

MODENA 17 APRILE 2012



Seminario di Teoria del diritto e Filosofia Pratica

Enrico Maestri (Università di Ferrara)

La riflessione bioetica degli anni Duemila: dignità umana e giudizi di esistenza¹

INTRODUZIONE E TESI

IL TEMA di questa lezione consiste in una **riflessione filosofico-giuridica e bioetica sulle trasformazioni**, causate dall'avanzare delle biotecnologie mediche in materia di procreazione, di inizio e di fine vita,

dei significati tradizionalmente ascritti ad alcuni **concetti normativi** che rappresentano i principi fondamentali e i grandi valori (CELANO) della civiltà giuridica occidentale.

Questi concetti normativi fondamentali sono: il concetto di **persona**, il concetto (e il lessico dei) di **diritti umani** e il concetto di **dignità umana**.

Diventa molto importante approfondire le problematiche non solo giuridiche ma anche bioetico normative legate **ai mutamenti circa la definizione, le modalità deontiche, il riconoscimento e la protezione della vita umana, in relazione alle più recenti scoperte scientifiche in materia biotecnologica:**

¹ Alcune parti di questo paper sono inedite: si prega di non farne uso se non citando la fonte.

Dignità umana e giudizi di esistenza

alcune di queste problematiche sono la procreazione assistita, la terapia genica, la diagnosi prenatale, la clonazione, il miglioramento genetico (human enhancement), l'eugenetica positiva (cioè la modifica dei difetti genetici a livello embrionale), l'eugenetica negativa (cioè lo scarto di embrioni, prodotti *in vitro*, che presentano malattie genetiche), il controllo selettivo delle nascite, l'uso tecnologico degli embrioni, l'eutanasia, la sospensione delle terapie di sopravvivenza, l'accanimento terapeutico, il testamento biologico, ecc.

Le nuove potenzialità biotecnologiche aprono la strada a forme di intervento sulla persona umana e sulla sua vita, sollevando così seri quesiti di ordine etico-normativo relativi alle **forme di tutela della vita, della *privacy*, dell'identità e dei processi culturali di identificazione degli individui in quanto titolari di diritti fondamentali bioetici.**

La vita umana, nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, diventa materia malleabile, plastica e manipolabile fino ad un punto di non ritorno.

Il progresso scientifico, con le nuove metodologie elaborate dalla biologia e dalla medicina, consente all'uomo di ridisegnare artificialmente i confini e il corso della propria esistenza.

Le biotecnologie applicate agli esseri umani cambiano radicalmente il modo di concepire la vita umana fino al punto da stravolgere le questioni relative alla soggettività e alla identità umana.

Quali sono i soggetti della vita umana e quali sono i poteri, invece, che trasformano e dissolvono la vita umana in frammenti di materiali biologici e genetici²?

Le capacità tecniche bio-mediche scardinano una vecchia concezione statica della natura umana ed impongono la elaborazione di un nuovo paradigma antropologico centrato sulla figura **dell'*homo creator*,**

che si instaura a spese di quello incardinato sul concetto di ***homo faber***, elaborato da Hannah Arendt nel suo saggio *Vita Activa* e, in parte ed in modo diverso, dalla antropologia negativa del '900³.

È, soprattutto, Gunther Anders a profetizzare, in alcune lucidissime pagine de *L'uomo è antiquato*, questo passaggio epocale, questa ultima rivoluzione scientifica: **nell'*homo creator* si indica la capacità dell'uomo di generare prodotti dalla natura**, che non fanno parte della

² M. TALLACCHINI, *Paradigma dell'informazione e smaterializzazione giuridica del corpo*, in F. RUFO (a cura di), *La terza rivoluzione scientifica. Bioscienze e coesione sociale*, Ediesse, Roma, 2003, pp. 123-149.

³ Cfr. E. PULCINI, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in M. FIMIANI, V. GESSA KUROTSCHKA, E. PULCINI (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004, pp. 11-42.

Dignità umana e giudizi di esistenza

categoria dei prodotti culturali (ad esempio, costruire una casa tutta di legno), ma della natura stessa.

L'UOMO CIOÈ NON SI LIMITA PIÙ A *TRASFORMARE* LA NATURA – COME IL PARADIGMA DELL'*HOMO FABER* INDICAVA – MA *CREA* LA NATURA, INTRODUCENDO SULLA SCENA DEL MONDO VIVENTE PROCESSI NATURALI COMPLETAMENTE NUOVI⁴.

Non si tratta più di modificare tecnicamente la natura, come da sempre l'uomo aveva fatto, essendo un essere biologicamente carente⁵, ma si tratta di mettere in atto una sorta di perversione prometeica (Prometeo scatenato) in cui i mutamenti da quantitativi diventano qualitativi.

Dunque, l'avvento delle biotecnologie avanzate, applicate alla vita, mette a disposizione degli individui e del mercato **UN POTERE *BIO-TECNICO***, che ha la capacità di modellare la vita intervenendo sulla sua struttura biologica molecolare e genetica, e non più solo su quella somatica.

Questa novità produce un vero e proprio *sconvolgimento* del modo di rapportarci con la vita, in generale, e con la vita umana, in particolare.

Le biotecnologie mediche avanzate impongono **una riformulazione delle *forme di vita*** ritenute, fino ad ora, comuni e consolidate, cambiano la rete delle relazioni affettive e di parentela, trasformano il ruolo della sessualità, modificano la coscienza della propria identità personale, sconvolgono l'ambito delle scelte personali in materia di nascita, maternità, paternità, esistenza, cura e morte.

Le biotecnologie impongono una ***rottura epistemologica*** rispetto a quello che prima ritenevamo naturale e quindi intangibile, ***immune dall'essere scalfito dall'ambito delle scelte operate dall'uomo*** (dall'etica dell'indisponibilità della vita all'etica della disponibilità della vita fondata sull'autonomia degli individui).

I *confini* tra naturalità e artificialità si sono via via fatti sempre più ***opachi***; si è fatto opaco il confine tra un ***agire clinico***, di aiuto e di cura verso i soggetti malati ed un ***agire***

⁴ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

⁵ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna, 1987.

Dignità umana e giudizi di esistenza

ingegneristico volto a modificare il patrimonio genetico di un individuo in modo da eliminare la presenza di malattie ereditarie e, nel caso non lo si possa fare, eliminando direttamente l'individuo che ne sarebbe il portatore.

La rivoluzione biotecnologica ha reso **disponibile il bene della vita** alla libera autodeterminazione dei singoli e alle logiche del mercato biocapitalistico.

In particolare le biotecnologie mediche della riproduzione rendono possibile un programma che Habermas ha chiamato di **"eugenetica liberale"** intendendo con questa espressione sottolineare il grado di arbitrio che queste tecniche permettono ai genitori ai quali viene data **l'opportunità di scegliere, à la carte, gli individui da generare** (cioè da fabbricare secondo preferenze ed interessi).

La generazione si situa sul crinale che divide la fabbricazione dalla procreazione (tra made e born): la tecnica tende a soddisfare la domanda di avere un figlio in modo funzionale:

Nel suo operare rinveniamo diverse **caratteristiche tipiche della fabbricazione:** tende a *programmare* ogni evento e a imporre il tempo di realizzazione, sottopone al massimo controllo i prodotti che manipola, anche se questo non esclude, anzi dilata, la possibilità di incertezza e di errore, verifica i risultati, eliminando le imperfezioni e selezionando le caratteristiche, sulla base della conformità al bisogno cui devono rispondere. La relazione che si instaura con tali prodotti, è pertanto centrata sul dominio e sul possesso).

Allo Stesso modo i progressi della medicina, ad esempio, nell'ambito delle **terapie della sopravvivenza**, hanno provocato conseguenze impensabili sulla **procrastinazione della durata della vita umana**.

La vita umana assume connotazioni nuove e forse insperate, non ci si limita più a richiedere mezzi che impediscano una sua aggressione esterna (il vecchio, hobbesiano, diritto alla vita), bensì è lo stesso beneficiario ad accettarne o ad affrettarne il suo esito finale naturale.

E' in questo nuovo contesto che si sono sviluppati i dibattiti attorno al **diritto di morire**, al **diritto all'eutanasia**, alla **liceità del suicidio medicalmente assistito**, **all'opportunità del testamento biologico**.

DISPLACEMENT: DALLA SPADA ALL'ARATRO

Come aveva intuito Michel Foucault, al **vecchio diritto di «far morire o di lasciar vivere»** (lo *ius vitae ac necis*, di cui titolare era il sovrano assoluto) si è sostituito il potere (il *biopotere* prodotto dal sapere tecnico-medico) di **«far vivere o di respingere nella morte»**.

La vita umana, ormai, non è più un **«fondo inaccessibile»**, ma è diventata «qualcosa» che, al pari delle altre cose, può essere plasmata, programmata e fabbricata.

Alla **«spada»**, cioè al potere del sovrano di decidere se ucciderti o farti salva la vita, si è sostituito l'**«aratro»**, che rappresenta iconicamente il potere di produrre e di manipolare la vita.

La storia moderna della civiltà del diritto si è contrassegnata come la storia di una lotta, di una lotta per il diritto alla vita, affinché la spada del sovrano fosse deposta per sempre; ora, però, l'uomo è chiamato ad **una nuova sfida: regolare e controllare l'opera dell'«aratro»**.

LA TESI CHE DIFENDO E CHE CERCHERO' DI ARGOMENTARE NELLA CONCLUSIONE DI QUESTO SEMINARIO è:

dimostrare che né la «spada» né l'«aratro» hanno alcun potere e alcun diritto sulla vita;

giustificare un'interpretazione naturalistica «forte» del valore della vita umana, cioè giustificare l'affermazione della rilevanza normativa della vita umana in senso meramente biologico.

Il **«bios umano»**, per il fatto di essere biologico e di non avere bisogno di alcuna specificazione qualitativa soprannaturale o accidentale, **ha in sé la capacità normativa** per legittimare determinate decisioni nel campo della bioetica.

Non c'è alcuna necessità di utilizzare concetti soprannaturali, quali anima, grazia o spirito per difendere la vita umana; allo stesso tempo, **non c'è alcuna necessità di porre l'accento sul possesso di determinate qualità razionali e cognitive per ritenere la vita degna di essere vissuta**.

L'opera dell'aratro biotecnologico e biocapitalistico non può non suscitare alcuni interrogativi circa il modo normale – circa cioè il senso comune e la cultura giuridica sedimentata – di pensare ai grandi valori giuridici tipici dei nostri ordinamenti costituzionali.

Dignità umana e giudizi di esistenza

È l'aratro che rende disponibile la vita umana, che la rende un fondo accessibile; e la conseguenza sul piano normativo è che queste neotecnologie, che non sono mai di per se stesse solo tecniche (Gunther Anders), hanno reso scivolosi concetti normativi che abbiamo fino ad ora considerato dei pilastri (dignità, sacralità-inviolabilità, diritti, persona...) della civiltà giuridica contemporanea.

Infatti, le nuove **tecniche biomediche** non solo hanno aggiunto **nuove opportunità** tecnicamente possibili (si pensi alla vicenda della maternità; l'utero terzo rispetto all'ovulo fecondato che si prepara ad accogliere quest'ultimo: CONTRATTI DI MATERNITÀ SURROGATA, UTERO IN AFFITTO),

ma indirettamente **hanno provocato un arricchimento del lessico normativo** da far impallidire anche il più preveggenze degli scrittori di fantascienza:

nuove espressioni, nuovi concetti come **libertà procreativa**, **beneficenza procreativa**, **diritti riproduttivi**; oppure:

diritto a nascere sano (che si collega alla tematica del **wrongful birth o torto da nascita** cioè la causa intentata dai genitori nei confronti dei medici per non aver saputo prevenire una nascita che si è rivelata menomata dalla presenza di una malattia del neonato); oppure:

diritto a non esistere (che si collega alla tematica del **wrongful life o torto da procreazione**, che è la causa intentata dal figlio handicappato nei confronti dei genitori che lo hanno costretto a vivere una vita non degna di essere vissuta); oppure:

diritto di morire come diritto complementare al più classico dei diritti: il diritto alla vita.

Quali diritti spettano al **corpo biotecnologico** CHE DIVENTA OGGETTO DI UN BODYRIGHT?

Come districarsi dalla commistione tra **soggettività ed oggettività**, tra corpo-soggetto (qualcuno) e corpo-oggetto (qualcosa)?

Dignità umana e giudizi di esistenza

Come fare a capire quale «alterazione, manipolazione, trasformazione del corpo sia tale da fare dei **materiali umani** dei **costrutti bioartificiali** (*bioartificial constructs*), **prodotti bioingegnerizzati** (*bioengineered products*), **invenzioni biologiche** (*biological inventions*) brevettabili?»⁶

Senza avere la pretesa di essere esaustivi, **i dilemmi giuridici della corporeità** (la disponibilità o indisponibilità etica della corporeità) traspaiono in tutta la loro drammaticità solo se si pone mente alle **conseguenze etico-giuridiche** connesse

con gli interventi sulla **procreazione umana** (l'aborto selettivo, il congelamento di embrioni, le diagnosi preimpianto e prenatale, la clonazione umana, la terapia genetica, l'eugenismo praticato attraverso il controllo del genoma umano),

con gli interventi sul **patrimonio genetico** (la manipolazione del DNA umano, il miglioramento genetico), sulla **vecchiaia** e sulla morte (l'eutanasia passiva, attiva, suicidio medicalmente assistito, l'accanimento terapeutico)

e con gli interventi di **manipolazione del corpo umano** (i trapianti di organi e le bioprotesi), di manipolazione degli esseri viventi non umani e di **manipolazione transpecifica**, relativamente alla creazione di ibridi.⁷

BIOETICA E CONCETTI NORMATIVI FONDAMENTALI

Nella bioetica degli anni Duemila si sta verificando una **Torsione e una Ridefinizione** dei grandi principi, dei grandi valori del diritto occidentale.

⁶ Cfr. M. Tallacchini, *Bodyright*©. *Corpo biotecnologico e diritto*, in «Biblioteca delle libertà», 147 (1998), p. 37.

⁷ Per un elenco esaustivo dei temi bioetici, rinvio a G. Hottois, *Il paradigma bioetico. Un'etica per la tecnoscienza*, cit., pp. 154-155.

TRE QUESTIONI ETICO-GIURIDICHE diventano rilevanti:

1. **La questione della soggettività morale e giuridica**; cioè CHI è il soggetto titolare di diritto o di diritti nelle questioni bioetiche (chi è la persona) o di una tutela morale?;
2. **La questione della dignità umana**; cioè ha ancora senso appellarsi alla dignità?;
3. **La questione dei nuovi diritti bioetici**, cioè la questione se ciò che si può tecnicamente fare è anche lecito fare, sia cioè un diritto soggettivo?.

1.LA QUESTIONE DELLA PERSONA

Il problema della tutela dell'essere umano dall'aggressività delle biotecnologie mediche mette in primo piano la questione di **chi è titolare dei diritti bioetici**, cioè di quei diritti che riguardano la nascita, la cura, la vita e la morte di ciascuno di noi.

Sia nella letteratura bioetica sia in quella più propriamente giuridica, **si rimarca l'esigenza di un ritorno al concetto di persona** a discapito di un concetto come quello di soggetto di diritto e di diritti, ormai risultato **troppo generico e troppo astratto** per fare fronte alle sfide della biotecnologia applicata all'essere umano.

Ma a fronte di questa proclamazione, a prima vista accettabile,

ci si deve chiedere che cosa intendiamo quando parliamo di persona: **chi è o cosa è persona.**

Il concetto di persona assunto nel dibattito bioetico e biogiuridico, sia in senso morale sia in senso giuridico, **non è affatto univoco**, anzi, proprio l'utilizzo, **l'enfaticizzazione, del concetto di persona**

Dignità umana e giudizi di esistenza

lascia perplessi circa la sua reale capacità di tutelare l'essere umano dall'aggressività delle scienze biomediche.

La definizione *standard*, classica, tradizionale, di senso comune, di persona coincide con quella dell'essere umano.

Tanto è vero che secondo una definizione estensionale, strutturale e formale dei diritti fondamentali soggettivi (Ferrajoli), i diritti umani primari, come quelli del diritto alla vita o del diritto alla libertà, spettano a tutte le persone cioè a tutti gli esseri umani in quanto tali.

Ma, nella letteratura bioetica e biogiuridica non alberga un unico significato del concetto di persona.

In modo molto sommario si possono individuare le seguenti definizioni di persona:

Si possono, infatti, dare varie versioni del concetto filosofico (morale e religioso) di persona:

un concetto di persona in senso ontologico (coestensione tra persona e essere umano, personalismo ontologico. ***Qui la persona non si identifica con l'essere umano***, ma entrambe le figure sono ***coessenziali***, sono due facce della stessa realtà, una realtà che è fisica e psichica allo stesso tempo; una ***realtà distinguibile*** (differenziabile), perché l'uomo ha una specificità propria che lo rende speciale rispetto a quella degli altri animali non umani, ma indissociabile perché l'uomo in quanto persona ha di per sé una sua titolarità morale.

In questo modo ***l'uomo è persona-corpo e corpo-persona: non è solo corpo*** come lo può essere un animale e ***non può essere solo persona*** come lo può essere una entità totalmente razionale);

un concetto di persona in senso religioso (persona come *imago Dei* da cui deriverebbe la nostra dignità);

un concetto di persona in senso kantiano (persona come fine in sé, la persona diversamente dalla cosa non può avere un prezzo, ma solo una dignità intrinseca);

Dignità umana e giudizi di esistenza

un concetto di persona come fascio di qualità psicologiche: è persona solo chi dimostra di avere delle capacità cognitive mentali superiori, attuali e non potenziali, come la razionalità, il pensiero, la capacità di provare dolore e piacere.

Si tratta di un concetto di persona che pone l'accento sul primato dell'aspetto biografico di un essere vivente, più che sul suo aspetto biologico: anzi, in questo senso, il fatto che l'uomo sia un essere biologico appartenente ad una determinata specie non dice nulla da un punto di vista normativo, quello che importa è dimostrare **la capacità di rappresentarsi degli interessi e delle preferenze di tipo cognitivo.**

infine, un concetto di persona in senso sostanziale, cioè biologico: nel senso che persona è ogni individuo che appartiene alla specie *Homo Sapiens sapiens*.

A mio avviso, in forza della tesi che sostengo, **è questo l'unico concetto di persona che non è dissociativo**, che si identifica con l'essere umano e che permette di parlare di diritti umani mantenendo integro il rapporto tra diritto e vita.

Ed è da notare che nella **letteratura giuridica** in materia bioetica sta sopravanzando un concetto particolare di persona, cioè di **un essere titolare di diritti che è quella di essere una categoria a formazione progressiva**, che si perfeziona solo a partire dalla nascita:

secondo un diagramma a campana alla condizione pre-embrionale, embrionale e fetale corrisponde una non-persona (quindi qualcosa);

e, a seconda delle opinioni, questa non-persona potrebbe rimanere tale fino alle prime settimane di vita (non è un caso che molti filosofi bioeticisti sostengono **la liceità dell'infanticidio** (poichè il neonato di poche settimane non ha capacità di rappresentarsi interessi volizionali complessi o preferenze, tanto è vero che ora è scoppiata una vecchia diatriba etico-giuridica sulla liceità dell'infanticidio innescata da un recente articolo di due ricercatori italiani che su The Journal of Medical Ethics hanno **giustificato l'infanticidio addolcendolo semanticamente e definendolo aborto post-partum** – AFTER BIRTH ABORTION. Ovviamente questa scelta non è dettata da crudeltà, ma viene giustificata dal fatto che sta aumentando il numero di aborti tardivi terapeutici, le cui tecniche spesso consistono nel fare abortire il feto, portatore di una gravissimo handicap, ancora integro e vivo per evitare alla donna il rischio di una setticemia per perforazione dell'utero.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Nasce dunque il problema di doverlo sopprimere DOPO che è nato: in questo senso si parla anche di eutanasia neonatale).

oppure diventare una volta che sia nata una **pre-persona** (persona sociale); perchè non è persona in senso stretto dipendendo totalmente da chi l'ha messo al mondo,

oppure diventare una **quasi-persona** (Cosimo Mazzoni propone questa categoria per tutelare il feto⁸);

oppure, finalmente, **essere pienamente una persona** (ma l'attraversamento del canale vaginale da parte del feto è rilevante moralmente?),

successivamente questa persona durante **l'arco della sua vita degrada** in quasi-persona, in non-persona, cioè in un simulacro o in una **carcassa di carne o mero contenitore di organi** (è il caso dei pazienti in coma irreversibile o in stato vegetativo persistente).

A mio avviso, in realtà il momento giuridico all'accadere del quale si attribuisce lo status di persona è meramente convenzionale

il termine persona è concetto nominale e non sostanziale: è cioè una parola inventata da certi umani per definire qualcosa che ha un riferimento che dipende solo dal contesto lessicale in cui si trova. Persona non ha alcun sostrato reale che la sottende.

Ma è qui che nasce il problema: se per ascrivere diritti seguiamo la via nominalista e diciamo che individuo umano e persona non coincidono allora in bioetica e nella biogiuridica il problema diventa molto serio.

Qui voglio ribadire **la mia posizione**:

«accantonare la nozione di persona nel discorso sui diritti e doveri e limitarsi a parlare in termini di individuo umano» e questo non solo per le questioni biogiuridiche della vita prenatale, ma anche per le questioni relative ai grandi prematuri, ai bambini anencefalici, ai terminali, ai pazienti in SVP...

Le teorie della persona che sostengono la tesi divisionista o dualista (essere umano e persona non coincidono), la tesi gradualista (tra cose e persone esiste un tertium datur che è la quasi-persona) e la tesi biografica o narrativa (persona è solo chi ha coscienza del proprio Sé narrativo) sono accomunate dal pensare che:

⁸ C. M. MAZZONI, *La tutela reale dell'embrione*, in *Bioetica*, 1, 2004, pp. 10-24.

Dignità umana e giudizi di esistenza

la persona fisica giuridica non è un essere umano ma un centro personificato di norme giuridiche che attribuisce diritti e doveri:

il riferimento biologico non delimita più alcunché.

Questo però ci impone di considerare la questione se il diritto (alla luce soprattutto delle fonti internazionali sovranazionali dei diritti e dei principi fondamentali) è legittimato a contenere tali conclusioni,

perché, se il biologico (non il biologismo) è ultroneo, cioè superfluo, su questioni di vita e morte umane, questo ci costringe **ad affrontare la questione di chi determina «chi» è centro di imputazione di diritti e di doveri.**

E la risposta non può essere che: un essere umano dotato di piene facoltà intellettive in un dato luogo e in un dato tempo.

In questo modo la questione della soggettività si riverbera ben oltre la fase prenatale, ma sovviene ogni volta che la libertà giuridica attuale non è esercitabile per carenza di tratti psicologici cognitivi fondamentali.

In questo modo però è la **persona a fungere da selettore** di caratteristiche che si reperiscono in un concetto sortale più fondamentale che è l'essere vivente appartenente alla specie homo sapiens.

In questo senso, allora, il termine persona sta subendo una torsione interpretativa in forza della quale persona non è più il soggetto di diritto ma un quadro differenziato di tutele personali.

Per Stefano Rodotà ad esempio nasce quindi l'opportunità di **riconcettualizzare la nozione di persona** che deriva dall'esigenza di contestualizzarla nelle diverse modalità dell'esistenza, nel farne un concetto di tipo biografico, appunto non universale ma a ragnatela, e nell'abbandonare il concetto biologico di comune appartenenza alla famiglia umana.

Ma qui scatta, come ha notato Roberto Esposito (Terza persona, Einaudi) e Dal Lago (Non persone, Feltrinelli), **quell'effetto selettivo ed escludente esercitato dal dispositivo della persona:**

la persona, non essendo categoria universale, permette di stabilire soglie differenziali tra persone a pieno titolo ed altri, pur appartenenti all'homo sapiens, qualificati flessibilmente (anche in senso diacronico come avviene con la tesi gradualista) **in pre-persone, in quasi-persone, in non-persone.**

Dignità umana e giudizi di esistenza

La persona non esiste al di fuori di un ordinamento giuridico: è infatti per Rodotà solo persona sociale; e così pur avendo qualcuno che ha “volto umano” (Dal Lago) si balza dalla non-esistenza alla esistenza esclusivamente in virtù del diritto positivo.

Ecco perchè alcuni *escamotage lessicali*, di solito giustificati dall’affermazione secondo la quale nella scienza biologica non c’è consenso sullo statuto bio-ontologico di inizio e di fine vita dell’essere umano (vedi ad esempio *la categoria del pre-embrione, o di accertamento di morte cerebrale nei pazienti in SVP*), consistono nel superare la logica binaria tra persone e cose e nel dire che l’essere umano è un ente la cui personalità è a formazione progressiva.

Ovviamente queste tesi (in particolare la tesi gradualista) sono meramente stipulative, pragmatiche all’estremo, ma come tutte le tesi stipulative non valgono nulla, a maggior ragione se si finge di non conoscere la realtà, specialmente quando la “progressiva determinazione delle forme di tutela” avviene in connessione, e non indipendentemente, con lo statuto ontologico che si attribuisce al vivente.

Non è un caso che, con la tesi gradualista, ci si è dovuti *inventare il termine pre-embrione*, (che sarebbe secondo una definizione meramente convenzionale, non accettata dalla comunità scientifica, l’embrione umano nei primi 15 gg. della sua vita: ciò perchè almeno fino al 15° giorno lo zigote si potrebbe sdoppiare in due e sdoppiandosi in due allora quella entità, numericamente, non è ancora un individuo) che è totalmente sconosciuto e non usato dagli scienziati che si occupano di biologia dello sviluppo umano (e se ne parlano è per sconfessarne la rilevanza, vedi su tutti Gilbert: Human Development), ovviamente è invece usatissimo dai biotecnologi della riproduzione che fabbricano embrioni in vitro: in quest’ultimo contesto – biocapitalistico - effettivamente serve!

Né si capisce come si possa parlare di una relazione di somiglianza e non di identità tra embrione umano e individuo umano nato (a parte il fatto che la connessione tra l’essere nati e la capacità giuridica di persona è ancora una volta convenzionale, e paradossalmente si basa su un fatto biologico quale la nascita!)

Dignità umana e giudizi di esistenza

Inoltre, l'interpretazione giuridica della connessione tra essere umano e epersona può portare ad esiti molto diversi a seconda che se ne dia una lettura meramente codicistica, patrimonialistica (art. 1 c.c.) o invece se ne dia una attenta alle fonti costituzionali e sovranazionali [es. art. 2 Cost: i diritti inviolabili spettano all'essere umano, cioè ad ogni individuo dotato di vita umana, e non si sta parlando di diritti ad rem consequenziali]: se l'embrione è sicuramente un individuo della specie umana perché farlo retrocedere ad un gradino inferiore della scala degli esseri viventi?

La tesi gradualista in diritto si esporrebbe ad una serie di difficoltà difficilmente sormontabili: ad esempio, il gradualismo ammette implicitamente una teoria discontinuista della identità personale.

ora, se il diritto attribuisse la capacità giuridica solo quando i nati avranno sviluppato compiutamente la sinaptogenesi, ne conseguirebbe una ipotetica liceità giuridica dell'infanticidio, perché quell'essere vivente prima di quel momento non avrebbe alcun interesse a vivere,

e non si potrebbe nemmeno obiettare che quel neonato, una volta diventato adulto, potrebbe manifestare la sua gratitudine per non essere stato ucciso, manifestando così retrospettivamente il suo interesse a vivere, e non lo potrebbe fare perché, per la tesi gradualista, l'adulto attuale non è più il neonato che era (come non è più quel feto o quell'embrione che era; e lo stesso si potrebbe sostenere per le fasi terminali della vita);

Si potrebbe obiettare che un conto sono le ragioni biologiche, antropologiche, ecc, sottese nel processo di giustificazione delle norme, altro sono le ragioni giuridiche per agire, e che queste ultime sono ragioni escludenti (Raz).

In questo senso è meramente convenzionale aver limitato la libertà d'aborto entro i 90 gg.: nulla impediva al diritto di decidere una totale libertà fino all'ultimo minuto utile per partorire (questa è la tesi di Luigi Ferrajoli, ad esempio), *in questo senso se la persona è una costruzione sociale* allora il neonato appartiene ai suoi genitori che ne possono disporre, oppure in forza della tesi delle ragioni escludenti il diritto potrebbe posticipare ad un momento successivo alla nascita l'acquisto della personalità giuridica, e così via: la giustificazione delle norme giuridiche, anche quelle di biodiritto, è cosa diversa dalla loro esistenza e validità. Le norme valide sono ragioni escludenti, opache alle ragioni sottostanti che le giustificano. Eppure molto spesso il soft law è composto da pareri, codici, linee guida il cui contenuto è dato da regole tecniche o da regole

Dignità umana e giudizi di esistenza

costitutive di un qualche sistema tecnico (biomedico, ad esempio) che né il legislatore né il giudice di fronte al caso concreto possono non tenere in considerazione: è proprio il campo del biodiritto che più soffre il fatto che non sono sufficienti le ragioni escludenti, ma è necessario rinviare a ragioni ultronee rispetto al diritto stretto.

Se il legislatore o il giudice nel caso concreto hanno a che fare con norme che richiamano dati di tipo tecnico, ad esempio la portata massima di certe costruzioni o di certi impianti elettrici, la norma che viene ricavata non può mettere in discussione le leggi della statica, così come non si può dire che non c'è consenso unanime sui dati biomedici, embriologici e biologici relativi all'inizio della vita e che ciò che conta è quanto si conviene qui e ora. Il soft law in materia bioetica produce effetti proprio perché rappresenta ragioni sottostanti alle norme di diritto positivo intese come ragioni escludenti.

Si potrebbe di nuovo obiettare che esistono concetti normativi come buono o giusto che sono moralmente thin (sottili): così anche concetti normativi come **essere umano o individuo sono giuridicamente thin**, mentre per converso **il concetto di persona è giuridicamente thick (spesso)**. Se per sventura nel dominio giuridico si confondesse un concetto thin con uno thick, o lo si considerasse tale, l'ordinamento giuridico diventerebbe una gabbia di ferro e presenterebbe tutta una serie di inconvenienti, tra questi l'impossibilità del soft law di esplicitare i suoi effetti pratici (se essere umano fosse un concetto thick si annullerebbe la funzione interpretativa del soft law).

Ma davvero il concetto di essere umano denota un termine giuridicamente sottile che richiede sotto il profilo della attribuzione di diritti e di doveri di essere successivamente ricalibrato? Sembra quasi che si debba accettare implicitamente la tesi morale analitica secondo la quale la nozione "essere umano" è, da un punto di vista normativo, terribilmente controversa, mentre la definizione di persona, nozione stipulativa linguisticamente, sarebbe ben specifica sul piano normativo. Ma l'ambiguità o le **genericità normativa di "essere umano"** è dovuta al fatto che si sostiene che questo termine **non abbia alcuna portata prescrittiva o normativa ma solo descrittiva**: è termine thin perché lo si ritiene estraneo alla sfera normativa.

Se la mia interpretazione è corretta, allora ne consegue che c'è **una grave sottovalutazione della portata normativa del termine "essere umano" in relazione soprattutto a quanto disposto dalle fonti costituzionali e sovranazionali del diritto**.

Inoltre, non mi sarebbe difficile affermare che prima di conoscere il contenuto prescrittivo del concetto thick dovrei presupporre di conoscere il contenuto del concetto thin:

cioè dovrei conoscere normativamente il concetto di essere umano per conoscere quello di persona. Allo stesso modo, se i concetti thin e concetti thick non sono separabili, allora **il termine "essere umano" è un concetto descrittivo e prescrittivo insieme, denota uno stato di cose descrittivo e prescrittivo allo stesso tempo (come il termine "pace", e, come appare chiaro secondo l'approccio qui difeso, come il termine "vita")**.

Se così non fosse non avrebbero più alcun senso norme quali gli artt. 3 e 6 della Dich. Univ. Del 1948, o l'art. 2 della Cost. o l'art. 2 della CEDU.

2.LA QUESTIONE DELLA DIGNITA'UMANA

Anche questo concetto rappresenta un fulcro, un pilastro fondamentale ed imprescindibile della nostra civiltà giuridica; non solo, ma è ANCHE IL FONDAMENTO DI UN'ETICA BASATA SUI DIRITTI .

Infatti, in letteratura (almeno secondo una lettura che trae la sua fonte dall'art. 1 della Costituzione tedesca/ altro è la Cost. it che parla di dignità sociale), si dice che la dignità umana funge da **metavalore**,

insuperabile nemmeno dal gioco dei bilanciamenti tra diritti in conflitto in una situazione concreta.

La dignità umana fungerebbe da super parametro anche nell'articolazione di un'etica dei diritti: sarebbe quindi un concetto dotato di **un'originarietà superiore all'idea stessa dei diritti.**

In effetti, nel passaggio dalla bioetica morale alla bioetica giuridica, cioè durante il processo di positivizzazione della bioetica, in specie, nei documenti giuridici internazionali, il riferimento alla dignità umana è centrale: la dignità umana indica la fonte morale e la legittimazione ultima dei diritti umani.

Nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (2000, entrata in vigore con il Trattato di Lisbona) il capo I è intitolato DIGNITA' e all'art. 3 si afferma il diritto all'integrità della persona. – leggi testo – .

Nella Dichiarazione Universale sul genoma umano e i diritti umani, approvata dall'Unesco nel 1997, il riferimento alla dignità umana appare fin dal 1° articolo di questa convenzione e viene rinforzato dalla previsione di cui all'art. 2 – leggi testo –

Nella Dichiarazione internazionale sui dati genetici umani, approvata dall'Unesco nel 2003, all'art.1 si fa riferimento al rispetto assoluto della dignità umana – leggi testo – .

Nella Dichiarazione Universale sulla bioetica e i diritti umani, approvata dall'Unesco nel 2005, nel preambolo si evidenzia il “riconoscimento della dignità intrinseca della persona umana”, all'art. 3 si

Dignità umana e giudizi di esistenza

afferma di “promuovere il rispetto per la dignità umana”, l'art. 4 è intitolato alla “dignità umana” – leggi testo – .

Infine, nella Convenzione per la protezione dei diritti umani e della dignità in riferimento alla biomedicina, conosciuta come Convenzione di Oviedo, approvata dal Consiglio d'Europa nel 1997, nel preambolo si fa riferimento al dovere di tutelare la dignità umana da un uso improprio della biologia e della medicina, l'art. 1 afferma che la Convenzione ha lo scopo di proteggere la dignità umana – leggi testo – .

Ma, in nessuno di questi documenti, si definisce in che cosa si sostanzia la dignità umana.

In LETTERATURA, si assiste sempre di più ad un **allontanamento del tradizionale modo di considerare la dignità umana**: modo filosofico che era stato elaborato da Kant, secondo il quale l'umanità non potendo mai essere ridotta cosa, cioè a mezzo, conseguentemente non ha mai un prezzo, essendo essa stessa un fine in sé, essa ha una dignità: “tratta l'umanità come un fine e mai come un mezzo” (II° imperativo categorico kantiano).

Ebbene, questo modo di concepire **la dignità è stato considerato assolutistico**, in ragione del fatto, che ora l'uomo ha la possibilità di incidere sulla sua umanità sulla sua vita.

Da un lato, la dignità viene fatta valere aprioristicamente sulla base di una concezione oggettivista della natura o della ragione umana: si tratta di un modo di declinare la dignità, in forza del quale alla vita umana viene attribuito un valore intrinseco in sé e per sé soltanto per il fatto che gli esseri umani sono le sole persone esistenti.

Questa concezione della dignità umana può essere chiamata oggettivista ed è stata criticata aspramente da Joel Feinberg che l'ha considerata **una concezione aliena della dignità umana**, in quanto la dignità umana viene concepita come una sorta di essenza aliena, sganciata dagli interessi e dai diritti morali degli individui concretamente viventi, la cui presenza verrebbe imposta a tutti indipendentemente dalla condizione in cui si trovano.

Dall'altro lato, la dignità viene fatta valere solo in presenza di qualità proprie della vita della persona umana. Questa concezione individualistica (o soggettivista) della dignità umana fa riferimento a

Dignità umana e giudizi di esistenza

valori personali ed individuali: il non umiliare quindi dipende solo dal giudizio che ciascuna persona ha della propria vita.

Nella letteratura bioetica e' tutto un **fiorire** di appelli alla dignità':

PARADIGMATICO È IL CASO DELL'EUTANASIA: sia coloro che la condannano, ritenendo la vita un bene indisponibile ed inviolabile, sia coloro che affermano la liceità dell'eutanasia per motivi di pietà umana, lo fanno facendo riferimento alla dignità umana. Ma in riferimento ad una nozione che non è univoca:

L'esempio dell'appello alla dignità rispetto alla liceità o meno dell'eutanasia conferma che la dignità umana è un concetto normativo non univoco, quindi un concetto non decisivo, cioè non in grado di giustificare la priorità di politiche etico-pubbliche che sono tra loro alternative e contrarie (ad esempio, sulle questioni bioetiche):

da un lato la dignità' viene fatta valere ontologicamente sulla base di una concezione assolutistica della vita umana: **concezione olistica della dignità' umana.**

dall'altro lato la connessione tra vita e dignità' avviene solo in presenza di qualità proprie della vita della persona umana: **concezione individualistica della dignità umana.**

Qui la dignità fa riferimento a qualcosa di personale e di individuale: **il non umiliare dipende dal giudizio che ciascuna persona ha della sua vita.**

La mia idea è che:

LA DIGNITÀ È UN CONCETTO CHE SI PRESTA AD ESSERE UN DISPOSITIVO ESCLUDENTE:

Allo stesso modo con cui si è rideclinato, in modo funzionalista, performativo, il concetto di persona, allo stesso modo ciò si è verificato anche per il concetto della dignità umana: entrambi questi concetti non traggono più la fonte del loro valore dall'umanità intesa in senso biologico e naturale o da un orizzonte di senso che ci accomuna stante la nostra finitudine e la nostra sofferenza, ma reperiscono la loro ragion d'essere dalla capacità funzionale dell'essere umano.

Proviamo ora a trasferire il concetto di dignità umana all'ambito bioetico. che cosa intendiamo?

*E' un concetto "useful" cioè che ci aiuta a **gettare luce su** come trattare le questioni bioetiche, come le ricerche usando embrioni, come la riproduzione assistita con la scelta di quali embrioni impiantare, oppure come trattare o curare i pazienti in gravissime condizioni di salute?*

*Oppure e' diventato a causa dell'impatto biotecnologico un concetto "useless" cioè così **vago e formale** da potersi considerare uno slogan buono per camuffare qualsiasi decisione?*

Ronald Dworkin: la dignità umana come terza via (che riconnette sacralità della vita e dignità soggettiva)

La teoria di Dworkin, avanzata nel saggio *La democrazia possibile*, SI BASA sull'argomento delle "due dimensioni della dignità umana".

Dworkin afferma che la dignità umana si fonda su due principi fondamentali: il valore intrinseco che ogni vita umana possiede e la responsabilità personale delle scelte fatte circa l'esistenza di ciascuna persona.

La priorità della libertà è la condizione *sine qua non* della dignità: se l'essere umano non è posto nella concreta possibilità di scegliere il suo progetto di vita e di operare fattivamente nella sfida per il suo conseguimento (perseguimento degli interessi critici e non solo di quelli esperenziali), allora egli non si trova in una condizione autenticamente degna.

Il paradosso della *sopravvenienza* degli interessi personali: la storia di Margo

Per Dworkin, soltanto la realizzazione degli **interessi critici** è la condizione necessaria e sufficiente per attribuire valore intrinseco alla vita umana (lo schema è dunque strumentale: "la vita umana ha valore intrinseco, se...").

Dignità umana e giudizi di esistenza

Gli **interessi critici** sono quelli che migliorano realmente la nostra vita. Gli interessi esperienziali sono, invece, quelli che realizziamo per fare esperienza. Ma, tra i due tipi di interessi, qual è il peso morale che spetta agli interessi critici e agli interessi esperienziali in un processo deliberativo?

Ad avviso di Dworkin, la differenza tra interessi critici ed interessi esperienziali non implica uno svilimento di questi ultimi: vivere una vita strutturata sugli interessi esperienziali non è qualcosa di cui vergognarsi, non è affatto una vita peggiore che si sta vivendo; ma il **soddisfacimento degli interessi critici**, il nostro sforzo per realizzarli, è qualcosa di immensamente più importante, perché permette che la nostra vita sia autentica e coerente in modo significativo. L'aspirazione di ciascuno di noi a perseguire gli interessi critici, anziché solo quelli esperienziali, denota, per Dworkin, la volontà di realizzare l'ideale dell'*integrità*, cioè di creare una struttura narrativa coerente con il tipo di vita che noi conduciamo. Il rispetto dell'ideale dell'*integrità* e il rispetto del primato degli interessi critici sui meri interessi d'esperienza consentono di prendere una decisione circa il modo in cui la vita si deve concludere, per soddisfare sia la condizione di autonomia individuale sia la condizione del miglior interesse per la persona stessa.

Se si accetta questa prospettiva, che Dworkin chiama “concezione dell'autonomia basata sull'*integrità*”, **in che modo si possono rispettare pienamente il diritto all'autonomia e il diritto al miglior interesse nel caso di una persona colpita dal morbo di Alzheimer?**

Per rispondere a questa domanda, Dworkin fa riferimento al **caso di Margo**, una giovane donna di 55 anni affetta da questo terribile morbo.

La storia di Margo era stata raccontata da uno studente di medicina, Andrew Firlík, che aveva conosciuto Margo nel reparto di geriatria della facoltà e che, al termine della degenza, aveva continuato a frequentarla quotidianamente a domicilio.

Dworkin decide di verificare la validità della sua teoria prendendo come riferimento la storia di Margo, perché, a differenza di un malato in coma irreversibile o in stato vegetativo persistente che non ha più la coscienza di sé, il malato di Alzheimer è colpito da una malattia neurodegenerativa cronica progressiva che gli permette, almeno fino agli ultimi stadi della degenerazione, di vivere una vita comunque piena di primari interessi e di bisogni.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Ad avviso di Dworkin, nonostante la storia di Margo dimostri che questa donna viveva uno stato di benessere esperienziale (Margo amava mangiare il gelato e il panino al burro d'arachidi, dipingeva spesso seppur in modo casuale, cantava spesso qualche ritornello di canzone), la “concezione dell'autonomia basata sull'integrità” esige che si rispettino gli interessi critici da Margo espressi in *dichiarazioni anticipate circa l'eventuale trattamento sanitario* (o, in mancanza di queste, gli interessi critici di Margo riconosciuti come tali dai suoi familiari): Margo aveva espresso la volontà di **non essere sottoposta ad alcuna terapia salvavita** qualora si fosse trovata a vivere una condizione patologica che non le avrebbe permesso di continuare *bene* la propria vita.

Ma che cosa significa dire, nei confronti di Margo, che una vita, una volta iniziata, “è intrinsecamente importante che questa vita continui bene, che l'investimento da essa rappresentato sia realizzato anziché frustrato”⁹. In che cosa consiste la frustrazione e l'umiliazione della vita di Margo, diventata ormai una demente grave e, dunque, incapace di onorare quelli che un tempo erano i suoi interessi critici?

Perché gli interessi esperienziali dovrebbero costituire solo un argomento fattuale, mentre gli interessi critici dovrebbero costituire un argomento così cogente per non rimanere in vita, cioè per giustificare che Margo sia lasciata morire?

Nonostante che la testimonianza di Andrew Firlik dimostra che la vita della donna soddisfaceva pienamente gli interessi semplici, ad avviso di Dworkin, l'argomento del rispetto degli interessi critici e quello dell'integrità biografica giustificano il fatto che Margo sia lasciata morire o sia uccisa (anche per Dworkin se la vita non è più un bene vige il principio di simmetria morale tra uccidere e lasciar morire),

perché significa agire in favore dell'autenticità della precedente autonomia.

Non lasciarla morire, se questo non era il suo desiderio, quando era cosciente di sé, significa **violare la sua autonomia**, anziché rispettarla. Margo era una persona dimentica di sé, incapace di avere alcuna opinione circa i propri interessi critici. Dunque, non c'era alcun conflitto di interessi tra il rispetto della passata autonomia di Margo e il fare ciò che successivamente era nel suo miglior interesse.

In questo senso, si comprende la ragione secondo la quale la categoria degli **interessi critici è normativamente prioritaria** rispetto a quella degli interessi esperienziali. I primi, a differenza di questi ultimi, esprimono **l'unità narrativa del Sé** di un individuo. Pertanto, gli interessi critici

⁹ Ivi, p. 297.

Dignità umana e giudizi di esistenza

assicurano alla persona, anche qualora diventasse non più cosciente di se stessa, una continuazione della sua identità morale.

Le critiche (CHE DIVENTANO UNA BASE TEORICA GIUSTIFICATIVA PER L'AMMISSIBILITA' DEL TESTAMENTO BIOLOGICO) sono le seguenti:

1 critica: In realtà, sembra piuttosto **arbitrario** e anche contro-intuitivo sostenere che **gli interessi critici devono avere priorità sugli interessi esperienziali**.

Esiste davvero nella realtà umana la possibilità concettuale di tracciare una linea di demarcazione così netta tra questi due tipi di interessi?

Cosa impedisce, specialmente in età pre-adolescenziale e in età avanzata, dal far sì che siano proprio gli interessi esperienziali a giocare il ruolo di costituire il Sé di una persona? Negli anziani, soprattutto, gli interessi semplici sostituiscono quelli complessi, non inutilmente, ma proprio in **funzione di assicurare loro una maggiore serenità, un esonero dalle responsabilità** in un periodo della loro esistenza che appare sempre più fragile e vulnerabile.

Detto altrimenti, in ossequio al senso comune, perché mangiare compulsivamente un gelato dovrebbe essere meno importante che scrivere quello che scrive Dworkin?

2 critica: Inoltre, giustificare una politica pubblica di **assoluta aderenza** alle direttive anticipate significa negare alle persone, come Margo, la libertà, concessa invece alle persone competenti, di cambiare le proprie decisioni su come morire, qualora queste diventassero confliggenti con gli interessi esperienziali sopravvenuti.

3 critica: è l'argomento della **discontinuità degli interessi**, secondo il quale si può affermare che la persona autocosciente e la persona incompetente hanno semplicemente **interessi diversi**.

Gli interessi espressi da una persona competente non sono prevalenti rispetto a quelli insorti successivamente nella stessa persona che ha perso la razionalità.

Essi sono semplicemente interessi diversi.

Perciò, non si possono estendere arbitrariamente gli interessi (OLTRE LA VITA), che una persona esprimeva razionalmente, ad un tempo successivo in cui essi non hanno ormai più alcun senso.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Se la persona non è più in grado di apprezzare il grado di divergenza tra i suoi interessi pregressi, che si erano concretizzati nella scelta di rifiutare il trattamento medico, e i suoi interessi attuali, allora la sua direttiva non può avere valore solo per il fatto di essere stata rilasciata¹⁰.

4 critica: fa leva sulla **teoria dell'identità di Parfit**, per il quale non vi è un'identità personale vera e propria, ma una identità subordinata all'esistenza empirica di una **catena di esperienze che connettono fra loro una serie di successivi io** (è il criterio della continuità psicologica a fungere da condizione necessaria e sufficiente per definire l'identità di una persona).

Secondo questa teoria, per poter affermare che Margo è la stessa persona sia quando manifesta i suoi interessi critici, sottoscrivendo le direttive anticipate di trattamento, sia quando diventa un essere umano in grado di vivere inconsapevolmente solo alcuni interessi primitivi, è necessario poter riscontrare continuità psicologica e connessione (attraverso i ricordi, le intenzioni, le credenze, i desideri, ecc.) tra l'ex-persona competente e la paziente ora incapace di intendere e di volere.

Se, come si verifica spesso negli stadi avanzati della malattia di Alzheimer, **questa connessione psicologica** viene meno o diventa molto labile, allora vi è una giustificata ragione per sostenere che la direttiva anticipata non esprime un grado di autorità morale tale da determinare le scelte di vita e di morte nei confronti del paziente demente.

Dworkin, però, non afferma che il malato affetto da Alzheimer non sia più la stessa persona rispetto a quella del passato quando era un agente morale, bensì afferma, seguendo la **tesi dei "surviving interests"** di Buchanan¹¹,

che gli interessi critici sopravvivono all'autore della direttiva anticipata, in quanto hanno un peso morale più significativo rispetto ai meri interessi esperienziali della "nuova persona" succeduta alla persona che ha espresso la sua piena volontà in un testamento di vita.

Gli **interessi critici** esprimono l'autenticità integrale della persona e, pertanto, **derogano e sopravvivono agli interessi esperienziali.**

¹⁰ Cfr. J. A. ROBERTSON, *Second Thoughts on Living Wills*, in «The Hastings Center Report», 21, 1991, pp. 6-9.

¹¹ A. BUCHANAN, *Advance Directives and the Personal Identity Problem*, in *Philosophy & Public Affairs*, 17, 1988, spec. p. 286ss.

Ma anche in questo modo Dworkin non sfugge al problema della continuità (cioè alla **condizione di persistenza**) dell'identità personale, in quanto, come egli stesso afferma ripetutamente, **gli interessi critici presuppongono una persona che abbia la capacità di sperare e di attendere, la possibilità di star bene, di vivere valori ed interessi complessi.**

5 critica: Se gli interessi critici sopravvivono intatti agli eventi infausti, che possono colpire una persona, allora il criterio assunto, per giustificarne il maggior peso morale è mentalistico, **internalistico, cioè senza alcuna connessione con il mondo esterno**¹²: in questo modo, però, **la persona diventa davvero lo “spettro nella macchina” del corpo umano** (vedi l'esperimento mentale proposto in nota 12)

3.IL PROBLEMA DEI DIRITTI UMANI

Se si accettasse la via di trattare i conflitti bioetici attraverso i diritti morali e giuridici, si potrebbe dire che i dilemmi e le vicende della bioetica mostrano in definitiva, al di là dei singoli approcci metodologici e meta-teorici, che spesso quello che è in discussione è il riconoscimento di un qualche diritto morale che la pratica sociale ha fatto affiorare nel campo della nascita, della morte, dell'esistenza e della cura.

Possiamo fare alcuni esempi in cui la **torsione a cui sono sottoposti alcuni diritti**, diritti vecchi e nuovi:

DIRITTO ALLA VITA – DIRITTO DI MORIRE – DIRITTO ALLA RIPRODUZIONE ARTIFICIALE

¹² Cfr. J. LINDEMANN NELSON, *Hippocrates' Maze. Ethical Explorations of The Medical Labyrinth*, Rowman & Littlefield, Oxford 2003, pp. 44-47. **Per dimostrare che gli interessi critici di Dworkin sembrano essere scolpiti su una pietra mentale, Nelson fa l'esempio di un testimone di Geova che ha sottoscritto una direttiva nella quale afferma che qualora fosse in pericolo di vita non deve essere sottoposto a trasfusione. Ebbene, si ammetta che questo soggetto cada in uno stato d'incoscienza, e che durante questa fase, la Chiesa di Geova decida di rivedere i propri dogmi e decida di cancellare il dogma del divieto di trasfusione, dopo questa decisione, il nostro paziente si ritrova a dover avere bisogno di una trasfusione. Ebbene se si tenesse conto del modo in cui per Dworkin sono così importanti gli interessi critici, in questo caso essi sopravviverebbero, anche se lo stato delle cose non li giustifica più: in questo senso il criterio dworkiniano è puramente mentalistico.**

Dignità umana e giudizi di esistenza

1. il primo esempio riguarda il **diritto alla vita**, il diritto soggettivo umano fondamentale universale per eccellenza.

Secondo una definizione estensionale, strutturale e formale dei diritti fondamentali soggettivi, come quella elaborata da Luigi Ferrajoli, il diritto alla vita è un diritto fondamentale in quanto la sua imputazione è universale nel senso logico di appartenere ad una classe di soggetti titolari di quel diritto ed è un diritto umano primario in quanto spetta a tutti gli esseri umani indistintamente (non solo ai cittadini e ai capaci d'agire).

Il diritto alla vita, in quanto **diritto fondamentale universale**, è indisponibile (non è espropriabile da altri e non può essere scambiato, venduto, acquistato), è inalienabile (non può essere ceduto o essere oggetto di rinuncia volontaria da parte del titolare del diritto), è inviolabile (non può essere aggredito da terzi), intransigibile e personalissimo (esso cioè è un modo di essere dell'individuo che ne è titolare)¹³.

Peraltro, Ferrajoli aveva già messo in evidenza nel suo *Diritto e ragione* l'esistenza di principi irrinunciabili e meritevoli di tutela penale che segnalavano "l'esistenza di diritti fondamentali per così dire *assoluti*, perché gerarchicamente sopraordinati a tutti gli altri e non limitabili per nessuna ragione, neppure a tutela di altri diritti fondamentali: "si pensi al diritto alla vita, di cui nessun delitto e men che mai nessuna ragion di stato giustifica la privazione"¹⁴.

Nel suo recentissimo saggio, *Principia iuris*, Ferrajoli dedica un paragrafo al diritto alla vita. Ferrajoli colloca il diritto alla vita nella categoria delle "libertà da" o come le chiama con linguaggio *à la* Hohfeld delle "immunità fondamentali". Un esempio tipico di immunità fondamentale è la libertà di coscienza intesa come la non invadenza del diritto nella sfera intima delle persone. Questa sfera deve essere immune sia da pratiche impeditive esterne sia da pratiche impeditive interne, tali cioè da ledere l'autodeterminazione verso tale libertà.

¹³ L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (a cura di E. Vitale), Laterza, Roma-Bari, 2001, spec. pp. 5-18.

¹⁴ L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 959.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Il principale diritto di immunità, scrive Ferrajoli, è chiaramente il diritto alla vita, la cui garanzia fu concepita da Hobbes come la prima giustificazione razionale e la principale ragione sociale del diritto e dello Stato. E', infatti, il diritto alla vita quale diritto di tutti – figura paradigmatica di tutti gli altri diritti fondamentali – ad essere assunto da Hobbes in quanto espressione della legge naturale dell'autoconservazione e fondamento dell'intero diritto positivo. Al diritto alla vita sono state affidate la prima elementare garanzia di immunità e la dimensione sostanziale della democrazia¹⁵.

La prima implicazione normativa del diritto alla vita è il diritto penale dell'omicidio. Ciò impose al legislatore di apprestare le relative garanzie primarie negative: cioè i divieti della sua violazione. La seconda implicazione normativa del diritto alla vita sono le pene: cioè il divieto della pena di morte, logicamente incompatibile con il diritto alla vita¹⁶.

Lo Stato non può infliggere la morte se il diritto alla vita è il fondamento assiologico dello Stato stesso. Il diritto alla vita è il fondamento razionale del diritto moderno. La forza di questo argomento, il cui contrario romperebbe alla radice il patto stipulato dell'artificio giuridico, si trova eticamente nel comandamento di *Non uccidere* e nella concezione kantiana della persona come fine in sé. Dunque, conclude Ferrajoli, il diritto alla sopravvivenza – in base al paradigma hobbesiano – è la principale fonte di legittimazione del diritto e delle istituzioni politiche¹⁷.

In questi termini, sembra che rimanga intatta l'affermazione assiologica secondo la quale il diritto alla vita è un diritto non questionabile e che lo sconvolgimento biotecnologico non abbia di fatto intaccato questo postulato.

La realtà è alquanto diversa. Si sta avverando una messa in discussione radicale della intangibilità e della inviolabilità del diritto alla vita, così come la teoria e la retorica dei diritti ce lo hanno proposto.

¹⁵ L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 321-325.

¹⁶ Si noti che, a differenza della Convenzione di Roma (CEDU) dove si ammette la possibilità della pena di morte, la Carta di Nizza proclama il divieto esplicito ed inderogabile della pena capitale.

¹⁷ L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, op. cit., p. 323.

Il diritto alla vita rimane sicuramente tra le posizioni essenziali dell'individuo, ma è ormai impossibile, scrive Paolo Cendon, parlare di un'entità assoluta e senza limiti. La vita non è prospettabile in assoluto come un bene dal lignaggio diverso o più elevato rispetto ai principi di autodeterminazione dell'individuo: "sono quest'ultimi piuttosto a occupare il centro della zona di incomprimibilità individuale rispetto alle possibili ingerenze dello Stato. E ciò pur nel caso dovesse andare incontro forzatamente la vita umana"¹⁸.

La vita umana in sé e per sé non ci dice alcunché sul piano normativo: è la qualità della vita ad avere un senso sia in termini di massimo piacere e di minimo dolore sia in termini di bilanciamento dei costi e dei benefici. Non è sufficiente che chi ha il diritto alla vita sia un'unità sostanziale, corporea, carnale, ma è necessario che la persona sia individuabile come un insieme di funzioni, di capacità e di qualità (capacità di provare piacere, razionalità, autocoscienza, rappresentazione di un piano di vita, ecc.).

Il diritto alla vita allora non appartiene a tutti gli individui secondo una visione sostanzialistica, ma solo a coloro che posseggono determinate qualità secondo una visione funzionalistica.

Un'altra nuova questione che richiamo in senso problematico, è quella dei limiti contenutistici o sostanziali, cioè se il diritto alla vita implica anche il diritto di morire, il diritto di abortire, il diritto di nascere, il diritto di non essere perfetto, il diritto di sopravvivere, il diritto alla salute, il diritto di vendere corpi o pezzi di corpi propri ed altrui (i feti, i corpi in stato vegetativo persistente).

¹⁸ P. CENDON, *Prima della morte. I diritti civili dei malati terminali*. Sezione VI: *L'eutanasia*, in *Politica del diritto*, 3, 2002, p. 504.

Dignità umana e giudizi di esistenza

2. Forse la categoria normativa più interessante e più problematica rimane quella del **diritto di morire**: si tratta di una categoria normativa molto complessa anche da un punto di vista semantico. Hans Jonas afferma che il risvolto normativo del diritto alla vita è il **diritto di morire**¹⁹.

Ma cosa si suole indicare con questa espressione?

Il diritto **all'eutanasia volontaria attiva** cioè il diritto ad essere uccisi o il diritto al suicidio assistito medicalmente?

Oppure il diritto **all'eutanasia volontaria passiva**, cioè la richiesta di morire attraverso l'interruzione di cure ancora necessarie (vitali) per mantenere in vita il paziente?

Oppure il diritto di **porre fine all'accanimento terapeutico**, cioè a **cure inutili e futili** rispetto ad un decorso che è ormai definitivamente avviato verso la morte? In questi ultimi due casi, il diritto di rifiutare i trattamenti sanitari cosa implica?

Oppure che cosa s'intende **per diritto a morire con dignità**?

E' un diritto il poter scegliere il tempo e il modo di morire?

Ma quale categoria di paziente può esercitare uno di questi diritti: il paziente ordinario, il paziente incurabile cosciente o il paziente in coma irreversibile?

Questo è un ambito in cui il riferimento dei diritti si fa pregnante in tutta la sua drammaticità ed è quello **legato alla medicalizzazione dell'ultima fase della vita di una persona**, la fase appunto del morire.

Chi è favorevole ad una apertura nei confronti di una morte pietosa, spesso fa riferimento alla dignità, al morire con dignità, oppure fa riferimento ad un diritto di morire che spetterebbe al paziente morente.

¹⁹ H. JONAS, *Il diritto di morire*, il melangolo, Genova, 1991.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Ma che cosa s'intende esattamente con l'affermazione che ciascuno di noi, insieme al diritto alla vita, ha anche un diritto di morire?

Al di là della **paradossalità** che sembra attanagliare questa nuova figura normativa: **come si può dire ad un essere mortale che ha il diritto di morire, se di fatto è sicuro che morirà?**

Avere il diritto di morire è come dire avere il diritto che oggi debba piovere o il **diritto a fare pipì**; come si può imputare un evento naturale come se fosse un atto di volontà? **E' impossibile imputare eticamente quello che accadrà naturalmente secondo un nesso di causa ed effetto.**

EVIDENTEMENTE DEVE ESSERE SUCCESSO QUALCOSA CHE LO RENDA PLAUSIBILE: bisogna supporre che ci sia qualcuno o qualcosa che ti costringe a non morire! e

Al di là degli appelli retorici (a chi appartiene la tua vita? – ne è un esempio)

con l'espressione "diritto di morire" si possono intendere 4 situazioni normative diverse:

1. il diritto, per i pazienti in fase terminale di essere lasciati in pace, ossia di non essere sottoposti a trattamenti medici cui non hanno consentito o che ormai si rivelano **totalmente futili.**

In questa prima accezione, accolta anche da Jonas, il diritto di morire non è altro che un **no all'accanimento terapeutico (1) o a cure che un malato non vuole (2)**, qui, il diritto è negativo nel senso che il morente chiede di rispettare la sua inviolabilità personale da interferenze di terzi;

2. il diritto al suicidio razionale, ossia a porre termine alla propria vita in modo lucido e deliberato; in questo caso si potrebbe dire che il suicidio non è un diritto, ma un fatto, un comportamento fattuale, indifferente al diritto e alla morale,

Dignità umana e giudizi di esistenza

a meno che non si assuma come valida la morale kantiana della persona come fine in sé e a meno che non si dia qualche rilevanza all'interferenza paternalistica una volta che si conosca dell'intento suicidario (attenzione alla falsa e ideologica analogia tra suicidio ed eutanasia: mentre il suicidio è un mero comportamento o evento fattuale, l'eutanasia è un evento normativo: qualcuno rinuncia al Diritto alla vita dando il potere ad un terzo di ucciderlo);

3. il diritto ad essere aiutati da un medico a suicidarsi attraverso la prescrizione e la fornitura di presidi farmaceutici atti a questo scopo (suicidio medicalmente assistito); qui si può ancora invocare l'inviolabilità del proprio corpo da interferenze altrui?

Evidentemente no, perché il diritto all'inviolabilità del proprio corpo genera un obbligo correlativo di astensione, ma in questo caso **si pretende un dovere positivo di aiuto e di tutela** (ricevere farmaci e assistenza).

Per ammettere questa figura, **Si dovrebbe ammettere una generale pretesa** (non solo libertà) a morire: cioè un non dovere di non uccidersi, un dovere degli altri a non interferire, **MA un dovere degli altri ad aiutare a morire.**

4. la quarta accezione è ancora più radicale della precedente: il **diritto di essere aiutati da un medico a morire attraverso uno specifico atto di interruzione della vita, cioè diritto all'eutanasia.**

Anche in questa ultima accezione il diritto di morire **implica la partecipazione degli altri e l'imposizione di doveri positivi di assistenza** e perciò richiedono il presupposto che questo diritto morale trovi **condivisione dello scopo** che il diritto vuole proteggere:

non si tratta più di una libera scelta, è qualcosa di più dell'affermazione ideologica secondo la quale della vita faccio quello che voglio io, perché qui diventa necessario ***dimostrare che esiste sempre una pretesa sempre presuntivamente valida, non è una nuda libertà come può essere il comportamento suicidarlo.***

Dignità umana e giudizi di esistenza

Ma come si fa a dire che c'è sempre un diritto morale generale di morire?

Come si fa ad individuare l'interesse prioritario da tutelare come un diritto morale:

L'alternativa è:

o (1) il diritto a voler morire

o (2) il diritto di morire con dignità?

Se si dimostra che è il primo allora un diritto di eutanasia vale sempre indipendentemente dalla situazione in cui versa il soggetto,

se invece vale l'interesse a non far morire le persone subendo le pene dell'inferno, allora è sufficiente giustificare il rifiuto dell'accanimento terapeutico accompagnandolo da una **cura palliativa** che sedi il dolore.

È importante capire LA PROFONDA DIFFERENZA CHE ESISTE TRA UNA SEDAIONE TERMINALE E UNA VERA E PROPRIA AZIONE EUTANASICA

RIMAREBBE DA DIRE CHE SE SI AMMETTESSE IL DIRITTO ALL'EUTANASIA ALLORA DOVREI AMMETTERE UNO STRAPPO NELLA STRUTTURA NORMATIVA DEI DIRITTI FONDAMENTALI, PERCHE' L'AMMISSIBILITA' DI QUEL DIRITTO FA AFFIEVOLIRE IL DIRITTO ALLA VITA (CHE NEL CASO DELL'EUTANASIA VIENE CEDUTO A CHI TI TOGLIE LA VITA) A UN DIRITTO SOGGETTIVO RELATIVO.

3. Un terzo esempio è dato dall'emergere dei cosiddetti **diritti riproduttivi** a seguito delle potenzialità offerte dalle biotecnologie riproduttive.

Le nuove tecnologie riproduttive rendono possibile concepire un bambino senza ricorrere ad un apposito rapporto sessuale e permettono di prevedere come sarà lo sviluppo fetale: prima

Dignità umana e giudizi di esistenza

dell'impianto con lo screening genetico (o diagnosi genetica preimpianto) e successivamente una volta impiantato nella cavità intrauterina con la diagnosi genetica prenatale.

Per diritti riproduttivi intendiamo:

il diritto di aver accesso alle tecniche riproduttive per ovviare all'infertilità e concretizzare il diritto a diventare genitori.

Qui il **problema** è: data la possibilità biotecnica della fecondazione in vitro, della maternità surrogata e dell'utero in affitto, questo diritto vale per tutti? È un diritto umano individuale? O è soggetto a qualche limitazione o deve essere bilanciato con altri diritti, valori, principi in gioco?

Attraverso queste tecniche, la filiazione non ha più alcun valore sociale e ***la corrispondenza che molti difensori di queste tecniche assumono tra riproduzione assistita e l'adozione è semplicemente falsa***, perché mentre nell'adozione la filiazione è sociale ed intersoggettiva perché finalizzata a dare una famiglia a un bimbo che ne ha bisogno, nel caso della riproduzione assistita la logica è ribaltata, vale solo il versante individuale dell'adulto che è ricorso alla tecnica: la logica è dare un bimbo a chi non ce l'ha.

Questa logica individualistica è confermata dal fatto che si potrebbero scegliere alcune caratteristiche del feto, il sesso e altre tipologie somatiche e genetiche (eugenetica positiva), e attraverso i test genetici prenatali è possibile monitorare la costituzione biologica e genetica del feto, decidere di abortirlo qualora si prevedesse che esso una volta venuto al mondo potrebbe essere vittima di alcune malattie e tare o difetti fisici (eugenetica negativa).

Il bisogno del figlio ad ogni costo diventa allora un piano inclinato in cui non solo si vuole il figlio, ma lo si vuole sano e con determinate caratteristiche. Si sta quindi assistendo ad uno spostamento dell'asse giustificativo della procreazione artificiale (rispetto alla logica morale dell'adozione che è quella di dare una famiglia al bambino che ne è privo): dal dare un figlio a qualcuno che non lo può avere si è passati a scegliere quale figlio, cioè con quali caratteristiche genetiche e somatiche, è meglio avere (sindrome del *the best child*).

In questo senso si parla di *libertà procreativa e di beneficenza procreativa*.

Per libertà procreativa s'intende il principio morale liberale che riconosce la libertà di chi accede alla procreazione assistita di indicare non solo quali tecnologie utilizzare nella procreazione, ma anche il diritto di scegliere quali caratteristiche il futuro figlio dovrà avere conformemente ai desideri del committente. La libertà procreativa, una volta ammessa, giustifica un set di diritti fondamentali che sono stati chiamati *diritti riproduttivi*.

Questi diritti saldano due livelli diversi di normatività, quello del diritto soggettivo o pretesa a qualcosa, e quello del desiderio, la cui frustrazione può provocare sofferenza. Il comprensibilissimo desiderio di genitorialità diventa il diritto a diventare genitori, questo diritto però per essere concretizzato richiede l'adempimento di obblighi da parte di altri (medici, società civile che si dovrebbe accollare i costi di queste tecniche, ecc.).

Il diritto alla genitorialità diventerebbe allora anche una questione non solo femminile, anche i maschi potrebbero reclamare questo diritto: la capacità potenziale di generare vale anche per loro e lo stesso si può dire del correlativo desiderio di genitorialità.

Per beneficenza procreativa s'intende il principio morale che prescrive alle coppie l'obbligo di selezionare, tra tutti i passibili, il bambino che avrà le più ampie possibilità di avere la vita migliore, basandosi sulle informazioni rilevanti in proposito e già disponibili.

Questo obbligo morale, in uno stato liberale, **non deve essere coattivamente imposto**, ma deve essere moralmente richiesto (questo potrebbe indurre sotto il profilo psicologico-sociale a biasimare quelle coppie che mettono al mondo figli portatori di handicap: vengono cioè sottoposte ad un giudizio di disvalore per non avere, avendolo potuto invece fare, evitato di portare a termine la gravidanza di un feto menomato che poteva essere tranquillamente *rimpiazzato* – tesi della rimpiazzabilità - con uno sano, con l'aiuto delle metodiche riproduttive diagnostiche).

E' chiaro a questo punto che questa trasformazione della VITA UMANA, che viene intesa, manipolata e utilizzata tecnicamente, trascina con sé anche la donna in quanto «vettore formidabile» del ciclo vitale: come la VITA viene trasformata in un laboratorio e in un serbatoio di risorse da cui poter attingere, così il CORPO FEMMINILE viene trasformato dalle biotecnologie in un laboratorio di carne viva da cui ricavare e manipolare molecole biologiche, cellule, tessuti, organi ed interi organismi²⁰.

Le biotecnologie *macchinizzano* la vita, le donne, la natura e gli animali sottoponendoli a processi di *disincarnazione*, di *desacralizzazione* e di *devitalizzazione*. E così il rispetto e la riverenza, che intuitivamente sentiamo di dover loro, diminuiscono quando aumentano le possibilità di un loro pieno controllo. La virulenza «decostruttrice-ricostruttrice» delle biotecnologie nei confronti della vita, delle donne e della natura ha provocato la colonizzazione del vivente e, come scrive Maria Mies, la donna è diventata l'ultima di queste colonie²¹.

Una rete transnazionale di strutture biocapitalistiche di governance, favorisce la manipolazione della materia vivente²²: sulla materia vivente si concentrano multinazionali industriali agro-biotech, industrie farmaceutiche biotech, agenzie internazionali di Baby Brokers, cliniche della fertilità e di chirurgia estetica, cliniche mediche per sperimentare nuove molecole attuate nei paesi del Terzo Mondo, centri privati di trapianti di cellule staminali embrionali, organizzazioni di allocazione di organi da trapiantare, agenzie di monitoraggio e di controllo delle madri surrogate, sistemi di soft-law ed hard-law di privatizzazione e brevettazione dei materiali biologici e genetici.

Donne come sementi

La lacerazione cartesiana tra corpo ed anima getta le basi di tutto il sistema rappresentativo occidentale. La scienza opera una *devitalizzazione* dell'organismo riducendolo a meccanismo. L'appropriazione colonialista dei sistemi vitali rende, con l'aiuto affatto neutrale della scienza²³, materia passiva oggettivabile ciò che prima aveva la capacità generativa. Le biotecnologie operano l'ultimo assalto al corpo e alla vita inserendoli nell'ordine simbolico delle merci.

Riduzionismo, rivoluzione industriale e capitalismo sono le componenti epistemologiche, tecnologiche ed economiche di uno stesso processo, che ha il fine di ridurre gli ecosistemi in singoli elementi, di rendere materia inerte la «ricchezza ontologica del mondo»²⁴, di ledere atomisticamente e funzionalisticamente l'integrità della natura e delle donne, di massimizzare il profitto del processo di divisione gerarchica e patriarcale.

Questa totale capacità di intervenire per progettare e per manipolare il processo vitale rinvia al rapporto tra riproduzione, produzione, perfezionamento e mercificazione dei corpi femminili.

Nell'epoca biotecnologica della riproduzione, il corpo femminile viene vissuto dalla scienza biomedica come sede di un progetto, come un oggetto; esso viene sottoposto, alla «espropriazione

²⁰ R. Rowland, *Living Laboratories. Women and Reproductive Technologies*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, spec. pp. 118-155.

²¹ M. Mies (ed.), *Women: The Last Colony*, London, Zed Books, 1988.

²² E. Fox Keller, *Sul genere e la scienza* (1985), Milano, Garzanti, 1987.

²⁴ V. Shiva, *Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo* (2008), Roma, Fazi, 2009, pp. 213-230.

della capacità riproduttiva dai corpi», che dà luogo ad una dissociazione tra procreazione e atto sessuale, ad una molteplicità di maternità e di paternità, ad una oggettivazione dei corpi e delle loro funzioni, ad una intercambiabilità degli organi e delle loro funzioni.

Nonostante che il modello teorico dominante, di ispirazione liberale e libertaria, induca a identificare la possibilità riproduttiva artificiale con l'estensione o con il potenziamento degli interessi procreativi primari, tanto da legittimare moralmente e giuridicamente un «diritto individuale positivo alla riproduzione assistita», questa posizione teorica viene criticata cercando di dimostrare che le tecniche riproduttive, lungi dal migliorare la salute e dal favorire la scelta riproduttiva delle donne, consentono uno spietato controllo *androcentrico* sul corpo femminile e una enfattizzazione politica delle disuguaglianze sociali che intercorrono non solo tra uomini e donne ma anche tra le stesse donne, tra le donne del Primo Mondo e quelle del Terzo Mondo²⁵.

Il processo di medicalizzazione della riproduzione non amplia i diritti riproduttivi, non libera dalla sterilità, non fa vivere l'esperienza della maternità. Dietro il paradigma terapeutico, con il quale si giustificano le tecniche riproduttive, si nasconde un biopotere che ha affinato gli strumenti necessari per strappare il controllo dell'esperienza riproduttiva alle donne²⁶. Le pratiche e le procedure per accrescere le possibilità riproduttive femminili non hanno, in realtà, alcuna valenza terapeutica. Ad esempio, nel caso della fecondazione artificiale eterologa, il voler legittimare l'intervento terapeutico, in quanto finalizzato alla cura della sterilità, ha il sapore della finzione; queste tecniche non curano la sterilità, poiché chi è davvero sterile non eliminerà mai la sterilità, acquisirà un figlio non suo e, in questo caso, la genitorialità è sociale come lo è nell'adozione. Dire dunque che le tecniche di riproduzione assistita sono una terapia contro la sterilità è dire il falso, perché esse «non rimuovono alcuna patologia e non rendono fertile un corpo che è irrimediabilmente sterile: esse permettono un concepimento mediante tecniche che si svolgono in gran parte fuori dal corpo umano, il quale resta esattamente quello che era prima»²⁷.

Il figlio non è più l'esito di un processo generativo, di un gesto di creatività, di un atto di riconoscimento, ma è l'esito di un processo seriale, di una reiterata discendenza ri-produttiva. La donna, *ipermedicalizzata*, viene sospinta «ad assumere una posizione passiva, di oggetto del giudizio, dell'intervento e dell'ideologia medica»²⁸.

La medicalizzazione della nascita implica una operazione riduzionista della procreazione umana attraverso un processo di meccanizzazione «of the female body into a set of fragmented, fetishized and replaceable parts, to be managed by professional experts»²⁹. La generazione diventa fabbricazione: si tende a programmare ogni evento, si sottopongono a controllo i prodotti che si manipolano, si verificano i risultati, eliminando imperfezioni e selezionando le caratteristiche desiderate.

Le tecniche di riproduzione assistita sono dunque una finzione terapeutica (NON RENDONO FERTILE UN CORPO IRRIMEDIABILMENTE STERILE) e svolgono

²⁵ Cfr. L. Corradi, *Redefining "Reproductive Rights": An Ecofeminist perspective on In-vitro fertilization, Egg-Markets and Surrogate Motherhood*, in «Advances in Gender Research», 12, 2008, pp. 245-273.

²⁶ G. Gaard, *Reproductive Technology, or Reproductive Justice? An Ecofeminist, Environmental Justice Perspective on the Rhetoric of Choice*, in «Ethics & the Environment», 15, 2, 2010, pp. 103-129.

²⁷ M. Moneti Codignola, *Produrre uomini. La rivoluzione delle tecnologie riproduttive*, in A. Bucelli (a cura di), *Produrre uomini*, Firenze, Firenze University Press, 2006, p. 25.

²⁸ S. Vegetti Finzi, *Famiglia e identità femminile nell'epoca della tecnica*, in E. Scabini, G. Rossi (a cura di), *Famiglia 'generativa' o famiglia 'riproduttiva'? Il dilemma etico nelle tecnologie di fecondazione assistita*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 184.

²⁹ M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, cit., p. 26.

Dignità umana e giudizi di esistenza

una funzione produttivistica, in quanto inseriscono il fenomeno della procreazione nell'area della *produzione ri-produttiva*.

La colonizzazione delle donne procede di pari passo con quella della natura e della vita, la selezione di elementi fertili comporta la dissezione biologico-genetica e sociale degli organismi viventi, siano essi vegetali o animali.

Da un punto di vista biologico-genetico, le tecniche riproduttive si connotano per il loro carattere gravemente intrusivo nei corpi femminili.

Le donne si sottopongono a questi trattamenti perché convinte di poter curare la loro sterilità, sottovalutando la pericolosità e l'invasività di queste tecniche. La retorica contrattualistica, su cui si fonda l'istituto del consenso informato, dissimula la struttura dualistico-gerarchica della comunicazione tra medico e paziente; pur trovandosi in una situazione di vulnerabilità, la paziente opera la sua scelta ed esercita la sua autonomia *dipendendo* però da un sapere tecnico di natura non fiduciaria³⁰ e da una coercizione psicologica indotta dal medico. Il modello retorico del consenso informato, consente alla biomedicina della riproduzione di prescrivere tranquillamente operazioni di rimozione degli ovuli e impianto degli embrioni in surrogazione, che non aumentano affatto il benessere della donna, essendo *costretta* a scegliere tra il suo corpo e la sua sopravvivenza economica e sociale. Questi interventi sono preceduti dalla somministrazione di farmaci idonei a iperstimolare le ovaie; poiché la ricerca sulle cellule staminali embrionali è pronta a espandersi notevolmente, il biopotere medico continua ad individuare donne disposte a sottoporsi a trattamenti farmacologici finalizzati a stimolare le loro ovaie, per produrre il maggior numero possibile di uova mature da utilizzare sia a scopo riproduttivo sia a scopo di ricerca. L'estrazione chirurgica di più uova, dato che ogni ciclo naturale non può offrire più di un uovo alla volta, aumenta le probabilità di successo sia nelle procedure di fecondazione assistita sia per le procedure di trasferimento nucleare di cellule somatiche. In un contesto di totale mercificazione dei corpi, la scelta della donna di sottoporsi a queste pratiche, più che rinviare al modello del consenso informato, rinvia al «modello del bandito» (o la borsa o la vita): la sua libertà di scelta non aumenta il suo benessere, essendo stata *costretta* a scegliere tra il denaro e il suo corpo. Da un punto di vista sociale, invece, si sviluppa (o si «malsviluppa») un nuovo processo industriale che è stato chiamato «The Surrogate Industry». Le femministe liberali difendono questo nuovo tipo di industria, affermando la liceità della surrogazione di maternità sulla base almeno di due argomenti. Il primo, quello classico, afferma che le nuove tecniche riproduttive enfatizzano il valore dell'autodeterminazione: la biologia non è e non deve essere il destino della donna³¹. Il secondo argomento afferma che, se si negasse la possibilità di ricorrere a queste tecniche, le donne non sarebbero pienamente autonome nella loro scelta e si rafforzerebbe lo stereotipo negativo di genere che vede nella donna un essere incapace di agire razionalmente³².

³⁰ Cfr. A. Baier, *Trust and Antitrust*, in «Ethics», 96, 2, 1986, pp. 231-260.

³¹ L.B. Andrews, *Surrogate Motherhood: The Challenge for Feminists*, in L. Gostin (ed.), *Surrogate Motherhood: Politics and Privacy*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 168.

³² L.M. Purdy, *Another Look at Contract Pregnancy*, in H.B. Holmes (ed.), *Issues in Reproductive Technology: An Anthology*, London, Garland Publishing, 1992, pp. 309-311.

Dignità umana e giudizi di esistenza

I contratti di gestazione della maternità, resi possibili dalle tecnologie riproduttive, presentano i caratteri dell'alienazione e della disumanizzazione.

Il carattere alienante e disumanizzante di queste pratiche risiede nel fatto che alla donna surrogata si richiede un vero e proprio sdoppiamento della personalità: durante la gestazione, lei deve reprimere ogni possibile desiderio di sentirsi madre del bambino che sta crescendo; a lei, continuamente monitorata dalle agenzie di surrogazione, viene richiesto durante la gestazione di tenere un comportamento tale da non mettere a rischio la salute del feto; dato alla luce il bambino, lei ha l'obbligo di cederlo al committente. Alla madre surrogata i liberali chiedono di comportarsi come il gestore di un hotel: lei è una «caregiver» per il feto in via di sviluppo; a lei non è richiesto di *sentirsi* in un certo modo – cioè di sentirsi o di non sentirsi madre – ma di *agire* in un certo modo: i suoi obblighi verso il feto sono quelli di essere una buona madre non perché *sente* qualcosa verso di lui, ma perché *agisce* per contratto da lei sottoscritto con l'agenzia di surrogazione.

Questi aspetti della surrogazione consentono di attuare sulla donna la più cinica, la più paternalistica e la più alienante azione di auto-inganno; la donna sezionata e frammentata, diventa un essere umano scomponibile, un essere «dividuale»³³.

Non è allora fuori luogo il paragone che Andrea Dworkin ha fatto tra prostituzione e surrogazione: in entrambi i casi, una capacità fisico-personale (il rapporto sessuale nel primo caso e la gestazione nel secondo), che richiederebbe uno speciale rispetto, viene utilizzata per una forma di lavoro alienante e disumanizzante³⁴.

I terreni fertili del suolo e della natura, le specie viventi più indifese, più vulnerabili e più appetibili del Terzo Mondo diventano *zone colonizzate* dalle industrie delle scienze della vita. Le biotecnologie vegetali, animali e mediche, intervenendo geneticamente sulla struttura biomolecolare di piante, di semi, di animali, di esseri umani e di parti di essi, sono per le multinazionali del *biocapitalismo globale* strumenti insostituibili per sviluppare un mercato nuovo, che non genera il benessere di tutte le persone, ma che genera l'oppressione sulle donne e sulla natura³⁵.

³³ M. Mies, *From The Individual To The Dividual: In The Supermarket Of 'Reproductive Alternatives'*, in «Reproductive and Genetic Engineering: Journal of International Feminist Analysis», 3, 1988, pp. 225-237.

³⁴ A parere di Andrea Dworkin, la surrogazione di maternità riunisce due modelli patriarcali di sfruttamento delle donne: il primo modello, che lei chiama «The Brothel Model», permette di sfruttare sessualmente la donna in modo specifico ed efficiente; il secondo modello, che lei chiama «The Farming Model», permette di sfruttare il potenziale riproduttivo delle donne; cfr. A. Dworkin, *Right-Wing Women: the politics of domesticated females*, London, The Women's Press, 1983, spec. pp. 181-182.

³⁵ Su questo punto rinvio al concetto di «malsviluppo» (*Maldevelopment*) proposto da V. Shiva, *Staying Alive: women, ecology, and development in India*, London, Zed Books, 1988, pp. 20-25. Sulla rilevanza politica dell'ecofemminismo indiano, rinvio a L. Corradi, *Terra madre India. Pensiero e azione dell'ecofemminismo*, in «Zapruder», 13, 2007, pp. 41-52.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Le strategie di industrializzazione, di privatizzazione, di brevettazione e di conquista della materia vivente non solo rispondono alle continue richieste di un incipiente mercato globale in cui la materia viva si trasforma in *biocapitale*³⁶, sia essa costituita da un seme vegetale sottoposto a ibridazione o da un pezzo di corpo umano estratto e selezionato geneticamente, ma contribuiscono anche a ridefinire e a riaggiornare i linguaggi dello sfruttamento e della mercificazione.

Così, da un lato si rimprovera alle donne del Terzo Mondo di generare troppi figli e si tenta di imporre, attraverso una politica di sterilizzazione femminile, il controllo delle nascite, dall'altro lato si cerca di sfruttare la loro ancora intatta capacità di generare nuova vita per costituire banche di semi, di organi e di organismi, a vantaggio delle persone ricche del Primo Mondo. Così, da un lato le donne del Terzo Mondo vengono criminalizzate per aver eroso le risorse ambientali a causa della sovrappopolazione da loro stesse generata, dall'altro lato vengono blandite dalle aziende farmaceutiche multinazionali per essere usate nei *trials* clinici come cavie, senza che nessuno le informi di un loro diritto di rifiutare. Si sperimentano nuovi contraccettivi ormonali³⁷ e si mettono a disposizione delle donne nuove tecnologie riproduttive finalizzate a determinare e a selezionare il sesso dei nascituri, anticipando in modo eugenetico la pratica sociale del *femminicidio*.

Le donne, secondo l'ultima significativa metafora, sono trattate come sementi geneticamente modificate.

Lo sviluppo delle biotecnologie avanzate ha completato il programma *biocapitalistico* di privatizzazione del vivente: in agricoltura le specie vegetali, dopo essere state sottoposte ad un processo di industrializzazione attraverso l'uso di pesticidi, di fertilizzanti e di erbicidi chimici, sono state modificate geneticamente con il pretesto di migliorarne la resa, quando di fatto si è voluto soltanto imporre la loro tutela brevettuale. Lo scopo di questa strategia è stato quello di poter controllare tutta la filiera delle colture geneticamente modificate, adibendo vaste zone di terra alla coltura intensiva di un'unica specie vegetale. Le monoculture di piante Ogm e i monopoli delle multinazionali attuati attraverso i brevetti sulle sementi ibride, consentono il controllo del mercato alimentare e simboleggiano la *maschilizzazione* dell'agricoltura³⁸. La rigenerazione della biodiversità, il decentramento della produttività nelle piccole fattorie con metodi ecologici, il ruolo centrale delle donne e il rispetto della natura vengono spazzati via da meccanismi coercitivi, che consentono alle multinazionali di vincolare i contadini a non conservare le sementi ibride per la risemina, ad usare i semi per un solo raccolto commerciabile e a non piantare semi ibridi per la produzione di germogli.

In questo modo, il controllo monopolistico si estende non solo sulla sovranità alimentare ma anche sulla gestione delle capacità riproduttive della natura. L'intero ciclo vitale perde il carattere della generatività spontanea: i semi geneticamente modificati, che vengono resi passivi cioè sterili *legalmente*, costringono gli agricoltori a comperare nuovi semi per ogni nuova semina; i corpi femminili, che perdono la loro unità rigenerativa, vengono sottoposti a processi di discontinuità e di inattività: «pre-trattamento ormonale/coltura degli ovuli/fecondazione *in vitro*/suddivisione cellulare/trasferimento dell'embrione nell'utero»³⁹.

³⁶ K. Sunder Rajan, *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*, Durham and London, Duke University Press, 2006.

³⁷ R. Dube Bhatnagar, R. Dube, *Female Infanticide in India. A Feminist Cultural History*, Albany, NY, SUNY Press, 2005, spec. pp. 11-17.

³⁸ L. Corradi, *Introduzione*, in V. Shiva, *Semi del suicidio. I costi umani dell'ingegneria genetica in agricoltura* (2002), Roma, Odradek, 2009, p. 29.

³⁹ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Roma, Luca Sossella, 2002, p. 152.

CONCLUSIONE

La tesi che intendo sostenere coincide esattamente con la tesi espressa da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* che la trascendenza è un errore:

è piuttosto il nudo-esserci-alla-vita a costituire il nostro sé: “corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo” (se non si è dualisti puri cartesiani, qui l'anima potrebbe essere sostituita con le proprietà mentali non riducibili a proprietà fisiche, che è una tesi tanto cara ai dualismi delle proprietà e ai tanti monismi anomali); “dietro i tuoi pensieri e sentimenti sta un saggio ignoto – che si chiama sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo”.

Un'altra citazione è necessaria, per farvi comprendere almeno la cornice filosofica in cui si colloca la mia tesi: si tratta di un brano di Giulio Preti, uno dei più grandi filosofi, a mio avviso, della metà del novecento in Italia:

“è il singolo organico, vivente, in carne, ossa e sangue, il principio, la condizione e lo scopo di ogni potere, di ogni sapere, di ogni valore e disvalore, di tutto il vero e il falso, il bene e il male. ...”

La tesi che sostengo è dunque banalmente vera ma come tutte le tesi banali ed ovvie ha a mio avviso implicazioni filosofiche e soprattutto bioetiche importanti. Ciò che sostengo è che:

il criterio biologico è sufficiente per affermare l'umanità dell'uomo e per esigere il rispetto incondizionato che l'uomo merita. Ogni uomo si presenta all'altro e ne esige il rispetto esclusivamente nel suo essere biologicamente uomo: ogni altro criterio sarebbe necessariamente arbitrario, perché implicherebbe condizioni che in realtà nessun liberale riuscirebbe a giustificare come condizioni logicamente necessarie e sufficienti.

Dal puro fatto biologico al momento della piena personalizzazione si potrebbe stabilire una serie infinita di soglie privilegiate a partire da ciascuna delle quali si potrebbe dire: qui c'è una persona, un agente morale. Stabilire soglie psichiche, cognitive o sociali che impongono l'accettazione è arbitrario, perché esse sarebbero il frutto di una preferenza, di una stipulazione, non di un criterio necessario e sufficiente e quindi valevole per tutti. L'essere persona non sarebbe più una questione di riconoscimento al diritto ad un posto nella comunità già esistente delle persone, ma sarebbe una questione di cooptazione

Dignità umana e giudizi di esistenza

secondo criteri definiti da quanti sono già stati riconosciuti. Questo rende, a mio avviso, il concetto normativo di persona un dispositivo di esclusione e di discriminazione (e con esso vengono trascinati altri concetti normativi: quello di dignità e di diritto umano) perché frutto di un pregiudizio soggettivo e condizionato sul significato e sul valore della vita.

La mia tesi, cioè la tesi della centralità etica del concetto di vita umana, ha lo scopo di stressare la peculiarità e l'unicità del bene della vita umana rispetto ad un qualsiasi altro bene umano, specificando che per vita umana intendo la vita di un organismo biologico che appartiene alla specie umana, cioè un in-dividuo che costituisce un sé biologico, genetico ed immunologico appartenente alla specie homo sapiens.

La vita umana biologica non è un oggetto che possiedo ma è una realtà che sono: essa è al tempo stesso un bene ontico, cioè non una mera condizione strumentale, ma una *conditio sine qua non*⁴⁰ ed è un bene morale in quanto ha un valore intrinseco, valido in sé e per sé, un valore non addizionabile, fondamento di esperienze che mi trascendono e fondamento del precetto universale e transculturale che è “non uccidere”.

Quello che cerco di dimostrare è che la nuda vita contiene già in sé un criterio normativo, avente un contenuto minimo naturale: questo criterio (condizione di praticabilità della ragion pratica, del diritto e dei diritti) è costituito dal bisogno/valore universale (Hart) della sopravvivenza e dell'autoconservazione, cioè dal bisogno di vivere biologicamente e di realizzare la continuazione della specie umana.

Questo argomento funzionale, non in senso utilitaristico, ma nel senso che c'è bisogno di conoscere le cose necessarie o le circostanze ordinarie che servono agli esseri umani e dalle quali dipendono le ragioni per un resoconto della bontà naturale, **si basa su una declinazione minimalista della fioritura umana incentrata sul valore della sopravvivenza.**

⁴⁰

E' diverso dire che la vita è strumentale, una precondizione, di altri valori (J. Raz, I valori tra attaccamento e rispetto, a cura di Francesco Belvisi) e dire invece che la vita è condizione di altri valori. Nella prima tesi si presuppone che gli altri valori esistano comunque anche senza la vita. Nella seconda tesi si presuppone che solo la vita, cioè il rispetto delle sue condizioni di esistenza, permetta il conseguimento degli altri valori. La vita come supervalore per conseguire gli altri valori è una affermazione importante che dimostra che una *conditio sine qua non* è un mezzo strumentale per conseguire altri valori.

Questa tesi si appoggia all'argomento di Hart che ci chiede di tenere in considerazione il fatto che tutto il nostro apparato concettuale normativo fa leva sulla tacita presupposizione che sopravvivere sia uno scopo per gli esseri umani: qualcosa che possiamo considerare naturalmente buono.

HART (il contenuto minimo del diritto naturale):

“tutta la nostra vita sociale, morale e giuridica, dipende dal fatto (di sua natura contingente), che sebbene i nostri corpi mutino di forma, di misura, e sotto altri rispetti ancora nell'ordine fisico, essi tuttavia non mutano così radicalmente, o con tanta fulminea rapidità e imprevedibilità, che noi non possiamo identificarci, gli uni con gli altri, come gli stessi individui, che persistono quali sono almeno per un considerevole lasso di tempo”⁴¹. Questo – afferma Hart – è un fatto ovvio, ma sul quale “si fondano imponenti strutture di pensiero, e principi basilari di azione e di vita sociale

“si consideri la seguente possibilità: si supponga che gli uomini diventino invulnerabili ad attacchi l'un dall'altro, che essi siano magari rivestiti, come giganteschi granchi di terra, di una corazza impenetrabile, e che riescano a ricavare il cibo di cui abbisognano dall'aria stessa che li circonda, grazie ad un qualche processo chimico interno. In tali circostanze [...], quelle norme che vietino il ricorso alla violenza, e quelle altre che istituiscano il rispetto d'una forma minima di proprietà [...] non avrebbero più di certo quel carattere di necessità, che esse mostrano di avere per noi, commisurate a un mondo come quello in cui viviamo.

Quest'ultima affermazione – il fine della sopravvivenza fonda il valore della vita – rappresenta il nocciolo duro dell'argomento di Hart.

La sopravvivenza umana è un bene e una ragione e si basa sul fatto contingente che gli uomini, nella loro maggioranza, desiderano continuare a vivere: “le azioni di cui diciamo che è naturalmente bene compierle” – scrive Hart ne *Il concetto di diritto* – “sono quelle che si richiedono per la sopravvivenza”⁴².

Hart considera che è “dall'umile sfera dei fatti biologici, che l'uomo ha in comune con gli altri animali”, che si può trarre “qualcosa di completamente ovvio: si tratta della tacita presupposizione che il fine proprio della attività umana è la sopravvivenza, e questa si basa sul semplice fatto contingente che la maggior parte degli uomini desidera per la maggior parte del tempo continuare a vivere”⁴³.

Il fatto biologico di desiderare di vivere giustifica di per sé una precisa prospettiva normativa, perché indirizza l'essere umano a vivere, senza con ciò implicare la mancanza di libertà nelle sue scelte, perché impone, come limite non negoziabile, il rispetto del fine della sopravvivenza da parte di tutti gli altri esseri umani.

⁴¹ H. L. A. HART, *Il positivismo e la separazione tra diritto e morale*, in ID., *Contributi all'analisi del diritto*, Giuffrè, Milano, 1964, p. 154.

⁴² H. L. A. HART, *Il concetto di diritto*, op. cit., p. 223.

⁴³ Ibidem.

Dignità umana e giudizi di esistenza

Questo ovvio fatto biologico dalle straordinarie implicazioni bioetiche per la cautela, la prudenza e il rispetto che induce a tenere verso le forme di vita, viene considerato da Hart un fatto contingente, quasi insignificante, ma proprio per questo così rilevante da potervi ricavare, senza alcuna necessità di costruire “ganci appesi al cielo”, uno speciale *status* della sopravvivenza in relazione alla condotta umana.

Il fatto che gli uomini desiderino vivere in termini biologici, senza impegnarsi a costruire teorie giusnaturalistiche teleologiche massimaliste che presentano una concezione complessa e perfezionista del bene umano, non è una considerazione scontata o indifferente da un punto di vista normativo.

Il fine minimo ed ultimo di vivere biologicamente la propria vita deriva da un fatto biologico ed è, allo stesso tempo, un bene morale perché “si riflette nelle intere strutture del nostro pensiero e del nostro linguaggio, in base alle quali descriviamo il mondo e noi stessi. Non sarebbe possibile eliminare il generale desiderio di vivere e lasciare intatti dei concetti come il pericolo e la salvezza, il danno e il beneficio, il bisogno e la funzione, la malattia e la cura: infatti questi sono modi per descrivere e contemporaneamente valutare i fenomeni, in riferimento al contributo che essi danno alla sopravvivenza, che viene accettata come fine”⁴⁴.

Ebbene, afferma Hart, “l'accettazione della sopravvivenza come uno scopo è necessaria [...] come a qualcosa di presupposto dai termini della discussione”⁴⁵: se, dunque, ci poniamo la domanda *come dobbiamo vivere*, allora essa presuppone l'accettazione di vivere quale scopo necessario. Tale finalità acquisisce un valore universale se nella domanda “come noi dobbiamo vivere” è implicito il fatto che noi “ci occupiamo delle istituzioni sociali volte alla continuazione dell'esistenza, non di quelle di un club di suicidi”⁴⁶.

Per un teoria di una sfera di indicibilità⁴⁷

Io ritengo che l'espressione “sfera di indicibilità” possa essere spiegata attraverso questa affermazione: nessun uomo può giudicare la vita di un suo simile come una vita non umana, una vita indegna di essere vissuta.

Nessun uomo ha il diritto di pronunciare un giudizio così terribile ed inumano nei confronti di un suo simile; egli ha il diritto di dire che la sua vita non ha alcun valore, ma non può pretendere di rendere intersoggettivo un tale giudizio.

L'etica pubblica non ha la funzione di implementare regole consone ad un club di suicidi, ma ha la funzione di continuare a far vivere una società.

⁴⁴ Ivi, p. 224.

⁴⁵ H.L.A. HART, p. 224.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Quest'ultima parte è del tutto inedita: per quel che può valere se si utilizza si chiede di citare la fonte.

Dignità umana e giudizi di esistenza

*Non c'è solo qualcosa che consideriamo intangibile, inviolabile, indisponibile, ecc. ma vi è anche qualcosa che consideriamo **indicibile**;*

una di queste cose indicibili è appunto quello di dire che la vita di un suo simile è una vita miserabile, non più umana e dunque non meritevole di esistere.

Una società che permettesse in ambito pubblico, di etica pubblica, un giudizio siffatto sarebbe una pessima società pari a quella organizzata da Hitler con l'instaurazione del Terzo Reich.

Anche una società, che si dice liberale o socialdemocratica, sa essere crudele con quei cittadini che non presentano quelle qualità secondo le quali è possibile affermare il valore della vita umana.

Il governo o il disciplinamento dei corpi avviene non solo implementando istituzioni totali o biopoteri, ma anche generalizzando l'idea che sia cosa buona e giusta che gli hospice o i reparti di terapia intensiva o di rianimazione ricorrano alla sospensione dei trattamenti di sostegno vitale a coloro che, pur essendo esseri umani, hanno perduto per mano pubblica, ancorché liberale, lo status di persona, diventando mere sussistenze biologiche umane o organismi biologici umani.

Come ha scritto Cora Diamond, "qualcuno potrebbe essere privato, per parte o per tutta la sua vita, di capacità distintamente umane come la ragione. Una vita umana senza l'esercizio di queste capacità è la sua vita umana"!

*La vita è un valore perché permette di accedere a tutti gli altri beni e a tutti gli altri valori, siano essi strumentali o intrinseci; non ci sarebbe alcuna intrinsecità senza la vita, questo non significa che essa sia una precondizione, come afferma Raz, né che essa sia ancora un bene pre-morale, come afferma la scuola neoclassica, ma significa che essa è il valore ultimo (una *conditio sine qua non*), senza il quale non c'è nulla.*

Il fatto che la vita umana sia un valore ultimo non significa che non si tenga conto di ciò che essa è in senso biologico, anzi è il contrario; la vita umana è mortale, questo significa tenerne conto quando si tratta di proseguire trattamenti terapeutici particolarmente invasivi;

ma il giudizio sulla qualità della vita spetta solo al titolare di quella determinata vita: non esiste alcuna giustificazione morale se non l'arbitrio nel rendere intersoggettivo o pubblico un set di criteri con il quale giudicare di qualità una vita umana; nessun soggetto pubblico, nessuna istituzione possono permettersi di tirare linee di demarcazione tra ciò che è degno e ciò che è indegno di essere vissuto; la dignità umana, il valore del rispetto e dell'uguaglianza nascono dall'esperienza dell'Olocausto, cioè dall'esperienza che più di tutte aveva implementato la logica dell'esclusione tra esseri umani, appartenenti alla stessa specie biologica.

Né vale l'assunto che questo giudizio non è coartato, cioè non è imposto da uno stato di polizia sui singoli cittadini – dementi, deformati, anziani malati, comatosi, ecc. - ma è un giudizio che ognuno di noi esprime su stesso (bioliberalismo) perché questa tesi non tiene conto del fatto a mio avviso relevantissimo che quel giudizio per essere efficace ha bisogno di essere implementato e quindi istituzionalizzato: istituzionalizzare cioè rendere legittimi una pratica sociale, un giudizio, implica legittimare una forma di vita, una cultura, che

condizioneranno chi vive in quella situazione personale che la legge liberale ha considerato essere non degna di essere vissuta;

nessuno per fortuna metterà in atto costrizioni contro la volontà di chicchessia, ma è pur vero che il giudizio sociale è già formato verso l'identificazione di vite non degne di essere vissute: cioè si rende effettivo ed efficace il giudizio secondo il quale a certe condizioni non è bene vivere, non c'è più vita.

Non è sufficiente dire che ognuno di noi può scegliere se vivere o morire perché (se così fosse) si rendono disponibili istituzioni pseudo-mediche a cui sottende un giudizio di disvalore generalizzato che permette di "lasciar o far morire".

la logica binaria tipica del diritto che si esprime nella dialettica tra lecito ed illecito viene completamente stravolta: puoi abortire o non abortire, puoi avere l'eutanasia o non averla, puoi chiedere il suicidio assistito o non chiederlo, puoi ricorrere alla fecondazione assistita oppure no, puoi rifiutare le cure mediche di qualsiasi tipo anche di sostegno vitale non terapeutico, come l'idratazione e l'alimentazione, oppure no, ecc.

Ma quello che non ci si rende conto è il fatto che in questo modo però si istituzionalizza e si generalizza socialmente già un giudizio di disvalore secondo il quale a certe condizioni si può ricorrere a servizi sociali che rendono effettivo quel giudizio.

Quando noi diamo il giudizio a noi stessi, (per renderlo implementabile) la comunità o lo stato ha già legittimato quel giudizio; non siamo più di fronte ad un atto di coscienza personale, ma ad un atto di coscienza sociale.

Questo significa che qualcuno, pur accettando la sua condizione personale, potrebbe essere indotto a considerarsi perdente, perché la sua situazione non è intersoggettivamente intangibile essendoci la possibilità per chi come lui di attuare che lui in cuor suo non farebbe.

La sfera di indicibilità consiste in questo limite invalicabile, valicato se non al prezzo di stravolgere il senso delle regole umane, cioè il fatto che il diritto si occupa di istituzioni sociali, non di club di suicidi; non si dà diritto, cioè ordinamento, relazione, intersoggettività, quando le regole servono a darsi la morte e non la sicurezza di vivere.

Per commenti, suggestioni, obiezioni:

enrico.maestri@unife.it