

# Il significato della *dignità della persona* nell'età delle tecnologie riproductive e della medicina rigenerativa

Rilettura contestuale dell'Istruzione *Dignitas personae*

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

## 1. L'Istruzione *Dignitas personae* e l'“oblio” dell'essere personale

Il filosofo canadese Charles Taylor (autore di un saggio significativo, *A Secular Age*, scritto nel 2007 e appena tradotto in italiano)<sup>1</sup>, in un'intervista pubblicata recentemente offre una riflessione che utilizziamo in quanto ci permette di accogliere positivamente la recente Istruzione *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica* emanata dalla Congregazione per la Dottrina della fede il 12 dicembre 2008, quale sorgente da cui scaturiscono profondi interrogativi che interpellano l'uomo contemporaneo. Taylor, infatti, afferma che «nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande. Gli esseri umani – che lo ammettano o no – vivono in uno spazio definito da domande profonde. Qual è il senso della vita? Ci sono modi di vita migliori e peggiori, ma come si riconoscono? Quali sono i modi utili per l'individuo e per la comunità a cui appartiene? Qual è il fondamento della mia dignità personale, che io cerco di difendere da me stesso, ogni giorno? Le persone hanno fame di risposte su tutte le questioni e, se ne accorgano oppure no, sentono il bisogno di vedersele risolte da qualcuno. C'è chi riterrà sbagliata o assurda la mia idea; io sono certo che è fondata. Si parla di “scoperta dello spirito”, per analogia con le scoperte che avvengono in biologia, fisica e chimica. Ma è più esatto parlare di “riscoperta dello spirito”: l'uomo ha un'eccezionale capacità di dimenticare cose che aveva conosciute e deposte nel profondo del cuore. I filosofi, a partire da Platone, hanno analizzato questa caratteristica umana; Heidegger parla, in proposito, di “di-

<sup>1</sup> Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano 2009 (or. *A Secular Age*, Cambridge 2007).

menticanza dell'essere". Io penso che l'uomo scivoli in un "oblio dell'essere". Credo che noi cadiamo in uno speciale tipo di dimenticanza. In ogni caso, il mondo moderno si fonda su una ben precisa catena di oblii»<sup>2</sup>.

Al fine di superare alcune incomprensioni di fronte al documento ecclesiale, sia rispetto al fondamento che alla forma, proponiamo una lettura che possa aiutare a capire il senso dell'intervento, onde evitare di considerarlo insignificante per il mondo contemporaneo, in quanto proveniente dall'ambito della fede, o di leggerlo in modo "relativista" come V. Mancuso, quando insinua il dubbio che la Chiesa in futuro possa cambiare posizione<sup>3</sup>. Riteniamo che il documento possa effettivamente interpellare l'uomo contemporaneo aiutandolo a porsi domande essenziali, nell'accezione indicata da Ch. Taylor, sulle implicazioni delle biotecnologie nella vita dell'uomo contemporaneo e dell'uomo futuro. Lo stesso titolo, centrato sulla dignità della persona, specifica l'orientamento di fondo che anima l'intero documento. Occorre menzionare che l'istruzione *Dignitas personae* esce due giorni dopo il sessantesimo anniversario della *Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo*, mostrando chiaramente quale contesto intenda dare alla lettura delle questioni bioetiche nel mondo contemporaneo. L'Istruzione precisa bene il senso del proprio intervento che non concerne la scienza come tale, ma piuttosto la dimensione della responsabilità che essa ha in campo etico e sociale. È a questo livello che l'Istruzione afferma: «La Chiesa, giudicando della valenza etica di taluni risultati delle recenti ricerche della medicina concernenti l'uomo e le sue origini, non interviene nell'ambito proprio della scienza medica come tale, ma richiama tutti gli interessati alla responsabilità etica e sociale del loro operato. Ricorda loro che il valore etico della scienza biomedica si misura con il riferimento sia al *rispetto incondizionato dovuto ad ogni essere umano*, in tutti i momenti della sua esistenza, sia alla *tutela della specificità degli atti personali che trasmettono la vita*»<sup>4</sup>.

La scelta dell'espressione *Dignitas personae* evita quella scissione tra umano e persona avvenuta nel dibattito della bioetica e della biogiuridica, come lasciano intravedere le tesi di P. Singer, di H. Engelhardt, o dal filosofo del diritto N. Hoerster. Secondo H. T. Engelhardt, «non è plausibile sostenere che i feti siano persone in senso stretto. In effetti, non ci sono prove nemmeno per sostenere che gli infanti siano persone in tal senso. Qualunque tipo di vita mentale possa esistere per i feti e

---

<sup>2</sup> C. TAYLOR, *Perché torna il bisogno del sacro*, in *Corriere della Sera*, 15 gennaio 2009.

<sup>3</sup> Cfr. V. MANCUSO, *La Chiesa e la bioetica, non c'è fede senza libertà*, in *La Repubblica*, 9 Marzo 2009.

<sup>4</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 10.

gli infanti, essa è comunque minima, cosicché lo status morale dei mammiferi adulti, *ceteris paribus*, sarebbe superiore a quello dei feti o degli infanti umani»<sup>5</sup>. Ciò significa a livello etico che si attribuisce una valenza neutrale all'essere umano in sé, come tale. Diverse le “variabili” che possono determinare, secondo il bioetico americano, il valore del neoconcepito: «A causa delle circostanze del concepimento, delle probabili circostanze della nascita, o del fatto che il feto è handicappato o deformo, può essergli attribuito un valore negativo. Il feto può essere visto come qualcosa di minaccioso, di dannoso, può essere valutato negativamente oppure odiato»<sup>6</sup>. Per Engelhardt non si può dunque attribuire un valore normativo alla natura umana e neppure invocare il criterio della dignità umana per esseri che non hanno coscienza di sé. Ne consegue che tra gli esseri coscienti e non-coscienti esiste un rapporto di dominio e di possesso: «dopo il nostro corpo, lo sperma, gli ovuli, gli zigoti e i feti che produciamo ci appartengono nel modo più originario. Sono l'estensione e il frutto del nostro corpo. Sono a nostra disposizione finché non prendono possesso di sé in quanto esseri coscienti»<sup>7</sup>.

Muoversi a partire dal concetto di dignità personale come fa l'*Istruzione*, comporta essere in sintonia con la corrente filosofica “personalista” secondo la quale l'uomo è persona, asserendo addirittura il principio-persona. Il personalismo ontologico, distanziandosi dalla concezione funzionalistica e attualistica della persona, mentre afferma che la vita umana ha un valore in sé, denuncia due concezioni riduttive della persona: l'una che considera la persona come relazione senza sostanzialità; l'altra, quella dell'individualismo, che ritiene l'essere umano come una realtà chiusa. Le diverse risposte della bioetica alle grandi sfide della medicina riproduttiva e rigenerativa dipendono dalla filosofia della persona. Pertanto, è un fatto non negabile, come giustamente sostiene F. D'Agostino, che la riduzione del bambino a *individuo umano non persona* «non è il frutto di un inaccettabile giudizio etico, ma di un erroneo giudizio cognitivo; perché, insomma, è epistemologicamente infondata. Ed è epistemologicamente infondata, perché è inaccettabile il criterio di qualificazione di quella entità che per Engelhardt è l'infante e cioè la sua “evidente” – per Engelhardt – incapacità di integrare le esperienze. È qui l'errore»<sup>8</sup>. Secondo D'Agostino, Engelhardt dimentica che l'integrazione di esperienza non risponde solo ad una dina-

<sup>5</sup> H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1991, 248.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 252-253.

<sup>8</sup> F. D'AGOSTINO, *L'infanzia come problema bioetico*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 187.

mica naturalistico-biologica, ma ad una dinamica relazionale esistenziale. Gli infanti sono persone perché si impongono «anche se nelle fasi iniziali della loro vita non ne sono in alcun modo coscienti – *ad ogni io come un tu*»<sup>9</sup>.

Le biotecnologie possono rispondere in certa misura alle sofferenze di numerose persone. Esse rappresentano una sfida per la società intera che deve ripensare il mistero e il valore della vita e dunque interpellano la cultura in modo particolare. Anche le grandi tradizioni religiose non possono non sentirsi sollecitate, considerata l'importante valenza simbolica che la vita e la procreazione rappresentano per la società e per la concezione religiosa dell'uomo. La chiesa cattolica interviene nel dibattito, data l'importanza dei valori umani e religiosi in gioco. Interviene per aiutare i cattolici ad un discernimento, ma non solo. La fede è portatrice di una luce che aiuta la società intera. Rende un servizio, perché si sente "obbligata" dal suo messaggio a rendere manifesto ad ogni uomo, il valore della sua dignità. Non lo fa perché vorrebbe imporre una visione particolaristica della realtà, ma in nome dell'universale "uomo", dell'amore per l'uomo essa ribadisce l'eccellenza di ogni essere umano. Il dibattito in cui oggi siamo confrontati, "laici" e "credenti", nell'ambito della bioetica, in realtà è un falso dilemma: si tratta di rispondere affermativamente o negativamente alla domanda se sia possibile difendere razionalmente il valore della vita dal momento del concepimento alla sua conclusione naturale. Esistono, tuttavia, diverse correnti di pensiero che tentano di "privatizzare" la riflessione ecclesiale rendendola insignificante, e quando qualcuno invocando la ragione concorda con la sensibilità della Chiesa per la vita, rischia di essere additato come "devoto", mentre in realtà esprime semplicemente un accordo sulla verità.

## 2. Valore simbolico-culturale delle biotecnologie

È innegabile per l'uomo contemporaneo il valore simbolico delle biotecnologie. Influenzato da uno scientismo tecnologico generatore di una certa visione "meccanicista" del mondo e dell'uomo in generale, e da un'etica del progresso secondo la quale è doveroso fare tutto ciò che la scienza offre come possibilità per il bene terapeutico dell'umanità e dell'uomo, l'uomo comune attribuisce alle biotecnologie un potere "quasi magico". L'ingegneria genetica offre di fatto delle prospettive in-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

coraggianti a numerosi malati colpiti da infarto cerebrale, da Parkinson, da Alzheimer, da lesioni traumatiche del midollo spinale, da sclerosi multipla, da distrofia muscolare, da diabete, da infarto del miocardio, ecc... Non possiamo che esserne grati. Tuttavia numerose domande meritano di essere poste. Come gestire le attese dei pazienti? Tra false e "ragionevoli" speranze della medicina rigenerativa (che impiega le risorse rigenerative delle cellule staminali sia d'origine embrionale sia di origine adulta) esiste un margine notevole che i mass-media attuali non sempre percepiscono. I problemi etici nell'uso delle cellule embrionali sono veramente così secondari tanto che, in una valutazione ponderata dei beni, si possono sacrificare embrioni umani? Spesso si ipervalorizzano i risultati ottenuti con le cellule staminali embrionali a scapito dell'informazione sulla ricerca, molto promettente, sulle cellule staminali adulte che non presentano immediatamente il problema etico delle cellule embrionali. Qualche volta si accusano addirittura di "oscurantismo" gli scienziati che preferiscono lavorare per motivi etici con le cellule staminali adulte. Indubbiamente la forte carica emotiva e simbolica che accompagna la ricerca sulle cellule staminali ha qualcosa che inerisce intrinsecamente al senso della vita, la dignità dell'uomo, il valore attribuito all'origine di ogni essere umano.

Questa dimensione simbolica investe anche il campo della procreatica. Nell'ambito della medicina riproduttiva, la separazione tra sessualità, genitorialità e procreazione ha introdotto una rivoluzione culturale dalle conseguenze non ancora interamente valutate. Non bisogna dimenticare che siamo figli di Cartesio, e spesso non ne siamo consapevoli. L'identità dell'essere umano concepito secondo il modello dualista cartesiano, che introduce una separazione netta tra spirito e corpo, viene amputato del valore essenziale del corpo nel concepire la sua identità personale. Il corpo diventa un oggetto che può essere strumentalizzato e utilizzato legittimamente secondo un'intenzionalità soggettiva buona. Pertanto il valore del corpo non viene più percepito come una realtà "personale" essenziale nella generazione di un futuro essere umano e, conseguentemente, si assiste ad una separazione nell'atto personale procreatore tra l'elemento spirituale e l'elemento biologico. In tal modo basta volere dare la vita ad un figlio per legittimare una manipolazione che utilizza il "by-pass" della fecondazione in vitro. È sufficiente un'alleanza simbolica tra due esseri per "procreare" senza la mediazione diretta di una relazione che non sia solo spirituale, ma anche corporea? Il dualismo si coglie, ancor più, nella relativizzazione dell'elemento spirituale della procreazione che in alcuni casi viene ad essere ridotta a riproduzione artificiale, puramente biologica, manipolabile secondo l'unico criterio dell'efficienza tecnica.

È proprio nell'ambito della medicina riproduttiva, che emergono le diverse do-

mande che enunciamo in seguito. Quale valenza attribuire al desiderio di avere un figlio "a tutti costi" in una forma di accanimento procreativo? Un'etica del desiderio s'avvera necessaria ma secondo quali criteri? Secondo la logica dell'avere o dell'essere, per riprendere un'espressione di E. Fromm o G. Marcel? Secondo la logica del dono o del dovuto diritto? Secondo la logica di accoglienza o di possesso-proprietà? Qual è il valore del soggetto-figlio, quali sono i diritti di cui è portatore che possono "modulare" i desideri di donne *single* o mamme-nonne, o di coppie non tradizionali? Basti ancora pensare alla situazione dei cosiddetti figli dell'al di là, quelli nati da gameti crioconservati di genitori defunti. È accettabile la selezione di un figlio e secondo quali criteri? Dai "capricci" dei genitori che vogliono un certo tipo di figlio, alla selezione di un figlio con un patrimonio genetico "non malato", la distanza è grande. Esiste un diritto ad un figlio sano? Qual è il valore dell'essere umano al suo inizio? Il suo valore dipende solo dalla nostra intenzionalità? E tuttavia rimane aperta la questione della legittimità della selezione terapeutica, vista la riduzione del valore della qualità ad un parametro discutibile. Come intendere il criterio della qualità della vita? Spesso la qualità viene identificata con un modo dignitoso di vivere: la dignità è compresa come una modalità accettabile di esistenza. Ma il criterio della dignità rimanda non solo all'esistenza, ma anche all'essenza dell'uomo, a ciò che fa che l'uomo è uomo. In nessun caso si dovrebbe arrivare a separare l'esistenza dall'essenza. La vita di un essere umano, "debole" in ragione della sua malattia, o della sua età, continua ad avere un valore assoluto. Ed è proprio in relazione con l'eugenismo che la medicina riproduttiva deve confrontarsi per quanto riguarda la diagnosi preimpianto.

L'Istruzione afferma esplicitamente che non mancano, «rappresentanti della filosofia e della scienza che considerano il crescente sviluppo delle tecnologie biomediche in una prospettiva sostanzialmente eugenetica»<sup>10</sup>. Se l'eugenismo come teorizzato da Galton, si concepisce come la scienza del miglioramento della razza, e se nella Germania nazista furono promulgate le prime leggi di selezione della razza con lo scopo di prevenire la nascita di esseri umani con tare ereditarie, ben si comprende come la deriva eugenetica sempre si cela insidiosa nell'alveo di ogni riflessione sulle biotecnologie dal punto di visto etico. È vero che normalmente la questione eugenetica non si presenta in tale forma nei paesi democratici, tuttavia è mediante la variabile "qualità della vita" che essa afferra nuovamente il mondo della biomedicina, in particolare nel caso dei bambini "fabbricati" in provetta con la FIVET. A

---

<sup>10</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 2.

partire dal momento in cui si crea una relazione commerciale ci si sottomette alla legge dell'offerta e della domanda. La domanda è quella di "ottenere" un figlio idoneo. L'idoneità, però, è una variabile definita secondo un contratto tra il richiedente e il medico. Entrando in una logica di produzione è normale richiedere, in virtù del criterio di efficienza, una certa qualità del prodotto "embrione".

### 3. La diagnosi preimpianto (DPI) e la discriminazione genetica

La domanda della legalizzazione della Diagnosi preimpianto in corso in alcuni paesi<sup>11</sup>, e le discussioni nei diversi comitati nazionali di bioetica sulla possibilità di ammettere la DPI, fa emergere da una parte la questione della deriva eugenetica, e dall'altra quella dello statuto dell'embrione umano<sup>12</sup>. Il filosofo J. Habermas nel suo libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*<sup>13</sup>, presenta alcune obiezioni che devono fare riflettere. Rilevando la differenza con l'aborto sottolinea che la DPI, «questo controllo premeditato sulla qualità mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana – generata con riserva – rispetto alle preferenze e agli orientamenti di valore nutriti da terzi»<sup>14</sup>. L'Istruzione *Dignitas personae*, avverte questo rischio quando presenta la questione: «La diagnosi preimpiantatoria è una forma di diagnosi prenatale, legata alle tecniche di fecondazione artificiale, che prevede la diagnosi genetica degli embrioni formati *in vitro*, prima

<sup>11</sup> In Germania, Irlanda, Austria e Svizzera è in corso una discussione sull'opportunità di liberalizzare la legge sull'interdizione della DPI. In Danimarca, Spagna, Francia, Belgio, Norvegia, Svezia, Repubblica Ceca, la DPI è autorizzata, ma con alcune riserve.

<sup>12</sup> Cfr. G. RAEGER, *Is preimplantation genetic diagnosis ethically acceptable?*, in *Bioethica Forum* (2008) Vol. 1, 2, 81-87; R. KOLLEK, *Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*, Tübingen 2000; A. HOLDERECKER, *Ethische Probleme in der Stammzellenforschung*, in A. HOLDERECKER – D. MÜLLER – B. SITTER-LIVER – M. ZIMMERMANN-ACKLIN (ed.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg Schweiz 2002, 250-267; S. ACKERMANN, *Die ethische Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in der Schweiz*, in J.-P. WILS – M. ZAHNER (ed.), *Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch*, Fribourg 2005, 111-126; *Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin NEK-CNE. Präimplantationsdiagnostik*, Bern 2005. Report N.: 10/2005; *Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin NEK-CNE. Präimplantationsdiagnostik II: Spezielle Fragen zur gesetzlichen Regelung und zur HLA-Typisierung*, Bern 2007. Report N.: 14/2007; A. ARZ DE FALCO, *Elemente der ethischen Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik*, in A. HOLDERECKER – D. MÜLLER – B. SITTER-LIVER – M. ZIMMERMANN-ACKLIN (ed.), *Theologie und biomedizinische Ethik*, 268-279.

<sup>13</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 33.

del loro trasferimento nel grembo materno. Essa viene effettuata *allo scopo di avere la sicurezza di trasferire nella madre solo embrioni privi di difetti o con un sesso determinato o con certe qualità particolari*<sup>15</sup>. L'Istruzione sottolinea la differenza tra la Diagnosi preimpianto e le altre forme di diagnosi prenatali: «alla diagnosi pre-implantatoria segue ordinariamente l'eliminazione dell'embrione designato come "sospetto" di difetti genetici o cromosomici, o portatore di un sesso non voluto o di qualità non desiderate. La diagnosi pre-implantatoria – sempre connessa con la fecondazione artificiale, già di per sé intrinsecamente illecita – è finalizzata di fatto ad una *selezione qualitativa con la conseguente distruzione di embrioni*, la quale si configura come una pratica abortiva precoce. La diagnosi pre-implantatoria è quindi espressione di quella *mentalità eugenetica*, «che accetta l'aborto selettivo, per impedire la nascita di bambini affetti da vari tipi di anomalie. Una simile mentalità è lesiva della dignità umana e quanto mai riprovevole, perché pretende di misurare il valore di una vita umana soltanto secondo parametri di normalità e di benessere fisico, aprendo così la strada alla legittimazione anche dell'infanticidio e dell'eutanasia»<sup>16</sup>.

Rimane vero che il *plaidoyer* in favore della DPI viene presentato con diversi motivi. In questo modo si elimina l'aborto, si viene incontro alla fragilità psicologica delle coppie a rischio di una malattia ereditaria. Si nota che è meglio legalizzarla per evitare che si cerchino altre vie nei Paesi che la rendono già disponibile. Si blocca la diffusione della malattia nelle generazioni future. Viene anche evocato il principio di autonomia. Per quanto riguarda il rischio di un'eventuale deriva, si afferma che l'impiego della DPI può essere controllato legalmente. Qualche volta si sente dire che sarebbe crudele dare la vita a persone "qualitativamente" menomate, che si sentirebbero come un peso per la società, e che, di fatto, in un contesto di "rendimento" come l'attuale rischierebbero di essere considerate meno produttive.

Per evitare un irenismo ingenuo da una parte, e dall'altra non accusare troppo facilmente l'Istruzione di praticare un'euristica della paura, non possiamo non riferire le riflessioni di un J. Testard, "padre" del primo bambino francese "prodotto" in vitro nel 1982. Egli attira l'attenzione sul fatto che nella società i progressi straordinari della medicina riproduttiva sono stati accolti con entusiasmo dimenticando che in realtà è in corso un nuovo eugenismo democratico, soft e insidioso. Nel suo libro *Le désir du gène* (1992)<sup>17</sup>, offriva una descrizione molto lucida della diagnosi

---

<sup>15</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 22.

<sup>16</sup> *Ibid.*; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, n. 63, in *AAS* 87 (1995) 473.

<sup>17</sup> Cfr. J. TESTARD, *Le désir du gène*, Paris 1992.

preimpianto e evidenziava le sue conseguenze. La medicina preventiva che mira a impedire la malattia deve tener conto, secondo Testard, delle implicazioni che derivano dalla DPI, la quale incide su una nuova definizione dell'accettabilità dell'essere umano che riduce, di fatto, il numero di esseri degni di vita. Egli si pone anche la domanda dell'estensione dei test che nel futuro rischiano di diventare obbligatori sia in modo diretto che indiretto (chi non si sottomette, viene penalizzato sul mercato del lavoro). Denuncia anche il margine d'errore, e fa riflettere sull'incidenza reale della predizione statistica di una malattia che, nella sua genesi, dipende comunque sempre da elementi multifattoriali. Sottolinea la deresponsabilizzazione nella delega della scelta a terzi: «La libertà di scegliere i nostri figli potrebbe essere riservata agli esperti»<sup>18</sup>. Testard nota che la maggioranza dei sostenitori in favore della legalizzazione della DPI rifiutano di essere considerati attori di un intento eugenetico di catalogazione degli embrioni umani, addirittura negano l'eventualità appoggiandosi su due argomenti complementari. Ogni ovulo fecondato non può che rivelare un numero finito di anomalie «conosciute», pertanto la selezione interessa solo difetti maggiori, come la Trisomia 21. Inoltre la DPI sarebbe riservata alle coppie a rischio. Viene chiamata in causa l'etica degli esperti e la saggezza dei consumatori. Tuttavia Testard nota che in futuro con l'analisi del genoma umano, saranno identificabili, in numero sempre crescente, sequenze nucleiche responsabili di malattie monogeniche. Ipotesi che è stata confermata con la catalogazione completa del genoma umano. Pertanto si potranno identificare in futuro anche diverse caratteristiche genetiche in un solo embrione. Testard si chiede criticamente se la possibilità di escludere la deriva eugenetica del DPI deriva da ingenuità o da malizia. Egli attira l'attenzione sulla componente economica che accompagna ogni ricerca scientifica e la debolezza di un'autolimitazione etica dei genetisti che devono tener conto dei meccanismi implacabili di un sistema di mercato<sup>19</sup>. A coloro che intendono nascondersi dietro la preparazione della coppia, occorre costatare che il desiderio di avere un figlio *ad hoc* sta crescendo. Si dovrà tener maggiormente conto in futuro della crescente pressione sul soggetto in nome della *performance* o della sicurezza. È troppo facile – dice Testard – considerare intellettuali superati, coloro che si chiedono se la via imboccata non meriti di essere analizzata più criticamente<sup>20</sup>. E ha ragione! Non si tratta qui di una euristica della paura, ma di considerare realisticamente le conseguenze di un

<sup>18</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 244.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, 245.

certo agire, che, se è umano, è anche responsabile. Testard considera anche l'argomento della libera autodeterminazione, secondo il famoso principio dell'autonomia che la bioetica "laica" usa come primo principio. Egli nota tuttavia che in questo caso esistono ragioni per credere che interferisca con la libertà altrui. Non c'è dubbio che il grande perdente sarà «quel tale bambino nato con un *handicap*» che fino ad ora veniva accettato nel mistero doloroso che lega l'umano all'umano, malgrado gli «errori della natura». «Sarà lui a perdere. Perderà sollecitudine e tolleranza poiché la sua presenza nel mondo avrebbe potuto essere evitata, anche nel caso in cui il suo *handicap* rivelasse una devianza minore rispetto alla norma statistica, ma che sarà valutato secondo termini di costo sociale, ed anche di sconfitta della capacità di padronanza tecnica della scienza»<sup>21</sup>. Testard denuncia anche il rischio di deriva della democrazia verso un sistema che favorirebbe la casta dei perfetti<sup>22</sup>. Egli è convinto che «il programma "democratico" del DPI-per-tutti ridurrebbe la società ad una macchina funzionale sotto il controllo di un Stato onnipresente, qualcosa come un totalitarismo scientistico»<sup>23</sup>.

M. Schooyans nello stesso senso parla del rischio di un totalitarismo biomedico e di un «terroismo dal volto umano»<sup>24</sup> a proposito della pressione esercitata su ogni esistenza umana non accettabile: «Con l'avvento del terrore ovattato, ogni esistenza umana è a rischio, in stato di allerta. Il terrore ovattato paralizza le donne incinte sospette di portare un bambino non conforme alle circolari ministeriali. Il giovane motociclista vittima di un incidente? Un insieme di organi da trapiantare che lo espone a frettolosa cannibalizzazione. Il bambino appena concepito? Materiale offerto agli esperimenti. Il portatore di handicap, il malato in fase terminale? Un peso economico per i cittadini produttori-consumatori. Il povero, il disoccupato? Pesi inutili che provocano l'abbassamento del rendimento della società. L'anziano? Uno che disturba, che costa, e ogni caso irrecuperabile. Tutti sono esposti al quel terrore ovattato, così pratico, così discreto, così sicuro nella sua efficacia e in più così intelligentemente organizzato, legalizzato, prodigiosamente performante»<sup>25</sup>. Certo, lo stile è quello della denuncia profetica, e può sembrare esagerato. È però vero che oggi si parla sempre più di una spersonalizzazione del sistema ospedaliero, della devalorizzazione dei pa-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 246.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 246-247.

<sup>24</sup> Cfr. M. SCHOOYANS, *Le terrorisme à visage humain*, Paris 2006.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 188.

zienti anziani, si ravvisa l'assenza di bambini Down, che la recente legge belga sulla medicina rigenerativa (2009) permette la ricerca sperimentale fino a 8 settimane dal concepimento, che il mercato del lavoro adopera sempre più criteri di selezione "qualitativi", tra i quali in un prossimo futuro potrebbero essere assunti anche i dati sanitari comprendenti il codice genetico... è inoppugnabile il rischio che in futuro si assista a quella tendenza di "favoreggimento" degli esseri con codice genetico "accettabile" nel mondo del lavoro. Basta ancora pensare alle discriminazioni possibili che possono provenire dalle assicurazioni.

La condizione "eugenetica", non più intesa secondo il criterio della razza, ma secondo la qualità dei geni, rende il problema ancora più pertinente nella società contemporanea. Il sogno del "figlio perfetto" o di un figlio "accettabile", o di un figlio "al quale si evita una sofferenza", eliminando una tara ereditaria mediante una terapia genica, specifica lo scenario in cui bisognerebbe interpretare il criterio dell'accettabilità o della qualità della vita. Emerge pertanto la domanda se il criterio della qualità della vita non dovrebbe spostarsi *versus* il criterio della sacralità della vita. Di fatto la qualità della vita è intesa come un vivere bene, ma tale parametro non è sufficiente per cogliere la qualità della vita di un essere. Riteniamo non sia sufficiente affermare il criterio della qualità della vita in contrapposizione a quello della sacralità della vita. Ogni vita ha il suo valore indipendentemente da una valenza economica, politica, razziale. Separare il criterio della qualità della vita dal criterio della sacralità della vita significa, in un certo senso, minare la base della democrazia in quanto ad alcuni esseri umani vengono riconosciuti meno diritti, perché meno "qualificati" umanamente. Non si può nemmeno ignorare che la pressione sociale diventerà sempre più forte per eliminare "gli esseri umani", gli "embrioni umani" troppo "pesanti" per la società. Se il criterio della qualità della vita venisse a prevalere si rischierebbe addirittura di relativizzare il criterio della sacralità della vita. Il criterio della qualità della vita rischia allora di diventare un criterio solo psicologico o puramente culturale, senza alcuna relazione con il valore ontologico della persona umana, rendendo, in tal modo, inconsistente ogni discorso sui diritti umani e l'elaborazione di una bioetica secondo il principio della dignità umana.

#### 4. Medicina riproduttiva: tra logica di produzione e logica di dono?

La medicina riproduttiva non solo deve confrontarsi dal punto di vista etico con la domanda della discriminazione "genetica", ma anche, come abbiamo già sopra

accennato, con il cambiamento del valore simbolico della procreazione, cambiamento che apre la porta all'utilitarismo e al produttivismo. Il passaggio da una logica della donazione ad una logica della produzione non è senza conseguenze sull'autocomprensione dell'uomo e della donna, e di tutta la società intera. Non sempre avvertiamo la differenza qualitativa che esiste tra il produrre la vita e trasmetterla. P. L. Formari, in un articolo (*Donne in trappola nella "fabbrica dei figli"*)<sup>26</sup>, molto lucidamente evidenzia il malessere della procreazione che si sottrae alla logica della donazione per adoperare la logica della produzione. Una logica che, come dichiarava più di quindici anni or sono la psichiatra francese Marie-Madeleine Chatel, modifica profondamente la psicologia della donna, del senso della maternità. Nella prospettiva di produzione dei figli, Chatel sottolinea giustamente come i figli non sono più attesi «in una discendenza ma sono fabbricati a colpi di volontà, di decisione e di forzatura»<sup>27</sup>. Non si deve nascondere che «l'ideologia della padronanza assoluta porta a non riconoscere che il figlio anche programmato, ha sempre un tratto di evento, insorge come realtà impensabile, o come dono senza prezzo»<sup>28</sup>. Chatel mostra che l'abbandono della logica della donazione incide anche sulla logica della filiazione e sulla valenza della figura del padre. Ricordiamo come C. Risé nel suo saggio *Il padre. L'assente inaccettabile*, ha giustamente parlato delle diverse manifestazioni sociali del cambiamento della figura del padre, sulla quale bisognerebbe riflettere più a lungo<sup>29</sup>. Non si tratta solo di cambiamenti che avvengono nel contesto della dissociazione della parentela, come nel caso della FIVET eterologa, ma all'interno della stessa FIVET omologa. L'intervento di un terzo "manipolatore" trasferisce una dimensione della paternità ad un altro. Sarà un altro a selezionare gli embrioni e a decidere di dare o non dare la vita ad un embrione. Non a caso si parla del biopotere. Il noto ginecologo-ostetrico francese P. Simon, nel suo libro *De la vie avant toute chose*, ha ben evidenziato come la logica dissociativa tra la procreazione e la paternità cambia il paradigma della procreazione. «La sessualità sarà dissociata dalla procreazione e la procreazione dalla paternità. È tutto il concetto di famiglia che viene sconvolto: il padre non è più il genitore ma colui che alleva il bambino. (...) È, in un certo senso, l'intera società che feconda la coppia»<sup>30</sup> con la mediazione del medico. Non può esse-

<sup>26</sup> P. L. FORMARI, in Avvenire, martedì 10 maggio 2005.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Cfr. C. RISÉ, *Il Padre. L'assente inaccettabile*, Cinisello Balsamo 2003<sup>2</sup>; cfr. F. D'AGOSTINO, *La figura paterna nella fecondazione assistita*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 309-313.

<sup>30</sup> R. SIMON, *De la vie avant toute chose*, Paris 1979, 222.

re più chiaro: si riduce la sessualità alla sua sola dimensione culturale ignorando la valenza ontologica della procreazione e, dunque, della sua logica interna. «La vita è ciò che i viventi ne fanno: la cultura la determina»<sup>31</sup>. Ora dobbiamo riconoscere che la dimensione culturale non esaurisce il senso della procreazione. La procreazione “umana” per rimanere umana deve rispettare tutte le caratteristiche di una antropologia integrale, diversamente perde la sua umanità, diventando una operazione tecnica. Il filosofo E. Agazzi notava già più di 20 anni or sono che «siamo qui in presenza di un salto qualitativo enorme, ossia al fatto che l’essere umano non viene alla vita per un processo di generazione, ma di produzione»<sup>32</sup>. E così si cambia la triade originale uomo-donna-generato che non si relaziona più secondo una dinamica interrelazionale interpersonale, ma di dipendenza causale<sup>33</sup>. Il figlio diventa allora *della madre*, la sua proprietà, non approda più come vita *nella madre* con tutte le implicazioni antropologiche e etiche. Nota in proposito il filosofo S. Palumbieri: «egli perde la natura di figlio *soggetto di*, per diventare prodotto *oggetto di* (*soggetta a*, rispetto agli arbitri e agli umori o anche ai desideri dei contendenti)»<sup>34</sup>.

Per quanto riguarda la medicina riproduttiva, la posizione dell’Istruzione *Dignitas Personae* rimane in linea con la *Donum vitae*. Viene affermato, proprio tra i tre beni fondamentali da rispettare, quello della logica della sessualità umana che richiede di non scindere l’atto sessuale unitivo e l’atto procreativo. «Per quanto riguarda la *cura dell’infertilità*, le nuove tecniche mediche devono rispettare tre beni fondamentali: a) il diritto alla vita e all’integrità fisica di ogni essere umano dal concepimento fino alla morte naturale; b) l’unità del matrimonio, che comporta il reciproco rispetto del diritto dei coniugi a diventare padre e madre soltanto l’uno attraverso l’altro<sup>35</sup>; c) i valori specificamente umani della sessualità, che “esigono che la procreazione di una persona umana debba essere perseguita come il frutto dell’atto coniugale specifico dell’amore tra gli sposi”<sup>36</sup>. Le tecniche che si presentano come un aiuto alla procreazione «non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali esse testimoniano le possibilità dell’arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento

<sup>31</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>32</sup> E. AGAZZI, *La filosofia di fronte al problema delle manipolazioni genetiche*, in AA.VV., *Manipolazione genetica e diritto*, Milano 1986, 95.

<sup>33</sup> Cfr. L. LEUZZI, *Riflessione etico-morale sulla fecondazione “in vitro”*, Acquaviva delle Fonti (Bari) 1986, 96.

<sup>34</sup> S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità. Presupposti per un’educazione permanente*, Torino 1996, 333.

<sup>35</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum vitae*, II, A, 1, in *AAS* 80 (1988) 87.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, B, 4, *l.c.*, 92.

alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita»<sup>37</sup>. È proprio il riferimento ai valori specificamente umani della sessualità che causa problemi e suscita discussione. L'unitotalità personale che investe anche la dimensione sessuale e dunque la dimensione riproduttiva, offre una chiave per pensare la differenza che esiste tra la generazione e la produzione dell'essere umano con un atto sostitutivo dell'amore coniugale. Non si tratta tanto di un rifiuto dell'artificialità della procedura riproduttiva, ma piuttosto di cogliere in essa una contraddizione con la natura propria "personale" dell'atto generativo della vita di un essere personale. H. Weber si esprime così a proposito della medicina riproduttiva: «Il prezzo da pagare per l'irrompere delle tecnologie nel settore della riproduzione umana sembra effettivamente troppo alto: ne va di mezzo la stessa *dignità umana*. I nuovi metodi dischiudono possibilità che alla resa dei conti si rilevano più opprimenti del disagio che vorrebbero eliminare, quello causato dalla mancanza di figli»<sup>38</sup>. Weber oltre a evidenziare il pericolo della tecnicizzazione della vita alla sua radice, e la frattura tra maternità e paternità, sottolinea le possibili ripercussioni negative sull'immagine e sulla valutazione dell'uomo. In tale senso afferma: «Il modo "naturale" di trasmettere la vita lascia pur sempre presagire qualcosa della somma e inviolabile dignità dell'uomo, la cui origine si richiama a qualcosa che è prima e che va al di là dell'intervento dei genitori e di quanto essi sono in grado di donare»<sup>39</sup>.

P. Petersen, professore emerito di Psicologia e Psicosomatica alla Scuola superiore di Medicina dell'università di Hannover, non esita a parlare, sulla base degli studi esistenti finora, di ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale per le donne/famiglie<sup>40</sup>. È possibile infatti un approccio psicosomatico delle tecnologie riproduttive. Non solo possibile, ma necessario secondo Peterson, considerato che la triade corpo-anima-spirito appartiene, allo stato della medicina attuale, ad ambiti scientifici separati. «I ricercatori di medicina riproduttiva che lavorano e pensano solamente in un modo esclusivamente somatico (e questi sono in assoluta maggioranza) negano i problemi mentali e psicosomatici che derivano dai metodi

<sup>37</sup> *Ibid.*, Introduzione, 3, *l.c.*, 75.

<sup>38</sup> H. WEBER, *Teologia morale speciale. Questioni fondamentali della vita cristiana*, Cinisello Balsamo 2003, 127.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>40</sup> Cfr. P. PETERSEN, *La ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale per le donne/famiglie relativamente agli atteggiamenti antropologici, spirituali. Una sfida all'antropologia psicosomatica e pneumatologica*, in AAVV., *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici. Atti della decima Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano, 20-22 febbraio 2004)*, a cura di J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA, Città del Vaticano 2005, 166-178.

riproduttivi in medicina. La biografia individuale e della famiglia è soppressa»<sup>41</sup>. I danni sono tali che Petersen parla di sindrome di estraniamento psicosomatico<sup>42</sup>. Peterson attira l'attenzione sull'antropologia “sovrasemplificata” che non tiene conto dell'apporto di un'antropologia psicosomatica. Questa semplificazione deriva da diversi dogmi fondamentali che condizionano tutta la medicina riproduttiva. Si parte dalla riduzione cartesiana dell'*uomo a macchina*, che viene interpretato dalla legge della causalità meccanica. Si adopera l'*ethos del fare l'impossibile* in vista del progresso. E si attribuisce *un peso assoluto al desiderio del bambino*. Certamente gli studi di Petersen richiedono di essere confermati, ma attirano l'attenzione sulle implicazioni psicologiche e spirituali di ogni agire dell'uomo, ed in modo particolare della maternità e della paternità che implicano emotivamente, spiritualmente tutto l'essere umano.

## 5. La questione etica e la sperimentazione: il fine giustifica il mezzo?

La serietà della questione dello statuto dell'embrione emerge ancora una volta nell'ambito della ricerca sperimentale che coinvolge l'uso delle cellule embrionali. Nel conflitto etico, che può nascere tra sperimentazione e desiderio di fare avanzare la scienza, in vista di un aiuto maggiore alla persona sofferente, occorre mantenere presente la finalità della scienza. L'Istruzione *Dignitas personae* giustamente ricorda che il valore della scienza deve sempre confrontarsi con la questione della dignità umana, definendo «la scienza come prezioso servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano»<sup>43</sup>. Ora nella prospettiva “positivista” della scienza, gli accenti sono diversi. Si considera la scienza come unica fonte di conoscenza che non deve confrontarsi con altre discipline, quali l'etica, la metafisica, le scienze umane. L'ideologia della libertà assoluta della scienza porta la stessa a credere all'autoregolazione per evitare possibili derive. Tuttavia è utile ricordare ciò che J. Monod avvertiva quando alludeva agli effetti negativi possibili della ricerca, attribuendoli, non alla scienza, ma allo strumento nelle mani sbagliate. È dunque molto restrittiva quella visione puramente autonoma della scienza, scienza che non

<sup>41</sup> P. PETERSEN, *La ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale*, 168.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, 168.

<sup>43</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 3.

richiederebbe una riflessione etica e antropologica. Inoltre bisogna rilevare i condizionamenti esterni alla scienza, che nessuno nega più, quali il potere economico, politico, militare, l'influsso culturale. La scienza è diventata una forza produttiva che, come tale si espone facilmente a giochi d'interesse che limitano fortemente la libertà, imponendole ambiti e risultati di ricerca. Sempre più ricondotta e collocata ad un contesto globale, la scienza e le sue conquiste sono considerate come facenti parte di un sistema sottoposto a criteri di giudizio e di orientamento spesso estranei alla sua libertà di ricerca<sup>44</sup>.

Confrontare la ragione etica e la razionalità scientifica è fondamentale nell'attuale contesto. Ma per un confronto serio s'imponeggono delle precisazioni. L'etica non può fondarsi su conoscenze parziali, falsificabili della scienza (Popper). Inoltre l'etica della scienza non può essere pura etica della conoscenza come ritiene J. Monod, ma piuttosto partire dalla persona umana quale imperativo fondante dell'attività tecno-scientifica<sup>45</sup>. M. Pera ha evidenziato la trappola in cui si cade quando si mescolano tra loro i livelli della razionalità filosofica e della razionalità scientifica delle scienze empiriche. Confrontiamo il dialogo tra scienziati e filosofi nella presentazione di Pera: «*Scienziati*: possiamo eliminare i non-embrioni? *Filosofi*: sì, potete, perché i non-embrioni sono non-persone. *Scienziati*: perché sono non persone? *Filosofi*: perché è provato scientificamente»<sup>46</sup>. Come ben rileva Pera, il predicato persona cade sotto la competenza filosofica, etica e teologica. L'esempio riprodotto illustra l'importanza di un approccio pluridimensionale del fenomeno della vita, per la sua corretta interpretazione e l'elaborazione di un'etica della vita che non sia riduttiva.

Esistono diversi modelli per pensare la relazione tra scienza e etica. A noi sembra che quello proposto da G. Gismondi per considerare l'etica dell'attività tecnoscientifica merita attenta valutazione. È davvero possibile una razionalità scientifica ancorata ai fondamenti etici indicati nei principi epistemologici di Popper, come la fallibilità, la discussione-confronto, come l'idea della verità quale ideale regolatore, come quella concezione della ricerca in prospettiva di una tensione asintotica alla verità, come l'onestà intellettuale. «Questi valori tridimensionali (etici, epistemologici, euristici) sollevano profondi interrogativi sui fini e l'intenzionalità (fenomenologia), sulle

---

<sup>44</sup> Cfr. G. GISMONDI, *Etica fondamentale della scienza. Fondamenti e principi dell'impegno tecnoscientifico*, Assisi 1997.

<sup>45</sup> Cfr. T. VERHOOG, *Science and the Social Responsibility of Natural Scientist*, Leiden 1980; cfr. anche P. QUATTROCCHI, *Etica, scienza, complessità*, Milano 1984, 116-119; cfr. J. JACOBELLI, *La scienza per l'uomo*, in Id. (a cura di), *Scienza ed etica. Quali limiti?*, Bari 1990.

<sup>46</sup> M. PERA, *L'etica in laboratorio*, in J. JACOBELLI, *Scienza ed etica*, 138.

conseguenze negative e sulla responsabilità (etica), che esigono adeguata apertura antropologica e fondamento ontologico»<sup>47</sup>.

Conseguentemente, è il criterio della verità della persona, in ultima analisi, a costituire la pietra angolare dell'etica dell'impegno tecnoscientifico, secondo il modello proposto da G. Gismondi. Muovere a partire dalle singole parti, dignità, identità, relazioni, diritti e doveri, amore (processo analitico) e dall'insieme (processo sintetico) è la direzione, indicata da Gismondi, che la cultura tecnoscientifica odierna deve seguire. Tuttavia, oggi la cultura tecnoscientifica ha accentuato le conoscenze fenomeniche e funzionali a scapito dei valori e degli orientamenti morali. Gismondi ricorda giustamente che «trascurando la profonda unità corporeo-spirituale della persona, sono rimaste semi-verità, che impediscono la corretta percezione della libertà»<sup>48</sup>. Sottolineiamo il nostro accordo quando egli afferma che «solo una etica fondata sulla verità e la dignità della persona, può impedire alle false libertà d'imporsi come legge, alla libertà vera di scadere in arbitrio e alle leggi di divenire oppressive»<sup>49</sup>. Emerge da questa visione il limite di una bioetica o di una biogiuridica che si fondano su una concezione parziale della libertà. La vera libertà è responsabile, perché relazionale. Così per esempio la valutazione della sperimentazione sugli embrioni umani dipenderà da una giusta congiunzione della razionalità scientifica ed etica. Il giusto fine dovrà sempre in questa visione rispettare il mezzo, la vita umana nascente che non può essere trattata alla stregua di un oggetto anonimo, neutrale, perché ha una sua propria dignità, un intrinseco valore.

## 6. La Convenzione di Oviedo (1997)

Il criterio della dignità umana non è obsoleto nell'ambito della biomedicina. Basta pensare alla *Dichiarazione di Helsinki del 1975*, e alla *Convenzione europea di bioetica* (Oviedo), che nel 1998 ha offerto il fondamento per il rifiuto della pratica della clonazione umana. Ha ragione F. D'Agostino nell'affermare la persistenza del valore del criterio della dignità umana: «sta di fatto che è comunque operante nel nostro tempo una coscienza collettiva che percepisce che la soggettività umana non può es-

<sup>47</sup> G. GISMONDI, *Etica fondamentale della scienza*, 49.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 183-184.

sere reificata»<sup>50</sup>. Giustamente J. Habermas rileva che non si tratta di una questione solo culturale: «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»<sup>51</sup>.

Soffermiamoci brevemente alla *Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la dignità dell'essere umano riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina: Convenzione sui diritti umani e la biomedicina, firmata a Oviedo nel 1997*<sup>52</sup>. Nelle disposizioni generali – capitolo I – vengono menzionati principi fondamentali: quello della protezione dell'essere umano nella sua dignità e nella sua identità, la garanzia del rispetto dell'integrità dell'individuo, la responsabilità pubblica nei confronti dell'applicazione della biologia e della medicina, il divieto di ogni forma di discriminazione. Emerge il primato dell'uomo rispetto alla società e alla scienza: «L'interesse e il bene dell'essere umano devono prevalere sul solo interesse della società e della scienza». Nel II capitolo si sviluppa il valore del consenso in ogni atto medico. Nel capitolo successivo viene affermata la tutela della privacy nel trattamento dei dati sanitari. Nel capitolo IV si insiste sulla non discriminazione genetica: «Ogni forma di discriminazione nei confronti di una persona in ragione del suo patrimonio genetico è vietata» (Art. 11). Vengono proibiti test genetici predittivi per fini non terapeutici o di ricerca non-medica (Art. 12). È vietato un intervento che modifichi il genoma umano se non per delle ragioni preventive, diagnostiche o terapeutiche e solamente se non si prefigge di introdurre una modifica nel genoma dei discendenti (Art. 13). Viene proibita la selezione del sesso, salvo il caso in cui si cerchi di evitare una malattia ereditaria legata al sesso (Art. 14). L'Art. 18, dedicato alla ricerca sugli embrioni in vitro, indica che 1) «Quando la ricerca sugli embrioni in vitro è ammessa dalla legge, questa assicura una protezione adeguata all'embrione»; 2) «La costituzione di embrioni umani a fine di ricerca è vietata».

La convenzione di Oviedo è, dunque, elaborata sul fondamento della dignità umana. Si evidenzia un'attenzione all'integrità dell'individuo, una responsabilità per le applicazioni. Ci si deve però interrogare sul concetto di dignità umana, il cui uso è primariamente nel senso dell'autonomia e della libertà della persona. Tale chiave "esistenzialista" non può che portare ad un impoverimento della comprensione del criterio stesso della dignità umana, poiché una comprensione integrale della dignità

<sup>50</sup> F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino 1998, 76.

<sup>51</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, 41.

<sup>52</sup> Per un commento recente cfr. A. BOMPIANI, *Consiglio d'Europa. Diritti umani e biomedicina. Genesi della Convenzione di Oviedo e dei Protocolli*, Roma 2009.

umana richiede che l'idea della natura umana non sia esclusa. In effetti occorre riconoscere che le interpretazioni del criterio della dignità umana dipendono dalla filosofia soggiacente. Quando l'idea della persona viene ridotta alle sue manifestazioni (libertà, ragione, amore...), automaticamente non viene presa in considerazione l'idea di essenza della persona, cioè la natura di uomo, in quanto uomo. Al contrario nell'Istruzione *Dignitas personae* si sottolinea bene che «Per il solo fatto d'esistere, ogni essere umano deve essere pienamente rispettato»<sup>53</sup>. Per poter accogliere l'argomentazione dell'Istruzione in campo bioetico è necessario considerare il valore dell'essere umano in sé, a livello ontologico. Ne deriva che «Si deve escludere l'introduzione di criteri di discriminazione, quanto alla dignità, in base allo sviluppo biologico, psichico, culturale o allo stato di salute»<sup>54</sup>. Ora nella Convenzione di Oviedo, si rileva una mancanza di tutela della vita prenatale, particolarmente della vita embrionale. È pur vero che, non interferendo con le diverse legislazioni nazionali in merito alla ricerca sugli embrioni, la Convenzione aggiunge, però, la necessità di “assicurare” una protezione adeguata degli embrioni<sup>55</sup>.

## 7. Quale statuto etico e giuridico per la vita umana intrauterina?

La questione etica di fondo rimane lo statuto etico e giuridico dell'embrione umano extracorporeo<sup>56</sup>. Si deve riconoscere che la legalizzazione dell'aborto ha generato un clima “relativista”, intorno al valore dell'embrione, che interessa quasi tutta la ricerca biomedicale embrionale. L'uso dei contraccettivi “antiannidatori”, la banalizzazione dell'aborto con la RU 466, l'esistenza di embrioni sovrannumerari nel caso della Fecondazione in vitro, e l'accentuazione del principio dell'autodeterminazione quale principio etico essenziale hanno certamente creato una forma di anestesia della sensibilità della coscienza verso la questione “non banale” del valore della vita

<sup>53</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 8.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Sulla protezione dell'embrione cfr. C. KUMMER, *Biomedizinkonvention und Embryonenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch «angemessen»?*, in A. ESER (ed.), *Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarats zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare*, Frankfurt am Main 1999, 59-78.

<sup>56</sup> Cfr. A. CRAIG, *Die Bedeutung biologischer Befunde für eine ethischnormative Betrachtung des moralischen Status des extrakorporalen Embryos*, in G. MAIO (ed.), *Der Status des extrakorporalen Embryos*, Stuttgart 2007, 239-274.

prenatale dall'inizio del concepimento. Una certa etica "laicista" ha rilegato il principio della sacralità della vita nell'ambito della religione, inducendo a credere che si tratta solo di una questione di fede, e non di razionalità e che pertanto non può avere una portata universale. Addirittura c'è chi si è nascosto dietro il principio della libertà di coscienza, lasciando nella neutralità la questione del valore della vita umana neoconcepita. Inoltre una lettura ideologica "politica" ha creato quella divisione tra due campi, uno di destra *pro life* e uno di sinistra *pro choice*, lasciando credere che si tratti "solo" di una questione di concezione della società. Alcuni si accontentano e si nascondono dietro la separazione tra diritto ed etica, onde affermare che il problema è sotto controllo e considerare la legge quale norma di una nuova moralità. Alcuni hanno semplificato la questione rileggendola secondo la categorie dei segni dei tempi. Essere al passo coi tempi ed essere moderno, significherebbe accettare l'aborto quale espressione del diritto all'autodeterminazione della donna e conseguentemente chi si pone la domanda del valore della vita nascente, anche a livello embrionale, viene dichiarato fondamentalista, integralista, dogmatico, antimoderno, oscurantista; per di più c'è anche chi interpreta la difesa della vita in una lettura di restaurazione in corso nella Chiesa (H. Küng<sup>57</sup>). Non si può negare che, in alcuni casi, possono di fatto convivere sensibilità per la vita e approccio ideologico, ma sarebbe riduzionismo epistemologico non volersi interrogare sulle ragioni di chi cerca di sensibilizzare la coscienza collettiva sul valore intrinseco della vita prenatale e sulla necessità di proteggerla giuridicamente. È troppo facile nascondersi dietro una denuncia di incoerenza, tra una insensibilità verso i problemi sociali e una ipersensibilità verso la vita nascente, per non lasciarsi interpellare da domande sulla vita, che emergono anche da ambiti cosiddetti "laici". Basta pensare al saggio di O. Fallaci, *Lettera a un bambino mai nato* (2007<sup>33</sup>). È impossibile non interrogarsi sull'impatto culturale del clima relativista che incide realmente sulla concezione della vita in generale. Osiamo affermare che dal modo in cui trattiamo l'embrione umano, dipende anche la relazione verso gli altri. La questione della vita prenatale non è così secondaria. Lo zigote, l'embrione, il feto, sono sempre sinonimo dell'origine di ciascuno di noi. Riduzione del valore della vita prenatale significa anche riduzione del valore della vita adulta come indicano le tesi dei noti bioeticisti P. Singer e H. Engelhardt. Si tratta dell'origine di ogni essere umano, che non può essere "neutrale" a meno di considerarsi già come un essere a valenza "neutrale", anonimo, quantificabile secondo una categoria numerica. Una spersonalizzazione in atto, non è da negare.

<sup>57</sup> Cfr. La Repubblica, 27 gennaio 2009.

## 8. La vita embrionale è solo vita vegetale? La sfida della spersonalizzazione o *The Abolition of Man*

C. S. Lewis nel suo *The Abolition of Man*<sup>58</sup>, ha attirato l'attenzione sulla spersonalizzazione in corso nella cultura contemporanea. La corrente filosofica personalista e la bioetica "personalista" hanno cercato di valorizzare il criterio della persona contro quella tendenza nichilista presente nell'ambito delle biotecnologie. Si deve di fatto riconoscere che l'uomo contemporaneo assume come presupposti una metafisica del puro divenire, e una volontà di potenza del poter fare tutto. Non si può nascondere che dimenticare l'essere rende problematica la comprensione di quella posizione che attribuisce un valore alla vita umana dal primo momento di concepimento. «Nell'attuale nichilismo muta la comprensione essenziale dell'essere. Essere nel senso più alto non significa più "essere sempre", ma solo esistere in modo finito e temporalmente limitato, e dunque essere per la morte. (...»)<sup>59</sup>. Non può dunque esistere l'immutabile, l'eterno. Il criterio della natura umana e della dignità umana si trova così fortemente indebolito al punto che si può considerare la vita umana al suo inizio come semplice materiale organico. A livello biologico si deve riconoscere che con la fecondazione comincia un nuovo organismo. In circa 20-24 ore si organizza un nuovo genoma e comincia il primo processo mitotico. Si può parlare di identità biologica attribuita al DNA del nuovo organismo<sup>60</sup>.

L'identità biologica continuerà ad esistere durante tutta la vita di "quel nuovo organismo". Ma *quid* per la sua identità personale? Si deve riconoscere che dal momento della fusione dei patrimoni genetici abbiamo una nuova individualità seguita ad una trasformazione sostanziale, che rende possibile l'inizio di un processo coor-

<sup>58</sup> Cfr. C. S. LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979 (originale, 1943).

<sup>59</sup> V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Roma 2006, 115.

<sup>60</sup> Davanti a chi considera questa fase di scambio nel corso di 20-24 ore e che viene definita da alcuni come "ootide", e dunque senza individualità, l'embriologo dell'università svizzera di Friburgo, G. Raeger, risponde che si può considerare il momento dell'inizio dell'individuazione già nella fase prenucleica: «Vieles spricht dafür, diesen Moment nicht erst mit der Anordnung der Chromosomen in der Metaphase der Zygote in Verbindung zu bringen, sondern schon mit dem Vorkernstadium, in welchem das Genom des neuen Individuums bereits eindeutig erstellt ist,<sup>15</sup> oder sogar mit der Fusion der Membranen von Samen- und Eizelle, mit welcher die Embryogenese beginnt, wie die meisten Lehrbücher der Embryologie festhalten. Die Debatte über den genauen Zeitpunkt im Verlauf der Fertilisation ist nicht so wichtig wie die Feststellung, dass es nach der Fertilisation keinen entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung mehr gibt und deshalb die Fertilisation als der Beginn des neuen menschlichen Individuums angesehen werden muss», G. RAEGER, *Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell*, in Zeitschrift für medizinische Ethik 54 (2008) 312.

dinato, continuo, e graduale di un progetto individuale unico<sup>61</sup>. Si può dire che l'embrione-umano è «un individuo-uomo in atto che è in potenza solo all'acquisizione di capacità ulteriori, (...) ma non è in potenza all'acquisizione della natura dell'uomo»<sup>62</sup>, come afferma l'interpretazione attualista della persona. R. Spaemann, offre una riflessione molto utile per considerare tutti gli uomini persone<sup>63</sup>. Si deve riconoscere con V. Possenti che «l'essere persona è una qualità essenziale, non una condizione o uno stato»<sup>64</sup>. Nell'approccio attualista e funzionalista della persona, è introdotta una separazione tra i concetti di individuo umano e di persona umana. Tale posizione si trova tematizzata da Engelhardt, e accompagna il sottofondo culturale attuale. Si deve constatare che si eliminano abusivamente dalla categoria di persona una serie di individui umani ai quali manca la coscienza, la memoria, la salute. Ora la memoria e la coscienza, benché siano caratteri importanti sono solo accidentali in quanto cambiano, possono crescere, diminuire, essere alterati. Ciò che è essenziale nel caso della persona è essere un individuo di natura razionale della specie umana, che è inserito in una relazione "filiale"/"essenziale"/"esistenziale" con sua madre e suo padre. Mentre i caratteri e le funzioni anche se vengono a mancare non mutano la natura ontologica dell'essere umano. «Una persona umana non è meno persona se è cieca». Si deve dunque mantenere l'equiestensionalità fra i concetti di individuo umano e di persona umana. «L'equivalenza dei concetti di "individuo umano" e di "persona umana" conduce ad attribuire all'embrione lo statuto di persona»<sup>65</sup>. In tal modo si deve dire che «l'uomo non può nascere prima della persona, né la persona morire prima dell'uomo. Né si entra nella comunità delle persone per cooptazione, essendo chiamati, nominati o accolti da coloro che già lo sono; né si dà alcun passaggio graduale da "qualcosa" a "qualcuno"»<sup>66</sup>.

La concezione dei diritti umani dipende ultimamente dal modo in cui consideriamo la relazione tra "individuo" umano e "persona" umana. Nell'approccio attualista

---

<sup>61</sup> G. RAEGER, *Die biologische Entwicklung des Menschen*, in Id. (ed.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg 2008; Id., *Zur Ontologie der Embryonalentwicklung von B. Smith und B. Brogaard: Kommentar und Kritik aus embryologischer Sicht*, in L. HÖNNEFELDER – M. C. SCHMIDT (edd.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007, 205-208.

<sup>62</sup> L. LOMBARDI VALLAURI, *La bioetica e il problema dello statuto dell'embrione*, in *Politeia* 41/42 (1996) 30.

<sup>63</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a cura di L. Allodi, Roma-Bari 2005, 230-242.

<sup>64</sup> V. POSSENTI, *Il principio-persona*, 132.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>66</sup> *Ibid.*

si dovrà necessariamente dire che non tutti gli esseri umani hanno dei diritti: «gli esseri umani non avrebbero diritti in quanto uomini, ma solo in quanto persone»<sup>67</sup>. Ora si deve evidenziare l'equivoco insito nell'approccio funzionalistico della persona, che accetta l'essere-persona in modo empirico, determinando la persona a partire da alcune operazioni considerate essenziali. In tal modo il principio del rispetto della persona «è da intendere come rispetto di sue singole proprietà o funzioni, non del suo nucleo ontologico radicale»<sup>68</sup>. Tale è la posizione del filosofo D. Parfit, che può affermare che «l'ovulo fecondato non è un essere umano e una persona fin dall'inizio, ma lo diventa lentamente», traendone una conseguenza etica importante: «Quando l'organismo diventa un essere umano a pieno titolo, ossia persona, la mancanza non grave si trasforma in un atto moralmente molto sbagliato»<sup>69</sup>. Questa posizione si rivela un equivoco come ha mostrato H. Kelsen: «La dottrina pura del diritto ha riconosciuto il concetto di persona come un concetto di sostanza, come la ipostatizzazione di postulati etico-politici (ad. es. libertà, proprietà) e lo ha perciò dissolto. Come nello spirito della filosofia kantiana, tutta la sostanza viene ridotta a funzione. Ciò che è stato dimostrato da Cassirer, uno dei migliori kantiani, quando era ancora kantiano, nel suo libro»<sup>70</sup>.

Non si può identificare l'ordine dell'essere con l'ordine dell'agire, e risolvere il primo nel secondo come avviene nella posizione funzionalista-attualista della persona. V. Possenti nota giustamente «che la sostanza non è più in radice denotata dal suo atto d'essere ma da una processualità funzional-attualistica, in cui a seconda dei casi e delle scuole si pone l'accento su singole funzioni del campo dell'agire, ad es. quelle idealistiche dell'autocoscienza e della relazione, quelle prassistico-sociali, quelle produttivistico-tecniche, ecc.»<sup>71</sup>. In realtà si può affermare «che un individuo può essere allo stesso tempo persona in atto e personalità in potenza»<sup>72</sup>. Così un embrione umano è persona in atto, senza avere sviluppato tutta la sua personalità.

M. Reichlin ha sottolineato come la posizione funzionalista «ha conseguenze di tipo dualista nel concepire il rapporto tra la persona e il suo corpo, ovvero tra persona e organismo; facendo leva su ipotetici esperimenti di trasferimento di coscien-

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>69</sup> D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Milano 1989, 410.

<sup>70</sup> H. KELSEN – R. TREVES, *Formalismo giuridico e realtà sociale*, a cura di S. L. Paulson, Napoli 1992, 216.

<sup>71</sup> V. POSSENTI, *Il principio-persona*, 137.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 138.

za, essa privilegia l'unità della coscienza e della memoria a scapito della continuità corporea»<sup>73</sup>. Sappiamo che questo dualismo contraddice un'antropologia unitaria secondo la quale la persona è il suo corpo, non in senso riduttivo, ma nel senso che la dimensione spirituale si radica nel corpo, e la sua espressione è resa possibile dal corpo. Quando affermiamo che la persona comincia con il suo corpo, riconosciamo una dignità alla quale partecipa la sua realtà biologica. Così in questa prospettiva «si può dire che l'individuo meritevole di rispetto morale, ossia la persona, sia già presente prima che si sviluppi la capacità di compiere atti razionali o spirituali, nella misura in cui è presente l'individuo che li compirà, ossia quella specifica esistenza corporea la cui natura propria è di svilupparsi fino a compiere atti razionali»<sup>74</sup>.

## 9. Quando comincia la vita individuale?

Alcune obiezioni sono state avanzate sul momento della formazione dell'identità biologica dell'embrione in favore di una distinzione tra pre-embrione ed embrione. Tali considerazioni riportano l'inattività iniziale del genoma embrionale, la totipotenza delle cellule embrionali, la perdita "naturale" di un numero elevato di embrioni, il fenomeno della gemellarità, l'argomento della partenogenesi e della clonazione. Ora un esame critico di queste obiezioni, solitamente usate per sostenere la differenza tra l'identità genetica e ontologica, ne mostra al contrario la debolezza, e ci porta ad affermare che è proprio nel nome della scientificità che non possono essere accettate senza critica da parte di una ragione filosofica aperta alla verità dell'essere umano.

Non si possono banalizzare le prime cellule al punto di considerarle "neutre". Si tratta sempre dell'origine di una nuova entità, che è in via di sviluppo. Attribuire l'inizio di questo sviluppo allo stadio di divisione di morula è non tenere conto di quegli studi che evidenziano la presenza di un gene attivo a livello di zigote<sup>75</sup>. Si deve anche aggiungere che il prelievo di cellule staminali avviene allo stadio di balstocisti, quando non c'è nessun dubbio del funzionamento del nuovo organismo.

---

<sup>73</sup> M. REICHLIN, *La morale oltre il diritto*, Roma 2008, 108.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>75</sup> Cfr. R. COLOMBO, *Il processo di fecondazione e le sue fasi. Dai gameti dei genitori all'embrione unicellulare*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche. Atti della dodicesima assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita, Città del Vaticano, 27 febbraio-1 marzo 2006*, a cura di E. SGRECCIA – J. LAFITTE, Città del Vaticano 2007, 37-131.

Anche l'obiezione della gemellarità, non significa che l'individuo prima della fissione gemellare non fosse un individuo come ha mostrato Oderberg<sup>76</sup>. Reichlin si riferisce allo studio di Oderberg, per mostrare l'infondatezza dell'obiezione della totipotenza: «dire che ogni cellula ha la potenzialità di dare luogo ad un individuo non significa dire che l'embrione precoce è un insieme di molti individui. Potenzialità non significa attualità»<sup>77</sup>. È dunque assurda la conclusione che identifica ogni cellula ad un individuo. A proposito dell'obiezione inherente alla clonazione riteniamo illuminante l'affermazione di Reichlin: «non è affatto vero che il singolo gamete o la singola cellula somatica abbiano semplicemente bisogno di un ambiente adatto per poter esplicare la loro potenzialità di dar luogo ad un nuovo individuo; hanno invece bisogno di un intervento esterno che ne alteri la naturale teleologia innestandovi quella normalmente propria di uno zigote»<sup>78</sup>. Anche l'argomento degli aborti spontanei, è fallace sia dal punto di vista scientifico, che filosofico. Oggi sappiamo che il numero degli aborti naturali è stato sopravvalutato<sup>79</sup>, e che l'aborto naturale è da attribuirsi primariamente ad un'anomalia dell'organismo (anomalia cromosomica)<sup>80</sup>. Filosoficamente, l'aborto spontaneo è il fallimento e pertanto, in quanto accidentale, non è l'essenza della naturalità di un processo. «Di conseguenza, a rigore *non si può affermare che un aborto spontaneo sia naturale*»<sup>81</sup>, non in senso pieno, è solo un pleonismo identificare spontaneo con naturale. Rileviamo che, se è vero che i primi giorni dopo la fecondazione sono un momento “delicato”, non si può negare che ci troviamo in presenza di una nuova entità. Reichlin propone dunque di seguire la soluzione più

<sup>76</sup> Cfr. D. S. ODERBERG, *Modal Properties, Moral Status, and Identity*, in *Philosophy and Public Affairs* 26 (1997) 259-298; P. Ide mette in evidenza l'errore filosofico o l'ignoranza filosofica della differenza che esiste tra individualità e indivisibilità: «L'argomento dei gemelli omozigoti confonde l'individualità con l'indivisibilità: un individuo è caratterizzato dalla sua individualità (in atto), non dalla sua indivisibilità (in potenza). Inoltre, la formazione di gemelli omozigoti è presentata come la divisione in due parti di un embrione. La maggiore parte delle volte, invece, si tratta di separazione di un blastomero da tutti gli altri. Pertanto non è un embrione che si divide in due, ma un embrione che nasce dall'altro», P. IDE, *L'embrione umano è persona? Status questionis e determinazione*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 277.

<sup>77</sup> M. REICHLIN, *La morale oltre il diritto*, 133.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>79</sup> Cfr. A. J. WILCOX – C. R. WEINBERG – J. F. O'CONNOR, *Incidence of Early Loss of Pregnancy*, in *New England Journal of Medicine* 319 (1988) 189-194.

<sup>80</sup> Cfr. D. K. EDMONDS – K. S. LINDSAY – J. F. MILLER ET AL., *Early Embryonic Mortality in Women*, in *Fertility and Sterility* 38 (1982) 447-453.

<sup>81</sup> P. IDE, *L'embrione umano è persona?*, 282.

prudente, attribuendo all'embrione precoce la tutela fornita al feto<sup>82</sup>.

Affermare semplicemente che la concezione dell'essere umano comincia con l'annidamento sembra dunque una posizione debole anche se "accettata" da coloro che distinguono tra pre-embrione e embrione. Si deve riconoscere con Reichlin che la strategia più diffusa oggi, «quella che punta a negare che il feto sia una persona, ovvero che sia titolare del diritto alla vita, conduce alla concezione funzionalista sviluppata dai principali bioetici contemporanei»<sup>83</sup>. Ora questa posizione non si presenta senza porre problemi ad una coscienza etica che sia credente o non credente: «questa concezione si espone ad una serie di difficoltà e di conseguenza molto controverse, tra cui l'impossibilità di considerare moralmente illecito l'infanticidio, la negazione del diritto alla vita a individui dementi o definitivamente privi di coscienza, il dualismo radicale tra l'individuo o l'organismo umano e la persona»<sup>84</sup>. Reichlin considera che «a fronte di tali difficoltà, e dell'argomento basato sull'inne-gabile continuità dello sviluppo fetale, sembra più ragionevole sostenere che un feto, o un embrione in una fase successiva all'impianto in utero, possa essere considerato come una persona, non nel senso che sia identico a un individuo umano dotato della potenzialità di sviluppare in sé, senza interventi dall'esterno, tutte le capacità tipiche delle persone, pur avendo solo in potenza le operazioni corrispondenti a tale statuto ontologico»<sup>85</sup>. Questa posizione espressa da Reichlin presenta certamente quella chiarezza di aver individuato le difficoltà e le conseguenze dell'approccio funzionalista-attualista della persona. La debolezza sta a nostro parere nel relativizzare la "continuità" dello sviluppo nella fase di preimpianto, lasciando in tal modo la porta aperta ad altre difficoltà, proprie della personalizzazione ritardata.

Ci sembra che la riflessione di Spaemann permette di approfondire la riflessione sull'origine della vita, e il valore da attribuire allo zigote: «Un embrione è figlio dei suoi genitori fin dal primo momento della sua esistenza. In quanto membro di una famiglia umana egli è però membro di una comunità di persone, ma in quanto membro di una comunità di persona è egli stesso una persona del tutto a prescindere dal darsi o no di certe caratteristiche»<sup>86</sup>. Secondo Spaemann «non ha senso fare cominciare la vita – e quindi la personalità – di questo nuovo essere umano soltanto dal momento

---

<sup>82</sup> Cfr. M. REICHLIN, *La morale oltre il diritto*, 138.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> R. SPAEMANN, *Quando l'uomo inizia a essere persona?*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 303.

in cui si sia raggiunto un certo grado di indipendenza dalla vita della madre, per esempio dal momento dell'annidamento, perché, si dice, soltanto da quel momento in poi è possibile uno sviluppo autonomo. Questo è vero, ma ciò che si sviluppa autonomamente esiste già prima di aver trovato il posto a lui conveniente nel ventre materno»<sup>87</sup>. Si deve ancora menzionare l'argomento della finalità intrinseca usato da Tommaso anche quando difendeva l'animazione ritardata. Come nota W. J. Eijk a proposito della finalità intrinseca: «l'embrione, anche nel caso in cui non fosse ancora un individuo umano, deve essere rispettato come tale per la sua capacità intrinseca di diventarlo»<sup>88</sup>. È un argomento usato già da Tertulliano: «non fa differenza se qualcuno uccida la vita già nata, o interrompa la vita già avviata alla nascita e in via di sviluppo: è già uomo colui che lo sarà; come il frutto è già nel seme»<sup>89</sup>.

L'istruzione *Dignitas Personae* quando afferma la dignità dell'embrione umano non segue dunque una via che sarebbe accessibile a priori solo in una prospettiva di fede, ma una filosofia dell'essere, che coglie la verità ontologica dell'inizio della vita umana. Nella prima parte afferma esplicitamente: «Se l'Istruzione *Donum vitae* non ha definito che l'embrione è persona, per non impegnarsi espressamente su un'affermazione d'indole filosofica, ha rilevato tuttavia che esiste un nesso intrinseco tra la dimensione ontologica e il valore specifico di ogni essere umano. Anche se la presenza di un'anima spirituale non può essere rilevata dall'osservazione di nessun dato sperimentale, sono le stesse conclusioni della scienza sull'embrione umano a fornire «un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?»<sup>90</sup>. La realtà dell'essere umano, infatti, per tutto il corso della sua vita, prima e dopo la nascita, non consente di affermare né un cambiamento di natura né una gradualità di valore morale, poiché possiede una *piena qualificazione antropologica ed etica*. L'embrione umano, quindi, ha fin dall'inizio la dignità propria della persona»<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>88</sup> W. J. EJK, *I criteri dell'individualità organica e lo statuto bio-antropologico dell'embrione preimpianto*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 202.

<sup>89</sup> TERTULLIANO, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, c. IX (PL 1, 319-320).

<sup>90</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istr. *Donum vitae**, I, 1, in *AAS* 80 (1988) 78-79.

<sup>91</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica**, 5.

## 10. La dignità della persona, criterio etico fondamentale

L'Istruzione *Dignitas Personae* considera proprio come il criterio etico fondamentale che deve guidare la ricerca e le tecnologie di riproduzione sia lo statuto umano "personale" dell'embrione: «Giova qui richiamare il *criterio etico fondamentale* espresso nell'Istruzione *Donum vitae* per valutare tutte le questioni morali che si pongono in relazione agli interventi sull'embrione umano: "Il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita"»<sup>92</sup>.

L'Istruzione *Dignitas Personae* è stata comunicata nel sessantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo. Benché non sia il documento principale del Magistero per questa ricorrenza, evidenzia con chiarezza che la questione dei Diritti umani concerne tutti gli ambiti della vita e in modo particolare anche la sfera delle biotecnologie. Dalle discussioni emerse negli ultimi anni attorno alla questione dei Diritti umani, appare sempre più che la lettura della Dichiarazione dipende in ultima analisi dalla concezione di uomo che sorregge il termine "Diritti umani". Nel Preambolo, leggiamo che «Considerato che il riconoscimento della dignità inherente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo...». In tal modo il criterio della dignità umana è il fondamento dalla carta dei diritti individuali che ne derivano.

Occorre riconoscere che una corretta interpretazione della carta, e la sua accettazione da parte di tutti richiede l'approfondimento del senso della dignità. Da un lato, è vero che il principio della dignità umana e dei diritti derivanti sono alla base della nostra società democratica, come rileva E. Schockenhoff: «il fatto che l'idea della dignità sia compatibile con diverse sue fondazioni antropologiche non significa infatti che una società democratica potrebbe affidarne il riconoscimento all'arbitro di singoli gruppi. Quale principio intrinseco della costruzione della nostra cultura democratica l'idea della dignità umana è infatti evidente da qualsiasi punto di vista ed è di conseguenza, un dovere morale vincolante per chiunque. La validità

---

<sup>92</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum vitae*, I, 1, in *AAS* 80 (1988) 79.

di questa proposizione non poggia infatti su una deduzione arbitraria da eventuali premesse religiose o metafisiche, ma poggia su un argomento *riflessivo*, che mette in luce i presupposti che tutti noi immettiamo nel nostro comune agire e nella nostra convinzione»<sup>93</sup>. Occorre però riconoscere che se tutti accettiamo in modo generico il principio, esso riceve sfumature diverse secondo la prospettiva adoperata. Basta pensare alle affermazioni di Engelhardt richiamate nell'introduzione.

Alcune considerazioni possono contribuire a chiarificare le difficoltà determinanti la sua accettazione. La difficoltà di attribuire la dignità umana ad ogni essere umano, deriva da diversi fattori che assumano secondo il contesto importanza variabile<sup>94</sup>. Non si può negare che una concezione evoluzionista della vita porta a negare la distinzione tra l'uomo e l'animale. Qui non si intende negare l'evoluzione come processo di sviluppo, ma una visione filosofica del mondo che interpreta in senso unilateralmente materialista il fenomeno evolutivo. Si deve di fatto costatare che spesso l'evoluzionismo, nega il fondamento metafisico della dignità umana. Inoltre il valore del concetto della dignità umana, viene meno in un contesto che riduce l'essere umano alle sue *performance*. Infine come già esposto nella riflessione sull'embrione, la distinzione tra essere umano e persona umana, derivante da quel dualismo che lega la personalità alla coscienza, ed è connessa all'attualismo, determina anche l'euristica della dignità umana e dei diritti connessi. Una relativizzazione della legge naturale e dei diritti umani che si fonda sull'essere, conduce anche a privilegiare la dimensione della cultura riducendo il valore assoluto da attribuire all'essere umano. L'ampio scetticismo diffuso e il relativismo dei valori, contribuisce ad un'ulteriore anestesia del senso della dignità umana.

Ma che cosa si intende per dignità? Dignità significa «un'eccellenza di valore che è così strettamente connessa alla natura della persona che non si può comprendere senza cogliere l'essenza della persona nella cui natura essa si radica»<sup>95</sup>. Già Alessandro di Hales definiva la persona in relazione alla dignità: «La persona è una sostanza che si distingue per una proprietà afferente alla dignità»<sup>96</sup>. Ma la dignità non ha solo un significato ontologico, essa ha una relazione intrinseca con la morale: ha un valo-

<sup>93</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia 1997, 181.

<sup>94</sup> Cfr. J. SEIFERT, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in AA.VV., *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia accademia per la vita*, Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2002, a cura di J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA, Città del Vaticano 2003, 193-216.

<sup>95</sup> J. SEIFERT, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in AA.VV., *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, 193-216 (qui 197).

<sup>96</sup> ALESSANDRO DI HALES, *Glossa*, 1, 23, 9.

re moralmente rilevante. Già Cicerone aveva percepito che la dignità umana è fonte di doveri morali<sup>97</sup>. Nello stesso senso Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, sottolinea che la dignità umana non può mai essere offesa in nessun caso, e non può essere usata come un mezzo, e in tal modo prende distanza da qualsiasi utilitarismo.

J. Seifert offre un contributo significativo e particolarmente illuminante per la comprensione della dignità umana, alla luce di quattro radici e fonti: 1) Ciò che l'uomo è in quanto persona (e non ciò che possiede solo accidentalmente), cioè l'essenza, l'essere e la sostanza, come fonti della dignità umana; 2) La dignità secondo la dimensione della coscienza e l'attuazione della personalità; 3) La dignità secondo la realizzazione della vocazione personale alla Trascendenza e alla dignità morale; 4) La dignità come dono: le relazioni estrinseche.

1) La prima fonte della dignità, rimanda alla necessità di un soggetto che sussiste in sé nell'essere: «Le funzioni, le qualità delle cose, non possono in alcun modo essere persone. (...) Le esperienze e gli atti umani appartengono sempre ad un soggetto che è di più di queste esperienze ed è irriducibile ad esse»<sup>98</sup>. In questa prospettiva si esclude dunque la posizione di coloro che distinguono tra diversi tipi di persone secondo l'attualizzazione di alcune funzioni, poiché l'essere personale e la dignità è data dall'essenza della natura sostanziale, ed accompagna l'esistenza in quanto tale di un soggetto. Inoltre il soggetto che esiste non è mai una realtà astratta, possiede una singolarità. Ne deriva che in una prospettiva aristotelica l'essere sostanziale dell'uomo e le sue potenze fondano la sua dignità, e non solo le sue attualizzazioni. «Anche quando un uomo dorme possiede la dignità; anche quando cade in un stato di incoscienza o di coma possiede la dignità; anche l'embrione che non può ancora usare l'intelletto – ma lo possiede come condizione di possibilità per usarlo poi – è dotato della dignità personale. Possiamo chiamarla quindi la dignità puramente ontologica delle persone»<sup>99</sup>.

2) La seconda fonte della dignità consiste nell'attuazione consapevole della persona. È la vita razionale cosciente che rappresenta l'atto dell'esistenza personale. Ma tale principio è sempre subordinato al primo e, pertanto, non si può pensare come P. Singer che la vita dei disabili abbia meno valore di uno scimpanzé. Certamente la seconda dimensione della dignità è più evidente che la prima negli occhi di tanti nel-

<sup>97</sup> Cfr. CICERONE, *De Legibus*, I, VII, 22.

<sup>98</sup> J. SEIFERT, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, 202.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 204.

la nostra cultura contemporanea, poiché «tutte le specifiche caratteristiche umane della mente e della libera volontà, dei sentimenti e della felicità si possono realizzare unicamente attraverso la vita cosciente della persona»<sup>100</sup>. I diritti umani sono proprio l'espressione di questa seconda dimensione della dignità umana. Il diritto alla vita di ogni essere umano, a non essere soppresso, mutilato, trattato in modo indegno, si radica però più a monte, nella dimensione ontologica della persona umana.

3) Esiste però ancora una terza fonte della dignità, la realizzazione auto-trascendente della persona, che costituisce il livello qualitativo e prevalentemente morale della persona. Si tratta dell'apertura dell'uomo alla verità, alla bontà, e in ultima analisi al dono di sé nell'amore, e nella formazione della *communio personarum*. È la dignità morale della persona che può essere persa, anche senza perdere la dignità ontologica.

4) La quarta fonte della dignità, non dipende dalla persona, dal suo stato di coscienza, dall'uso della sua libertà, ma dalla relazione interpersonale. È la dignità della persona amata. L'essere amati contribuisce a dare una nuova dimensione all'unicità della persona, come rivela l'approccio esistenzialista alla dignità umana di G. Marcel. Sarà la dimensione della fratellanza, che crea una relazione con il soggetto personale a dare una densità tutta particolare alla dignità umana. La prospettiva relazionale apre anche alla dimensione religiosa-teologica della dignità, cioè alla fonte più alta di tale dignità: la paternità di Dio, e l'amore redentivo in Cristo che chiama ogni uomo ad entrare nella vita di comunione con Dio. Seifert nota che «una delle ragioni principali della negazione del diritto alla vita nei confronti del concepito consiste nella riduzione della dignità dell'embrione a questo quarto livello di dignità umana, interpretato in modo completamente secolarizzato: solo il valore attribuito all'embrione dall'accettazione o dall'amore dei genitori e della società conferisce valore al figlio. Ciò tralascia non soltanto la dimensione più profonda di questa quarta fonte della dignità, ma anche il fatto che essa in quanto quarto principio della dignità presuppone il primo e si costruisce su di esso. (...) Inoltre, credendo che solamente se i genitori accolgono e amano un embrione come loro figlio tale embrione meriti tutela giuridica, e che diversamente sarebbe consentito l'aborto, la ricerca con le cellule staminali (embrionali), ecc., si identifica tutta la dignità umana con quest'unico quarto principio, nei suoi aspetti puramente interpersonali»<sup>101</sup>.

Non tutti condivideranno la prospettiva filosofica di questa analisi. Esistono pen-

<sup>100</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 214-215.

satori che considerano l'essere umano nella struttura "relazionale" fondamentale della persona, evitando di rendere la relazione solo accidentale<sup>102</sup>. Dire che l'essere umano è relazione significa considerarlo da sempre "coinvolto" in una relazione. Esiste come frutto di un dono, esiste come provenienza. La sua esistenza è già situata esistenzialmente che lo voglia o no, in una struttura relazionale. A livello ontologico, tutto il suo essere è marcato da un scambio con gli altri, scambio biologico, affettivo, spirituale e religioso, che fanno parte del suo essere umano concreto. La determinazione relazionale dell'essere umano è tale che senza questa rete di relazioni, muore. In questo senso si deve dire che la libertà della persona è primariamente relazionale o almeno che la libertà è da collocare nella tensione tra soggetto in sé e soggetto in relazione. Ciò significa concretamente che non posso mai disporre della mia vita in modo assoluto, che la vita degli altri non mi appartiene, nemmeno quella nel grembo materno: è, ed è "relazionata" nel suo essere soggetto autonomo.

Merita attenzione la preoccupazione di E. Schockenhoff di definire nel modo giusto la relazione tra l'autonomia e la dignità umana. Il principio di autonomia non consiste in una generica libertà di azione secondo convinzione personale, come afferma la bioetica d'ispirazione americana tendenzialmente liberale, ma deve essere regolato dal principio della giustizia che impone di non violare i diritti inalienabili di altri. Inoltre, il rispetto della libertà dell'altro non può riguardare «solo le sue convinzioni, i suoi desideri e i suoi piani in ordine al futuro. Esso esige anche il rispetto dell'inviolabilità della sua esistenza corporea, perché solo se rispettiamo la sua vita fisica garantiamo quello spazio in cui la persona fine a se stessa può espandersi. Il fatto che dobbiamo semplicemente lasciar 'esistere' l'altro e non attentare alla sua vita corrisponde al contenuto centrale normativo della nostra comune dignità, che non è legata ad altro criterio che non sia quello della nostra natura umana»<sup>103</sup>. Schockenhoff giunge quindi a concludere: «Poiché noi nasciamo come uomini in virtù di un nostro proprio diritto e non siamo chiamati a diventare membri della società umana dalla volontà della maggioranza, pure nelle situazioni conflittuali può essere determinante solo l'appartenenza naturale alla specie biologica, il distintivo della discendenza umana... Perciò l'idea della dignità umana vale, nel suo contenuto normativo centrale, anche per gli stadi primitivi della vita umana, in cui comincia a delinearsi l'essere personale dei nostri figli»<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 2007<sup>15</sup>; cfr. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970; cfr. M. SERRETTI, *L'uomo è persona*, Città del Vaticano 2008.

<sup>103</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia 1997, 186.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 186.

La prospettiva offerta dall'ermeneutica della quarta fonte della dignità umana, l'ermeneutica relazionale della dignità umana e della sua autonomia, permette di riconoscere all'Istruzione *Dignitas personae* tutto il suo valore. Non si tratta di un approccio fondamentalista, o oscurantista alla medicina rigenerativa e alle tecnologie di riproduzione, come penserebbe chi si muove utilizzando chiavi solo ideologiche. Ma di una visione che si accorda con il criterio della dignità umana colto dalla ragione e compreso in modo estensivo. Solo se condividiamo una concezione forte di dignità umana potremo capire la posizione centrale dell'Istruzione per quanto riguarda la dignità assoluta degli esseri umani dall'inizio del concepimento fino alla morte naturale: «Negli ultimi decenni le scienze mediche hanno sviluppato in modo considerevole le loro conoscenze sulla vita umana negli stadi iniziali della sua esistenza. Esse sono giunte a conoscere meglio le strutture biologiche dell'uomo e il processo della sua generazione. Questi sviluppi sono certamente positivi e meritano di essere sostenuti, quando servono a superare o a correggere patologie e concorrono a ristabilire il normale svolgimento dei processi generativi. Essi sono invece negativi, e pertanto non si possono condividere, quando implicano la soppressione di esseri umani o usano mezzi che ledono la dignità della persona oppure sono adottati per finalità contrarie al bene integrale dell'uomo»<sup>105</sup>. Si può allora comprendere il senso pieno delle parole conclusive dell'Istruzione che legano verità della persona ed *ethos* umano: «Dietro ogni "no" rifulge, nella fatica del discernimento tra il bene e il male, un grande "sì" al riconoscimento della dignità e del valore inalienabili di ogni singolo ed irripetibile essere umano chiamato all'esistenza»<sup>106</sup>.

## 11. Conclusione: gli stimoli provenienti dall'Istruzione *Dignitas personae*

1) L'Istruzione offre l'occasione per asserire quanto sia importante per la scienza procedere in modo interdisciplinare con l'etica, l'antropologia, la teologia, la sociologia, ecc. Sia l'antropologia filosofica che teologica, ci offrono le basi per affermare la dignità personale dell'essere umano in tutte le fasi della sua evoluzione, da neoconcepito fino alla fine della vita. La scienza ha bisogno di una etica che si fondi sulla

<sup>105</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 4.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 38.

persona umana come suo punto cardine. In tale prospettiva, lasciandoci ispirare dal modello etico elaborato da G. Gismondi per l'etica dell'attività tecnoscientifica, abbiamo evidenziato alcuni elementi che sono importanti per preservare la dignità stessa della scienza, la sua vera finalità, elementi da considerare in una riflessione etica sulle biotecnologie (senza essere esaustivi): 1) la non neutralità etica della medicina riproduttiva e della medicina rigenerativa; 2) la relatività, la fallibilità, la parzialità delle conoscenze scientifiche nel campo della ricerca sulle cellule staminali embrionali; 3) la necessità di non estrapolare i dati oltre i loro limiti, come, per esempio, quando si lega automaticamente la manifestazione di una malattia con la presenza di un gene; 4) la necessità di integrare l'agire tecnoscientifico come nel caso della FIVET nel sistema globale dei valori-socioculturali, sia umani che religiosi, questi ultimi poi non sono a priori da escludere; 5) la responsabilità delle conseguenze delle sperimentazioni embrionali nel contesto del bene comune e delle generazioni future; 6) la libertà della ricerca che non può essere condizionata da una logica di profitto, di potere, di sfruttamento; 7) la specificità delle biotecnologie e della procreativa alle quali non spetta elaborare significati e valori; 8) la coscienza del medico o dello scienziato dovrà sempre tenere conto del valore altrui, e non potrà mai agire in un modo disumano – è sempre attuale quanto già nel 1845, Max Simon in un libro di deontologia medica esprimeva: «non è possibile sottolineare maggiormente questo principio, e cioè che il paziente più indigente e privo di valore, il più inutile per la società, non può essere soggetto di sperimenti rischiosi o pericolosi. Muoia piuttosto la scienza che questo principio»<sup>107</sup>; 9) il corpo non è una realtà insignificante che si può considerare solo secondo una prospettiva meccanicista; esso rimane sempre l'espressione di quella realtà spirituale che lo trascende.

2) Il documento della Congregazione della fede, approvato da Benedetto XVI, interella la coscienza del credente cattolico, chiamandolo a porsi le domande essenziali del suo agire in conformità alla legge del dono, secondo la prospettiva di una antropologia cristocentrica. Essa richiede un approfondimento dei motivi profondi del Sì radicale alla vita, alla luce della fede, che non è da ritenere "assurda", invece si fonda su una logica che la ragione illumina ampiamente. Un approccio sistematico, che considera i diversi aspetti di una questione, porta a concludere il ragionamento etico evitando qualsiasi neutralità etica. In realtà, l'Istruzione è un documento che interella tutti coloro che cercano la verità: «La presente Istruzione si rivolge ai

<sup>107</sup> M. SIMON, *Déontologie Médicale ou des Devoirs et des Droits des Médecins dans l'Etat Actuel de la Civilisation*, Paris 1845, 337.

fedeli e a tutti coloro che cercano la verità»<sup>108</sup>. L'epistemologia del documento è definita secondo il binomio ragione-fede: «La Chiesa cattolica, nel proporre principi e valutazioni morali per la ricerca biomedica sulla vita umana, attinge *alla luce sia della ragione sia della fede*, contribuendo ad elaborare una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, capace di accogliere tutto ciò che di buono emerge dalle opere degli uomini e dalle varie tradizioni culturali e religiose, che non raramente mostrano una grande riverenza per la vita. Il Magistero intende portare una parola di incoraggiamento e di fiducia nei confronti di una prospettiva culturale che vede *la scienza come prezioso servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano*. La Chiesa pertanto guarda con speranza alla ricerca scientifica, augurando che siano molti i cristiani a dedicarsi al progresso della biomedicina e a testimoniare la propria fede in tale ambito. Auspica inoltre che i risultati di questa ricerca siano resi disponibili anche nelle aree povere e colpite dalle malattie, per affrontare le necessità più urgenti e drammatiche dal punto di vista umanitario. E infine intende essere presente accanto ad ogni persona che soffre nel corpo e nello spirito, per offrire non soltanto un conforto, ma la luce e la speranza. Queste danno senso anche ai momenti della malattia e all'esperienza della morte, che appartengono di fatto alla vita dell'uomo e ne segnano la storia, aprendola al mistero della Risurrezione. Lo sguardo della Chiesa infatti è pieno di fiducia perché «la vita vincerà: è questa per noi una sicura speranza. Sì, vincerà la vita, perché dalla parte della vita stanno la verità, il bene, la gioia, il vero progresso. Dalla parte della vita è Dio, che ama la vita e la dona con larghezza»<sup>109</sup>.

3) Anche nella Chiesa l'Istruzione non sarà condivisa da tutti. Alcuni potranno provare un certo malessere davanti ad alcune affermazioni. Rifiutarlo "a priori" ci sembrerebbe rilevare un approccio riduttivo della coscienza ecclesiale. Alcuni elementi sono forse non "comprensibili", ma accontentarsi di un rifiuto categorico senza impegnarsi ad approfondirne le ragioni con spirito di apertura alla verità, è altrettanto incomprensibile. Possono creare difficoltà, per esempio, l'etica della procreazione che considera il ricorso alla FIVET, anche con una intenzione sincera, non giustifichi il diritto della coppia a usufruirne i benefici. Per una coscienza ecclesiale, vale certamente l'insegnamento sempre valido sulla coscienza e del suo rapporto al Magistero ordinario (cfr. *Donum Veritatis*). Come abbiamo tentato di mostrare

<sup>108</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione (14 settembre 1998), n. 1, in *AAS* 91 (1999) 5.

<sup>109</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla VII Assemblea della Pontificia Accademia per la Vita* (3 marzo 2001), n. 3, in *AAS* 93 (2001) 446.

nel presente articolo, esiste una razionalità soggiacente alle prese di posizione dell'Istruzione, razionalità che appare quando valutiamo le questioni in modo non solo parziale, ma anche sintetico, cioè sistematico, che prende in considerazione l'insieme dei fattori coinvolti nella medicina rigenerativa e nella procreativa. Certamente il documento ha il merito di aiutare a porsi le domande alla luce del criterio della dignità umana. Una coerenza logica tra *Donum vitae* (1987) e *Dignitas Personae* (2008) non può essere negata. Questa continuità nell'insegnamento deve fare riflettere. La condivisione di alcune posizioni espresse nel documento con gli autori non "credenti" che abbiamo citato interpella una coscienza aperta alla questione del vero e del giusto e che si lascia guidare dalla legge naturale, vale a dire da quella insita nella sua ragione. La legge della natura ha senso solo se viene riconosciuta alla ragione la capacità di leggere la verità della realtà "Uomo"<sup>110</sup>.

4) Il discorso sulla legge naturale apparirà anacronistico per coloro che, sulla scia del nominalismo, hanno dichiarato che non esiste l'universalità dell'essere, ma solo la realtà singolare percepita dalla sua coscienza individuale. Conseguentemente esisteranno solo casi da risolvere e l'uomo stesso sarà un caso che si può considerare senza valore, secondo le circostanze del momento. È proprio ciò che abbiamo rilevato nelle parole di Ch. Taylor: «Io penso che l'uomo scivoli in un "oblio dell'essere"». H. U. von Balthasar non esitava a ricordare ai cristiani di essere i custodi dell'essere<sup>111</sup>, invitandoli a compiere il dovere creaturale<sup>112</sup> in un sì all'essere. Il cristiano ama l'essere *a priori*, e rimane il custode dello stupore metafisico. Nel campo della bioetica Giovanni Paolo II lo ricordava nell'*Evangelium vitae*, invitando allo stupore cristologico: «In ogni bambino che nasce e in ogni uomo che vive e che muore noi riconosciamo l'immagine della gloria di Dio: questa gloria noi celebriamo in ogni uomo, segno del Dio vivente, icona di Gesù Cristo»<sup>113</sup>. «È proprio nella "carne" di ogni uomo che Cristo continua a rivelarsi e ad entrare in comunione con noi, così

<sup>110</sup> Benedetto XVI ricordava che i fondamenti dei diritti umani, in particolare del diritto di ogni essere umano alla vita, «sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito e cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti. Non si deve tuttavia permettere che tale ampia varietà di punti di vista oscuri il fatto che non solo i diritti sono universali, ma lo è anche la persona umana, soggetto di questi diritti» (*Discorso all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18 aprile 2008, in *AAS* 100 [2008] 334).

<sup>111</sup> H. U. von BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano 1978, 579.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 581.

<sup>113</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, n. 84, in *AAS* 87 (1995) 497.

(che) il *rifiuto della vita dell'uomo*, nelle sue diverse forme, è *realmente rifiuto di Cristo*»<sup>114</sup>. È proprio questo stupore davanti al miracolo della vita che il cristiano vuole condividere con chi è capace di meravigliarsi davanti al mistero dell'essere.

5) Lo sguardo cristologico non impoverisce lo sguardo del cristiano che rimane universale e capace, proprio in nome della fede, di non seppellire il pensiero dell'universale anche nel campo del valore della vita umana nelle sue fasi più deboli. D. Antiseri ricordava bene la missione che incalza i cristiani: «I cristiani dovranno convincere gli altri che distruggere gli embrioni è illecito»<sup>115</sup>. Convincere con argomenti, in un dialogo basato sulla forza dell'umile ragione – umile nell'apertura alla verità, umile nella pedagogia “degli argomenti”, umile nel camminare con chi ha difficoltà a vedere “il miracolo della vita” – ricordando sempre che nel nome della libertà di coscienza non si può mai andare contro la giustizia, contro i diritti umani, poiché la coscienza della persona umana non è un'isola “chiusa”. Convincere a livello razionale è possibile come evidenzia bene G. Raeger esaminando la ricerca embrionale alla luce delle tre prospettive etiche, quella del rispetto, quella della cosificazione, e quella personale, mostrando la coerenza filosofica del modello etico “personalista”<sup>116</sup>. Fanno anche riflettere le conclusioni di Jens Clausen che mostra come difficilmente si può conciliare il procurarsi cellule staminali embrionali a partire da embrioni clonati con un modello etico che sia rispettoso dell'embrione<sup>117</sup>. Anche se non è “politicamente” corretto, la voce della ragione deve aiutare a creare il consenso attorno alla necessità di proteggere in modo assoluto la vita. Chiamare in modo semplicistico questo impegno moralismo come pensa H. Küng non è corretto<sup>118</sup>. In

<sup>114</sup> *Ibid.*, n. 104, in *AAS* 87 (1995) 521.

<sup>115</sup> D. ANTISERI, *Sulla vita non si tratta. Intervista*, in *Avvenire*, 2 luglio 2005.

<sup>116</sup> «Das Respektmodell bedeutet einen wichtigen Fortschritt gegenüber dem bloßen Sachmodell. Es schützt den Embryo vor ungebremster Instrumentalisierung, und zwar in vitro wie in vivo. Seine Schwäche besteht aber darin, dass es das Personsein des Embryos verkennt und die zentralen Begriffe der Beliebigkeit der Deutung überlässt. Damit lassen sich je nach Mehrheitsverhältnissen unterschiedliche Handlungsweisen im Umgang mit dem Embryo rechtfertigen. Die personale Ethik hingegen steht im Einklang mit der philosophischen Lehre, wonach der Mensch als moralisches Subjekt ein Selbstzweck ist und nicht instrumentalisiert werden darf, und mit den biologischen Fakten. Sie ist nicht der Beliebigkeit der Meinungen ausgesetzt, sondern verlangt, dass sich die Meinungen an ethischen Prinzipien orientieren», G. RAEGER, *Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell*, in *Zeitschrift für medizinische Ethik* 54 (2008) 312; cfr. *Id.*, *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*, Freiburg i. Br. 2006.

<sup>117</sup> J. CLAUSEN, *Natur und Status menschlicher Embryonen: Ihre Bedeutung für die gesellschaftliche Integrität der Embryonenforschung*, in K. FISCHER – H. PARTHEY (Hrsg.), *Gesellschaftliche Integrität der Forschung*, Berlin 2006, 121-134.

<sup>118</sup> Cfr. H. KÜNG, *Responsabilità umana per i diritti umani: una sfida per le Nazioni Unite. Relazione tenuta il 19 febbraio 1999 presso la sede delle Nazioni Unite*.

nome dell'onestà intellettuale occorre confrontarsi con scienziati e filosofi che arrivano ad affermare lo statuto personale dell'embrione nei primi momenti della vita, nel momento della nascita del nuovo genoma e che invitano a trarne le conseguenze etiche e giuridiche.

6) La questione della dignità umana ci spinge a ripensare l'identità umana, la quale non può essere pensata secondo il modello "coscienziale" e soggettivistico dell'io, perché l'io non è autoreferenziale, ma relazionale «e la relazionalità non va intesa come modalità di espressione dell'io, ma come sua condizione di possibilità»<sup>119</sup>. Il «tu è più antico dell'io», secondo l'aforisma di Nietzsche<sup>120</sup>. E su questo non possiamo che riconoscere che aveva ragione, in quanto l'esistenza è un provenire (F. Ulrich), come pure possiamo concordare con Levinas, per il quale il volto dell'altro precede la mia libertà. In questo senso «la mia vita è intrecciata e dipende dalla vita altrui»<sup>121</sup>. In questo modo «il *Mitsein* diviene l'orizzonte ultimo e intrascindibile della normatività»<sup>122</sup>. D'Agostino conclude che una tale prospettiva relazionale cambia il rapporto tra etica e diritto. L'etica non può più essere assegnata al foro interno e il diritto al foro esterno, l'etica all'autonomia e il diritto all'eteronomia. «L'etica e il diritto sono chiamati a salvare il carattere relazionale dell'essere dell'uomo»<sup>123</sup>. Ciò comporta per il diritto e il biodiritto che non è primordialmente procedurale perché è la relazione che precede la procedura e l'accordo. Il biodiritto deve garantire «che l'intersoggettività sociale si dispieghi nelle forme della reciprocità e simmetrica accoglienza»<sup>124</sup>. Il criterio della dignità umana e dei diritti umani acquisisce tutto il suo valore quando viene considerato nella prospettiva relazionale. Ne consegue che il diritto «non potrà rivendicare carattere giuridico un'esperienza bioetica che le rechi offesa, assegnando ad alcuni soggetti poteri indebitamente prevalenti su quelli di altri soggetti»<sup>125</sup>. La prospettiva relazionale ci appare oggi la via più praticabile per determinare una esigenza nel campo delle biotecnologie. L'eticità di una richiesta e la sua garanzia giuridica sarà in ultima analisi modulata dalla "condizione" relazionale del soggetto. Pur essendo importanti i principi di autodeterminazione

<sup>119</sup> F. D'AGOSTINO, *Etica e diritto in Bioetica*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 82.

<sup>120</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlo Zarathustra, I, Dell'amore del prossimo*, Milano 1968, 70.

<sup>121</sup> F. D'AGOSTINO, *Etica e diritto in Bioetica*, 82.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>125</sup> *Ibid.*

e il diritto che garantisce le condizioni per la realizzazione di una scelta personale è sempre richiesto di confrontarsi con un tu, sia dell'embrione, che del medico, sia del più debole che potrebbe patire la richiesta "mia", che dunque non può essere "autoreferenziale".