

9. Il rispetto per la dignità umana. Una prospettiva biogiuridica

di *Andrés Ollero*¹

1. Premessa

Se vogliamo contribuire alla riflessione sulla dignità umana dalla prospettiva del giurista, è necessario collocarci nella prospettiva dell'uomo pratico. Il suo modo di lavorare, basato in modo significativo su ciò che viene etichettato come *dogmatica* giuridica, tende a non porre in questione i punti di partenza, dando per presupposta la solidità dei fondamenti. Egli si metterà al riparo dei testi giuridici di carattere positivo, ai quali tenderà a conferire una dimensione assiomatica. Come conseguenza di tutto ciò, quando tali fondamenti sono posti in questione, difficilmente potrà offrire qualche alternativa valida.

La dignità umana è un'espressione la cui presenza nei testi giuridici di massimo rango gode di ampia tradizione. Nell'ambito della regolamentazione giuridica della biomedicina, di cui mi occuperò in seguito, il ricorso alla dignità umana si fa esplicito nello stesso titolo del suo strumento internazionale più conosciuto. Mi riferisco ovviamente alla "Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e della dignità dell'essere umano nei confronti delle applicazioni della biologia e della medicina" più conosciuta come "Convenzione di Oviedo" dal nome della città spagnola dove è stata sottoscritta il 4 aprile 1997.

I riferimenti alla dignità umana sono presenti sia nel Preambolo, sia nei vari articoli di cui si compone il testo. Infatti, i paesi firmatari:

Convinti della necessità di rispettare l'essere umano sia come individuo che nella sua appartenenza alla specie umana e riconoscendo l'importanza di assicurare la sua dignità;

Consapevoli delle azioni che potrebbero mettere in pericolo la dignità umana da un uso improprio della biologia e della medicina; [...]

1. Professore ordinario di Filosofia del Diritto, Facoltà di scienze giuridiche e sociali, Universidad Rey Juan Carlos (Madrid). Traduzione dallo spagnolo di Margherita Brusa.

Decisi a prendere, nel campo delle applicazioni della biologia e della medicina, le misure proprie a garantire la dignità dell'essere umano e i diritti e le libertà fondamentali della persona [...]

[...] (*articolo 1*) proteggono l'essere umano nella sua dignità e nella sua identità e garantiscono ad ogni persona, senza discriminazione, il rispetto della sua integrità e dei suoi altri diritti e libertà fondamentali riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina [...]

Al giurista spagnolo basti ricordare l'articolo 10.1 della sua Costituzione:

La dignità della persona, i diritti inviolabili che le sono inerenti, il libero sviluppo della personalità, il rispetto della legge e dei diritti degli altri sono fondamento dell'ordine politico e della pace sociale”.

Il giurista si mostrerà sempre più attento a calibrare le conseguenze pratiche derivabili da quei testi che normalmente utilizza, piuttosto che a riflettere sui suoi fondamenti ultimi². Se a questo si aggiunge la sua tendenza a rispettare i condizionamenti formali che il suo tipo di lavoro gli impone, nessuno potrà sorprendersi della sua tendenza a eludere i dibattiti previi. Valgano due esempi.

1. Per quanto stupefacente possa apparire, una volta letto il citato passaggio costituzionale, *riconoscere la dignità della persona come fondamento dei diritti, non garantirà che essa stessa venga trattata come un diritto fondamentale*³. L'occasione per provarlo fu offerta dalla sentenza del Tribunale Costituzionale spagnolo (STC) 116/1999, del 17 giugno, che (dopo undici anni di attento esame...) sottopose a scrutinio la Legge 35/1988 sulle tecniche di riproduzione assistita.

Il dibattito sorse su una questione apparentemente formale: per approvare tale legge, era necessario avere una maggioranza qualificata (così come si richiede per le leggi *organiche*, dalle quali si sviluppano diritti fondamentali), considerando l'influenza che tali tecniche potevano avere sulla dignità umana. A due dei dodici magistrati sembrava chiaro che, “tronco dell'albero dei diritti inviolabili, germe o nucleo di essi, la dignità della persona è un valore costituzionale che esige la massima protezione da par-

2. Cercammo di realizzarlo già nell'articolo *Lo statuto giuridico dell'embrione umano*, lavoro incluso nel nostro libro *Biodiritto. Tra la vita e la morte*, Cizu Menor, Thomson-Aranzadi, The Global Law Collection, 2006, pp. 25-74, che ci servirà come guida generica in questa relazione.

3. Bellver Capella V. fa notare ironicamente che il testo della sentenza si potrebbe riscrivere, in un modo ridicolo quanto fedele, in questi termini: “la dignità della persona non è un diritto fondamentale, è solamente ‘fondamento dell'ordine politico e della pace sociale’” (“Il Tribunale Costituzionale di fronte alla Legge sulle Tecniche di Riproduzione Assita”, in *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 11, 1999, p. 125).

te dei poteri pubblici in uno Stato di Diritto”, dato che “non risulta logico negare al tronco la copertura costituzionale che si offre ai rami”⁴.

Si sottolineava che al di là di qualsiasi formalismo, le maggioranze qualificate (la metà più uno dei membri del Congresso dei Deputati, in questo caso) aspirano a garantire il guadagno di un maggior consenso quando si tratta di regolare questioni di particolare rilevanza; poche leggi potrebbero presentare tale carattere più chiaramente di quella esaminata.

In questo caso, però, s’impose il formalismo, e il Tribunale si appigliò alla considerazione che potevano essere considerati *fondamentali* solamente quei diritti raccolti negli articoli che vanno dal 14 al 30 della Costituzione, in quanto sono quelli che godono processualmente del ricorso di protezione: ciò non sarebbe invece necessario con il loro fondamento, espresso all’articolo 10.

2. Un’attitudine così curiosa può essere illustrata dal secondo esempio cui facciamo riferimento, espressione dell’allergia che manifestano oggi i giuristi di fronte ai dibattiti ontologici. Da qui la loro tendenza e il loro entusiasmo ad affrontare le questioni *sostanziali* da un punto di vista meramente *procedurale*.

L’attuale Vicepresidente del Tribunale Costituzionale Federale di Karlsruhe non trova “alcun principio fondamentale di etica o di diritto che riunisca sotto di sé applicazioni casistiche così diverse come quello della dignità umana”. Ciò lo spinge a proporre una “riduzione e relativizzazione” degli argomenti che derivano da essa. Altrimenti, si convertirebbero in un procedimento che “ammazza il discorso”, ferendo a morte “la concezione argomentativa che permette di far re-incontrare il valore e il diritto”⁵.

Perciò non è strano che i giuristi, più che dibattere sul fondamento reale della dignità umana, finiscano a discutere sulla sua rilevanza pratica, che si manifesta in questioni apparentemente periferiche. Valgano tre esempi:

- quando inizia quella vita umana alla quale si riconosce dignità?
- esistono esseri umani che non sono persone?
- che protezione merita, in ogni caso, la vita umana?

2. L’inizio della vita umana

I progressi delle scienze empiriche costringono a ripensare l’inizio della vita umana. È stato superato da tempo il nebuloso quadro scientifico che ci

4. Epigrafe 3 del voto personale del Magistrato Jimenez De Parga M., a cui presta la sua adesione Garrido Falla F., alla STC 116/1999 del 17 giugno.

5. Hassemer W., “Argomentazione con concetti fondamentali. L’esempio della dignità umana”, in *Ars Interpretandi*, 10, 2005, pp. 132, 133 e 130-131.

invitava a porre antropologicamente varie tappe di animazione successiva, che ci avrebbero portato dal regno vegetale a quello animale, per arrivare a situarci laboriosamente tra gli esseri umani. Nessuno oggi mette in dubbio che, a partire dalla fecondazione dell'ovulo, sorge una nuova cellula vitale, non solamente dotata di codice genetico proprio, ma dotata dell'informazione necessaria per sostenere il programma di sviluppo di un nuovo essere umano.

Le critiche non riguardano tanto il suo punto di partenza, per quanto si discuta sul grado di influenza dell'ambiente nella configurazione di tale sviluppo, quanto piuttosto su una variante della mitica *fallacia naturalistica*, ponendo in questione il cosiddetto *specismo*. Il presunto errore consisterebbe ora nel voler derivare da un indiscusso dato di fatto – l'appartenenza biologica alla specie umana – una conseguenza etica, ovvero il riconoscimento di una dignità che richiederebbe protezione.

Come succede di solito in tante denunce di fallacia naturalistica, ciò che in realtà avviene è che si qualifica come dato di fatto ciò che in realtà è una proposta etica e viceversa. Quello che si afferma – ovviamente in chiave etica – è che qualsiasi essere umano deve veder riconosciuta la sua dignità; la scienza empirica si limita ad apportare la constatazione dell'esistenza dei dati di fatto, all'interno di un gioco norme-fatti particolarmente familiare a qualsiasi giurista accorto. È una proposta etica ciò che si rifiuta formulandone un'altra, quando si pretende vincolare l'emergenza della dignità giuridicamente meritevole di protezione non all'origine, quanto piuttosto a uno stadio posteriore dello sviluppo dell'essere umano.

Il famoso progetto “grande scimmia”, per esempio, parte da simili dati di fatto, ma opta eticamente per l'esistenza di una *dignità sopravvenuta*; o, meglio, pone al margine la dignità – in quanto metafisica o sacra – e vincola la protezione giuridica alla mera esistenza di gradi di sensibilità scientificamente constatabili⁶.

Il rifiuto di quella *dignità originaria*, che non implicava “specismo” alcuno, riveste una ovvia dimensione etica; non meno eticamente rilevanti saranno le sue conseguenze. La validità dell'esigenza di essere trattato *come un uguale* terminerà, in quanto compromessa a causa di quelle altre stravaganti frontiere da cui ora si pretende di far emergere la dignità umana. Qualsiasi azione che lede l'uguaglianza originaria, per ragioni di nascita, razza, sesso o religione sarebbe denunciabile come *discriminazione*⁷. Se

6. Per Rhonheimer M. non sarebbe logico mettere in dubbio che “l'individuo formato dalla fusione di gameti provenienti da individui della specie *homo sapiens*, appartenga anche alla specie *homo sapiens*, ovvero, che non gli manca nulla per poter essere definito come uomo”, “e di conseguenza una persona umana (visto che non è possibile l'esistenza di tali individui, se non in quanto persone)”, *Derecho a la vida y Estado moderno*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 75 e 95.

7. Diaz Pintos G., nella sua prefazione all'edizione spagnola di *Genética y justicia* dei post-rawlsiani Buchanan A., Brock D.W., Daniels N. e Wikler D. (Cambridge University

si considera che tale discriminazione pretende di stabilire differenze per ragioni di sesso o di razza è precisamente la ragione per cui coloro che la soffrono sono della nostra stessa specie.

I progressi della conoscenza scientifica sulla vita umana non possono riguardare, né positivamente né negativamente, la proposta etica di preservare e proteggere la dignità degli esseri umani, senza incorrere in una chiara fallacia naturalistica. Ciò si lega ad un'altra figura molto familiare al giurista, ovvero l'onere della prova. Non è lo stesso proporre eticamente che si protegga l'essere umano sin dal suo concepimento, quando si dà per scontato che sia come una pianta (magari una ghianda), destinata a convertirsi in animale (un maiale, già che ci siamo), per finire trasformandosi in uomo, e considerare invece come fatto, con l'aiuto della scienza, che il processo vitale aperto con la fecondazione è un *continuum* e che essa "ha generato un *tertium* essenzialmente distinto dalla madre, seppur alloggiato nel seno di questa", come non ha dubitato a riconoscere il Tribunale Costituzionale spagnolo⁸.

Quando ci si dimentica di un aspetto così elementare, il discorso giuridico degenera in retorica erratica. Se lo prendessimo sul serio, non potremmo che rimanere perplessi. Infatti, c'è chi ci ricorda che "personalità significa titolarità di diritti fondamentali" e che "i diritti fondamentali sono qualcosa come il codice genetico di ciascun uomo, dal punto di vista giuridico". (Sembrirebbe forse ozioso chiedere chi deve farsi carico dell'onere di provare perché l'apparizione di questo codice genetico-giuridico non sia simultanea a quella del codice genetico e basta). E tuttavia si nega allo stesso tempo il carattere di persona al non nato – lasciandolo sprovvisto di codice genetico giuridico – senza che ciò impedisca di riconoscere che "la semplice esistenza di 'vita' nel senso biologico del concetto obbliga a prendere determinate misure che fanno parte di ciò che potrebbe qualificarsi come *statuto giuridico dell'embrione*", incluse quelle derivate dal fatto che anche a lui "va riconosciuta la dignità in tutti i suoi presupposti"⁹.

Anche se molti noti bioeticisti spagnoli si dichiarano discepoli di Zubiri, sembra tuttavia che preferiscano dimenticare, come ricorda J. Ballesteros, che era sua convinzione che l'embrione possiede sostantività propria, una sua propria "personalità"¹⁰.

Press, Madrid, 2002, p. XV) assume che "negare l'equivalenza tra essere umano e persona in funzione di diverse circostanze che singolarizzano gli individui o di determinati gruppi introduce un potenziale di discriminazione all'interno della specie umana stessa grave come quella del sesso, la razza o la religione".

8. STC 53/1985, dell'11 di aprile, F.5, b.

9. Si veda tale mosaico argomentativo in Roca Trías E., "La función del derecho para la protección de la persona ante la biomedicina y la biotecnología", in *Derecho biomédico y bioética* (C.M. Romeo Casabona coord.), Comares, Granada, 1998, pp. 166, 181 e 179.

10. Cfr. Ballesteros J., "El estatuto ontológico del embrión", in Ballesteros J. (a cura di), *Humanidad 'in vitro'*, Comares, Granada, 2003, pp. 234-235 e 237.

Senza incorrere in fallacia di alcun tipo, un giurista dovrebbe senz'altro ammettere che, partendo da dati di fatto come quelli segnalati, si invertirebbe almeno a livello di argomento l'onere della prova. Chi pretendesse affermare, dando lezioni etiche alla scienza, che non ci troviamo ancora in presenza di un essere umano, nonostante ci siano indizi di fatto che ce lo presentano con caratteristiche simili a quelle di qualsiasi altro, dovrebbe dar ragioni giustificate per negare una identità così ovvia.

In tale contesto, bisogna riconoscere che una certa bioetica attuale non aiuta molto il giurista, al quale non poche volte essa appare come una fabbrica condiscendente di alibi. Il vecchio imperativo positivista, che imponeva l'assoluta separazione tra l'aspetto giuridico e quello etico (o *morale*), appare sempre più impossibile. Qualsiasi giurista, non troppo *dogmatico*, è cosciente che la lettura dei testi positivi è possibile solamente facendo entrare in gioco delle chiavi etiche capaci di dotarli di *senso*. Nella misura in cui, per via legislativa, vanno proliferando comitati etici, di maggior o minor rilievo, il giurista si troverà in difficoltà nel suo compito di indicare diritti di fronte a quella morale che pubblicamente, in modo più o meno formale e preciso, gli viene progressivamente imposta.

3. Esistono esseri umani che non siano persone?

Per molto tempo, la protezione della vita umana dotata di dignità entrava giuridicamente in gioco in uno stadio già relativamente avanzato del suo sviluppo. Questo contribuiva nella pratica a togliere urgenza al problema del suo fondamento, visto che la protezione tendeva piuttosto a proiettarsi estensivamente su tappe che sfuggivano a quella constatazione di fatto pretesa dall'applicazione delle norme giuridiche. Basti evocare la frequenza con la quale un processo penale per aborto finiva arenato come *delitto impossibile*, per non essere riusciti a dimostrare che di fatto c'era stata una gravidanza.

Come conseguenza, la fissazione del momento in cui c'era la possibilità di affermare l'esistenza di una persona, ovvero di un essere umano dotato di dignità, risultava meno pressante e rimandava al flessibile campo delle presunzioni o delle situazioni giuridiche sottomesse a condizione risolutiva. La mancanza di *visibilità* basata su dati di fatto permetteva, ad esempio, di includere l'aborto tra i delitti contro le *persone* senza ulteriori problemi; dato per scontato che la dignità umana, nella misura in cui la sua possibile violazione fosse percettibile, risultava così garantita.

I progressi scientifici nella conoscenza degli stadi iniziali del processo vitale vanno cambiando lo scenario. Gioca in modo decisivo il *consequenzialismo*, segnalato già come referente obbligatorio del ragionamento giuridico. La domanda non sarà tanto quando si dia o meno una persona umana

dotata di dignità, quanto piuttosto quali conseguenze pratiche derivino dal considerare come persona un essere umano sin dal suo concepimento. Dignità e persona andranno così soffrendo un doloroso processo giuridico di separazione, nella misura in cui alcune teorie bioetiche affermano l'esistenza di esseri umani *pre-personali*, cui non si potrà certo negare una dignità meritevole di rispetto, ma non di piena protezione.

Una cosa simile sembra suggerire il testo dell'art. 1 della *Convenzione di Oviedo*, in virtù del quale i paesi firmatari si impegnano a proteggere "l'essere umano nella sua dignità e identità" e a garantire "a ogni persona [...] il rispetto per la sua integrità e per i diritti fondamentali". In tal modo solo le persone hanno diritti fondamentali; i semplici "esseri umani" devono accontentarsi di essere titolari di dignità. Ma è possibile che un essere umano degno non possieda alcun diritto? Si può ammettere una dignità che non generi alcun diritto? Sembrerebbe di sì: quella appunto degli esseri umani che non sono persone.

La possibilità di ritornare ad ammettere, una volta superata la schiavitù, che possano esserci esseri umani che non siano persone, è di difficile "digestione" etica. Lo stesso accadrebbe nell'ambito giuridico, data la sua connessione intima con l'aspetto morale, già segnalato. A meno che questa connessione venga evitata attraverso approcci di carattere funzionalistico¹¹ lontani dal concetto di dignità, che tendono ad essere piuttosto cinici, non sarà infrequente che si produca un effetto circolare pernicioso: con il porre in dubbio che un essere umano sia persona, si finirà col mettere in dubbio che si possa ancora considerare un essere umano colui che non sia stato riconosciuto come persona. In caso contrario, la dignità rimarrebbe tra due fuochi.

1. Un primo esempio di questa peculiare circolarità è dato dalla permanenza, per quasi due secoli, dello stesso concetto giuridico-civile di *persona*. Dal XIX sec. il Codice Civile spagnolo afferma che:

Art. 29

La nascita determina la personalità; il concepito si considera nato a tutti gli effetti a suo favore, sempre che nasca con le condizioni espresse dall'articolo seguente.

Art. 30

Per gli effetti civili, si considererà nato solamente il feto che abbia figura umana e viva ventiquattrore completamente indipendente dal seno materno.

Come si vede, non c'è alcun riferimento diretto alla dignità, ma si dava per scontato che, in termini giuridicamente rilevanti, dignità e personalità sarebbero sempre andate per mano. Si aspirava solamente ad identificare

11. Vedi, ad esempio, Jakobs G., "Sobre el concepto de delito contra la persona", in *Revista del Poder Judicial*, 70, 2003, pp. 118-119 e 134.

con certezza possibili nuovi interlocutori nello scambio giuridico-privato, marcando in modo consequenzialista periodi ragionevoli per non provocare situazioni incerte. Bisognerà aspettare decenni affinché questo vincolo tra dignità e personalità dia il passo a figure peculiari come i cosiddetti *diritti della personalità o diritti personalissimi*.

La mancanza di corrispondenza storica della *ratio* di questi due precetti risulta a questo punto poco discutibile. Nonostante l'intento di sopprimere nel Codice i "Delitti contro le persone", oggi si continua ad ammettere la possibilità di perseguire penalmente il comportamento di chi ha agito su un bambino con meno di ventiquattrore di vita¹².

La polemica, comunque sia, si pone nei seguenti termini. Esiste la persona, e la dignità che l'accompagna, sin dal concepimento? Quale elemento decisivo dovrebbe entrare in scena perché la dignità possa pretendere di essere protetta?

I critici dello specismo si appunteranno con facilità all'idea secondo cui il concepimento aprirebbe un panorama meramente *potenziale*. Come conseguenza, "essere persona diventa una *proprietà* dell'individuo della specie umana che appare solamente a partire da un certo intervallo di tempo", come se l'embrione fosse solamente *potenzialmente* una persona o una "persona potenziale", quando in realtà "è *attualmente* una persona umana con potenzialità non ancora attualizzate"; come se contemplantissimo uno sviluppo "verso l'essere umano", invece dello sviluppo "di un essere umano"¹³.

2. Un secondo esempio di circolarità, con effetti collaterali, è provocato dall'allusione alla giurisprudenza costituzionale tedesca che fa riferimento ai *quattordici giorni* come data nella quale si verifica l'annidamento del concepito. Nessuno voleva affermare che nei primi tredici giorni non ci fosse vita umana, insieme alla sua inseparabile dignità. Ciò che si voleva sottolineare è che a partire dall'*annidamento* si stabiliva l'individuazione di un nuovo essere umano, scartandosi le ipotesi di una gemmazione o annidamenti multipli. Ciò che era in gioco non era l'esistenza della vita umana, ma se ce ne fosse più d'una.

Curiosamente, i quattordici giorni finivano convertendosi in una cifra mitica in un contesto ben distinto. Nelle procedure di fecondazione *in vitro* (Fivet), l'individuazione rimane fuori da ogni dubbio ragionevole dal momento della fecondazione, visto il controllo tecnico che li accompagna. Per quanto sorprendente possa risultare, la cifra in questione si converte in occasione o scusa per stabilire un'arbitraria e opportunistica distinzione tra embrioni anteriori o posteriori ad essa: nasce il *pre-embrione*.

Alla fine di un periplo legislativo sull'inclusione o meno di questa entità denominata pre-embrione, in Spagna, nell'art. 1.2 della Legge 14/2006 sul-

12. Sentenza del Tribunale Spagnolo (Sala 2ª) del 29.XI.2002.

13. Cfr. Ruiz Miguel A., "El aborto, un problema pendiente", in A. Cambrón (a cura di), *Entre el nacer y el morir*, Comares, Granada, 1998, pp. 122 e 132.

le Tecniche di Riproduzione Umana Assistita si afferma che “per questa legge, si intende per pre-embrione l’embrione *in vitro*”. Ossia che per pre-embrione si intende un embrione. Per evitare confusione, aggiunge che esso (pre-embrione) “è costituito dal gruppo di cellule risultati dalla divisione progressiva dell’ovocita da quando è fecondato fino al 14^{esimo} giorno al massimo”. Questo è forse un momento cruciale, sebbene non ci sia ragione per dover immaginare di essere di fronte ad un insolito annidamento *in vitro*. Infatti autorizza a disporre dell’embrione durante una dozzina di giorni senza nessun impedimento derivabile da una dignità che si trova così fuori-gioco.

4. La protezione della vita umana al tempo della fecondazione in vitro

Con le tecniche di riproduzione artificiale, il panorama della protezione giuridica della dignità umana cambia sostanzialmente. La mancanza di *visibilità* spiega la scarsa incidenza pratica di quella protezione, proiettata in modo meramente virtuale su una realtà ancora impercettibile; essa si vede ora sostituita dalla possibilità di osservare in modo diretto e in tempo reale l’evoluzione del nuovo essere umano.

In teoria, questo nuovo scenario avrebbe potuto convertirsi in un argomento decisivo per garantire la protezione della dignità umana dell’embrione. Paradossalmente, ciò che tale incremento di visibilità ci mostra è una vita umana di apparenza fisica talmente insignificante che ci invita piuttosto a una sua totale *disponibilità*. Ciò la lascerà alla mercé della pressione consequenzialista, che sembra entrare in gioco non solamente in termini economici. L’utilitarismo dominante pone nella sua crudeltà la domanda se, per difendere *quello*, ha senso rinunciare a sognare di curare tutto ciò che è immaginabile.

Entra in azione ciò che acutamente è stata definita la *costruzione sociale del rischio*. Tale fenomeno è stato descritto in modo variopinto, cominciando da una “retorica della minaccia”, che lascerà immediatamente spazio ad una “costruzione sociale della soluzione”, appoggiata a sua volta ad una “retorica della salvezza”. Si genera così una “costruzione sociale dell’obbligo” accompagnata da una “retorica della responsabilità”. Il processo culmina con un’accettazione generalizzata¹⁴.

Di fronte ad un arsenale argomentativo così solido, l’invito a rifiutare qualsiasi *fondamentalismo bioetico* porterà con facilità a:

14. Beck-Gernsheim E., “Die soziale Konstruktion des Risikos - das Beispiel Pränataldiagnostik”, in Geyer C. (a cura di), *Biopolitik. Die positionen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2001, pp. 21-40; e soprattutto 24-33.

- giustificare eticamente il passaggio dalla *riproduzione* alla *produzione* di esseri umani, ossia il passaggio dalla *gestazione* alla *gestione*;
- dare via libera alla produzione di embrioni *sopranumerari*, cui viene negata la possibilità di sviluppo poiché sono risultati o non necessari o non adatti.

È ovvio che quando, per garantire indici di riuscita che portino un'accoglienza generalizzata verso la nuova industria, si producono più embrioni di quelli che ragionevolmente potranno essere impiantati nella madre, l'eugenetica entra inevitabilmente in gioco. Non sarebbe molto logico ricorrere alla sorte per decidere quali saranno coloro destinati a nascere, quando opportune tecniche in uso permettono la selezione di quello biologicamente preferibile.

La protezione della vita dell'embrione in vitro diventa certamente fragile. La stessa *Convenzione di Oviedo* che, come indica il suo stesso titolo, ha per oggetto la protezione della dignità umana nei confronti delle applicazioni della biologia e della medicina, sembra dimenticare che l'embrione è una persona, o, per lo meno non riesce a proteggere la dignità e i diritti fondamentali dei non nati, al di là delle vaghe garanzie formulate nell'articolo 18 (Sperimentazione con embrioni in vitro):

1. Quando la ricerca sugli embrioni in vitro è ammessa dalla legge, questa assicura una protezione adeguata all'embrione.
2. La costituzione di embrioni umani a fini di ricerca è vietata.

Senza necessità di ritornare al Sinai, basterà sottoscrivere una poco pretenziosa etica discorsiva post-kantiana per denunciare che si sta producendo un grave attentato etico in relazione all'embrione: "i padri senza essere sottomessi ad un consenso decidono solamente in base alle proprie preferenze, come se disponessero di una cosa"¹⁵.

La polemica in Germania fu particolarmente acuta e portò all'elaborazione di un parere sulla situazione da parte della *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG), pubblicato il 3 maggio 2001. In chiave consequenzialista, tale parere inizia alludendo ai due gruppi principalmente coinvolti dal problema: i "potenziali pazienti", che attendono i miracoli promessi, e gli "scienziati tedeschi", in competizione con gli scienziati degli altri paesi, verso i quali non vorrebbero essere svantaggiati. Si constata poi come in Germania sia proibita la creazione di embrioni umani a fini di ricerca, ma non l'importazione delle loro cellule. Sebbene, dato il contesto globalizzato in cui si svolge la ricerca, questa soluzione non sia considerata del tutto

15. Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2002 (4^a ed. ampliata), p. 90.

plausibile, non si esita ad approvarla per cinque anni, a condizione che le cellule importate procedano da embrioni in soprannumero derivanti da FIVET, nonostante la normativa tedesca proibisca espressamente la creazione di embrioni sovranumerari.

Al punto 14 di tale parere, la DFG da un lato si mostra cosciente del problema etico posto dalla produzione di vite umane a fini di sperimentazione, dall'altro approva in pratica la loro utilizzazione. Di fronte a questo paradosso, riconosce che "in tale questione si è passato il Rubicone con l'introduzione della fecondazione artificiale. Perciò sarebbe poco realista credere che la nostra società possa ritornare ad uno *status quo* anteriore, in un ambito in cui si sono già prodotte decisioni che toccano il diritto alla vita dell'embrione, come sono la conservazione di cellule embrionarie fecondate artificialmente, i dispositivi intrauterini o l'interruzione della gravidanza".

La critica a tale parere fu molto dura anche da parte di chi aveva una posizione lontana da qualsiasi legame confessionale. Ci troveremmo di fronte ad una pura sottomissione ad una "forza normativa del dato di fatto". Sarebbe stato facilitato da una "opinione pubblica scettica, la quale considera che la dinamica sistemica della scienza, della tecnica e dell'economia genera dei *faits accomplis* che non lasciano spazio ad un chiarimento normativo". Con questa resa dell'etica di fronte ai fatti compiuti, "la tiepida manovra della DFG svaluta le poco entusiastiche posizioni dissidenti nell'ambito di una ricerca già finanziata dal mercato dei capitali"¹⁶.

Il riferimento al processo di *globalizzazione* è lontano dal risultare meramente anedddotico. Esso piuttosto annuncia il prevedibile scivolamento degli ordinamenti giuridici verso un processo di degenerazione etica. La legge, come si sa, non deve imporre tutte le richieste etiche immaginabili, e questo è sostenuto anche dai classici difensori della più stretta relazione tra diritto e morale. Da qui consegue che il diritto sia stato convertito nel *minimo etico* garantito in una società. Il rischio è che l'argomento economico, attento solamente alle conseguenze contabili che si potrebbero generare, faccia scivolare dal *minimo etico* all'*etica minima*. Di conseguenza, le esigenze di giustizia, senza le quali una società non potrebbe considerarsi sufficientemente umana, si vedono sostituite da un pragmatico denominatore comune, che finirà con includere solamente le norme generalizzate in vigore, sempre meno esigenti. Risulterà inevitabile constatare che tale linea di demarcazione si va progressivamente abbassando.

In questo nuovo scenario, il giurista inciampierà con la discutibilità delle esigenze della dignità umana, legittimando con frequenza una bioetica compiacente alle richieste della bioindustria, che non poche volte contribuisce a finanziare. Il panorama si fa ancor più grave perché si è abbando-

16. Cfr. *ivi*, pp. 36-37 e 122.

nata la difesa di una dignità originaria, che vieterebbe drasticamente qualsiasi intento di utilizzazione strumentale. Pur assumendo che la vita umana è un *continuum*, essa viene presentata come “un *continuum* sottoposto a cambi qualitativi temporali di natura somatica e psichica che hanno un riflesso nello status giuridico pubblico e privato del soggetto vitale”¹⁷. Si apre così la via attraverso la quale far figurare in maniera interessata l’esistenza di tappe di diversa protezione giuridica o addirittura la sua assenza.

A ciò ha contribuito non poco la distinzione, tipica di alcune posizioni bioetiche, tra le drastiche esigenze di *protezione* dell’embrione, mantenute in fasi avanzate del suo sviluppo, e le melliflue esortazioni a un mero *rispetto*, considerate sufficienti per fasi anteriori¹⁸, cosa che inizia ad assumere un aspetto minaccioso.

La pressione consequenzialista si farà difficilmente sopportabile per il giurista. È indicativo che lo stesso Tribunale Costituzionale spagnolo, che aveva riconosciuto nel 1985 l’esistenza di un *soggetto vitale*, solo un decennio dopo neghi implicitamente che l’embrione lo sia. Risalterà allora la sua possibile “incapacità di svilupparsi fino a dare luogo ad un essere umano, a una “persona” nel senso fondamentale dell’art. 10.1 della Costituzione spagnola”. Si vede così confermato paradossalmente il contrario, ovvero che solamente le persone sono esseri umani. Di conseguenza, determinati embrioni non solo non sono persone, ma addirittura non saranno riconosciuti, agli effetti giuridici, come esseri umani. Allo stesso modo, l’equiparazione legale tra gli embrioni non viabili (per non trovare una donna recettrice) e quelli già abortiti, porterà a trattarli come se ci si trovasse di fronte ad una mera *struttura cellulare*¹⁹. La terminologia non riuscirà a dissimulare un chiaro affanno per negare la legittimazione in atto riguardo al fatto che un embrione umano possa essere oggetto di un trattamento incompatibile con la dignità della persona.

È illustrativo, al riguardo, il cosiddetto principio di *manipolazione e intervento minimo*. Sembra facile essere d’accordo che l’embrione, se si tratta di un essere umano, non può essere manipolato, né poco né tanto. Tuttavia, la stessa *Convenzione di Oviedo*, all’articolo 18, consente di manipolarlo “un poco” nella misura in cui permette che si possano effettuare sperimentazioni sull’embrione, anche se essa richiede al contempo che esso venga “protetto adeguatamente”²⁰. La manipolazione è ammissibile solo

17. STC 53/1985 dell’11 aprile, F.5 a).

18. Cfr. Aparisi Mirales A., *El permisivismo ante la FIV: a) la visión anglonorteamericana*, in *Humanidad ‘in vitro’*, cit., pp. 41-49, e soprattutto pp. 44-45.

19. STC 212/1996, del 19 dicembre, F. 5 e 6.

20. Devo ringraziare la professoressa Marta Albert, dell’università “Re Juan Carlos” di Madrid, per i suoi suggerimenti sull’interpretazione della *Convenzione di Oviedo*.

sulle cose, mentre si trasforma in eticamente rifiutabile e giuridicamente problematica quando si riferisce a persone. Se, al contrario, l'embrione non è un essere umano la cui dignità debba essere protetta, non si capisce perché farsi tanti scrupoli.

Le proposte di rispetto nei confronti dell'embrione finiscono per essere un po' posticce. È stato depenalizzato il "sacrificio" di feti piuttosto sviluppati con malformazioni congenite. Non si è manifestata ulteriore preoccupazione sul loro destino, sia esso di ricerca o di cosmetica. Si continua a dibattere sulla sorte di embrioni che si trovano nei loro primi stadi di divisione cellulare e il cui sviluppo potrebbe prosperare mediante un deliberato intervento esterno. Fuori del suo contesto utilitarista, la situazione risulterebbe surreale.

Lo stesso inconfessato contesto utilitarista spiega il ricorso a eufemismi che non è facile prendere sul serio. Così l'opzione di generare embrioni in soprannumero, per garantire il risultato di quelli trasferiti, arriva ad essere qualificata come "fatto scientificamente inevitabile". Si rende palese in questo modo una nuova fallacia, non più naturalistica, quanto piuttosto contro natura²¹, nel senso più scientifico-empirico dell'espressione. Lo stesso avviene quando l'attitudine etica che nega l'accoglienza del cosiddetto *embrione avanzato* pretende di travestirsi presentando la sua mancata viabilità come se si trattasse di un *aborto tecnico*.

Il *nasciturus* si è convertito in *moriturus*, cosa che nega il suo possibile riconoscimento giuridico come persona, sebbene in realtà la differenza tra l'embrione nel seno materno e quello *in vitro* non sia "essenziale in senso stretto". "In un futuro sarà forse possibile che non solo la fecondazione ma anche lo sviluppo successivo sia possibile *in vitro*". Così, producendosi una situazione di "dipendenza non in uno stretto senso filosofico di natura sostanziale", "l'embrione artificialmente fecondato ma pienamente sviluppato deve vedersi come un uomo e non come un mostro la cui appartenenza alla specie possa essere messa in questione"²².

Da un punto di vista giuridico, l'aspetto decisivo sarà l'abbandono della protezione di una dignità vincolata originariamente alla vita umana, per dare il passo ad un mero rispetto, come risultato di un processo di *ponderazione* di beni o interessi in gioco²³.

21. Vedi i rilievi critici di Lacadena J.R., "Una lectura genética de la sentencia del Tribunal Constitucional sobre el recurso de inconstitucionalidad contra la ley 35/1988 sobre Técnicas de Reproducción Asistida", in *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 11, 1999, p. 150.

22. Höffe O., *Medizin ohne Ethik?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2002, p. 83.

23. Hoerster N., *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Reclam, Stuttgart, 2002, pp. 119, 71, 75, 76, 77 e 87.

5. La differenza tra persone e cose

Si è sottolineato che “il contrasto tra persone e cose è una delle migliori vie per approssimarsi concettualmente all’idea di dignità”²⁴. Si tratta di una distinzione giuridicamente decisiva, che resiste a quella relativizzazione antropologica tra *qualcosa* e *qualcuno*, presente in più di una proposta bioetica.

Il giurista non si scandalizza di fronte alla necessità di ponderare beni o diritti, né tanto meno del carattere discutibile e contingente dell’oggetto dei suoi giudizi pratici. Di qui la sua tendenza a ricorrere a concetti indeterminati o a clausole generali, che si convertiranno poi in un quadro più adeguato, per arrivare infine alla formulazione di giudizi prudenti. Una volta ultimato questo processo, imperativi di sicurezza e certezza lo porteranno a proporre sempre una soluzione chiara.

I giuristi, in quanto uomini pratici, raramente possono permettersi il lusso della perplessità. Per questo non hanno vacillato nel ricorrere a finzioni e a presunzioni come arma veloce per risolvere situazioni dubbie. Essi hanno però rinunciato, con esemplare buon senso, ad attribuire valore ontologico a tali creazioni o finzioni giuridiche. Convinti che non sempre la finzione superi la realtà, hanno preferito appellarsi, per quanto possibile, a determinati principi con qualche fondamento *in re*, al momento di liberarsi da inopportuni dubbi, pressati da condizioni di urgenza.

È stato dimostrato, per esempio, che di fronte a qualsiasi condotta dubbia, la libertà deve primeggiare su una possibile risposta vendicativa dei poteri pubblici. Perciò: *in dubio pro reo*. In quanto uomini pratici, i giuristi sanno bene che tra l’innocenza e la colpevolezza non ci sono mezzi termini. Il cittadino, se non è stata provata una condotta penalmente tipificata, continuerà ad essere trattato da innocente a tutti gli effetti, quali che siano i dubbi che gli indizi abbiano potuto suscitare nel giudice. Ciò che ai giuristi non è venuto in mente è sottoscrivere un curioso *dubbio demiurgico*: contribuire a sfogare i dubbi del giudice creando artificialmente una categoria intermedia tra l’innocenza e la colpevolezza. Con ciò non si otterrebbe alcuna soluzione neutrale. Semplicemente si stabilirebbe una versione della colpevolezza tanto innovativa quanto debole, destinata a negare un diritto di base a chi, *juris tantum*, non ha mai smesso di essere innocente.

In altre occasioni, la ponderazione affiora in caso di dubbio in modo ancor più esplicito, invitando a privilegiare in modo compensatorio il più debole. L’esigenza di simmetria propria della relazione giuridica portò a mettere in questione la sua esistenza in ambito lavorativo. Cercando di riequilibrare l’eguaglianza esigibile, si estrasse la sua regolazione dal classico

24. Andorno R., “La dignidad humana como noción clave en la declaración de la UNESCO sobre el genoma humano”, in *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 14, 2001, p. 48.

ambito giuridico-civile per situarla in uno specifico ambito giuridico-lavorativo, dove predominano beni ai quali si riconosce un interesse pubblico. Considerando i prevedibili problemi di frontiera tra interesse privato e pubblico, di fronte a qualsiasi dubbio si ricorre al principio *in dubio pro operario*, in beneficio del soggetto prevedibilmente più debole. Non è venuto in mente nemmeno ai giuristi di stabilire un curioso terreno di nessuno, nel quale le situazioni incerte vengano risolte in modo salomonico dividendo tra operaio e impresario l'oggetto del litigio; né, ancor meno, è venuto in mente di creare un nuovo *status* dove il lavoratore non avrebbe il diritto alle sue pretese, ma nemmeno le perderebbe.

Non sembra molto diverso il caso di quando ci troviamo a proteggere l'embrione²⁵. È ovvio che, per chi si considera in condizioni di escludere con sufficiente certezza l'esistenza della vita umana, non esiste la situazione di dubbio e può dar via libera alla mancanza di protezione. Ma se questo non è il caso, ed esiste il dubbio, sembrerebbe giuridicamente ragionevole proporre un *in dubio pro vita*.

Seguendo la stessa via si è arrivati addirittura a proporre un *in dubio pro animal* destinato ad evitare di trattare gli animali come cose, mentre allo stesso tempo si faceva appello al *principio di responsabilità* di Hans Jonas per proporre di “non praticare tecnologie genetiche il cui progresso futuro possa trasformarsi in danni imprevedibili per l'umanità”²⁶. Di questo stesso autore ha avuto ripercussione giuridica l'affermazione “*in dubio pro malo*”, in caso di dubbio presta orecchi al peggior pronostico, prima di farlo a quello migliore, perché la posta in gioco è diventata troppo alta perché si possa giocare”²⁷.

Ci sarà poi chi, al contrario, rifiuta la protezione del non nato, sebbene applichi il beneficio del dubbio al bambino, intendendo in questo caso che, nell'incertezza della frontiera del personale, “è proibito uccidere un individuo umano nato, in modo da non rischiare di dare la morte a bambini che sono già persone”²⁸.

Ben diverso cammino sembrano seguire alcune teorie bioetiche che propongono il gradualismo, percorso che sbocca nel singolare esito di suscitare una nuova realtà ontologica. L'operazione risulta però problematica, poiché visto che l'embrione non è riconosciuto come *soggetto*, gli rimarrebbe solamente lo statuto di *oggetto*.

25. Cfr. Comitato Nazionale di Bioetica, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, p. 17.

26. Kaufman A., *Filosofía del derecho*, tr. di Villar Borda L., Montoya A.M., Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1999, pp. 523-524.

27. Romeo Casabona C.M., *Los genes y sus leyes. El derecho ante el genoma humano*, Comares, Bilbao-Granada, 2002, p. 34.

28. Rhonheimer R.M., *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid, 2004, pp. 179 e 213.

La situazione risulta paradossale: i limiti conoscitivi danno il via libera all'onnipotenza demiurgica. Intenzionati ad aprire nuovi campi alla scienza, non si esita a retrocedere al mito, introducendo nuove categorie ontologiche che possano acquietare i nostri scrupoli etici.

Finora il *gradualismo* etico non era se non l'espressione di un giudizio ponderato. D'ora in avanti, ciò che sembrerà graduale non sarà tanto il giudizio morale o giuridico che il caso merita, quanto piuttosto la realtà stessa che costituisce il suo oggetto. Proprio l'embrione, e non il giudizio etico che la sua situazione suscita, è quello che si vedrà convertito in realtà *graduale*: né persona né cosa²⁹. Che piaccia o meno, sfuggendo alla fallacia naturalistica si cade in quella ontologica. E nella misura in cui il giurista collabori nell'impresa, finirà disorientato. La cosa più preoccupante è che non è da escludere che tali avventure trovino un'approvazione giuridica. Non mancheranno lamentele per omissione, quando il tribunale di turno non si mostri sufficientemente favorevole. Pur trattandosi del Tribunale Europeo dei Diritti Umani, si riterrà, come fa Romeo Casabona, che esso dovrebbe "prescindere dall'infruttuosa discussione riguardo alla questione se il concepito sia titolare del diritto alla vita", "e ancor di più riguardo se sia o no persona, propendendo piuttosto verso una protezione giuridica" di "intensità graduale", "in funzione della maggior prossimità alla nascita". Non è chiaro cosa possa giustificare che si presti una maggior protezione ad un essere umano il giorno dopo la sua nascita piuttosto che due giorni prima, considerando tra l'altro che si è convertito quasi in routine decidere la data del parto³⁰.

La cosificazione della vita umana diventerà inevitabile, in quanto sarà trattata come se essa potesse darsi senza un essere umano che la viva, come se il feto fosse "un oggetto in costruzione"³¹. Si consolida la separazione tra "corpo/oggetto e persona/soggetto giuridico". Il "corpo oggettivizza-

29. Non è certo piacevole doversi qui riferire a un autore come P. Ricoeur, così degno di ammirazione in altri contesti; per il pensatore francese a proposito dell'embrione "è difficile non domandarsi che classe di esseri siano, visto che non sono né cose né persone". Ricoeur non vede "come la tesi puramente morale del rispetto possa intendersi nell'attuale dibattito se non viene accompagnata da una ontologia minima dello sviluppo che aggiunga all'idea di capacità, ove si parla di tutto o niente, l'idea di attitudine, categoria che ammette invece gradi di attualizzazione", legittimando così una "ontologia progressiva". Ricoeur P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. 295 e 297.

30. Romeo Casabona C.M., "El alcance del derecho a la vida en relación con el concebido según el Tribunal Europeo de Derechos Humanos", in *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 20, 2004, p. 173 e, quanto alle lamentele in questione, pp. 163, 167, 171 e 172.

31. L'espressione è di R. Stith, che ricorda che "distruggere una vita non è distruggere una cosa, è invece distruggere l'essere che vive questa vita". Aborto ed eutanasia sono espressione della stessa logica, nella misura in cui si ritiene di "fare il bene del paziente sulla base della convinzione che lo si libera da un peso, da una vita con valore negativo". Stith R., "La vida considerada como cosa: un error norteamericano fundamental", in *Cuadernos de Bioética*, 56, 2005, pp. 23, 27, 29 e 35.

to non ha dignità, ma solo prezzo” e deve cedere di fronte all’“autonomia della persona”; “ridotto a materiale biologico”, si converte nell’oggetto di “più privata proprietà”, mediante la quale è “il soggetto-persona colui che possiede il corpo-oggetto (*ha un corpo*)”³². Se si accetta che un embrione è un “essere di natura umana”, con “la possibilità di arrivare a convertirsi in una persona”, questo implica ammettere che “condivide la dignità ad essa associata”, per cui “non si può parlare di un diritto di appropriazione su un essere umano”. L’embrione non sarebbe, “per tanto, una persona, ma nemmeno un oggetto, cosa che comporta il rispetto della sua dignità in quanto essere di natura umana, sebbene questo non supponga in nessun caso il riconoscere l’embrione come soggetto di diritto. Non è un soggetto, ma nemmeno un oggetto: è un essere che arriverà a convertirsi in soggetto di diritti e questa è precisamente la ragione per cui non dovrebbe essere trattato come un oggetto”³³.

Con tutto ciò si è prodotto in modo subliminale un’inversione nel rapporto tra dignità e autonomia personale. Il lungo processo cominciato con la tradizione ebreo-cristiana e culminato con l’Illuminismo conferiva priorità alla dignità: proprio perché l’uomo è degno, ossia indisponibile e non strumentalizzabile, sarebbe necessario rispettarne l’autonomia, rifiutando di conseguenza approcci etici eteronomi. In quest’ottica sarebbe contraddittorio qualsiasi tentativo di far dipendere la dignità dal riconoscimento di altri. La dignità esige di per sé un riconoscimento incondizionato e non accetta di essere subordinata all’attribuzione da parte di altri. Parlare di *dignità conferita* sarebbe un controsenso. Perciò, riconoscere la dignità è “tutelare qualcosa come valore assoluto, sottratto alla disponibilità di volontà soggettive”³⁴.

Il problema emerge chiaramente quando entra in campo il termine *figlio desiderato*, che porta con sé una chiara opzione a favore dell’autonomia della donna. Si rompe così la simmetria caratteristica di qualsiasi relazione giuridica, e allo stesso tempo si finisce per consolidare un concetto eteronomo di dignità. Il concepito non è fin da subito *uno dei nostri*; solo in virtù dell’eventuale riconoscimento da parte di altri della sua autonomia, diventa *uno di loro*.

L’utilitarismo, tacitamente dominante, porterà inevitabilmente a riconoscere dignità solamente a chi si mostri capace di esercitare la propria autonomia, senza convertirsi in un peso da sopportare da parte di altri. La dignità non è più fondamento di un incondizionato rispetto nei confronti della nostra autonomia; saremo considerati degni solo se, quando e fintanto che ci mostreremo autonomi. La dissociazione dei concetti di essere uma-

32. Palazzani L., *Introduzione alla biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 71.

33. De Miguel Beriain I., *El embrión y la biotecnología. Un análisis ético-jurídico*, Comares, Granada, 2004, pp. 124, 128, 136, 138 e 139.

34. Viola F., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 215.

no e persona facilita questa capovolgimento; in tal modo la vita umana diventa *disponibile*, soprattutto nelle sue fasi iniziali e terminali, fino a trovarsi in pratica privata di ogni dignità.

Questa priorità dell'autonomia sulla dignità può determinare, come paradossale conseguenza, lo scivolamento in una radicale eteronomia. Corriamo il rischio di "alterare la struttura della nostra esperienza morale nel suo insieme". Aspiravamo ad "un aumento dell'autonomia dell'individuo", ma "per questo cammino possiamo minare l'autocomprensione normativa delle persone", per la quale esse "si riconoscono reciprocamente un uguale rispetto". Sparirà così "il punto di vista morale del trattamento non strumentalizzante nei confronti di un'altra persona", che caratterizzava proprio "la *logica* del sanare"³⁵.

Mentre la priorità della *dignità* ci salvaguardava da condizionamenti estranei, la priorità dell'*autonomia* porterà con sé un inevitabile scrutinio della nostra capacità di azione. Non saremo più degni per il mero fatto di esistere; ci ritroveremo in una situazione di attesa fino a che si opti per un eventuale riconoscimento da parte del nostro ambiente. Ciò che definirà ora l'essere umano non sarà tanto la sua dignità, quanto la sua implicita *appartenenza* ad altri.

35. Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., pp. 54, 55 e 79.

BIOETICA E DIGNITÀ UMANA

Interpretazioni a confronto a partire
dalla Convenzione di Oviedo

a cura di Enrico Furlan

Studi in bioetica

Scienze
Umane
e Sanità

FRANCOANGELI

Il volume è stato pubblicato grazie al contributo del Dipartimento di Diritto comparato dell'Università degli Studi di Padova.

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa

Anno

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO (www.aidro.org, e-mail segreteria@aidro.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.