo tale visione, dovrebbe dunque negare ciò che sente e vive di più alto, la sua capacità di amare e di desiderare di essere amato. M. Heidegger, C. Bruaire e H. U. von Balthasar hanno invece sottolineato che l'essere è dono¹⁰⁵. Affermare un principio di autonomia privo del principio del dono o addirittura contro la logica del dono, privilegiando la logica dell'interesse, è come rinnegare una parte dell'essere umano, della sua identità. Difendere l'inviolabilità della dignità umana o la sua non strumentalizzazione assoluta risponde infatti al desiderio di salvare l'essere umano da ogni riduzionismo. L'essere umano nella sua coscienza morale, spinto da un istinto di conservazione non solo inteso in senso materiale ma anche spirituale, arriva a fondare razionalmente il suo comportarsi verso la vita umana. È notevole la convinzione che se l'essere umano può essere strumentalizzato, sacrificato per un scopo, muore "qualcosa" della sua umanità e di tutta l'umanità. Ma indebolendo il soggetto umano, la stessa democrazia si eclissa.

La bioetica ci spinge a valutare la contemporanea differenza esistente tra il concetto di individuo e di persona umana. Come indica bene P. N. Evdokimov: «I rapporti correnti tra gli individui o i "personaggi" si fanno ad un piano inferiore, quello completamente superficiale e pressoché anonimo degli oggetti. Al contrario, i rapporti tra le "persone" definiscono un piano di relazioni intersoggettive in cui ciascuno *lui* può divenire un *tu* e che offre così tutta la ricchezza di un vero incontro e di una comunione profonda, si potrebbe dire di natura nuziale»¹⁰⁶. In un certo senso, si potrebbe affermare che la causa di un individualismo disincarnato risieda

¹⁰⁵ P. GILBERT, *L'atto d'essere un dono*, in P. GILBERT, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*, Casale Monferrato 1997, 234-256.

¹⁰⁶ P. N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Roma 2001, 193.

nella cartesiana identificazione di coscienza e persona. L'idealismo tedesco ha cercato di recuperare nella coscienza pura gli elementi persi di questo slittamento della concezione di persona apparsa con il Rinascimento. Così Kant sottolinea il valore unico del soggetto umano nel regno astratto dei valori ideali¹⁰⁷. Evdokimov sostiene che è con la perdita del legame tra la dimensione religiosa e la dimensione personale che l'essere umano subisce un indebolimento.

I. Sanna nel suo studio sull'antropologia moderna e postmoderna ha messo in evidenza questa riduzione dell'uomo da "creatura" di Dio a "condizione umana". In effetti, quando l'uomo cessa di essere l'interlocutore personale di Dio, diventa un numero. «L'uomo "solo" e insicuro della società postmoderna, una volta che ha rotto il suo rapporto con Dio ed è rimasto in solitudine con la sua umanità, ossia privo di un ancoraggio trascendente, sperimenta l'insignificanza della propria identità e della realtà che lo circonda. È come un vagabondo che attraversa il deserto e conosce soltanto le piste delle sue stesse impronte, spazzate via dal vento nel momento stesso in cui egli passa. Se Dio non è più concepito come persona, ma come divinità diffusa, anche l'uomo, che mutua da Dio il suo essere persona, non è più concepito appunto come persona, ma come realtà umana diffusa»¹⁰⁸. La perdita dello spessore ontologico ed esistenziale della concezione cristiana dell'uomo ha come conseguenza che questi è sostituito da uno spazio antropologico neutrale, dove egli è un semplice componente del genere umano, che può essere anche sacrificato, perché la sua singolarità è relativizzata non solo a livello teorico, quando lo si considera un individuo, ma anche a livello pratico, quando si decide arbitrariamente di eliminare alcuni individui pur riconosciuti come esseri viventi, nel nome della libertà di ricerca o del diritto all'autodeterminazione. La questione della clonazione o del trattamento riservato agli embrioni sovranumerari, sono alcuni tra gli esempi che testimoniano dell'indebolimento della concezione dell'uomo. Non è dunque priva di conseguenze la posizione bioetica che argomenta seguendo il principio *etsi Deus non daretur*, perché conduce effettivamente ad una riduzione antropologica. Le tesi di Singer o di Engelhard, pronti a riconoscere diverse categorie di esseri viventi umani, ne sono la prova evidente. È vero che il Manifesto della bioetica laica riconosce il valore del ragionamento teologico per la bioetica e teoricamente dovrebbe anche accogliere la richiesta di considerare il principio della sacralità della vita come un elemento fondante per la bioetica, non solo perché è presente nel patri-

¹⁰⁷ *Ibid.*, 192.

¹⁰⁸ I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, 337.

monio della religiosità universale, ma perché può anche essere riconosciuto da un approccio razionale e filosofico all'uomo, come avviene nel tentativo della morale autonoma di Mieth.

Occorre tuttavia chiedersi se nel desiderio di proporre un'etica per tutti, sia sufficiente considerare l'elemento teologico solo a livello di motivazione e non a livello di fondazione. Esiste un pensare cristiano che trova nel mistero trinitario un principio essenziale per concepire l'alterità, la differenza, l'uomo nella sua singolarità. Una bioetica "trinitaria" del dono apre delle prospettive nuove per il modo di concepire la bioetica cristiana e nello stesso tempo, a partire dalla sua fondazione teologica, diventa una provocazione per la ragione filosofica che affronta un'argomentazione *etsi Deus non daretur*. La parola provocazione non è da cogliere in senso polemico ma piuttosto come un richiamo alla ragione metodologicamente "pura", invitandola ad aprirsi alla dimensione del dono che attraversa tutto l'essere manifestato nel *Dasein*. Un semplice approccio fenomenologico all'esistenza umana rivela, infatti, questa dimensione. Come esiste il mistero dell'autotrascendenza dell'uomo a livello del suo spirito e della sua volontà, esiste un mistero di accoglienza dell'essere che permette di risalire ad un dono sempre antecedente, spingendoci alla domanda riguardo al mistero del Dono originario. Questo modo di avvicinare l'uomo estende il concetto umano della vita, che non è più semplicemente vita umana ma diventa vita filiale, ricevuta, accolta come frutto di un dono d'amore.

L'esperienza puramente umana della filiazione è costitutiva di ogni essere umano e attraversa tutta la sua psiche (come presenta lo psicoanalista G. B. Contri nella sua ricerca sul comportamento umano). Concepire la vita includendo la dimensione della filiazione, contribuisce ad aprire gli orizzonti dell'antropologia contemporanea marcata da diversi riduzionismi. In breve si può dire che tutta la ricerca di Contri conduce ad una conclusione fondamentale che presentiamo sinteticamente nel seguente modo: essere uomini è essere figli¹⁰⁹. La vera natura del soggetto umano è la sua natura di figlio. Si potrebbe dunque parlare di una bioetica filiale, permettendo di dare al concetto di dignità umana un volto realmente personale, nel più ampio senso del termine. Inoltre la categoria della filiazione permette ugualmente di accogliere come un arricchimento la riflessione cristiana sull'essere umano che è persona perché figlio, chiamata a partecipare alla filiazione divina di Gesù Cristo. Le questioni della libertà e della finitudine ricevono, in questo contesto filiale del dono, un approfondimento molto fecondo. In tal modo è garantita l'identità piena

¹⁰⁹ G. B. CONTRI, *Il pensiero di natura. Dalla psicoanalisi al pensiero giuridico*, Milano 19982.

dell'uomo quale epifania del Figlio, e dunque avvolto dal mistero d'amore divino. Sarebbe arbitrario considerare come non scientifica una visione cristiana della bioetica. La sua argomentazione è dialogale nel senso che si pone all'ascolto del fenomeno umano attraversato dalla logica del dono e ne offre un'interpretazione fondata nel mistero trinitario. Essa promuove una bioetica del dono condivisibile da tutti, precisamente perché crede nella razionalità umana.

Infine è utile accennare alla difficoltà che s'incontra nel riconoscere il valore della vita durante tutte le fasi dell'esistenza umana. Perché tanti ostacoli nel constatare che non ci troviamo davanti a "qualcosa" ma a "qualcuno"? Perché questa difficoltà nel percepire che «persona è l'uomo e non una qualità dell'uomo», come afferma R. Spaemann¹¹⁰?

Si tratta certamente, in parte, di una questione epistemologica, in quanto l'attitudine umana a conoscere il bene, il vero, il bello dipende dalla sua capacità fondamentale di orientarsi verso il vero, il bene e il bello con tutte le dimensioni sia intellettuali sia morali. Riconoscere la vita personale sul volto dell'essere umano indebolito o quasi invisibile come è un embrione, richiede infatti un'intelligenza supportata da un cuore che ama. Si potrebbe avanzare la seguente tesi, fondata sul principio epistemologico dell'amore: chi ama è capace di vedere il vero volto del bambino handicappato e di accettarlo, di intravedere l'essere umano nascosto nel "silenzio" del grembo materno; chi ama sarà incline a vedere nell'altro un Tu con un volto singolare, considerarlo come il suo prossimo; chi ama sarà capace di riconoscersi frutto di un dono d'amore che lo precede.

Occorre riscoprire nella filosofia la dimensione dell'amore per poter parlare di una conoscenza d'amore e di una etica della prossimità. L'allontanamento della dimensione dell'amore è stato favorito da una certa teoria della conoscenza segnata dal razionalismo che ha dimenticato che è tutto l'uomo che conosce. Una tale situazione è in parte attribuibile allo sguardo mutilato dell'*homo technicus* contemporaneo, che analiticamente si limita ad accettare solo la verità degli adeguamenti matematici. Di conseguenza, l'insieme del fenomeno umano (e dunque dell'identità umana) viene affrontato nella medesima prospettiva, non lasciando più trasparire la sua coesione interiore, la sua armonia, la sua forma. Davanti alla vita, l'uomo non è più capace di considerarla con tutto il suo fascino, cogliendone la grazia, il dono, e accogliendola come epifania di un mistero più profondo.

¹¹⁰ R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart 1996, 264.

Il pensiero di Lévinas può essere di grande aiuto per riproporre la *via amoris* nell'etica¹¹¹. La sua etica del rapporto con l'altro – che nella terminologia lévinasiana è il volto – presenta il volto dell'altro come obbligante e generante la responsabilità verso l'altro. Il principio di responsabilità di Jonas trova nel pensiero di Lévinas un complemento che permette di unire amore, responsabilità e giustizia riscoprendo il valore dell'altro che possiede un valore "infinito". Così per Lévinas il rapporto con gli altri non si limita al piano puramente sociologico o politico o economico, ma il soggetto umano viene qualificato, in modo radicale e originario, come incapace di sottrarsi alla solidarietà verso il prossimo¹¹². In questo senso si potrà anche parlare dell'ideale morale della promozione dell'altro, per usare le parole di G. Marcel, e l'ideale morale consisterà nel ricambiare la generosità che è al cuore del mistero ontologico¹¹³. A. Léonard scrive pertanto: «La generosità morale alla quale sono chiamato è la risposta alla generosità ontologica che mi ha generato e che ha assicurato la mia generazione all'autonomia»¹¹⁴. In fin dei conti sarà l'amicizia l'imperativo morale concreto sicuramente non meno esigente che l'imperativo categorico di Kant¹¹⁵.

8. Conclusione

Questo percorso panoramico sull'importanza della questione antropologica per la bioetica ha evidenziato una seria preoccupazione per la vita dell'uomo e la possibilità di un dialogo nel campo bioetico a condizione che si mantenga un'attenzione a tutte le dimensioni del fenomeno umano. La proposta che emerge può venire espressa nei termini di una reinterpretazione dei principi di autonomia, di beneficenza, di giustizia e di dignità umana, alla luce del principio del dono e dell'alterità, permettendo così di considerare la vera identità dell'uomo come "relazionale".

¹¹¹ Sulla fecondità dell'apporto del pensiero di Lévinas ad una comprensione dell'imperativo universale dell'amicizia cfr. A. LÉONARD, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Cinisello Balsamo 1994, 191-194.

¹¹² M. SCHOEPFLIN, *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, Cinisello Balsamo 1998, 206-213. Occorre tuttavia precisare che Lévinas antepone il principio della responsabilità all'amore, e lo fa coincidere con l'assoluta dedizione al prossimo. In fin dei conti, come mostra Schoepflin, la dedizione si fonda sull'amore del volto.

¹¹³ Cfr. A. LÉONARD, *Il fondamento della morale*, 181-182.

¹¹⁴ *Ibid.*, 182.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 172-188.

Questa via vuole dunque essere una proposta di allargamento dei criteri ormai divenuti classici negli ambienti dei comitati di bioetica senza togliere niente alla loro universalità. In tal modo la libertà potrà essere compresa come autonomia generata e i paradigmi della sacralità e della qualità della vita non saranno più esclusivi l'uno dell'altro, ma mediante il dono filiale si potrà fondare la sacralità nel mistero originario del dono e condurre ad una comprensione più profonda della qualità della vita. Lo stesso desiderio di felicità sarà considerato a partire dal suo radicamento nel dono, che per il cristiano è l'essere stesso di Dio manifestato nel Figlio, radicamento che egli può vedere e che lo porta ad una responsabilità dialogale con il mondo.