

LO STATUTO GIURIDICO DELL'EMBRIONE UMANO

Laura Palazzani

1. *Lo statuto dell'embrione umano come questione bioetica e biogiuridica.* In questi ultimi decenni, i progressi del sapere tecnoscientifico in biomedicina hanno aperto, con un ritmo incalzante, nuove possibilità di manipolazione sulla fase iniziale della vita umana: è possibile produrre in vitro embrioni mediante la fecondazione assistita con innumerevoli tecniche; è possibile congelare gli embrioni soprannumerari, conservarli o trasferirli nell'utero della madre biologica o surrogata; è possibile diagnosticare precocemente eventuali patologie e intervenire per modificare il patrimonio genetico con interventi terapeutici o selettivi (eugenetici); è possibile sperimentare su embrioni umani e anche utilizzarli come oggetti di scambio e commercio; si parla di clonazione e si progetta, oltre alla ibridazione e alla fecondazione interspecifica, anche la gestazione dell'embrione in un utero animale o la ectogenesi, ossia la gestazione in un utero artificiale. E' proprio l'attuabilità e l'attuazione concreta di tali pratiche che ha sollevato e continua a suscitare urgenti domande di rilevanza bioetica e biogiuridica sull'identità dell'embrione umano¹.

1. F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998.

Si potrebbe tentare di sintetizzare la complessa e tutt'ora irrisolta discussione sullo statuto dell'embrione umano individuando quattro livelli d'indagine: il livello empirico, antropologico, morale e giuridico. La distinzione di questi livelli corrisponde alla distinzione tra diversi ambiti di ricerca disciplinare (la scienza, la filosofia, l'etica, il diritto); all'interno di ogni ambito disciplinare si contrappongono diverse teorie, nel contesto del dibattito pluralistico attuale. La contrapposizione concettuale determina un diverso rapporto tra i livelli disciplinari che oscilla, con posizioni più o meno sfumate, tra due estremi, dalla reciproca irrilevanza alla stretta interconnessione. Nel primo caso si nega esplicitamente l'interazione tra i livelli, ritenendo che ogni livello sia separato dall'altro: l'osservazione empirica dell'embrione umano non dice nulla sulla sua identità antropologica, sul valore o sulla titolarità di diritti. Nel secondo caso il riconoscimento dell'interazione tra i diversi livelli consente un'elaborazione sintetica, ove ogni livello (pur nella sua autonomia epistemologica) rimanda a quello successivo, che a sua volta si fonda sul precedente: l'osservazione empirica si apre all'identificazione antropologica che fonda oggettivamente il significato etico e giuridico.

2. *Lo statuto biologico: come è l'embrione umano?*
L'interrogativo preliminare dell'indagine si pone sul piano fattuale: "*come* è l'embrione umano"? La risposta a questa domanda di ordine conoscitivo chiama in causa la biologia, la biochimica, la genetica, la citologia e l'embriologia, ossia le discipline scientifiche in grado di osservare, descrivere e spiegare l'origine, la formazione e i processi di sviluppo all'inizio della vita fisica dell'essere umano. Ma già la determinazione dello statuto biologico dell'embrione umano evidenzia alcuni problemi concettuali.

Un primo problema, preliminare, di natura epistemologica: si tratta di chiarire la rilevanza, l'ambito e i limiti della conoscenza scientifica. Il riduzionismo scienziasta ritiene che il dato fattuale

conoscibile sperimentalmente dalla scienza (mediante la misurazione quantitativa e la matematizzazione) sia tutto ciò che esiste (escludendo l'esistenza di ciò che non è conoscibile e dimostrabile, mediante l'induzione e la verifica empirica, ossia scientificamente). In questa prospettiva, materialistica e meccanicistica, lo zigote è una cellula appartenente alla specie umana che si forma (casualmente) e si moltiplica (secondo la legge causa/effetto) divenendo un aggregato di cellule umane (estese e in movimento), in contatto accidentale le une con le altre, che si scambiano informazioni biochimiche e genetiche: non si potrebbe nemmeno parlare di essere umano (almeno fino ad un certo stadio di sviluppo). Per evitare confusioni si dovrebbe parlare di "pre-embrione" o "pro-embrione", indicando una sorta di entità ambigua della quale non si sa bene cosa sia, semmai si sa solo che precede cronologicamente lo stadio embrionale.

Ma certo questa descrizione empirica dell'embrione umano non è soddisfacente, proprio perché parte da una premessa epistemologica errata: se è indubbiamente vero che la scienza sperimentale si limita metodologicamente allo studio quantitativo e matematico, ciò non significa ontologicamente, che la realtà (oggetto di osservazione scientifica) sia solo materia. Il fatto che la scienza metta tra parentesi le qualità non misurabili della realtà (le essenze o i fini), non significa che non esistano.

Anzi, in qualche misura, proprio la descrizione scientifica del fenomeno ci consente di comprendere la sua costitutiva parzialità, l'incapacità a spiegarlo nella sua pienezza, l'inevitabilità di un rimando ad una riflessione ulteriore, appunto la riflessione filosofica². Benché la scienza biologica abbia sicuramente qualcosa da dire sullo statuto dell'embrione umano e le sue

2. L. MELINA, *Questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano*, in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 81 e ss. (tr. spagnola *Identidad y estatuto del embrión humano*, Ediciones Internacionales Universitarias, Eiusa, Madrid 2000).

affermazioni costituiscano il punto di partenza necessario per qualsiasi ulteriore riflessione, essa non è sufficiente. Proprio l'osservazione biologica della vita umana nelle fasi iniziali, ci mostra la necessità di superare la spiegazione materialistica e meccanicistica, e formulare ipotesi interpretative metabiologiche che fuoriescono dal sapere biologico analitico e quantitativo sulla vita e allargano lo sguardo all'intuizione sintetica fenomenologia dell'organico. Quando si vuole spiegare in che cosa consista l'inizio della vita umana, c'è qualcosa che porta ad uscire dai limiti dell'indagine scientifico-sperimentale: l'embrione umano, sin dallo stadio zigotico unicellulare, è già un organismo umano, ossia un essere vivente con un sistema unico, integrato e organizzato (non più scomponibile nei componenti che lo hanno generato, le cellule germinali) che contiene in sé intrinsecamente tutte le informazioni genetiche, individuali e specifiche, orientate teleologicamente e autonomamente all'attuazione della corporeità nella sua completezza, nelle diverse fasi dello sviluppo continuo, graduale e coordinato³. C'è insomma un ordine razionale e finalistico (non casualità e determinazione causale): per spiegare adeguatamente il fenomeno visibile si deve postulare un principio intrinseco di unificazione organica (che è di più della somma delle parti, i gameti) e di organizzazione dinamica permanente (che guida lo sviluppo ininterrotto e la progressiva organizzazione morfologica e funzionale)⁴. Secondo questa prospettiva di pensiero, l'embrione umano è già, a tutti gli effetti (dunque "in atto"), un individuo umano autonomo che inizia, dal momento del concepimento, il suo ciclo vitale.

Eppure la rilevazione biologica dello statuto dell'embrione umano, seppur significativa, non esaurisce la questione, bensì

3. Cfr. A. SERRA, R. COLOMBO, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, cit., pp.106-158.

4. A. LIZOTTE, *Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon*, "Anthropotes", 1987, 2, pp. 155-195.

pone le basi per un'indagine ulteriore sul piano filosofico, il cui compito è quello di verificare se l'embrione umano abbia un'identità personale.

3. *L'identità antropologica: chi è l'embrione umano?* Bisogna dunque rispondere all'interrogativo: "quale è la natura dell'embrione umano"? Si tratta di individuare una definizione concettuale che qualifichi l'identità dell'embrione umano, sulla base delle proprietà che lo caratterizzano. Il punto al centro della questione è la possibilità o meno di riconoscere l'embrione umano come "soggettività" e come "persona", sin dal suo inizio.

Se il senso comune (sul piano intuitivo) ci porta a considerare i termini "essere umano" e "persona" come intercambiabili, proprio nel contesto della discussione bioetica si assiste ad una disgiunzione del significato delle due espressioni, con la posticipazione del riconoscimento dello statuto personale rispetto all'inizio biologico della vita dell'essere umano: con la conseguenza che non tutti gli esseri umani sono considerati persone, in particolare proprio gli embrioni sono esclusi da tale categoria (possono "divenire" persone, ma non lo sono "ancora").

Alcuni ritengono che solo al momento dell'annidamento delle cellule embrionali nella parete uterina del corpo materno (che identificherebbe l'instaurarsi della prima relazione fisiologica) si possa individuare l'inizio della persona, identificata con la soggettività relazionata (nel contesto di una concezione antropologica, il personalismo dialogico, che individua la persona nella co-soggettività o intersoggettività)⁵. In tale prospettiva, l'embrione umano prima dell'impianto sarebbe un mero insieme di cellule appartenenti alla specie biologicamente umana: solo con l'impianto (dopo il 6°/7° giorno dal concepimento) si costituirebbe l'essere umano individuale relazionato.

5. F. ABEL, E. BONÉ, J. C. HARVEY (eds.), *La vida humana. Origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*, FIUC-UPC, 1989.

Si tratta, a ben vedere, di un argomento debole. Se è vero infatti che la relazione è un elemento indispensabile per lo sviluppo embrionale, è altrettanto vero che essa non costituisce l'essere, bensì ne presuppone l'esistenza⁶: non c'è relazione (nemmeno fisiologica) se non esiste un essere che si relazione ad altro da sé. La relazione con la madre è una delle tante relazione "estrinseche" (forse una delle più importanti, ma non la sola e non la decisiva) che garantisce le condizioni di sviluppo (si pensi all'embrione in vitro che può proseguire il suo sviluppo anche oltre tale stadio). Del resto la relazione dell'embrione con la madre si realizza prima dell'impianto, già al momento in cui inizia il cammino lungo la tuba e si stabiliscono i primi scambi biochimici (prima dell'impianto).

Un'altra teoria riguarda la negazione dell'individualità all'embrione fino al 14° giorno dalla fecondazione⁷. E' stato rilevato che il concetto di individualità (intesa nel senso di indivisibilità e distinzione da altro da sé) non è predicabile dell'embrione umano: la ragione principale addotta si richiama ai fenomeni (possibili nelle prime due settimane) della gemellazione monozigotica e della fusione chimerica, ossia della suddivisione e della compattazione delle cellule embrionali. Prima di tale data non si potrebbe parlare propriamente di individuo umano, data la possibilità che un individuo divenga due individui e che due individui divengano un solo individuo.

A ben vedere, tale argomento, da molti ritenuto convincente e comunque difficilmente risolvibile, presenta alcune lacune.

6. E' quanto osserva E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1999 (tr. spagnola, ed. Diana, Mexico).

7. N. M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988. Cfr. anche R. MCCORMICK, *Who or what is the preembryo?*, "Kennedy Institute of Ethics Journal", 1991, 1, pp. 1-15; T. A. SHANNON, A. B. WOLTER, *Reflections on the moral status of the pre-embryo*, "Theological Studies", 1990, 51, pp. 603-626.

Innanzitutto va ricordato che i fenomeni sui quali si basa il ragionamento sono statisticamente rari: nei casi in cui non si verifica la scissione gemellare o la compattazione chimerica (ed è il caso più frequente) la teoria non è in grado di spiegare l'improvvisa trasformazione in individuo di un mero ammasso di cellule. In ogni caso, il fenomeno della gemellazione è stato, da studi scientifici recenti, spiegato senza negare l'individualità: gemellazione non significa divisione, bensì duplicazione (o moltiplicazione) di un individuo in due (o più) individui. In tal senso è l'individuo che "dà origine" ad un altro individuo, che da quel momento inizia un processo vitale con un patrimonio genetico identico: una sorta di gemellazione cronologicamente posticipata⁸. Del resto, la totipotenzialità delle cellule (ossia la possibilità di dare origine a più individui, se separate, o ad un solo individuo, se aggregate) non identifica una fase di indeterminazione, semmai indica la capacità attuale di eseguire teleologicamente un programma determinato di progressiva differenziazione, in assenza di interferenze (quali sono appunto l'isolamento o la compattazione delle cellule). Inoltre l'individualità⁹ non indica solo analiticamente la indivisibilità: se così fosse non sarebbe predicabile non solo dell'embrione, ma anche dell'intero organismo umano, degli organi e delle cellule, divisibili in strutture più semplici e inseparabili dall'ambiente che li circonda. Bisogna distinguere tra "individualità genetica" e "individualità di sviluppo": l'individualità appartiene alla forma dinamica dell'organismo; in questo senso i gemelli, pur avendo lo stesso genoma (dunque non avendo l'unicità genetica), hanno

8. Lo stesso si può dire per il fenomeno, ancor più raro o artificiale, del chimerismo: si tratta di una sorta di microtrapianto di cellule, ove l'embrione donatore è distrutto e l'embrione ricevente continuerà il proprio sviluppo.

9. In base a quanto affermava la scolastica: "individuum est indivisum in se, et a quodlibet alio ente divisum".

una individualità che si fonda sull'unicità del ciclo vitale dell'organismo umano¹⁰.

Altri autori hanno sostenuto che l'embrione diviene persona al momento della formazione del sistema nervoso centrale, condizione di possibilità della percezione del piacere e del dolore¹¹. Nel contesto di una visione utilitarista che considera quale elemento costitutivo per l'attribuzione dello statuto personale ad un soggetto la capacità di avere interessi, l'inizio della persona è identificato con l'inizio della sensitività, intesa quale capacità percettiva (nell'istantaneità) di desiderare e preferire la massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dolore. Ciò fa sì che cada ogni distinzione specifica tra umani e animali, con la conseguente estensione del principio di uguaglianza (sensio-centricamente) oltre la specie umana fino a comprendere gli animali non umani.

Altri ancora identificano l'inizio della persona non prima della formazione della corteccia cerebrale, considerata la condizione di possibilità (neurofisiologica) per l'esercizio della funzione razionale. E' la tesi sostenuta dai teorici del parallelismo tra "morte cerebrale" e "vita cerebrale"¹² ossia, da coloro che identificano la nascita del soggetto umano con la rilevazione dell'attività corticale (specularmente all'accertamento della morte come cessazione della funzione cerebrale) e dai teorici

10. H. JONAS, *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, Prentice-Hall, New Jersey 1974. L'identità dell'organismo è l'identità della forma nel tempo non l'identità della materia (o identità fisica). Ogni gemello monozygote ha la propria identità di organismo.

11. Cfr. P. SINGER, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; N. HOERSTER, *Föten, Menschen und "Speziesmus" - rechts ethisch betrachtet*, "Neue Juristische Wochenzeitschrift", 1991, 34 (44), pp. 2540-2542.

12. Cfr. J.M. GOLDENRING, *The brain-life theory: towards a consistent definition of humanness*, "Journal of Medical Ethics", 1985, 11, pp. 198-204; J. FLETCHER, *Four indicators of humanhood: the enquiry matures*, "Hastings Center Report", 1974, 4 (6), pp. 1-4.

dell'emergentismo¹³, teoria materialistica che ritiene che dalla combinazioni di più parti possano "emergere" proprietà nuove e trascendenti, quali appunto la mente dalla corteccia cerebrale¹⁴.

C'è anche chi teorizza l'imprescindibilità della ragione, intesa quale esercizio effettivo (in senso massimale), per la definizione della persona. Tale teoria finisce con l'identificare la persona nella fase della vita umana post-natale (escludendo dallo statuto personale oltre all'embrione, anche il feto, il neonato e addirittura il minore), al momento dell'acquisizione dell'autocoscienza¹⁵ o al momento della manifestazione della capacità di inteliezione, di libertà e di senso morale¹⁶ (dunque della facoltà di intendere, di volere e di valutare).

Le teorie che posticipano l'inizio della persona al momento della rilevazione della capacità o delle condizioni per l'esercizio della capacità, sensitiva e razionale, pur nella diversificazione concettuale, hanno una comune matrice che può essere identificata in termini generali nella visione "funzionalista": è la prospettiva di pensiero che ritiene che la persona sia un concetto astratto, stipulato convenzionalmente in relazione alla considerazione della rilevanza di alcune proprietà o funzioni. Si tratta di un concetto attribuibile ad enti non in riferimento alla loro natura (ritenuta invece irrilevante), bensì sulla base della

13. M. MORI, *Il feto ha diritto alla vita?*, in L. LOMBARDI VALLAURI (ed.), *Il meritevole di tutela*, Giuffrè, Milano 1990, spec. pp.735-751.

14. Un'altra teoria è quella teologica dell'animazione ritardata (J. F. DONCEEL, *Immediate animation and delayed hominization*, "Theological Studies", 1970, 431, pp. 101 ss.), in base alla quale si può parlare di presenza dell'anima solo nel momento in cui almeno è formata la corteccia del cervello, quale condizione per l'esercizio dell'intellezione: è stato mostrato, anche attraverso una rilettura critica del testo tomista, che già l'embrione ha la disponibilità ad essere soggetto di un'anima razionale (S. HEANY, *Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo*, "The Thomist", 1992, 56, p. 37 ss.).

15. M. TOOLEY, *Abortion and infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1983.

16. H. T. ENGELHARDT, *Foundations of bioethics*, Oxford University Press, New York 1996.

rilevazione esterna della presenza delle condizioni di possibilità per la manifestazione o della manifestazione attuale di certi caratteri o azioni. Poiché dunque la persona è ridotta alle sue funzioni, ne consegue che si può essere più o meno persona, si può diventare persone, acquisendo in un preciso momento o gradualmente determinate caratteristiche (quali la sensitività, la razionalità, la volontà).

Ma, a ben vedere, la prospettiva funzionalista cade in un errore concettuale: la presenza di una funzione (sensitiva, intellettuale, autocosciente o valutativa) o la presenza delle condizioni per la sua estrinsecazione, presuppone l'esistenza di un soggetto; è l'esistenza del soggetto che rende possibili l'esercizio di certe funzioni, non l'esercizio delle funzioni che costituisce l'esserci del soggetto. Le funzioni non sono "il" soggetto, semmai sono "del" soggetto: in altre parole, le funzioni non potrebbero esserci se non fossero manifestate da un soggetto che per natura è in grado di manifestarle. Chi pretende di individuare nel momento del formarsi della condizione neurofisiologica per l'esercizio della funzione (sensitiva o razionale) o nell'esercizio attuale di certe operazioni (la preferenza del piacere, l'autocoscienza, la capacità simbolica, l'autodeterminazione) l'inizio della soggettività personale confonde la presenza ontologica del soggetto con l'espressione della funzionalità (o delle sue condizioni)¹⁷.

Dal confronto critico con la prospettiva funzionalista, emerge la necessità del riferimento alla prospettiva ontologica quale giustificazione ultimativa dello statuto personale dell'embrione umano: in base a questa concezione il termine persona è predicabile di tutti gli esseri umani in ogni fase di sviluppo (dunque anche dell'embrione)¹⁸. La prospettiva ontologica si

17. E. AGAZZI, *L'essere umano come persona*, "Per la Filosofia", 1992, 25, pp. 28-39.

18. Cfr. un precedente lavoro L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996.

riferisce alla concezione filosofica originaria della persona, riconducibile alla formulazione classica aristotelica di “animale razionale”¹⁹ o alla formulazione boeziana (e poi tomista) “individua substantia rationalis naturae”²⁰: quale che sia la formulazione, la persona è considerata, in questa concezione, un individuo concreto, che ha una sua propria natura ontologica, che si manifesta (o meglio, si può manifestare) in capacità e comportamenti (in particolare proprio la razionalità), ma non è riducibile ad essi. La teoria ontologica della persona tematizza la priorità della natura sulle funzioni (siano esse sensitive, razionali, autocoscienti o volitive): in altri termini, l'essere persona appartiene alla natura stessa dell'embrione (o di ogni essere umano in qualsiasi fase di sviluppo) a prescindere dalla manifestazione esterna di determinate operazioni o delle condizioni della loro espressione. Ne consegue che o si è persona o non si è persona: l'essere persona è una condizione ontologica radicale; se l'uomo è persona lo è dalla nascita (alla morte), non può divenirlo (o cessare di esserlo).

Riprendendo la concezione aristotelica, per sostanza si intende, in generale, la determinata individualità di qualcosa; la sostanza individuale è il soggetto distinto che sussiste in sé (è l'atto di essere), non inerendo ad altro, ovvero ciò che appartiene soltanto a sé²¹. L'esistenza della sostanza individuale si mostra evidenziando la contraddizione in cui cade chi la nega: chiunque afferma che certe qualità sono “di” qualcosa o “di” qualcuno, indica implicitamente una sostanza determinata. Gli atti che l'uomo compie non esistono in sé, ma esistono solo come attività “di” un individuo umano sostanziale, che ne è il referente unitario

19. Anche se Aristotele non ha mai parlato di persona, la sua filosofia ne offre la tematizzazione del concetto in senso sostanziale.

20. S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3; PL, 64, 1343; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

21. Per l'elaborazione del concetto di sostanza in ARISTOTELE si veda *Metaphisica* Z, 7, 1032b 1-6.

e permanente, la condizione ontologica reale. E' la sostanza così intesa che consente di spiegare l'unità nello spazio e la permanenza nel tempo dell'identità dell'essere umano (e dell'embrione umano).

Proprio sulla base della teoria ontologica si può giustificare che l'essere umano "è" persona in virtù della sua natura razionale, non "diventa" persona in forza della presenza delle condizioni o dell'esercizio effettivo di certe funzioni. La presenza di un principio sostanziale consente di riconoscere lo statuto attuale della persona nell'essere umano anche in condizioni di "potenzialità", ossia di non attuazione, momentanea o permanente di certe funzioni, dovuta all'incompletezza dello sviluppo o alla presenza di fattori, esterni o interni, che ne impediscono la manifestazione. In questo senso, "in potenza" non è la natura umana, ma semmai l'attuazione completa delle capacità che per esplicitarsi necessitano della maturazione biologica, psichica e sociale. Ne consegue che l'embrione è "già" persona, in quanto, pur non essendo ancora manifestate in atto, tutte e al massimo grado le proprietà, sono presenti le condizioni che costituiscono il supporto necessario del processo dinamico ininterrotto e progressivo che consentirà l'attuazione di tali caratteri.

Eppure, il riconoscimento dell'identità personale all'embrione umano non consente ancora di chiudere la questione. Si potrebbe ancora obiettare: dal riconoscimento antropologico dell'embrione come persona non deriva necessariamente il dovere morale di rispettarlo o la titolarità di diritti, se non presupponendo la dignità della persona. Il discorso potrebbe essere anche capovolto: la negazione dello statuto personale all'embrione non equivale alla negazione di qualsiasi obbligo di rispetto e tutela. Del resto, proprio in bioetica l'ambiguità nell'uso del concetto di persona ha portato ad un atteggiamento di prudenza, se non addirittura di rifiuto: non è raro che proprio chi si dichiara promotore del rispetto della vita umana dal concepimento preferisca omettere o comunque trascurare il riferimento alla persona, per paura di

cadere in pericolosi equivoci, tentando percorsi alternativi per dimostrarne la soggettività morale²².

4. *Lo statuto normativo: come dobbiamo trattare l'embrione umano?* Bisogna ora chiedersi: "l'embrione umano è un essere che ha dignità"?; "l'embrione umano è titolare di diritti"?; e, se ha dignità e diritti, "quale" dignità e "quali" diritti? La riflessione filosofica pratica ha il compito di mostrare la fondatezza o l'infondatezza del valore dell'embrione e del dovere di tutela²³.

Si tratta, preliminarmente, di chiarire il rapporto tra dimensione "conoscitiva" e dimensione "normativa" in riferimento allo statuto dell'embrione umano: che relazione sussiste tra descrizione scientifica, identificazione antropologica e normazione etico-giuridica?

Chi ritiene che la natura sia riducibile a materia (in una prospettiva meccanicista) e che sia conoscibile solo ciò che è verificabile (in senso neopositivista), non ammette alcun legame tra natura e normatività, tra essere e dover essere (aderendo alla legge di Hume): la natura è opaca e sterile, non dice nulla sul senso e sul significato (ossia sulla dimensione qualitativa ed essenziale), non offre alcuna indicazione per l'agire dell'uomo. Semmai è l'uomo stesso che plasma il senso della natura, crea i propri valori, stabilisce convenzionalmente le regole.

In questo senso (ossia nell'orizzonte non-cognitivistico), coloro che riducono l'embrione ad ammasso di cellule e che negano

22. Inoltre, nell'ambito della discussione attuale, anche chi nega lo statuto personale all'embrione ammette, in taluni casi, la doverosità di una qualche forma di tutela; non tutti coloro che riconoscono l'embrione come persona, ne fanno conseguire l'obbligo di protezione, ammettendone, a volte, anche solo eccezionalmente, la possibilità di disporre per determinati fini.

23. V. DAVID, *La tutela giuridica dell'embrione umano. La legislazione italiana ed europea*, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 1999; M. MULKAY (ed.), *The embryo research debate: science and the politics of reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Cfr. anche A. OLLERO, *¿Bienes jurídicos o derechos?: ilustración 'in vitro'*, "Anuario de Derechos Humanos" (Madrid), 2000, I, pp. 256-285.

all'embrione lo statuto di persona, non ammettono che l'embrione abbia una dignità intrinseca (in sé e per sé), proprio perché non ha senso (in tale prospettiva) parlare di dignità intrinseca. La natura umana (anche se non personale) dell'embrione non è di per sé normativa, dunque non pone alcun obbligo per l'agire etico e giuridico: valore e diritti possono tutt'al più essere conferiti estrinsecamente e attribuiti occasionalmente, dunque formalmente, all'embrione umano per diverse ragioni "esterne" (ma non certo in forza della sua natura "interna"). Non ci sarebbe insomma alcun dovere necessario alla protezione dell'embrione umano: semmai solo eventuale, in base a considerazioni utilitaristiche di convenienza, a sentimenti di compartecipazione o simpatia, a considerazioni sociali di sollecitudine e di responsabilità, ad accordi di opportunità o prudenza, a ragioni di carattere estetico o simbolico. L'embrione può essere oggetto convenzionale e occasionale di protezione (allo stesso titolo di un paesaggio naturale o di un'opera d'arte); si tratterebbe comunque di un dovere detto "prima facie", dunque relativo e contingente, rivedibile e temporaneo, bilanciabile in base alle circostanze. In ogni caso, all'embrione umano è negata una soggettività etica e giuridica "forte": l'embrione o è ridotto a mero oggetto oppure è considerato un soggetto "debole".

Chi nega la personalità all'embrione umano, chi non lo ritiene degno intrinsecamente di tutela e meritevole di protezione, di fatto, ammette, seppur con toni diversi (più estremi o più sfumati) la possibilità di disporre della vita dell'essere umano nelle primissime fasi del suo sviluppo. Ammettere la disponibilità dell'embrione umano significa legittimare la strumentalizzazione dell'embrione: la posizione più radicale è quella di coloro che ritengono lecita la produzione di embrioni a solo scopo sperimentale distruttivo (o addirittura a scopo commerciale); più moderata la posizione di chi ritiene che la sperimentazione non terapeutica possa essere applicata solo a determinate condizioni (ad esempio, su embrioni soprannumerari o in stato di abbandono

o non impiantabili). Per quanto riguarda le tecnologie riproduttive, viene privilegiata la libera decisione della coppia eterosessuale o omosessuale (o, per alcuni, anche della donna sola o della vedova o della donna in menopausa), a prescindere dalle conseguenze eventuali sulla vita dell'embrione (eccesso di produzione, congelamento, uso sperimentale, morte spontanea, nascita in una famiglia monogenitoriale o bigenitoriale monosessuale o, ancora, plurigenitoriale). Anche la clonazione è ammessa e, di principio (anche se in genere si rileva un atteggiamento più prudente) anche la fecondazione o la gestazione interspecifica e la ectogenesi.

Ma la scissione forte tra natura e normatività, tra statuto ontologico e statuto etico-giuridico dell'embrione umano, non è accettabile. Proprio per una ragione di carattere epistemologico.

L'osservazione fenomenologica della vita dell'essere umano, sin dal suo inizio, mostra i limiti metodologici di una visione meccanicista e la necessità di abbracciare, per una adeguata interpretazione filosofica del reale, una visione finalista: la natura non è riducibile a materia mossa da una cieca casualità o meramente determinata da una legge causa/effetto, ma si manifesta come un'unità dotata di senso. Sin dall'inizio della sua vita, l'organismo umano si sviluppa in una progressiva complessificazione, guidata e orientata alla piena espressione di caratteri già posseduti sin dallo stadio di zigote. La natura è costituita da un *logos*: è rivelativa di un ordine intrinseco che si disvela progressivamente alla ragione umana, in grado di comprenderlo. In tal senso, la conoscenza dell'essere diviene imprescindibile per la fondazione del dover essere (superando lo sbarramento humaneo).

Ogni essere naturale ha in sé il principio del movimento, ossia "tende" di per sé "sempre o per lo più" al compimento del suo sviluppo, alla realizzazione compiuta della sua perfezione, del suo fine (*télos*), ossia della "ragione per cui" e di "ciò in vista di

cui” è orientato²⁴. Anche nell’uomo, esistono dei fini: l’uomo tende a divenire ciò che è, ad attuare ciò che è in potenza (attiva, ma non passiva). Se dunque la pienezza di vita della persona è il fine intrinseco dell’uomo inscritto nell’embrione, già a tale stadio la vita umana deve essere rispettata in senso forte. E’ fondato il dovere assoluto (senza eccezioni) del rispetto dell’embrione umano, quale espressione della vita dell’essere umano, ove il rispetto va inteso in un duplice senso, sia negativo (non intervenire in senso distruttivo) sia positivo (avere riguardo e cura per l’embrione). All’embrione vanno dunque riconosciuti (non attribuiti) i diritti di ogni essere umano in forza della natura ontologicamente umana, in primo luogo il diritto alla vita (condizione di possibilità di qualsiasi altro diritto). In tale prospettiva non è necessario elaborare una normativa speciale in relazione all’embrione: è sufficiente estendere all’embrione la protezione dovuta ad ogni uomo, in quanto uomo²⁵.

La grande conquista dei “diritti umani” è stata proprio l’eliminazione di ogni forma di discriminazione. Il diritto, nel suo significato proprio, è una delle forme della coesistenza universale, pertanto sempre “integrativa” e mai escludente, rivolta a tutti gli uomini indistintamente, inclusiva anche dell’embrione umano. Il diritto, regolando i comportamenti secondo giustizia, ha il compito di garantire la condizione di possibilità della coesistenza umana, della compossibilità dell’esistenza di tutti gli uomini, dunque della relazionalità intersoggettiva²⁶; il diritto non può non prendere sul serio le “spettanze” obiettive di ogni essere umano in ogni fase dello sviluppo fisico, anche (e forse soprattutto) nelle fasi iniziali, più deboli e indifese. Anche se

24. ARISTOTELE, *Physica*, II 3, 194 b 32-35.

25. L. EUSEBI, *La tutela dell’embrione umano: profili giuridici*, in AA.VV., *Identità e statuto dell’embrione umano*, cit., pp. 274-286; A. TARANTINO, *Culture giuridiche e diritti del nascituro*, Giuffrè, Milano 1997.

26. F. D’AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, cit.

all'inizio, l'uomo è infinitesimamente piccolo, quantitativamente impercettibile ed esteriormente debole, è "qualitativamente" umano: è dunque una "alterità" giuridica forte.

Chi ritiene che l'embrione sia persona e vada protetto sin dal concepimento, ammette interventi su embrioni solo in pochi casi. Sono considerati leciti gli interventi genetici (anche sperimentali) solo su cellule somatiche, non su cellule germinali, per evitare il rischio della trasmissibilità di modificazioni genetiche per le generazioni future: al nascituro deve essere riconosciuto il diritto alla non manipolabilità genetica. Si ritengono lecite le tecniche di inseminazione artificiale omologa senza sovrapproduzione di embrioni e senza riduzione embrionaria (non dovrebbero essere fecondati più ovociti di quanti non siano trasferiti in utero e non dovrebbero essere ridotti, anche nel caso tutti attecchiscano), garantendo al nascituro il diritto a vivere e ad avere una famiglia stabile con due genitori di sesso diverso. Infine sono considerate lecite solo le sperimentazioni terapeutiche su embrioni, ossia sono considerati leciti solo quegli interventi, anche sperimentali, a beneficio del soggetto su cui si interviene, con il consenso dei genitori (sono legittimate le sperimentazioni non terapeutiche su embrioni o feti morti, a seguito di aborto spontaneo, con accertamento di morte, consenso dei genitori e assenza di complicità nel caso di aborto volontario). E' ritenuta illecita la sperimentazione su cellule staminali, nella misura in cui le cellule totipotenti clonate (non la tecnica del trasferimento di nucleo) costituiscano un embrione umano²⁷. Sono ritenute gravemente illecite le manipolazioni su embrioni umani, quali la produzione in vitro al solo scopo sperimentale o commerciale, la creazione di chimere, la produzione di ibridi, il trasferimento in utero umano di embrione animale e viceversa.

27. Sulla questione si veda un recente lavoro: J. R. MEYER, *Human embryo stem cells and respect for life*, "Journal of Medical Ethics", 26/3, pp. 126-170.

5. *Quali diritti per l'embrione umano.* E' evidente che sulla questione dell'embrione umano si gioca un dibattito di notevole rilevanza teorica e pratica, strettamente connesso al tema dei diritti umani. La pluralità degli approcci teorici è la radice della disomogeneità dei percorsi intrapresi dal diritto: si rileva, a volte, un contrasto tra gli orientamenti normativi internazionali e comunitari e le legislazioni dei singoli Stati (europei e non).

Si pensi all'orientamento a favore della tutela dell'embrione registrabile a partire dalla *Convenzione internazionale sui Diritti del Fanciullo* del 1990 (che ritiene necessaria una adeguata protezione della vita umana sia prima che dopo la nascita), continuata con la *Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti dell'uomo* del 1997 dell'Unesco (che dichiara all'art. 11 che "pratiche contrarie alla dignità umana" "non devono essere permesse"). Si pensi alle *Raccomandazioni* del Consiglio d'Europa (la 1046 "relativa all'utilizzazione di embrioni e feti umani a fini diagnostici, terapeutici, scientifici, industriali e commerciali" del 1986 e la 1100 "sull'utilizzazione di embrioni e feti umani nell'ambito della ricerca scientifica" del 1989) e alle *Risoluzioni* del Parlamento europeo (del 1998: A2-327 "sui problemi etici e giuridici della manipolazione genetica" e A2-372 "sulla fecondazione artificiale in vivo e in vitro"), oltre alla recente *Risoluzione B4-209 sulla "clonazione"* del 1997; ancora si pensi alla *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina* del Comitato Direttivo per la Bioetica del Consiglio d'Europa ove si afferma il primato del rispetto dell'essere umano sugli interessi della società e della scienza. Anche la recente *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (2000) si richiama al principio della inviolabilità della dignità umana, del diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni individuo.

Non sempre le legislazioni nazionali hanno tradotto positivamente le indicazioni internazionali e comunitarie (si pensi a taluni orientamenti libertari e liberali negli Stati Uniti, nel nord Australia, in Inghilterra e in Spagna, rispetto ad orientamenti più

restrittivi e prudenti in Svezia, in Norvegia, in Germania, in Austria, Svizzera e Francia). In Italia la situazione è ancora controversa, mancando una esplicita regolamentazione (il progetto di legge sulla fecondazione assistita è ancora in discussione), emerge il contrasto tra il riconoscimento costituzionale dei diritti inviolabili dell'uomo, il codice civile che all'art. 1 riconosce la soggettività giuridica al momento della nascita e la legge 194/1978 sull'interruzione volontaria di gravidanza che ammette l'aborto, seppur affermando all'art.1 che lo Stato tutela la vita umana sin dal suo inizio.

L'eterogeneità dei percorsi normativi e legislativi mostra la difficoltà epistemologica del diritto, difficoltà che si manifestano in modo visibile, acuto e urgente proprio nelle questioni "di frontiera" suscitate della bioetica. Ecco perché risulta particolarmente importante, oggi, promuovere una concezione del diritto che rivendichi l'imprescindibilità dei diritti umani come orizzonte epistemologico e criterio regolativo per lo sviluppo dinamico del diritto di fronte all'avanzare inarrestabile del progresso della scienza e della tecnica, al fine di evitare non solo ingiuste discriminazioni antropologiche, ma anche inaccettabili e pericolose emarginazioni nei confronti dei più deboli ed indifesi²⁸. Tra questi, proprio gli embrioni (definiti gli "schiavi del 2000") sembrano pagare il prezzo più alto.

28. F. D'AGOSTINO, *Verso una legge sullo statuto dell'embrione. Etica e diritto*, "Rivista di Teologia Morale", 1996, pp. 473-477.

