

«Fidarsi della vita»

La riflessione teologica sulla vita nascente e le ragioni dell'etica

Novara, 22 aprile 2005, Sede de *La Nuova Regaldi*

Relazione del Prof. don Pier Davide Guenzi

INDICE

Riassunto	1
1. La tesi: "l'essere umano va rispettato come persona fin dal suo concepimento".....	1
2. L'innesto della riflessione teologica: la vita come dono, mistero e promessa.....	2
2.1. L'atrio dello stupore: il risuonare del mistero della vita.....	3
2.2. Ogni uomo vivente "immagine e somiglianza di Dio".....	4
3. La ripresa meta-etica: l'uomo immagine di Dio e la persona umana	7
3.1. Il tema teologico della persona umana	7
3.2. La qualificazione dell'uomo come persona.....	8
3.3. Il tema della corporeità e la composizione del "dualismo" anima-corpo.....	9
4. Le ragioni dell'etica	12
4.1. Per un'ipotesi etica circa l'argomento della relazionalità.....	12
4.2. Per un'inevitabile ripresa morale dell'argomento ontologico.....	14
5. Una duplice conclusione	16
5.1. La ragionevolezza del dubbio	16
5.2. Il valore della vita umana, proiettata verso l'immortalità.....	17

RIASSUNTO

La riflessione teologica e il magistero della Chiesa circa il tema della vita umana sono posti a confronto con la sensibilità laica contemporanea, al fine di individuare il fondamento di un'etica del rispetto della vita umana e della sua tutela fin dal concepimento.

1. LA TESI: "L'ESSERE UMANO VA RISPETTATO COME PERSONA FIN DAL SUO CONCEPIMENTO"

Il punto di avvio del presente contributo è costituito da un'affermazione dell'Istruzione vaticana *Donum vitae* del 22 febbraio 1987. Proposto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, il documento rappresenta la riflessione più ampia, ulteriormente ripresa nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Evangelium vitae* del 1995, in materia di procreazione assistita da parte del Magistero della chiesa cattolica: «L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita» (I, 1).

La tesi magisteriale ha natura sintetica, principalmente in riferimento ad una continuità della tradizione cristiana e cattolica circa il rispetto integrale della vita umana. Impegna cioè la particolare visione dell'uomo che all'interno della fede trova il suo alveo proprio, ma, tuttavia, è offerta come motivo di riflessione e discernimento al più vasto pensiero umano. Preliminarmente, inoltre, è da notarsi che il livello su cui si impernia la tesi è quello etico, il quale, se pure non può non essere ispirato dallo stesso dibattito scientifico e filosofico (che ha sempre accompagnato le argomentazioni della teologia cattolica in riferimento alla "vita fisica"), tuttavia non deve trarre esclusivamente la sua forza per via di deduzione da un'ipotesi scientifica, né unicamente da una particolare affermazione "ontologica" sulla realtà della vita embrionaria. Del resto anche l'enciclica *Evangelium vitae* riconosce che questo insegnamento si pone: «al di là dei dibattiti scientifici e delle stesse affermazioni filosofiche nelle quali il Magistero non si è espressamente impegnato» (n. 60).¹

Va comunque precisato che la riflessione teologica non può limitarsi ad un commento dei testi del magistero ufficiale. Essa prende le mosse, piuttosto, dall'accoglienza dei testi biblici, dalla loro ripresa a partire dalle domande attuali e dall'impegno razionale e ragionevole di esplicitarne gli aspetti caratteristici che contrassegnano la visione cristiana di un particolare ambito dell'esperienza umana quale la vita nascente.

2. L'INNESTO DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA: LA VITA COME DONO, MISTERO E PROMESSA

Il nascere alla vita non è assunto in una prospettiva religiosa e di fede come semplice fatto, ma quale accadimento in cui si svela per il credente un senso per l'esistere.² *I due estremi polari dell'esistenza (nascere e morire) sono eventi attraverso cui pervenire alla determinazione di una prospettiva complessiva per la comprensione di sé da parte dell'uomo.* Così prima di essere situazioni oggettive a partire dalle quali esprimere verità particolari in cui riconoscersi e da cui determinare comportamenti etici conseguenti (quegli stessi oggetto della riflessione bioetica contemporanea), l'esperienza del nascere e del morire appaiono dense di significati per la vita, se interpellate nella loro consistenza originale e originaria. Ciò è particolarmente vero nel *contesto contemporaneo attraversato, prima ancora che da "attentati" nei confronti del rispetto della vita e del morire umano, da una generalizzata crisi di insignificanza, da una percezione debole circa il senso della vita.* Non di rado la nostra generazione attribuisce valore assoluto al sapere tecnico-scientifico, impegnato nella logica della spiegazione dei meccanismi bio-fisiologici, più che nella comprensione di una qualità "originale" dell'essere uomo. Tale sapere è ritenuto portatore di una specifica e ultima verità, precludendosi, però, la possibilità di esplorare altri campi del pensiero umano e un più ampio accesso alla sapienza, in particolare quella delle tradizioni

¹ In questa stessa linea l'Istruzione *Donum vitae* in cui si riconosce che «il Magistero non si è espressamente impegnato su un'affermazione d'indole filosofica» per affermare la tutela morale della vita nascente (I, 1).

² Riprendo queste note, integrandole, da un contributo più ampio sulla questione, a cui rimando per un approfondimento: P.D. Guenzi, *Nascere alla vita: un'interpretazione cristiana*, in «L'Ancora nell'Unità di Salute», 18 (2003), pp. 437-448.

religiose, per lasciarsi guidare verso la comprensione della dimensione profonda e radicale del vivere. La scienza constata fatti, ma non può dire una parola sul senso di ciascuna vita, nella sua singolarità.³

Anche la bioetica contemporanea pare costituirsi in molta parte della ricerca odierna come una riflessione operativa, connessa a decisioni tecniche da prendere sulla vita dell'uomo, ma con il rischio di occultare la profondità di eventi decisivi che hanno a che fare in modo costitutivo con il soggetto umano e in cui egli è implicato totalmente: il generare e l'essere generati, il patire, il morire.⁴

Un'eco autorevole circa questo offuscamento del senso della vita, connesso agli eventi fondanti lo stesso esistere umano, viene da Giovanni Paolo II in un lucido passaggio della sua lettera enciclica *Evangelium Vitae*, sul valore e l'invulnerabilità della vita umana, del 25 marzo 1995: «l'uomo non riesce più a percepirsi come “misteriosamente altro” rispetto alle diverse creature terrene; egli si considera come uno dei tanti esseri viventi, come un organismo che, tutt'al più, ha raggiunto uno stadio molto elevato di perfezione. Chiuso nel ristretto orizzonte della sua fisicità, si riduce in qualche modo a “una cosa” e non coglie più il carattere “trascendente” del suo “esistere come uomo”. [...] Così *di fronte alla vita che nasce e alla vita che muore, non è più capace di lasciarsi interrogare sul senso più autentico della sua esistenza*, assumendo con vera libertà questi momenti cruciali del proprio “essere”. Egli si preoccupa solo del “fare” e, ricorrendo ad ogni forma di tecnologia si affanna a programmare, controllare e dominare la nascita e la morte. Queste, *da esperienze originarie che chiedono di essere “vissute”, diventano cose che si pretende semplicemente di “possedere” o di “rifiutare”*» (n° 22).

2.1. L'atrio dello stupore: il risuonare del mistero della vita

Spazio di ingresso del pensiero biblico sulla vita che nasce e declina verso la morte attraversando l'esistenza è lo stupore. Si tratta di quell'*originale dimensione affettiva con cui si inaugura l'interrogarsi dell'uomo nel proprio intimo* e, al di là di sé, verso l'orizzonte del divino. Tale dimensione affettiva originaria non è da confondere con la banalizzata cultura degli affetti e delle forti sensazioni alle quali si consegna nel contesto attuale la spasmodica e, non di rado, narcisistica ricerca di autenticità di ogni esperienza umana. Parlare della centralità degli affetti comporta, piuttosto, l'assunzione di tutto lo spessore proprio di questo approccio alla realtà che ci è consegnato nel pensiero umano delle origini. In questo quadro lo stupore e l'affetto sono espressione dell'essere colpiti da una realtà la cui origine resta ignota, ma non per questo totalmente incomprensibile, e, comunque, non a disposizione dell'uomo e sulla quale egli non può avere padronanza assoluta e definitiva: *essere “affetti”, cioè toccati, dal “fatto” di esistere, dalla “verità” che si annuncia nel essere vivi*. Ogni vivente si “ritrova” nella vita, non autocostruisce il suo essere-vivo, non può darsi la vita da sé, né trovare l'ultimo antidoto alla propria morte, che restano

³ Per qualche riflessione sull'etica della scienza, pur partire da una particolare visione, cfr. P.D. Guenzi, *Appunti per un ripensamento della categoria di limite alla luce del pensiero di Evandro Agazzi*, in *Quale uomo per quale cura? Argomenti per una clinica etica*, a cura di A. Filiberti, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 119-142.

⁴ Sull'importanza di risignificare l'evento del nascere e del morire, cfr. G. Piana, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Milano, Garzanti, 2002; M. Chiodi, *Tra cielo e terra. Il senso della vita a partire dal dibattito bioetico*, Assisi, Cittadella, 2002. Per un confronto tra tradizioni religiose su questi temi: *Religioni e Bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, a cura di L. Biagi, R. Pegoraro, Padova, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria, 1997; *Alla fine della vita: Religioni e Bioetica*, a cura di S. Morandini, R. Pegoraro, Padova, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria, 2003. Di taglio seriamente divulgativo: *La vita e la morte nelle grandi religioni*, Milano, Paoline, 2000 (con scritti di G. Ravasi, G. Rizzardi, M. Chiodi, S. Piano e G. Favaro).

come eventi generatori di una domanda inesausta, cui anche il sapere religioso attinge in ordine al pensare Dio in rapporto all'uomo.

L'atrio dello stupore non conduce nel pericoloso corridoio di un pensiero a-razionale (o peggio irrazionalistico), ma autenticamente pre-razionale, da intendersi come inaugurale di una riflessione ulteriore su cui la ragione umana si impegna a scoprire il senso che si annuncia dentro l'esperienza originaria della vita. «Ripensando a sé, – nota opportunamente Maurizio Chiodi – ogni persona scopre inscritto nell'esperienza del nascere un debito radicale. Questa esperienza mi costituisce radicalmente come “in relazione ad altri”, che sono tra loro legati, anche grazie a me. Non posso pensare a me senza riconoscermi in relazione ad altri. Nessuno nasce da se stesso e tuttavia sono io che nasco».⁵ Su questa elementare percezione del fenomeno del nascere ritorna lo stesso paradigma deponente del verbo latino *nascor* (e in senso analogo anche per l'esito della vita con il verbo *morior*) con la sua particolare forma passiva esprimente un significato attivo. Dietro al nascere si cela così una passività originaria, un evento indisponibile in modo pieno al soggetto, ma che è radice di ogni attività e di ogni espressione della propria libertà personale.

Eco sublime dello stupore originario circa la propria nascita è il celebre testo del *Salmo* 139 che, pur essendo costruito sul tentativo dell'uomo di fuggire dalla presenza di Dio, di costruire, quasi modernamente, “da se stesso” l'esistenza, non può che confessare stupito l'inutilità di ogni fuga o occultamento di quella verità che si cela nel buio della generazione: di essere guardato fin dall'origine da uno sguardo di un altro, quello carico di “desiderio” dei propri genitori, nei quali si annuncia lo stesso sguardo dell'Altro, di Dio: «Ti lodo, o Signore, perché mi hai fatto come un miracolo. È stupenda questa tua opera. Tu mi conosci fino in fondo» (*Sal* 139, 14). *Per il credente della Bibbia l'uomo non è mai riducibile ad una sola dimensione, al fatto puramente biologico della meccanica generativa. In essa è già presente, mediata attraverso le figure parentali, quella relazione fondamentale, con Dio, che dà senso all'esistenza nel tempo.* La verità di nascere come figli e di percepirsi come creature di Dio si intrecciano nelle Scritture in modo indissolubile e sono percepite quasi simultaneamente dallo sguardo interiore stupito dell'uomo. È a partire da questa intuizione originaria che prende forma l'itinerario di riconoscimento del senso dell'esistenza in cui un ruolo cardine, anche per la successiva ripresa nella teologia cristiana, è da attribuire ai primi capitoli del libro della *Genesi*.

2.2. Ogni uomo vivente “immagine e somiglianza di Dio”

Il primo capitolo della *Genesi* presenta l'uomo, a differenza di tutte le realtà create, pure apprezzate quali realtà buone e belle, come cosa “bellissima-buonissima” (*tob me'od*), aggiungendo che egli è “immagine e somiglianza di Dio” (*Gn* 1, 27-28). Molteplici sono stati i tentativi del pensiero ebraico-cristiano, nel variare dei tempi e delle prospettive di indagine, di precisare il valore di tale “immagine e somiglianza” con cui il testo designa l'essere umano. *Al di là di una realtà propria dell'uomo, come il pensiero razionale o il principio spirituale, il senso più vero di questa espressione riposa nel fatto che l'uomo è destinatario di una relazione particolare con Dio, alla luce della quale può comprendere adeguatamente se stesso.* È l'essere destinatario di tale relazione privilegiata con Dio a

⁵ M. Chiodi, *Nascere e morire nel cristianesimo: la promessa e la fede*, in *La vita e la morte*, p. 49.

determinare la “differenza”, ciò che separa l’uomo dalle altre realtà create. L’uomo, secondo il suggestivo racconto biblico, è custode, interprete e interlocutore della “parola” (*dabar*) con cui Dio crea il senso delle cose nel loro ordine. Tale senso è affidato alla propria capacità di riconoscimento che si riflette sulla sua struttura particolare e trova esplicitazione nell’esercizio di una “signoria ministeriale” da parte dell’uomo sulle realtà cosmiche e non nella forma di un presunto potere assoluto e dispotico su di esse.

Tuttavia la tensione presente nella accurata scelta dei termini accoppiati “immagine” e “somiglianza” precisa ulteriormente la natura peculiare di questa relazione. Il primo, immagine, richiama la continuità tra il mistero di Dio e della sua “icona” nella creazione che è l’uomo. «*Selem*, “immagine”, indica una vicinanza, qualcosa che terribilmente si avvicina al mistero, tant’è vero che non ci sarà bisogno per Israele di avere immagini di Dio, perché la statua più somigliante a Dio siamo noi, siamo l’immagine perfetta, l’icona perfetta di Dio». La seconda parola, *demût*, è, invece «un astratto che indica una certa distanza per cui è corretta la traduzione “somiglianza”, che è qualcosa di più debole rispetto al primo vocabolo “immagine”. L’uomo è, sì, vicinissimo a Dio, ma al tempo stesso ne è anche distante». ⁶ L’accorgersi stupito dell’essere nato alla vita grazie all’iniziativa di altri, descritto liricamente nel *Salmo* 139, si precisa in *Genesi* 1, 27-28 nella meraviglia di essere stato creato come riflesso dello splendore del mistero e della trascendenza divina, ma anche restituisce all’uomo una percezione realistica di sé. *Tale bagliore divino che si riflette sull’uomo, non comunica solo la sua vicinanza, ma anche la sua distanza da Dio che si annuncia nel suo avere un inizio e una fine, dell’essere, cioè, vincolato agli estremi della nascita e della morte e, dunque, alla finitudine come unica e vera condizione esistenziale.*

L’apprezzamento della bontà della creazione e di quella peculiare dell’uomo si salda nel racconto della creazione con l’inaugurazione della storia e delle vicende umane. *Essere creati e venire alla luce è solo il primo atto di una storia che, per il credente, non solo è punteggiata dall’intervento di Dio nei confronti dell’umanità (alleanza), ma è e resta affidata all’esercizio della propria responsabilità e libertà.* L’uomo, “immagine e somiglianza di Dio”, pur trovando il proprio senso all’interno della relazione con Dio, non di meno resta affidato a se stesso. L’evento del nascere inaugura così una storia di libertà vissuta non contro o a prescindere da Dio, ma con Dio, come dimensione propria dell’uomo scritta nel suo essere cosa “molto buona”, “immagine e somiglianza di Dio”. Il valore etico della vita riposa nella percezione di tale libertà originaria, irriducibile poiché donata come condizione radicale di ogni possibilità, ma che ugualmente domanda di essere protetta e tutelata per la sua costitutiva fragilità, accompagnata fino alla maturità e custodita perché possa esprimersi in modo compiuto. In tale prospettiva *la “difesa della vita” non può essere ridotta alla semplice tutela della vita biologica a tutti i costi.* Pur trovando in questa base biologica un punto di partenza, non deve essere limitata a tale aspetto o affermata solo a partire da una riduzione naturalistica della vita. Piuttosto *reclama la capacità di riconoscere nel neonato, cioè nel figlio (il neonato è in senso antropologico figlio cioè esiste in forza non di un puro fatto fisico-biologico, ma di una relazione profonda con i suoi generanti) questa libertà originaria irriducibile al solo desiderio di altri su di lui, o ad un anonimo conferimento della sua dignità umana, previo alla sua accoglienza nel mondo.*

⁶ G. Ravasi, *Il Signore Dio è amante della vita*, in *La vita e la morte*, p. 9.

La continuazione del racconto di *Genesi*, dopo la cacciata dal giardino di Eden, segnala lo sviluppo di una fitta trama di genealogie attraverso cui si connette l'evento biologico della nascita di figli allo sviluppo della storia dell'umanità e delle ripetute alleanze di Dio con gli uomini. Per la nostra ricerca diventa particolarmente significativo esaminare come, al di là del fatto della nascita di Caino dopo l'unione sessuale dell'uomo e della sua donna, sobriamente, ma in modo decisivo, la Bibbia registri l'attenzione a mostrare il senso celato dietro a questa generazione. L'apparire dal ventre di Eva del figlio, è accompagnato dal grido di stupore della donna. Tale giubilo, al pari di quello dell'Adam di fronte alla donna (cfr. *Gen 2, 23*), diventa una formula sintetica per riconoscere la verità che si annuncia nell'apparire sulla terra di un nuovo uomo. Il nome che lo designa, Caino, contiene in radice la verità di ogni figlio: «ho creato [*acquistato, generato*] un uomo con il Signore» (*Gen 4, 1*). L'espressione suggerisce così l'evidenza della nascita di un uomo come evento che trascende il puro fatto della trasmissione della vita attraverso l'unione sessuale dei genitori, suggerendo l'origine divina di ogni vita. *L'interpretazione della vita come "dono" di Dio per l'uomo biblico, non è un puro rafforzativo retorico per annunciare insieme alla dignità di ogni vita la sua indisponibilità, ma è realtà che non ha bisogno di argomentazione, è matrice originaria per comprenderne la peculiare qualità. Per essa l'uomo non deve esibire alcuna ragione: si dà come in filigrana dentro l'evento del nascere e ne costituisce un senso imprescindibile.* Tale affermazione – giova precisarlo – non fonda direttamente alcuna argomentazione morale e razionale circa la tutela della vita, ma piuttosto sottolinea il significato altissimo per la responsabilità umana di vivere la propria vita qualora essa venga compresa come dono divino. Il nascere – così come il morire – rappresenta per la teologia della Bibbia il luogo in cui trovare una dimensione che trascende l'essere umano biologico. Pur legando l'uomo e chiudendolo nella contingenza dell'esistenza e nel limite della finitudine, il nascere e il morire diventano gli eventi in cui si annuncia l'opera di Dio. È nella paziente ripresa del proprio nascere, del proprio essere figlio, che all'uomo e alla donna si apre la possibilità di scoprire il segno divino della propria origine. A proposito di questa trascendenza che fonda con l'esserci dell'uomo il suo senso, la possibilità di accedere al proprio essere, il grande teologo evangelico Karl Barth, quasi ribaltando l'assioma di Cartesio, «*Cogito, ergo sum*», una delle chiavi dell'accentuazione individualistica nell'antropologia moderna, ha affermato: «*Cogitor, ergo sum*», "Sono pensato, e dunque sono". Sono pensato e conosciuto: in questo atto originario, antecedente ad ogni positivo disporre della mia esistenza come personale proprietà, risiede la grandezza dell'uomo secondo il filone del pensiero biblico.

Non è dunque difficile pensare che questo essere conosciuti da Dio, cioè amati, secondo l'accezione biblica di questo termine che non si riduce ad una pura dimensione intellettuale, si spinga ben al di là della nascita e rimonti alla profondità della vita intrauterina e fetale. Il nascere, per la sapienza biblica, comincia nel segreto del grembo, in cui secondo la suggestiva immagine della cultura antica, viene tessuta l'esistenza sotto lo sguardo di Dio. Questa immagine ritorna nel *Salmo 139*, già precedentemente evocato, con un forte lirismo: «Non ti erano nascoste le mie ossa / quando venivo formato nel segreto, / intessuto nelle profondità della terra. / Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi / e tutto era scritto nel tuo libro; / i miei giorni erano fissati / quando ancora non ne esisteva uno» (*Sal 139, 15-16*). Non si tratta di un destino ineluttabile che pesa sulla vita dell'uomo, inchiodandola nel circuito della fatalità o nell'alienazione dalla verità di sé, ma di una relazione di conoscenza che è fatta di amore la quale

non può essere tale se non è radicata fin dalle primissime fasi dell'esistenza affinché possa costituirne la trama di fondo. Tale relazione non è altra o situata in un altro tempo dell'esistenza, ma si salda con lo stesso prendere forma iniziale della vita umana. Prima ancora di poterlo scoprire con la forza della propria ragione, l'uomo si trova già collocato in una conoscenza amante di Dio che è per lui scaturigine di vita e spazio unico della sua libertà.

Ugualmente per l'uomo della Bibbia *parlare della vita come mistero, non suona come espressione di pura inconoscibilità di un fatto, ma piuttosto segnala l'impossibilità di ridurre la vita umana unicamente ai parametri esplicativi di un sapere particolare*, sia esso quello della scienza o della stessa ragione filosofica. *La vita è mistero perché realtà simbolica, cioè che non si spiega unicamente da se stessa* (restando, per esempio, all'interno delle evidenze scientifiche delle verità "di fatto"), *ma trae da altro la sua piena significazione e dunque va in primo luogo accolta come un progetto aperto, come "promessa" cui tenere dietro attraverso il corso dell'esistenza, ma il cui inizio resta indisponibile ad una presa di possesso ultima da parte dell'uomo*. In questa chiave parlare di "rispetto" della vita, non significa in primo luogo affermare la non liceità di intervento sulla vita, bensì far sì che attraverso le proprie azioni venga preservata l'apertura di ogni vita al compimento possibile di sé.

3. LA RIPRESA META-ETICA: L'UOMO IMMAGINE DI DIO E LA PERSONA UMANA

3.1. Il tema teologico della persona umana

L'attenzione al rilievo teologico dell'uomo come immagine di Dio è al centro del documento del Concilio vaticano II *Gaudium et spes* che costituisce la radice di molte e successive riprese in merito al tema del "rispetto della vita umana" (GS 12-14). «Nella visione conciliare, *l'Imago Dei* consiste nel fondamentale orientamento dell'uomo verso Dio, fondamento della dignità umana e dei diritti inalienabili della persona umana. Poiché ogni essere umano è immagine di Dio, nessuno può essere costretto a soggiacere a qualsiasi sistema o finalità di questo mondo».⁷

È indubbiamente importante *considerare il tema teologico dell'immagine in stretta connessione con quello della persona umana*. Eco fedele della tradizione biblica *il Concilio vaticano II ha inteso mostrare prima che un'idea filosofica della "persona", la sua consistenza teologica costitutiva: quello di un essere relazionale in cui la vita diventa luogo di alleanza (di legame in cui reperire un senso per la propria esistenza) con Dio. L'unità fisico-biologica dell'uomo si salda con la prospettiva di un singolare compiersi in ciascun essere umano, nel suo radicamento corporeo, di una storia di salvezza, di un'alleanza con Dio che diventa significativa per comprendere integralmente la vita dell'uomo*.

Non può essere dimenticato, tuttavia, come *il tema della persona entri nella tradizione segnata dal cristianesimo*, più che attraverso la chiave filosofica che pure lo aveva generato, *attraverso il contrassegno teologico della definizione dell'essere di Dio e in Dio* sviluppato nelle controversie

⁷ Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana, immagine di Dio*, in «Il Regno-documenti», 2005, 1, p. 13.

trinitarie e attraverso questa mediazione, la cui ultima sintesi, già agli albori del medioevo, risale a Boezio, sarà assunto per cogliere anche la distintività umana (*persona est naturae rationalis individua substantia* – poi corretta da Tommaso in *existentia*).⁸ «Sullo sfondo di questa logica, - precisa un teologo – la persona viene qualificata “in sé”, con una sottolineatura della individualità ben diversa dalla valorizzazione della singolarità umana propria della Bibbia. Mentre questa pone al centro del suo interesse l’uomo concreto, creato da Dio e da lui introdotto nella alleanza come una iniziativa che lo rende responsabile di una risposta o di assenso o di rifiuto a Dio, quella legge la individualità come esistenza autonoma e indipendente».⁹

3.2 La qualificazione dell’uomo come persona

È indubbio che da una prospettiva maggiormente centrata sulla dinamica che caratterizza la persona umana in chiave relazionale (in primo luogo con Dio creatore), la riflessione abbia poi privilegiato la pista ontologica ravvisando nella definizione di persona i tratti della specificazione dell’essere umano e in particolare la sua unicità-individualità e il suo esistere nell’unità del corporeo e dello spirituale. Tale affermazione, comunque, acquista una densità teologica, e non solo filosofica, che merita di essere portata alla luce. L’affermazione dell’immagine di Dio, unita all’idea dell’essere personale dell’uomo, supera la realtà delle verità di fatto, e sottintende, secondo la visione ebraico-cristiana «l’uomo chiamato da Dio, nel suo essere più proprio, in cui non può essere posseduto da alcun’altra istanza interumana. Essa non risponde alla domanda: “Che cosa sono?”, mediante cui l’uomo cerca di capire se stesso confrontandosi con gli altri esseri viventi, bensì alla domanda: “Chi sono?”, domanda che sola fa emergere l’incomparabilità di ogni singolo uomo. [...] Il fatto che la somiglianza con Dio sia riconosciuta in maniera tanto accentuata all’uomo indipendentemente dalla sua posizione sociale o religiosa e che non venga collegata con alcun’altra condizione racchiude nel medesimo tempo un’affermazione sul valore di ogni singola vita umana». Mettendo in luce l’incommensurabilità della vita umana la visione ebraico-cristiana avrebbe compiuto un passo fondamentale oltre il limite del pensiero filosofico dell’antichità, del quale pure si serve nel desumere la stessa categoria di “persona”. «Il pensiero antico, essendo capace di fare solo affermazioni di tipo essenziale sull’uomo e sulla sua natura universale, [...] non riesce di per sé a cogliere l’irripetibilità di ogni singola creatura umana. Esso riconosce l’uguaglianza di tutti gli uomini, ma non riesce stranamente a cogliere con uguale chiarezza la dignità inalienabile di ogni singolo uomo. [...] Se la massima dignità dell’uomo consiste nell’essere interpellato da Dio e nell’essere degno della comunione con lui, allora l’esistenza di ogni uomo è legittimata prima di

⁸ Boezio, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen. Importanti riflessioni su questo aspetto di cui si offre solo uno spunto in A. Milano, *Persona II*, in «Filosofia e teologia», 1989, 3, pp. 591-598; G. Galeazzi, *Personalismo e personalismi*, in «Medicina e Morale», 2004, 2, pp. 241-263.

⁹ G. Colzani, *Antropologia teologica. L’uomo paradosso e mistero*, Bologna, EDB, 1988, p. 127. Tuttavia Tommaso d’Aquino conserva la traccia della visione storico-salvifica quando sviluppa il tema dell’uomo “immagine di Dio” secondo una triplice prospettiva: l’*imago creationis (naturae)*, l’*imago recreationis (gratiae)*, l’*imago similitudinis (gloriae)*. La partecipazione della creatura intelligente alla natura di Dio per Tommaso è la prima “immagine” di Dio nell’uomo, essa tuttavia trova la sua piena espressione nell’assimilazione attraverso la grazia della conformità con Cristo, la seconda immagine, e il suo compimento, la terza immagine, nella realtà ultima e definitiva dell’approdo alla vita di e in Dio, l’eternità (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4).

qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede o non possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature».¹⁰

A questo proposito risulta *comprensibile la posizione della teologia cattolica che si distanzia dall'accezione di persona data all'interno di alcune correnti bioetiche in cui si distingue in particolare essere umano e essere persona*. Ciò comporta l'attribuzione di "dignità" personale all'essere umano solo in presenza di particolari condizioni, secondo cui massimo rispetto sarebbe dovuto unicamente ai portatori di caratteristiche distintive attribuibili alla persona e, dunque, ai soggetti di diritti certi da far valere, giustificando in tal modo disparità di trattamento. Nei confronti di questa vistosa separazione tra la nozione di persona e quella di essere umano o vita umana occorre sostenere l'originalità della nozione di persona che «non fu originariamente introdotta come *stipulazione* astratta, e poi riferita agli esseri umani per vedere *se* essi siano persone. Al contrario, essa fu il *risultato* della considerazione degli esseri umani, come tentativo di caratterizzarli concettualmente, distinguendo un certo numero delle loro proprietà salienti, proprietà che per così dire furono riassunte sotto la caratteristica dell'essere "persone"». ¹¹ *La distinzione concettuale e ontologica tra persona e uomo, così, sembra introdurre una vera e propria manipolazione semantica* «per la giustificazione di nuove forme di discriminazione tra gli esseri umani». ¹² *La dissoluzione dell'artificio terminologico che porta alla separazione delle nozioni di uomo e di persona comporta parimenti la considerazione per cui molte delle questioni dibattute in bioetica devono fermamente essere ricondotte al problema del rispetto personale, cioè al riconoscimento del soggetto umano implicato nelle forme pratiche dell'agire e della "prossimità", e non risolte solamente per via deduttiva dalla fissazione di un suo "statuto ontologico"». ¹³*

3.3. Il tema della corporeità e la composizione del "dualismo" anima-corpo

Più recente è il superamento delle tesi miranti a contrapporre il principio spirituale (in cui si identificherebbe lo specifico umano e la stessa *imago Dei*) da quello materiale, che ha comportato nella teologia cristiana (emblematicamente in Tommaso d'Aquino) l'accoglienza di una tesi dell'infusione dell'anima in un tempo successivo alla formazione iniziale del dato corporeo. *La corporeità, piuttosto,*

¹⁰ E. Schokenhoff, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia, Queriniana, 1997, pp. 134; 148; 149-150. Tale affermazione va comunque sfumata per quanto concerne una certa riduzione del pensiero filosofico antico alla tematizzazione della sola dimensione essenzialistica e sostanzialistica della natura umana. Inutile, ma non inopportuno, far notare anche che affermazioni di questo tipo, più che espressioni di un dogmatismo ingombrante, devono essere intese come prospettive autenticamente liberanti una migliore interpretazione dell'umano e della sua particolare dignità, qui non semplicemente affermata in modo formale, ma espressa anche in senso contenutistico, e possono costituire l'orizzonte di riferimento all'interno del quale anche per il credente cristiano si pongono le difficili esigenze di assumere in modo responsabile le decisioni etiche circa il rispetto della dignità di ogni singola vita all'interno di situazioni problematiche, inevitabilmente prodotte dallo sviluppo delle conoscenze e delle possibilità di azione sugli stadi iniziali della vita umana.

¹¹ E. Agazzi, *L'essere umano come persona*, in *Bioetica e persona*, a cura di Id., Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 137-157, qui p. 140. Con questa affermazione si intende mettere l'accento sulla radice "contrattualistica" alla base di molte proposte bioetiche contemporanee, particolarmente quelle elaborate all'interno del pensiero liberale, e sulla necessità di un pensiero di respiro metafisico impegnato a cogliere le dimensioni ontologiche dell'umano.

¹² Agazzi, *L'essere umano come persona*, p. 147.

¹³ Per una rivisitazione etica del "rispetto" cfr. R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003, in part. pp. 193-206. In questa prospettiva mi sembra si muova anche la proposta filosofica di un'etica della fragilità della vita umana proposta da Lorenzo Borelli in questo fascicolo.

deve essere assunta come il luogo insuperabile in cui si mostra l'originalità dell'uomo e la presenza di un elemento spirituale, concettualmente denominato anima, che conferisce alla "materia prima corporea" la sua forma tipicamente umana.¹⁴ «Il concetto di anima come soggettività dell'uomo non deve venir frainteso come identificazione di 'anima' a puro 'spirito', poiché questo equivoco porta all'idea che l'anima sia una 'pura soggettività spirituale' che possiede il 'corpo materiale' o che è il soggetto del corpo. L'anima umana invece non è affatto spirito puro totalmente indipendente da tutta la materia, ma invece è costituita come spirito umano finito, nella sua spiritualità attraverso il suo modo di esistere corporeo. Il concetto 'anima' designa proprio il carattere umano globale e l'esistenza corporea dello spirito dell'uomo. Se dunque l'anima viene qualificata come soggettività dell'essere uomo, essa è da intendere non come pura soggettività spirituale, ma come una soggettività globale. [...] Perciò l'anima o l'elemento spirituale dell'uomo non è per nulla più vicino o più simile a Dio dell'elemento 'corporeale'. Dio come origine creante sta nello stesso immediato rapporto trascendente e immanente tanto con la 'corporeità' quanto con la 'spiritualità' dell'uomo».¹⁵

Osservazioni illuminanti su questo aspetto ci vengono da un recente documento della Commissione Teologica Internazionale, già precedentemente richiamato, che meritano di essere riprese: «Che la corporeità sia essenziale all'identità della persona è un concetto fondamentale, seppure non esplicitamente tematizzato, nella testimonianza della rivelazione cristiana. L'antropologia biblica esclude il dualismo mente-corpo. L'uomo viene considerato nella sua interezza. [...] Per mantenere l'unità di corpo e anima insegnata nella rivelazione, il magistero adotta la definizione dell'anima umana come *forma substantialis* (cfr. concilio di Vienne e quinto concilio Lateranense). Qui il concilio si è basato sull'antropologia tomistica che, attingendo alla filosofia di Aristotele, vede il corpo e l'anima come i principi materiali e spirituali di un singolo essere umano. Possiamo notare come tale impostazione non sia incompatibile con le più recenti scoperte scientifiche. La fisica moderna ha dimostrato che la materia, nelle sue particelle più elementari, è puramente potenziale e non ha tendenza alcuna verso l'organizzazione. Ma il livello di organizzazione nell'universo, nel quale si trovano forme altamente organizzate di entità viventi e non viventi sottintende la presenza di una qualche "informazione". Un ragionamento di questo genere fa pensare a una parziale analogia tra il concetto aristotelico di forma sostanziale e il concetto scientifico moderno di "informazione". Quindi, ad esempio, il DNA dei cromosomi contiene le informazioni necessarie affinché la materia possa organizzarsi secondo lo schema tipico di una data specie o singolo essere. Analogicamente, la forma sostanziale fornisce alla materia prima quelle informazioni di cui ha bisogno per essere organizzata in un particolare modo. Questa analogia – precisa la Commissione teologica internazionale – va presa con la

¹⁴ Cfr. *Lettera della Sacra Congregazione della Dottrina della Fede su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 17 maggio 1979: «La chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'«io umano» sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la chiesa adopera la parola "anima", consacrata dall'uso della sacra scrittura e della tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani» (in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, Bologna, EDB, 1980, n. 1539).

¹⁵ F.P. Fiorenza, J.B. Metz, *L'uomo come unità di corpo e anima*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia, Morcelliana, 1970, pp. 288-289; 294.

dovuta cautela, in quanto non è possibile un confronto diretto tra concetti spirituali e metafisici e dati materiali e biologici». ¹⁶

In tale prospettiva, consapevole dell'inevitabile processo di riduzione tipico dell'approccio conoscitivo scientifico, che opera attraverso ipotesi esplicative sulla base di evidenze empiriche, si rende necessaria, per una coerente distinzione di piani tra discorso scientifico e discorso filosofico-teologico, una reinterpretazione in chiave fenomenologico-esistenziale delle spiegazioni e degli interventi approntati dal processo tecno-scientifico, che assuma la centralità della cifra corporea dell'uomo. Se essa è percorribile fondatamente all'interno della scienza attraverso la sua descrizione organica, tuttavia resta aperta la domanda se tale approccio al vivente «non sia di natura tale da indurre a trascurare aspetti più essenziali della realtà che essa crede di comprendere». ¹⁷ Si dà dunque lo spazio per *l'operazione di ricomprensione che porta, anteriormente alla presa realistica operata dalla scienza sulla struttura e dinamica organica, verso la "soggettività concreta" inscritta nel dato corporeo, ma che, tuttavia, non potrà prescindere dalla considerazione di ciò che di quell'oggettivazione è rilevante in ordine alla intelligenza della persona umana*. Il principio di integrazione dell'uomo può essere assimilabile ad un processo che si svolge a livello organico, descrivibile attraverso il linguaggio biologico, ma non esplicitabile né risolvendosi unicamente in esso, il quale, nel suo prodursi, conduce alla costituzione di un organismo centrato sulla sua dinamica di unificazione fino a «farne un'unità di comportamento atta a divenire luogo del manifestarsi di un corpo-soggetto, e per farne in seguito un vero e proprio corpo-soggetto, portatore di significato e luogo del manifestarsi delle attività proprie della persona. In questo processo – così si esprime il filosofo Jean Ladrière – l'individualità che era soltanto l'identità ancora relativamente fragile di un organismo si muta nella forma sintetica di un comportamento significativo, ed infine nella particolarità di una presenza spirituale nella quale si manifesta un destino unico ed incancellabile». ¹⁸ In tal senso *le condizioni*

¹⁶ CTI, *Comunione e servizio*, pp. 14-15.

¹⁷ J. Ladrière, *Organismo e persona*, in *Bioetica e persona*, a cura di E. Agazzi, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 112-128, qui p. 118. Merita a questo livello di essere ripresa la prospettiva di Hans Jonas offerta nel volume *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (ed. it. Torino, Einaudi, 1999, prima ed. or. 1966). Di essa una rilettura illuminante è offerta in P. Ricoeur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Milano, Albo Versorio, 2004, pp. 53-67. L'originale francese del testo data 1991. Analizzando il contributo jonasiano, il filosofo francese ne mostra il guadagno, secondo cui «è la biologia – la scienza biologica – che dà da pensare al filosofo, e lo fa mettendogli di fronte il grande fenomeno dell'*organizzazione*, nel quale è chiamato a riconoscere gli inizi di uno sviluppo che trova il suo compimento nella libertà umana» (ivi, pp. 56-57). La portata della riflessione biologica sull'organizzazione del vivente conduce al limitare di un'etica di impronta ontologica: «il fenomeno di auto-organizzazione, germe dell'autotrascendenza, fa sì che si possa parlare di testimonianza che la vita rende a se stessa. La vita non si dimostra; essa si sente e si attesta. Tale testimonianza va contrapposta alla concezione moderna secondo la quale la materia morta è un'evidenza e la vita un enigma» (ivi, p. 58). Ciò, tuttavia, espone la proposta di Jonas a qualche difficoltà, particolarmente evidente nel nesso tra la figura etica della responsabilità e l'ontologia che completa la filosofia della biologia offerta in *Organismo e libertà*. Infatti da essa può essere derivato il principio di conservazione dell'esistenza umana come precondizione dell'esercizio responsabile dell'agire, ma non ancora la modalità di tutela e, soprattutto, di realizzazione dell'uomo, portando «a dubitare che l'etica della responsabilità trovi nella filosofia della biologia un fondamento *sufficiente*». Se pure tale fondamento può apparire come necessario, tuttavia «non basta più quando la posta in gioco fondativa non è la precondizione dell'esistenza, ma lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere» (ivi, p. 66), per il quale il contributo della filosofia della biologia domanda di essere integrato da un principio di tipo kantiano (anche pensabile in chiave dell'etica habermasiana del discorso) del soggetto umano come fine in sé.

¹⁸ Ladrière, *Organismo e persona*, p. 126. Ladrière sintetizza ulteriormente il suo pensiero sul corpo, ispirato alla fenomenologia, come luogo di apertura al mondo della coscienza: «se è vero che l'esistenza è concreta per la corporeità, bisogna riconoscere che è nella misura in cui una situazione tocca l'esistenza nel suo-poter-essere-affetta, cioè nella sua

di integrità corporea-organica diventano necessarie per l'integrità globale della persona, insieme alla possibilità di sostanziarvi il compiersi dinamico del processo di integrazione storica, dell'attuarsi della "promessa", per richiamare l'orizzonte biblico di riferimento, iscritto nell'inizio di ogni esistenza, all'interno del quale si apre lo spazio originale della libertà di ciascuno di compiere la propria esistenza.

4. LE RAGIONI DELL'ETICA

È all'interno di questa prospettiva teologica che trova la collocazione più appropriata la tesi etica dell'indisponibilità della vita umana fin dai suoi inizi e l'affermazione del rispetto dovuto all'embrione umano «come a una persona» sostenuta dal Magistero cattolico. La dichiarazione, riportata nella forma di tesi all'inizio di questo contributo, intreccia le *due linee evidenziate nel succinto percorso biblico-teologico*: quella che si riporta all'*originalità individuale*, individuata nel distintivo patrimonio genetico con la sua specifica informazione ad uno sviluppo proprio umano, pur secondo le effettive, fragili e contingenti possibilità di evoluzione, affidate fin dall'inizio alla responsabilità etica di altri, e non esclusivamente alle sue condizioni bio-fisiologiche, come nel caso dell'impianto uterino degli embrioni ottenuti mediante fecondazione extra-corporea; quello della *relazionalità* per cui l'embrione è già pensato-desiderato dai generanti come figlio e non come semplice materiale biologico da impiegare in vista del conseguimento del proprio progetto generativo.

4.1. Per un'ipotesi etica circa l'argomento della relazionalità

La relazionalità non è da intendere in chiave esclusivamente naturalistica (il crearsi già nelle primissime fasi dell'esistenza embrionaria di uno scambio con il corpo materno), ma già antecedentemente nella dinamica del desiderio umano circa il "concepito", secondo la significativa accezione per cui *il concepimento non può essere compreso in chiave antropologica e di senso unicamente sotto il profilo di fatto naturale che accade poste determinate condizioni, ma di evento che chiama in causa la fecondità propria dell'amore umano, in cui non solo una coppia esprime il desiderio di andare al di là del limite della propria morte trascendendosi nel figlio, ma anche riconosce la trascendenza di ogni figlio rispetto ai propri genitori*. Come si esprime in modo sintetico il teologo Giuseppe Angelini: «l'atto di generazione può essere riconosciuto come atto propriamente umano e dunque non arbitrario a patto che, fin dall'inizio, l'uomo e la donna riconoscano la trascendenza del figlio atteso e dunque realizzano l'atteggiamento di disponibilità nei confronti di quel figlio che non conoscono».¹⁹ Non diversamente anche il filosofo Salvatore Natoli si richiama all'evidenza consegnata dal linguaggio comune circa un possibile

corporeità, che la situazione può rivestirsi di un significato esistenziale e, quindi, etico» (*L'etica nell'universo della razionalità*, p. 43).

¹⁹ G. Angelini, *Il dibattito teorico sull'embrione: riflessioni per una diversa impostazione*, in "Teologia", 16 (1991), pp. 147-166. Cfr. anche questo pensiero di E. Lévinas: «Il figlio non è soltanto la mia opera, come un poema o un oggetto. Non è neppure la mia proprietà. Né le categorie del sapere, né quelle del potere descrivono la mia relazione con il figlio. La fecondità dell'io non è né causa né dominio. Io non ho un figlio, sono mio figlio. La paternità [maternità] è una relazione con un estraneo che pur essendo altri [...] è me; una relazione dell'io con un sé che però non è me. [...] La fecondità dell'io è la sua stessa trascendenza. L'origine biologica di questo concetto, non neutralizza il paradosso del suo

significato umano connesso al fatto della procreazione: «“Mi ha dato un figlio, gli ho dato un figlio”. Nell’amore i coniugi si danno reciprocamente un figlio: l’uno lo riceve dall’altro e insieme lo accolgono. Ma in quanto ricevuto, il figlio non è proprietà esclusiva di qualcuno, appartiene a se stesso».²⁰ Meritevoli di attenzione sono anche le parole del teologo Maurizio Chiodi che approfondiscono ulteriormente in questa direzione, tesa alla chiarificazione del senso obiettivo della generazione umana, le affermazioni precedenti: non sono «i genitori a “costituire” la dignità umana del generato, anche se è pur vero che senza il loro riconoscimento - che quindi non è qualcosa che può esserci o no - questa dignità è negata e non si dà nella storia obiettiva. I genitori sono interpellati a riconoscere nell’opera della carne il darsi di un senso e una promessa che li autorizza a sperare».²¹ Chiodi non esita a denunciare una possibile astrattezza dell’appello all’argomento della persona come immediatamente fondante il rispetto dell’embrione. È precisamente la considerazione del rispetto, non riconducibile a una forma di distanza neutra e non-implicata con l’altro, bensì comprensibile come *figura* della prossimità, a fornire la possibile chiave ermeneutica adeguata per l’etica della vita nascente. «Il rispetto è un affetto spontaneo, un sentimento e una disposizione etico-pratica: rispettare non significa essere estranei, ma *farsi prossimi*, senza sostituirsi all’altro e quindi senza annullare la relazione, stando con l’altro e non solo per l’altro. La cifra della “persona” indica questa ragione di prossimità all’altro».²² La dignità dell’embrione, così, non può essere ricondotta esclusivamente al problema dell’individuazione di un momento del suo sviluppo in cui appare meritevole di rispetto, ma rimanda ai «rapporti di prossimità nei quali egli è fin dall’inizio coinvolto» e principalmente all’atto fecondo della generazione in cui si offre il suo senso obiettivo.

In quest’ottica si comprende l’insistenza della chiesa cattolica sul “rispetto del significato antropologico della generazione umana” che si iscrive simbolicamente nell’atto sessuale con l’inscindibilità dell’unione profonda delle persone in esso impegnate e della creazione, attraverso di esso, di uno spazio fisico e, soprattutto, di senso in cui accogliere il possibile prendere forma del progetto generativo.

Il dibattito pubblico, tuttavia, anche in riferimento alla legge sulla procreazione medicalmente assistita, ha spostato il fuoco di interesse sulla questione dello statuto ontologico dell’embrione. Questo accentramento del dibattito etico e politico non deve però condurre a considerare non pertinenti (o puramente decorative e pleonastiche) le note immediatamente precedenti le quali ci aiutano a comprendere, come afferma in modo sintetico il bioeticista Corrado Viafora, che *«l’embrione è un “altro” e in quanto tale crea un fatto nuovo che si impone e chiede il riconoscimento del suo valore»*. Ciò però *non unicamente per il fatto biologico della distintività del suo patrimonio genetico, ma per il suo essere “concepito”, secondo il senso ovvio della generazione*, offuscato ma non assente del tutto nelle tecniche di procreazione medicalmente assistita, intesa come atto umano. L’essere umano, fin nelle sue primissime fasi, è pensato come altro rispetto al suo essere puramente frutto del desiderio e della volontà dei genitori ed espressione della fedeltà feconda del loro amore. In nome di questo stesso amore, che sarebbe non-pienamente umano, ma potrebbe diventare come una specie prigioniera che costringe il figlio ad essere esclusivamente la

significato e delinea una struttura che va al di là dell’empiria biologica» [E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Milano 1990 (ed. or. 1971), p. 286].

²⁰ Cfr. S. Natoli, *La felicità di questa vita. Esperienze del mondo e stagioni dell’esistenza*, Milano, Mondadori, 2001, p. 21 (sul tema del nascere cfr. però pp. 7-32).

²¹ M. Chiodi, *Il figlio come sé e come altro*, Milano, Glossa, 2001, p. 361.

realizzazione della volere dei generanti e delle loro aspettative proiettate su di lui, egli è realtà che trascende tale desiderio e volontà. *Generare non è solo acconsentire nel corpo dei generanti alla vita di un figlio, ma acconsentire alla libertà che questo figlio è ed è chiamato ad essere. Pur non potendo compiersi se non attraverso la volontà dei generanti, la vita di ogni figlio è libertà irriducibile ad essa.* La tecnica, nel caso della procreazione assistita, per una sua logica intrinseca connessa alle sequenze operative che pone in esercizio, può contribuire ad offuscare tale senso buono e immediato della generazione umana, tuttavia non tanto solo per la sostituzione di un processo artificiale ad una dinamica “naturale-fisiologica”. *La tecnica non fa unicamente da ponte tra il desiderio procreativo e il suo compimento, ma interpone tra questi una sequenza che moltiplica gli interventi (l’impiego di mezzi in vista del fine) i quali possono fare emergere aspetti meno convincenti del desiderio buono di generare un figlio (per esempio il figlio come un diritto, una proprietà esclusiva, dotato di specifiche qualità volute dai suoi genitori...).* Come nota opportunamente il filosofo Roberto Mordacci: «non è l’aspetto di artificialità delle tecniche di procreazione in quanto tali a dar da pensare, bensì il potenziale inaridimento che tali tecniche possono indurre, in alcuni casi, nella pratica del generare. [...] L’esperienza della “riproduzione artificiale” può essere così alienante da rendere difficile il riconoscimento del prodotto di tanta tecnologia come del proprio figlio. In questo senso, la riflessione sui “valori interni” della pratica del generare mette in luce alcuni aspetti rilevanti; essa permette di indicare già un criterio normativo piuttosto generale, quello cioè di non scindere completamente ogni rapporto fra la relazione di coppia e la generazione».²³

4.2. Per un’inevitabile ripresa morale dell’argomento ontologico

La chiave etica del rispetto introduce non semplicemente una morale del limite insuperabile, ma configura l’originalità etica della relazione intersoggettiva e di prossimità che lega in varie forme gli uomini (rispetto da respicere, con la metafora del “vedere” soggettivamente carico di partecipazione alla realtà altra che si offre a me) e dunque anche la generazione dell’uomo. In tale prospettiva la riduzione dell’embrione umano a puro mezzo per il suo uso riproduttivo o scientifico introduce all’interno di un contesto non favorevole all’esercizio riflessivo di tale rispetto sia da parte dei bio-genetisti, dei clinici, come degli stessi potenziali genitori.

La chiave etica del rispetto per le persone, evocata non solo dal Magistero cattolico, ma anche nelle forme etiche contemporanee maggiormente improntate ad un significativo recupero della filosofia kantiana, tuttavia, comporta un’inevitabile confronto con la questione della “personalità” dell’embrione, a partire dal fatto scientifico per cui nella fusione dei gameti maschili e femminili si dà inizio ad una sequenza originale e continua che porterà nel tempo allo sviluppo delle caratteristiche e distintive proprietà umane.

²² Ivi, p. 373.

²³ R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 358. In questa stessa linea mi sembra si collochi il Magistero della chiesa cattolica che, pur condannando tutte le tecniche di procreazione assistita che non si pongano come aiuto all’atto umano generativo, ma si sostituiscano totalmente ad esso, non esita a riconoscere che «questi interventi non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali essi testimoniano le possibilità dell’arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono nell’amore e al dono della vita» (Istruzione *Donum vitae*, Introduzione, 3).

Tale questione ha portato ad un vivace dibattito non solo fra supposti fronti contrapposti di pensiero (laici e cattolici), ma anche a riflessioni variegata all'interno del panorama dei pensatori che si rifanno alla prospettiva cristiana. A riguardo emblematica è la tesi sviluppata da Norman Ford che riconosce come oggetto di rispetto e di riconoscimento di specifici diritti non sia la presenza di una funzione della persona (come ad esempio la razionalità e la libertà), ma il soggetto individuale.²⁴ Sotto questo profilo la prime fasi di sviluppo embrionale fino alla perdita della totipotenzialità non intercetterebbero tale individualità soggettiva, come nel caso dei gemelli omozigoti. L'assunzione della nozione chiave di individuo dalla definizione tradizionale (di Boezio) di persona, secondo Ford, porterebbe a spostare il rispetto dovuto all'embrione come persona in un tempo successivo alla costituzione dell'embrione e delle primissime divisioni cellulari. Tale tesi è la più accreditata, all'interno della teologia morale cristiana, come alternativa a quella del Magistero cattolico. Si può replicare in modo adeguato ad essa riconoscendo come certamente, a questo livello di sviluppo gli embrioni possono dar luogo a un processo di scissione con la creazione di altri embrioni. Tuttavia a questo stadio ciò non comporta la morte dell'embrione originario, né il suo dissolversi in una coppia di nuove individualità e dunque non è ragionevole ritenere che questo processo metta in dubbio l'individualità dell'embrione da cui è partita. Nota a questo proposito Roberto Mordacci: «la definizione tradizionale di individuum come indivisum in se et divisum a quolibet alio si applica perfettamente all'embrione prima del quattordicesimo giorno, perché indivisum non significa indivisibile [...]. L'embrione di partenza non muore quando compare il gemello; egli continua a vivere come un membro della coppia».²⁵

Se dunque le obiezioni contro l'individualità dell'embrione possono essere rimosse, occorre riconoscere nell'embrione umano un "individuo umano" e quindi estendere a tale realtà il principio del rispetto per le persone.²⁶ Così ogni creazione di embrioni che non ne preveda la nascita e non ponga le condizioni – incrementate dalle possibilità della tecnica – perché questa avvenga appare come un atteggiamento e un'azione di non rispetto. In questa luce si evince ulteriormente come ogni forma di congelamento che non sia una semplice tappa intermedia di una procedura di impianto, così come la creazione di embrioni a scopi scientifici-terapeutici e ogni forma di selezione embrionaria appaiono come espressioni di un non compiuto rispetto, "come a persone", degli embrioni.

Alla luce di tali considerazioni si comprende come l'attuale legge di procreazione assistita, pur non potendosi definire (e in questo caso lo sarebbe in modo ingeneroso) come "legge cattolica", tuttavia intercetti alcuni aspetti che sono in continuità con tale visione etica:

- l'attenzione ad un impegno di tecniche in un contesto di coppia che possa *assicurare alcuni valori e il senso della generazione umana* (con il rifiuto della maternità surrogata e della fecondazione eterologa),

²⁴ Cfr. N. Ford, *Quando comincio io?*, Milano, Baldini e Castoldi, 1997 (ed. or. 1988).

²⁵ Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, p. 362, nota 69.

²⁶ In modo coerente con questa posizione Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Evangelium vitae*, accreditava la tutela dell'embrione, spostando decisamente la questione dal dibattito scientifico e filosofico sull'inizio della vita umana meritevole di rispetto, in forza dell'argomento prudenziale (affine alla tipica argomentazione bioetica del principio di precauzione) per cui «tale è la posta in gioco che, sotto il profilo dell'obbligo morale, basterebbe la sola probabilità di trovarsi di fronte a una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l'embrione umano» (n. 60).

così che, seppur non pienamente nel senso inteso dal Magistero cattolico, l'azione tecnica sia pensata in stretta continuità e in aiuto dell'atto umano del generare;

- l'espressione di *una tutela giuridica dell'embrione che non sia intesa un puro atto di decisionismo e positivismo giuridico, ma scaturisca da una sottostante attenzione al dato antropologico*;
- la cura a *finalizzare tutti gli embrioni prodotti attraverso tecnica extra-corporea ad una possibilità effettiva di sviluppo*;
- la *distinzione tra intervento terapeutico sull'embrione e uso dell'embrione per altri fini che non siano quelli di tipo generativo*.

5. UNA DUPLICE CONCLUSIONE

Affido a due citazioni "laiche" il compito di offrire motivi alla più vasta società civile sulla necessità di porsi in ascolto della posizione cattolica, soprattutto quando quest'ultima si impegna a riconoscere il debito della sua argomentazione alla sua peculiare visione teologica, ma senza rinunciare, per questo, a chiudersi (o a essere rinchiusa) in un particolarismo etico incomunicabile, bensì impegnandosi ad affinare la sua riflessione razionale attraverso il confronto franco ed aperto con altre visioni antropologiche ed etiche.

5.1. La ragionevolezza del dubbio

«L'unica cosa che ha senso è domandarsi quale sia la via eticamente meno dannosa, per far fronte alla rivoluzione scientifica che l'uomo sta inaugurando. Ha senso domandarsi se la legge n. 40 permetta di imboccare questa via, o piuttosto l'intralci». I cattolici «coltivano un'arte del dubbio e dello sgomento di fronte agli abissi della scienza che i laici sembrano non possedere».²⁷ Il riconoscimento della ragionevolezza del dubbio, e dunque di *una ragione che si sforza di pensare e dà da pensare*, dovrebbe trovare maggiore collocazione nei dibattiti pubblici su argomenti decisivi quali il senso e il valore delle tecniche di procreazione umana, *per evitare una pura reazione superficiale ed emotiva*. Certamente ogni onesta visione filosofica non può che percorrere la via ragionevole del dubbio, della sospensione interrogante, dell'umiltà non presuntuosa propria delle sue affermazioni. Sotto questo profilo la teologia cattolica, sforzandosi di offrire motivi di dubbio e auspicando un'intensificazione del pensiero sui contenuti cruciali per il presente e il futuro dell'umanità, non si può giustificare in forza di un dogmatismo anti-democratico e autoritario, ma per la sua peculiare qualità e nella disponibilità all'incontro aperto con altre espressioni del pensiero umano. Ugualmente, l'evocazione degli «abissi della scienza» non deve far dimenticare la sincera qualità etica con cui i professionisti delle tecno-scienze e della bio-medicina affrontano quotidianamente il proprio lavoro mostrando non la freddezza di chi si pone come padrone della vita e della morte dell'uomo, ma di chi, nell'ascolto empatico delle coppie che richiedono la realizzazione di un giusto desiderio di fecondità, sa assumere in modo serio la propria responsabilità comprendendo le poste in gioco etiche connesse con una particolare competenza operativa e clinica.

²⁷ B. Spinelli in "La Stampa", 8 marzo 2005.

5.2. Il valore della vita umana, proiettata verso l'immortalità

«L'immortalità cristiana attribuita alla persona, che nella sua unicità inizia la vita con la nascita sulla terra, determinò non solo un ovvio incremento di ultramondanità, ma anche un enorme accrescimento del valore della vita umana sulla terra. Il punto importante è che il cristianesimo – eccetto che nelle speculazioni eretiche e gnostiche – insistette sempre sul fatto che la vita, anche se non avesse più uno scopo finale, ha pur sempre un inizio definito. Può darsi che la vita sulla terra non sia che il primo e più miserabile stadio della vita eterna; essa è ancora vita, e senza questa vita che terminerà nella morte, non potrebbe esserci vita eterna. È forse questa la ragione del fatto inconfutabile che solo quando l'immortalità della vita individuale divenne il credo centrale dell'umanità dell'Occidente, cioè solo con l'avvento del cristianesimo, anche la vita sulla terra divenne il più alto bene dell'uomo».²⁸ La pensatrice di matrice ebraica Hannah Arendt con questa affermazione ha posto l'attenzione, pur con qualche unilateralità e semplificazione circa la portata dello stesso pensiero antico in ordine alla dignità umana, su un *contributo decisivo del cristianesimo alla maturazione morale dell'intera cultura occidentale*. Tale voce ha ancora qualcosa da dire anche all'uomo di oggi.

²⁸ H. Arendt, Vita attiva. *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1996, p. 235. La prima edizione dell'opera data 1958.