

## QUESTIONI DI BIOETICA, SCIENZA E ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

STEFANO MINIATI

*Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Università di Siena (Sede di Arezzo)*

### 1. Posizione del problema

I problemi sollevati dagli sviluppi dell'indagine biomedica, che si costituiscono sempre più come questioni-limite – ovvero come questioni di confine che impongono alla ragione morale di forzare in maniera crescente la sfera d'applicazione delle proprie categorie tradizionali –, coinvolgono in misura sempre maggiore l'interesse di personale non sanitario, il quale è chiamato in varie misure a discutere sul valore e le prospettive di quell'indagine. Di là dal concreto fatto storico che ha visto la bioetica nascere, quasi quaranta anni fa, come «scienza della sopravvivenza» dell'intero sistema ecologico planetario<sup>1</sup>, oggi il punto focale delle ricerche etiche nell'ambito delle scienze della vita è sicuramente l'uomo, oggetto e insieme soggetto di procedimenti terapeutici che sempre meno risultano inquadrabili nella prospettiva della «cura», e quindi inseribili immediatamente nel quadro teorico delimitato classicamente dai tre principi ippocratici della beneficenza, non maleficenza e giustizia, che costituivano le «linee guida» tradizionali del rapporto medico-paziente.

Questioni come quelle se sia o meno giusto, da un punto di vista etico e giuridico, parlare di eutanasia nei casi di gravi patologie incurabili, se sia o meno giusto progettare interventi di genetica migliorativa sugli embrioni o ancora se il principio dell'informazione completa data al paziente esiga anche la comunicazione di diagnosi sfavorevoli che possiedano solo un determinato grado di probabilità, non permettono di decidere in maniera immediata se si stia agendo a vantaggio del paziente o piuttosto a suo danno, non consentono di capire se si stia «facendo il suo bene» (beneficenza) o se piuttosto non stiamo «nuocendogli» (non maleficenza).

Ancora più complessa, se si vuol rimanere all'interno della deontologia ippocratica, appare la decisione in merito all'esecuzione di terapie «giuste». Dei tre principi ippocratici, quello riguardante la giustizia è stato spesso trascurato non solo all'interno della deontologia medica, ma anche dalla gran parte delle bioetiche, oppure è stato interpretato per lo più nel senso della giustizia sanitaria, ovvero della razionale equità nell'uso delle risorse sanitarie disponibili<sup>2</sup>.

Non è certamente né opportuno né realistico trascurare il fattore economico nell'odierna situazione economica sanitaria, che si trova, nei paesi occidentali, a dover sempre più far fronte ad un'endemica scarsità di risorse e nondimeno ad un numero

crescente di persone da assistere; tuttavia la focalizzazione della giustizia unicamente sul fattore economico deve considerarsi il sintomo da un lato di un'etica che tende a risultare deontologicamente sempre più procedurale (fossilizzata cioè in protocolli istituzionalizzati privi di ogni «riguardo verso la persona») e moralmente sempre più individualista; dall'altro di una concezione del diritto che rifiuta qualsiasi fondazione *materiale* (ovvero radicata in un nucleo basilare di norme capaci di fondare l'agire positivo individuale e sociale) dello *ius gentium*; esso nei fatti si concreta o nella enunciazione di principi estremamente *formali* (come nel caso dei diritti universali dell'uomo, che subiscono, nelle applicazioni specifiche, interpretazioni del tutto discordanti) o si polverizza nei diritti positivi, che per loro natura non sono in grado di soddisfare le esigenze normative di una ricerca biomedica che avanza attualmente a ritmi vertiginosi.

La maggior parte delle bioetiche assume come nucleo centrale della propria indagine la vita dell'uomo, e assegna a questa vita un valore in base ad una scala graduata che dipende dai presupposti dai quali prende di volta in volta le mosse. Così si parla di etiche della sacralità della vita e di etiche della qualità della vita, di etiche della disponibilità e indisponibilità della vita. Questa centralità è dovuta ovviamente al fatto che non è altro che la vita ad essere strettamente connessa agli eventi della malattia e della morte, e quindi oggetto specifico delle cure e dell'attenzione medica. Tuttavia questa attenzione alla vita non corrisponde ad una pari chiarezza sul senso che le si deve assegnare.

Se è in buona parte vero, come ha notoriamente sostenuto Michel Foucault, che la vita *in senso biologico* (non, naturalmente, filosofico-antropologico) diviene oggetto autonomo di studio solo successivamente alla teorizzazione darwiniana – vita e lotta per la vita come sostrato di ogni possibile processo evolutivo – a un secolo e mezzo di distanza dalla pubblicazione de *'L'Origine delle specie'* non vi è accordo su cosa essa sia né dentro né fuori il mondo delle scienze biologiche<sup>3</sup>. Qui si può solo rilevare che le due tendenze oggi dominanti, quella della «geneticizzazione della vita»<sup>4</sup> e quella, correlata, di definire la vita organica semplicemente come un sottoinsieme della vita codificata, la quale comprende anche la vita artificiale, risulta insufficiente alla trattazione bioetica<sup>5</sup>.

Di fatto, questa enfasi sul fenomeno «vita» – che come ho detto è nella maggior parte dei casi «vita umana» – pone spesso in secondo piano la questione che la fonda, ovvero quella intorno alla riflessione sull'uomo che è agente di tale vita – anche se tale riflessione poi è naturalmente sottesa ad ogni concezione bioetica. Ma questo «essere sottesa» significa, a mio parere, anche essere trascurata in quanto non resa esplicita nelle sue molteplici complessità<sup>6</sup>.

Scopo della presente indagine è quello di sondare alcune antropologie che stanno alla base dei tipi principali di bioetica oggi presenti, e di analizzarle secondo alcuni criteri antropo-filosofici mutuati in particolare dall'antropologia filosofica moderna, che vede i suoi nomi più rappresentativi in Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmut Plessner. La caratteristica comune dell'antropologia di questi autori (parziali eccezioni che tuttavia qui non possono essere approfondite, si devono avanzare nel caso di

Scheler) risiede nel fatto di situarsi su di un piano puramente filosofico, che in linea di principio rinuncia ad ogni approccio metafisico e cerca di servirsi in maniera razionale dei risultati dell'indagine empirica sull'uomo (antropologia fisica e culturale, psicologia, sociologia, etnologia).

La rinuncia all'approccio metafisico non significa una svalutazione del dato sovrasensibile e sovraempirico, ma significa unicamente la delineazione di una concezione dell'uomo che si basi almeno su un piano filosofico-empirico largamente condivisibile. In più, le dottrine dell'antropologia filosofica moderna, con la loro indole olistica<sup>7</sup>, consentono di riportare ad unità i disparati e polverizzanti sguardi forniti dalle scienze umane<sup>8</sup>, e in questo trovano un notevole punto di contatto con le ragioni della bioetica, che hanno posto di nuovo e prepotentemente sulla scena il problema «uomo» nella sua totalità di senso. L'approccio antropo-filosofico può così forse rappresentare un valido strumento teorico per chiarire alcune questioni bioeticamente controverse, non nel senso di semplificare nella teoria ciò che nella pratica risulta complesso, ma al contrario per illuminare la pratica morale di una complessità che spesso viene tralasciata<sup>9</sup>.

In questa breve esposizione desidero evidenziare in quale senso l'approccio antropo-filosofico possa risultare utile alla bioetica. Tale analisi, condotta anche attraverso la veloce descrizione di un *case-study*, mi permetterà di evidenziare i nessi che una visione più globale e sfaccettata del composto umano possono intrecciare con l'indagine etica nell'ambito delle scienze della vita. L'evidenziazione di questi nessi servirà a introdurre la rilevanza della ripresa di un accostamento di concezioni bioetiche e antropologiche, come possibile base per la costituzione di una bioetica capace di superare le secche di una medicina puramente protocollare, il che è oggi da più parti richiesto in ambito sanitario.

## **2. Quale antropologia filosofica per la bioetica?**

La scelta di adoperare come base interpretativa alcuni elementi dell'antropologia filosofica moderna – che qui è descritta solo in alcuni punti rilevanti per la presente indagine – si basa principalmente sulla tendenza olistica sua peculiare, di cui anche prima si diceva. Questa tendenza si realizza soprattutto nel considerare il lato fisico-biologico ed il lato psichico-spirituale dell'uomo come aspetti che in misura diversa ma con lo stesso valore costituiscono la complessa «essenza» dell'uomo. Indubbiamente ciò rappresenta un tratto caratteristico che non è dato ritrovare, ad esempio, nell'antropologia tedesca del XVIII secolo di Kant, Herder ed Hegel, in quella fenomenologico-esistenzialista di Heidegger, Jaspers o Marcel, né in quelle antropologie che, al contrario di queste, vogliono fondarsi del tutto in modo «obiettivo» sui risultati delle scienze empiriche quali la biologia, la psicologia, l'etnologia. Nelle prime l'elemento della corporeità, del dato fisico nell'uomo è dato per assodato e con ciò passato sotto silenzio<sup>10</sup>; nelle seconde assurde, nelle sue componenti psico-fisico-sociali, ad unico oggetto di ricerca<sup>11</sup>. Di un tale unilateralismo soffre precisamente anche la bioetica attuale.

Non è difficile comprendere come concezioni di questo tipo, per quanto

filosoficamente articolate e profonde, non riescano a risultare decisive per un'etica biologica che si concentra soprattutto sulle questioni del corpo dell'uomo, dei suoi stati patologici, ma anche della comprensione che il soggetto stesso ha di entrambi. Sono del parere che l'enfasi utilitaristica della cosiddetta «bioetica laica» proprio sui dati del tutto corporei di dolore e piacere fisici come misura decisiva del ragionamento etico, non rappresenti una valida alternativa alla tradizionale sovraordinazione della sfera spirituale dell'uomo rispetto a quella corporea, che gli esponenti della bioetica cattolica adottano di fronte alle esigenze della ricerca biomedica attuale. La prima impostazione si dimostra deficitaria nel momento in cui fa dell'etica una prassi decisionale che, in ultima analisi, si basa su un bilancio puramente algebrico, il quale suppone la completa misurabilità degli stati di dolore e di piacere. Anche il cosiddetto «benesserismo» (o utilitarismo qualificato), ovvero l'etica delle «preferenze», pretende di fondare la capacità individuale di decisione su un bilancio di questo tipo, e in definitiva si affida in maniera quasi totale alla capacità diagnostica e previsionale del personale sanitario per poter intraprendere un'azione di carattere etico. L'etica cattolica, da parte sua, possiede presupposti eccessivamente vincolanti (dato rivelato, autorità del Magistero cattolico) per poter risultare condivisibile da un largo numero di persone; inoltre propriamente assegna dignità all'uomo solo in maniera indiretta e derivata dalla dignità del Creatore.

### **3. Elementi della moderna antropologia filosofica**

Una diversa concezione del valore del «composto umano», qual è quella postulata ad esempio da Arnold Gehlen, può rappresentare una valida base di partenza per ripensare alcune questioni di bioetica. L'«antropologia elementare» di Gehlen prende le mosse dal presupposto fondamentale per cui ciò che è spirituale nell'uomo trova una radice profonda nella sua morfologia corporea. Questa radice non dev'essere però intesa nel senso fisiognomico – così diffuso nella filosofia romantica e in tutto l'Ottocento, tanto da restare a fondamento di una ben nota scuola crimonologica – che l'esteriore sia espressione e forma dell'interiore. Una simile concezione è smentita ovunque dall'esperienza<sup>12</sup>.

Piuttosto il corpo dell'uomo è per essenza «manchevole», ipodotato dalla natura sia per quanto riguarda i suoi strumenti di difesa che di attacco, e questa mancanza rappresenta il punto di partenza per il suo sviluppo culturale: l'uomo ha dovuto rispondere con strumenti culturali alla propria insufficienza fisica. L'uomo quindi, in forza della propria costituzione materiale, sorge come essere spirituale, l'unico essere spirituale della terra, e in questo senso per Gehlen non ha alcun significato parlare di uomo allo stato di natura, inteso nel senso della privazione di ogni struttura culturale<sup>13</sup>.

Ora, secondo l'antropologia gehleniana, le condizioni fisiche non rappresentano affatto la *causa* delle disposizioni spirituali. Non vi è alcuna possibilità di applicare qui un concetto causale che sia anche lontanamente affine a quello delle scienze naturali, in quanto esso sarebbe sotto ogni riguardo troppo semplice e lineare per fornire

un'immagine fedele del composto umano. Piuttosto le condizioni fisiche dell'uomo rappresentano una *condizione di possibilità* del suo sviluppo spirituale, condizione che è *negativa* in quanto incarna una mancanza, una deficienza. Il fatto di non possedere *istinti* ineluttabili che, come negli altri animali, assicurino, ad ogni presentarsi di condizioni date, una reazione adeguata e per ciò stesso vincolata; il fatto, a ciò conseguente, di poter reindirizzare le proprie pulsioni in direzioni che risultano sempre *mediate* culturalmente; l'autocoscienza, che fa sempre di ogni organo – strumento che ci protrae verso l'esterno – soggetto (in quanto le agisce e le rende possibili) e oggetto (in quanto noi percepiamo il fatto che percepisce) delle nostre percezioni: tutto questo, in quanto ci conduce verso l'*azione*, verso l'atto decisivo del *se* e del *come* strutturare la nostra sopravvivenza, tutto questo ha come sua condizione una struttura corporea estremamente aspecifica e «buona per molti usi».

Non vi è, in una simile concezione, il rischio di declassare le più alte funzioni umane a livello di semplice «sovrastuttura» di una base corporea, ovvero di inclinare verso un puro ilozoismo? No, almeno seguendo il punto di vista dell'analisi gehleniana, in quanto, come si è visto, ciò che è «natura», «corpo», «fisicità» è sempre mediato da un elemento culturale, che trasforma ogni «ambiente» (*Umwelt*) in cui l'uomo vive in un «mondo» (*Welt*) che trascende il dato naturale. In questo senso secondo Gehlen, per utilizzare e parafrasare la nota espressione di Nietzsche, il corpo non si dà mai come *fatto*, ma sempre come *interpretazione di un fatto* attraverso una facoltà mentale «esonerata» (*entlastet*) dall'esaurirsi in risposte immediate all'ambiente circostante, che trova così nell'autocoscienza il principio basilare della propria azione<sup>14</sup>.

La visione gehleniana è sicuramente del massimo interesse per il fatto che tenta di superare il dualismo mente-corpo, approdando ad un olistico che in bioetica risulta sempre più necessario, e recupera teoreticamente il valore del corpo, che viene inserito all'interno di un «mondo» al quale l'uomo non semplicemente si adatta, come l'animale, ma che trasforma attraverso la cultura e in qualche modo fa «suo».

Il corpo diviene così il *medium* tramite cui possiamo collegare il mondo interno delle nostre sensazioni, percezioni e riflessioni, e il mondo esterno composto da elementi inorganici, organici e altri uomini. Verso l'esterno, quindi, il corpo diviene un vero e proprio *mediatore di cultura*. Ora, però, questa cultura non può costruirsi se non attraverso il linguaggio. Per Gehlen il linguaggio non è altro che il simbolo significativo il mondo, attraverso cui l'uomo può dire il mondo anche in assenza del mondo, con l'unico elemento sensibile rappresentato dai vari fonemi. L'uomo non ha bisogno di avere sempre presenti, tramite i cinque sensi, gli oggetti della propria percezione, ma può evocarli semplicemente chiamandoli; è questa la sua «potenza», significata anche dal primo comandamento del Decalogo, che impone di non esercitare invano la potenza evocativa della parola che sta per l'elemento significato<sup>15</sup>.

Il linguaggio trova piena esplicitazione in un sistema di comunicazione in cui vi siano più parlanti; il pensiero stesso, che è monologo interiore, deriva in «linea diretta» dal linguaggio, ed è «simbolo di simbolo»<sup>16</sup>, è rivolto puramente all'interiorità. La cultura

umana espressa nel linguaggio si configura allora in primo luogo come una *cultura comunitaria*, che trova nel rapporto io-tu un suo fulcro imprescindibile di ricezione e trasmissione. La possibilità umana di elaborare un mondo possiede infatti due sorgenti: la prima sono le percezioni sensibili, la seconda la loro mediazione e rielaborazione attraverso la cultura. Questa, tuttavia, è sempre in primo luogo *tradizione*, ossia tramandamento, ed è legata perciò all'insegnamento che ognuno riceve nei primi anni di vita, e che costituisce l'educazione, l'esser «tirati su» da parte di altri uomini. Ciò spiega il periodo estremamente protratto dello svezzamento dei cuccioli d'uomo. *L'appartenenza dell'uomo alla comunità umana* ha dunque in primo luogo un significato legato alla sopravvivenza e alla possibilità di vivere nell'ambiente costruendosi un «mondo».

Gehlen si riferisce in più passi ad Herder, nel momento in cui cerca un sostegno alla sua teoria dell'uomo come essere fondamentalmente «manchevole» (*Mängelwesen*)<sup>17</sup>, che è inserito, socialmente e poi anche moralmente, all'interno dell'«umanità» (*Humanität*), come lo stesso Herder rende esplicito nelle sue *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Tale ripresa di temi herderiani trova evidenti punti di convergenza anche con le contemporanee ricerche di Helmut Plessner, contenute soprattutto nel volume *I gradi dell'organico e l'uomo*<sup>18</sup>, di cui Gehlen fa esplicita menzione nel suo lavoro principale<sup>19</sup>. Plessner in ogni modo, criticando lo «strapazzamento» che Gehlen avrebbe fatto del concetto herderiano di *Mängelwesen* – che a suo dire possiederebbe una «limitata forza trainante»<sup>20</sup> – non ritiene opportuno focalizzarsi principalmente sull'«esonero» generato dalla prevalenza degli organi della vista e dell'udito e in seguito dal linguaggio e dal pensiero, ma sulla nozione di uomo come animale dalla «posizionalità eccentrica»<sup>21</sup>.

Questo concetto del porre (*setzen*), della posizione (*Setzung*), che rimanda all'«essere innalzato» e insieme allo «stare», degli organismi viventi si trova in un certo senso in contrasto con quella gehleniana in quanto ne rappresenta la controparte positiva. Non si prendono stavolta le mosse da una privazione, ma dal trascendimento positivo, appunto, di un limite che inerisce ad ogni vivente – il limite che lo definisce, che lo perimetra – e che, in quanto concetto logico prima che fisico, può essere travalicato. Ogni organismo vivente diviene ciò che ha da essere (al contrario del semplice corpo fisico, che solamente «è») superando il limite che gli inerisce a partire dal proprio centro, al quale rimane per sempre vincolato. Anche l'uomo diviene e supera il proprio limite, ma in modo «eccentrico», svincolato e imprevedibile, perché, attraverso l'autoriflessione – processo sempre inconcluso e che va *ad infinitum* – egli si fa *oggetto* e spettatore di se stesso, acquisendo così la capacità di partirsi anche dal proprio centro, di posizionarsi «dietro» di esso<sup>22</sup>.

Il corpo dell'uomo, inteso come unità psico-fisica, è quindi per Plessner limite e capacità, logica e fisica, di trascendimento del centro, ed assolve la propria essenziale «funzione mediatrice» tra centro e periferia. Tale potersi trascendere pone l'uomo in una forma extra-istintuale di equilibrio instabile, a cui egli deve rispondere con gli strumenti della cultura.



Le antropologie di Gehlen e Plessner, pur riconoscendone i meriti, si pongono in contrasto esplicito con la visione di Max Scheler, soprattutto nel non voler accettare alcuna premessa metafisica, e nel rifiutare in maniera marcata la nozione di «spirito» in riferimento all'uomo, la quale rimanda al dualismo, esecrato, di spirito e materia. Nondimeno, si possono elencare una serie di aspetti centrali che Scheler condivide con gli altri due grandi antropologi, e che ci serviranno da base per le nostre ulteriori considerazioni in ambito bioetico. Per Scheler l'uomo è, innanzitutto come essere che possiede lo spirito,

*colui che sa dir di no, l'asceta della vita, l'eterno protestatario di ciò che è soltanto realtà. In rapporto all'animale... l'uomo è l'eterno Faust, la bestia cupidissima rerum novarum, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere ora-qui-così, sempre desiderosa di trascendere i limiti della realtà circostante: e con ciò anche i limiti della propria realtà personale presente<sup>23</sup>.*

Questo «dir di no» alla realtà costituisce per Scheler la via che porta ad una profonda comprensione fenomenologica degli elementi dell'ambiente e di se stesso che l'uomo non realizza, come nella fenomenologia husserliana (da cui pure il nostro autore prende le mosse), attraverso l'*epoché*, ma attraverso l'annullamento, per tentativi successivi, dello stesso momento della realtà. Ora, questa negazione del momento della realtà porta l'uomo a doversi domandare quale sia il suo posto nel mondo, e questa domanda lo conduce, seguendo Scheler, necessariamente ad interrogarsi sul principio stesso della realtà, che nell'ultima fase del suo pensiero si incarna in un principio metafisico areligioso.

Tale principio, lo spirito, fonda, insieme all'impulso vitale, quel che per Scheler è la *persona*. La persona è ciò che caratterizza il composto psico-fisico umano informato di spirito. Ora, questo spirito coincide con la possibilità e la realizzazione di atti intenzionali da parte del soggetto, atti che, nella sfera etica, puntano alla realizzazione di valori; questi, nell'ottica scheleriana, costituiscono un *a priori materiale*, che si oppone da un lato all'astratto formalismo kantiano e dall'altro allo psicologismo privo di valore universale. La persona non è un «io» oggettivabile e psicologizzabile, ma sempre un'autocoscienza che partecipa dei propri atti e che in sé non è scientificamente analizzabile. Della persona non fa parte il corpo fisico-oggettivo (*Körper*), che è solo uno strumento mediatore verso il mondo; fa invece parte il corpo fisico-soggettivo vissuto ed esperito (*Leib*), che costituisce il perno dell'autocoscienza personale<sup>24</sup>.

La persona si trova al centro di una serie di relazioni, la cui più alta forma è per Scheler l'amore; esse hanno carattere oggettivo, essenziale ed universale, e costituiscono un elemento imprescindibile nella determinazione dell'autonomia personale.

#### **4. Per un'interpretazione antropo-filosofica della bioetica**

Mi pare che sia possibile porre in rilievo alcuni elementi caratterizzanti le tre antropologie, che, a mio parere, possono venir recuperati nella costituzione di un'etica sanitaria efficace e conforme alle esigenze attuali.

- Considerazione del corpo come condizione (ma non causa) dello «essenza» umana. Il corpo rappresenta il *medium* tra cultura e natura, e porta con sé l'eredità genetica del genere umano.
- Enfasi sulla comunità umana, la sola in cui l'uomo possa realizzare quella cultura che gli consente di sopravvivere nell'ambiente. Essa è comunità genetica e culturale, entro cui solo ha senso parlare di autonomia individuale.
- Uomo come «essere che diviene», come possibilità vivente di trascendimento delle proprie condizioni date.

Cominciando dal primo elemento per poi prendere in considerazione contestualmente anche gli altri, nei confronti delle attuali istanze della ricerca bioetica mi pare assai opportuno porre l'accento sul «corpo che siamo»<sup>25</sup>: ogni pratica medica deve tener conto che qualsiasi intervento sul fisico coinvolge sempre già la peculiarità dell'uomo. Ciò non è di solito tenuto nel debito conto. Quando ad esempio si discute della ricerca di cellule staminali embrionali, da parte laica ci si concentra solamente sul fatto se l'agglomerato cellulare possa o meno percepire dolore, mentre da parte cattolica la preoccupazione risiede solo nel fatto se esso manifesti o meno l'infusione dell'anima razionale, oppure si dà per assodato che la possieda *ab initio*, ma in questo modo sovente si tende ad equiparare tale «anima» al corredo cromosomico, non potendo tutelare in altro modo «oggettivo» la «personalità» della vita nascente; tuttavia si cade così facilmente nella deriva traduciano-materialistica, che non può armonizzarsi col personalismo ontologico di matrice tomista sostenuto dalla Chiesa in ambito bioetico<sup>26</sup>.

Seguendo le categorie dell'antropologia filosofica moderna il corpo dell'uomo, in quanto tale e per se stesso, è umano già in quanto insieme cellulare strutturato in un determinato modo, *more humano*, anche nei suoi stadi embrionali. Quella strutturazione, cioè, diviene *necessaria condizione* per l'uomo, e quindi già umana in se stessa. L'embrione inoltre è legato al genere umano per il fatto di avere in sé le caratteristiche genetiche della specie. La sperimentazione su di esso è una sperimentazione già sull'essere umano. Non importa qui introdurre il concetto di «persona» e nemmeno di «individuo», basta quello di «uomo». La legittimazione della sperimentazione non dipende dal fatto se l'assenza della stria primitiva escluda ogni possibile dolore; non dipende nemmeno dal fatto se l'embrione sia «persona», ovvero se possieda un'anima. Queste questioni aggirano il problema, sia perché legittimano l'intervento sull'uomo solo a partire da un'algotomia che si pretende oggettivabile, sia perché vincolano la tutela dell'embrione ad una deontologia basata su una fede non condivisibile da tutti e che in fondo non tutela l'uomo in sé, ma l'integra sovranità del Creatore sulla creatura. Anche la determinazione dell'individualità somatica diviene problematica, nel momento in cui non è peculiare soltanto del genere umano e risulta difficilmente affermabile a certi stadi dello sviluppo ontogenetico, quando vi è ancora la possibilità della poliembrionia<sup>27</sup>.

L'appartenenza al genere umano, che deve essere fermamente affermata come



appartenenza di specie<sup>28</sup>, fonda invece una nozione di responsabilità che rimane intimamente connessa a quella di giustizia (*dike* in senso ippocratico). Se il corpo dell'uomo è *condizione* dell'umanità, operare su quel corpo non mette in gioco soltanto la responsabilità del singolo medico o dei congiunti, ma la giustizia, ovvero il rispetto del *modus humanus* di fronte al *consensus hominum*, ciò che propriamente fonda la nozione di *ius*<sup>29</sup>. È precisamente nella trascuratezza di questo punto che si fonda la debolezza dell'etica laica: essa rimane estremamente individualista, e propone una nozione dell'etica che, fondandosi in prima istanza sull'autonomia, trascurando del tutto l'aspetto comunitario dell'agire morale. In questo senso l'etica cattolica della *lex naturae* risulta meno deficitaria, ma parimenti inefficace, nel momento in cui da un lato individua il deposito di quella *lex* universalmente nel cuore di ogni uomo (secondo il testo paolino della *Lettera ai Romani*), ma dall'altro vincola la sua interpretazione e comprensione al dettato (che in certa misura risulta deresponsabilizzante) dell'autorità magisteriale.

Per tornare al nostro esempio, dal punto di vista delle categorie dell'antropologia filosofica moderna, esperimenti sull'embrione sono possibili, certamente, ma non risultano eticamente *neutri*. Sono possibili in quanto rappresentano un progresso culturale dell'umanità stessa (nel senso della plasmazione di un mondo umano), ma trovano il proprio limite nel fatto che hanno sempre un carattere sacrificale. Chi li organizza si trova a doverne rispondere all'umanità, non solo presente, ma anche futura, nel momento in cui arrischia operazioni sull'uomo che generano delle conseguenze sia nel presente sia nell'avvenire, indipendentemente dai risultati, semplicemente in quanto precedenti che gettano un ponte tra l'astrattezza progettuale della teoria e la realizzazione della pratica<sup>30</sup>. Solo questa concezione, credo, è in grado di alleviare quella «solitudine etica»<sup>31</sup> che spesso viene confusa col principio di autonomia. Autonomia infatti non può, in senso laico, significare semplice autoreferenzialità, ovvero «libertà da vincoli» (pur se nel rispetto della libertà altrui); da parte cattolica, l'autonomia pensata all'interno della *lex naturae*, che si pretende immutabile, è d'altronde frutto dell'incontro tardo-antico tra cristianesimo ed etica stoica e non può pretendere di avere alcun valore universale ed eterno – per non dire dei problemi, sopra citati, generati alla coscienza autonoma dalla interpretazione autoritativa di quella legge. Autonomia può significare solamente libertà di scelta nel rispetto della giustizia verso l'umanità, i cui componenti vanno intesi come enti necessitati sempre a dover rinegoziare la propria esistenza, come enti eternamente insoddisfatti e di là da venire, a cui mal si addice ogni fissità culturale.

Gli uomini, seguendo l'antropologia filosofica moderna, si creano «mondi» composti da costellazioni culturali e valoriali, che risultano però costitutivamente «aperte» e soggette esse stesse al mutamento. Che l'uomo risulti «eccentrico» nel senso di Plessner, oppure «aperto al mondo» nel senso di Gehlen, oppure una «*bestia cupidissima rerum novarum*» nel senso di Scheler, significa esattamente questo. L'uomo per sopravvivere *ha da essere autonomo*, non possiede istinti che lo guidino; nondimeno questa autonomia non riguarda il singolo, bensì il genere, perché essa risulta vincolata all'eredità fisica e

spirituale genericamente umana. In questo modo mi pare abbia un senso compiuto l'essere legge a se stessi, se esso non deve significare un agire puramente arbitrario o una responsabilità mediata da un'autorità superiore.

## 5. Conclusioni

Non è questa la sede per esporre una serie di principi bioetici a partire dalle categorie dell'antropologia filosofica. Qui si voleva solamente indicare una strada e un possibile punto di partenza, che naturalmente potrebbe anche risultare aporetico. Vorrei tuttavia concludere, a titolo di esemplificazione di quanto detto sinora, esaminando in breve, attraverso le categorie antropo-filosofiche, un caso di aborto terapeutico operato su un bimbo sano.

In un ospedale fiorentino una donna ha recentemente deciso di abortire al quinto mese di gravidanza, perché il feto viene sospettato di una atresia esofagea (interruzione del tratto esofageo, spesso con confluenza nella trachea); la donna sostiene che questa supposta malformazione – che al momento dell'aborto è risultato un falso positivo – le avrebbe procurato un disagio psichico tale da non permetterle di crescere il bambino, anche se da un punto di vista clinico la sopravvivenza dei nati in queste situazioni è stimata all'80%. Il bambino viene estratto vivo, e si cerca di rianimarlo. Muore dopo alcuni giorni<sup>32</sup>.

Da un punto di vista legale, la Legge 194 ha consentito un aborto così tardivo, rispettando l'autonomia decisionale della madre sulla base di un referto medico e della sua convinzione (diffusa tra l'altro in molte famiglie) di non poter far fronte a gravi malformazioni del neonato. Secondo le norme della bioetica laica l'interesse della madre (un «agente morale» per dirla con Tom Regan<sup>33</sup>) risulta superiore a quello del bambino (un «paziente morale»). Secondo la visione cattolica, invece, quella vita, in quanto dono di Dio, pur se malformata, possiede un valore che nessuna istanza della madre può ledere o sopprimere.

A mio modo di vedere questo caso risulta emblematico nel senso della «solitudine etica». La capacità decisionale della madre si volge qui su un terreno che le risulta completamente inesplorato: quello della possibilità teorica di allevare un figlio con possibili malformazioni. La sua decisione si può basare solo su quello che conosce in base ad analisi strumentali sul feto e alla previsione di quali potrebbero essere le sue proprie reazioni di fronte alla nascita di un figlio malato.

Entrambe queste basi sono tuttavia solo probabilistiche e non decisive. Se la donna non è religiosa, certamente non può esserle d'aiuto nemmeno la considerazione cattolica della sacralità derivata del feto. Tuttavia lei non potrà dubitare per un momento che suo figlio appartenga al genere umano, geneticamente e anche culturalmente e socialmente, in quanto la sua nascita è attesa e preparata da un contesto sociale determinato. Questo contesto fa già di quell'esistenza fetale un *bios*<sup>34</sup>, una vita vissuta e irripetibile calata in un mondo che si stava preparando ad accoglierla. A cosa rinuncia, quindi, rinunciando a dare alla luce quella vita? Semplicemente a probabili sofferenze future? Ad un paziente

morale, o ad uno *zoe* che non avrà (probabilmente mai) la possibilità di condurre innanzi un *bios*?

In realtà in questo caso (ed è un'altra delle grandi questioni bioetiche) la certezza della morte del feto abortito viene barattata con la probabilità della sua malformazione e la probabilità di un futuro disagio della madre. Questo baratto non solo impedisce lo sviluppo futuro di una vita biografica, ma interrompe uno svolgimento già presente. Infatti avere una vita significa, a partire dal corpo fisico, (a) costituire, in tutto l'arco del processo ontogenetico, una corporalità propria, che è intima, irripetibile sin dal principio e (b) che risulta in ogni momento trascendente la situazione data semplicemente fisico-psicologica. È in base a tale situazione che in realtà non possiamo mai decidere chi è persona e chi non lo è, essendo questa una realtà intima propria della consapevolezza di ogni uomo.

Le decisioni che dovranno essere prese in ambito biomedico si devono porre a partire dalla consapevolezza che nessun quadro teorico (metafisico o meno) è in grado di deresponsabilizzarci di fronte alle nostre azioni sull'uomo, né alcuna considerazione algebrica sugli embrioni o i feti, né alcuna autorità magisteriale. A quelle azioni si deve certamente procedere (non è pensabile il porre limiti apriori all'avanzare culturale-scientifico dell'umanità), ma dobbiamo sempre esser pronti a risponderne dinanzi al *consensus hominum*. La decisione della donna e del personale sanitario, se è legittima da un punto di vista legale ed esistenziale, proprio perché pare aver trascurato questa responsabilità mi sembra estremamente *indigente* e non può essere approvata.

La complessità del composto umano, complessità biologica, culturale e sociale insieme, deve educare ad un maggior star-di-fronte al genere umano. Questo star-di-fronte significa svincolamento dalla logica puramente individuale delle preferenze e disponibilità a far proprie empaticamente le prospettive del *consensus hominum*, in cui anche le proprie prospettive si inquadrano. È questo a mio modo di vedere un vincolo capace insieme di spezzare la «solitudine etica» e di risultare condivisibile. Esso potrebbe contribuire anche a fondare un'*antropologia medica* che consideri il corpo dell'uomo ed i suoi stati (la malattia, la salute, la morte) come parte concreta e irrinunciabile della vita che ognuno conduce. Guarire, così, non significherebbe semplicemente, per il medico ed il paziente, ristabilire uno *status quo ante*, riparare una macchina guasta, ma aver fatto un passo avanti nel divenire di sé dell'uomo (*Menschwerdung*, per adoperare una categoria scheleriana); ammalarsi, di converso, non sarebbe mai solo inceppamento e guasto, ma processo dell'esser vivi. Ciò che recentemente si sta cercando di proporre, ovvero una medicina *narrativa* che implementi la medicina basata sull'evidenza dei protocolli sperimentali, funzionerà solo se in quella narrazione vi sarà, da parte dei parlanti (personale sanitario, pazienti e congiunti), consapevolezza e responsabilità – dinanzi al *consensus hominum* – di fronte al valore precipuamente e complessamente umano di ogni vita<sup>35</sup>.

## NOTE

<sup>1</sup> Cfr. [21].

<sup>2</sup> Si veda su questo ad esempio [14] alla voce «giustizia sanitaria», pp. 146-149. Anche laddove la bioetica assegna un ruolo alla categoria di giustizia, com'è il caso del «principialismo» di Beauchamp e Childress, questa si configura sempre come rispetto delle «norme che stabiliscono di distribuire equamente benefici, rischi e costi»; cfr. [1] p. 48. È senz'altro vero che il principialismo ha il pregio di ammettere il *consensus omnium o maiorum* come base per una discussione dei principi, ammettendo cioè la rinegoziabilità dei valori in sede comunitaria; nondimeno questa rinegoziabilità possiede un carattere utilitaristico che ha rappresentato e rappresenta tutt'ora il maggior punto critico del presunto universalismo dei «quattro principi».

<sup>3</sup> Cfr. [20] pp. 1381-1387.

<sup>4</sup> Cfr. soprattutto la teoria del gene autoreferenziale o «egoista» esposta in [4].

<sup>5</sup> Lecaldano, nel suo *Dizionario di bioetica*, non fornisce una definizione generale di vita, ma si limita a elencare le varie tematizzazioni, affermando infine che «sembra più corretto... considerare la nozione di vita come una nozione artificiale (o convenzionale) cui facciamo riferimento per distinguere fenomeni diversi della natura. In questi termini, i criteri esistenti tra esseri viventi e non viventi non potranno essere considerati oggettivi». Lecaldano fa poi appropriatamente notare che il semplice descrivere una realtà come vivente «non sembra essere sufficiente per attribuirle rilevanza morale»; si deve infatti ancora chiedersi se, data la nozione di vita che incorpora talune caratteristiche, esse, come dice Lecaldano, «siano rilevanti da un punto di vista morale»; cfr. [14] p. 327-328.

<sup>6</sup> È del tutto significativo che nei maggiori dizionari di bioetica non vi sia traccia di una voce «uomo», così come di «soggetto», che pure vengono usati con profusione (diverso invece il caso di «persona» o «identità personale», che talora risultano presenti, ma la cui applicazione è eccessivamente ampia, coinvolgendo anche il mondo animale, oppure è unilaterale, nel senso che considera come determinante per la «persona» la sola razionalità o la sola capacità morale o un assunto metafisico; cfr. [14] pp. 152-153 e 219-221). Anche laddove siano presenti voci antropologiche, queste per lo più si riferiscono all'antropologia medica. È proprio a livello fondazionale-definitorio che l'apporto dell'antropologia filosofica appare rilevante in bioetica, evitando monismi e mostrando la complessità del campo d'indagine.

<sup>7</sup> Questa attitudine olistica cerca di considerare come un tutto la dimensione fisica e quella spirituale dell'uomo, la *physis* in modo complementare allo *pneuma* ed alla *psyche*. Essa, problematizzando il tradizionale dualismo filosofico di mente-corpo, di anima e spirito non diviene una filosofia della mente, non tende ad occuparsi in modo sistematico dei rapporti mente-corpo o, meglio, mente-cervello per poter risolvere in qualche modo quel dualismo. Piuttosto essa lo considera un dato costitutivo dell'uomo riscontrabile nell'analisi empirica, e lascia ad altre discipline di indagarne le questioni specifiche.

<sup>8</sup> Cfr. [15], p. 269 in cui Claude Lévi-Strauss afferma: «Il fine ultimo delle scienze umane non consiste nel costituire l'uomo, ma nel dissolverlo». Solo in un senso ben preciso il processo di dissoluzione dell'uomo coincide con quello di dissoluzione della nozione di «soggetto», dissoluzione che ha trovato nell'archeologia antropologica di Michel Foucault il punto terminale di un lungo processo; cfr. [6], p. 414. Il senso è quello secondo cui la nozione di «soggetto»

risulta segnatamente moderna, per cui è corretto parlare soltanto di una dissoluzione dell'uomo *moderno* e non dell'uomo *tout court*.

<sup>9</sup> Chi si avvicina oggi alle scienze dell'uomo si imbatte in prima istanza nel concetto di *complessità*. La teoria della complessità, la cui origine rimonta innanzitutto all'omologo termine usato in logica computazionale, in termodinamica e in biologia, concepisce l'uomo come composto da svariate istanze, da molteplici «mondi», che stanno tra loro in un rapporto reciproco non lineare. Ma questa complessità non può venire intesa come disgregazione, come frammentazione dell'uomo nei suoi molti composti, perché in questo caso la somma delle parti non sarebbe mai capace di rendere l'intero. La caratteristica, invece, dell'antropologia filosofica moderna è quella di assumere *in toto* tale complessità attingendo il proprio materiale d'analisi dalle scienze empiriche e cercando poi di ricondurlo ad un'unità complessa attraverso gli strumenti del ragionamento filosofico; essa è, per dirla con Habermas, «un'interpretazione filosofica dei risultati scientifici» nell'ambito delle scienze umane; cfr [12] p. 20; cfr. inoltre anche [27] p. 257.

<sup>10</sup> In questo senso non fa eccezione nemmeno l'antropologia nietzscheana, che vede negli stati corporei di malattia e salute la precondizione per lo sviluppo dell'essenza diveniente dell'uomo. Molto presto infatti questi stati fisici assumono in lui una connotazione esplicitamente morale-assiologica, che tende ad ipostatizzarli e a fissarli in un ambito extra-fisico. La malattia diviene *décadence* e la salute «grande salute» necessaria per la trasvalutazione di tutti i valori.

<sup>11</sup> Per una panoramica delle correnti contemporanee dell'antropologia filosofica si può vedere [17], in particolare le pp. 3-29.

<sup>12</sup> Cfr. [10]

<sup>13</sup> Cfr. [9], p. 88: «'Uomini allo stato di natura', ossia privi di cultura, non esistono affatto».

<sup>14</sup> Cfr. [9] p. 98; sulla categoria dell'«esonero» in Gehlen cfr. [10] p. 89 ss. Eugenio Mazzarella, nella sua *Prefazione* a [9] lamenta una prevalenza, nel pensiero gehleniano, della *Welt* sulla *Umwelt*, al punto tale che quest'ultima risulterebbe quasi trascurata. È certo che all'interno della teoria gehleniana dell'azione il sostrato puramente biologico dell'agire umano risulta non indagabile nel suo specifico apporto alle funzioni superiori, ma deve sempre venir mediato dalla sfera culturale. Ciò che rappresenta il punto di forza della specie umana ne costituisce anche il limite: nell'indagine su se stesso l'uomo non è in grado di scorgere alcun elemento della *Umwelt* se non all'interno della *Welt*. Dunque vi è comunque una «indicibilità» del fondamento puramente aculturale dell'umano, in quanto il linguaggio, con cui l'uomo costruisce la cultura, non può mai andare oltre se stesso. Cfr. [ix] p. 49; sul linguaggio cfr. l'intera parte seconda di [10], e in particolare le «radici» del linguaggio pp. 229-270. La trascuratezza da parte di Gehlen dell'apporto della *Umwelt* all'uomo sarà oggetto anche della critica di Plessner sotto menzionata.

<sup>15</sup> Cfr. [7] pp. 507-508

<sup>16</sup> Cfr. [9] p. 134.

<sup>17</sup> Soprattutto Gehlen si riferisce al volume di Herder *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (cfr. [9] p. 88 in nota), e alla definizione qui contenuta dell'uomo come essere che è «compiuto a se stesso»; cfr. [10] p. 59.

<sup>18</sup> Cfr. [17].

<sup>19</sup> Cfr. [10] pp. 299-300.

<sup>20</sup> Cfr. [17] p. 15.

<sup>21</sup> Cfr. [17] pp. 312-368. In generale Plessner tende a considerare poco efficace la teoria dell'azione gehleniana, che si configura in primo luogo come «attività indirizzata alla modificazione della natura in vista degli scopi dell'uomo»; cfr. [11], p. 33; essa si baserebbe infatti totalmente sullo «iato» tra pulsioni e azione da esse determinata (lo iato generatore della coscienza), sul ruolo dominante del linguaggio e sul suo «esonero» dall'azione immediata, e con ciò trascurerebbe quei caratteri che l'uomo si porta dietro come grado speciale dell'organico: «Una concezione del tipo umano d'esistenza come evento naturale e prodotto della sua storia la si acquisisce con la sua contrapposizione ad altri e noti tipi d'esistenza della natura vivente. Perciò è necessario un filo conduttore, che ho individuato nel concetto di posizionalità, un carattere fondamentale, credo, attraverso il quale si distingue la forma animata da quella inanimata»; cfr. [17] p. 20. La rilevanza del dato naturale, fisico-psichico, ottiene la sua centralità nella terminologia plessneriana, che descrive rispettivamente il mondo esterno e interno dell'uomo come «corpo» e «corporalità»; cfr. [17] p. 318. Vedi anche [24] p. 63.

<sup>22</sup> Cfr. [17] pp. 314-315. «Come essere organizzato eccentricamente, l'uomo deve *anzitutto rendersi* ciò che *già è*... L'uomo vive solo nella misura in cui conduce una vita»; cfr. [17] p. 333.

<sup>23</sup> Cfr. [28] p. 159.

<sup>24</sup> Scheler tenta così di proporre «un nuovo tipo di personalismo»; cfr. [26] p. 8. In questo personalismo la categoria di «uomo» non coincide con quella di «persona», in quanto si danno uomini (bambini, dementi) che non sono persone, poiché incapaci di atti intenzionali; al contrario non è mai possibile per lui che si dia una persona non umana, in quanto solo l'uomo risulta soggetto di atti intenzionali; cfr. [26] p. 481.

<sup>25</sup> Cfr. [22]; per un'analisi sulla trattazione del corpo dell'uomo all'interno della storia della filosofia occidentale cfr. [8].

<sup>26</sup> Su tale personalismo si possono confrontare i lavori di Elio Sgreccia, ed in particolare [29] alle pp. 60-63. La più diffusa interpretazione del corpo in ambito di bioetica cattolica è quella aristotelico-tomista, secondo cui la materia deve risultare «predisposta» e quindi determinata a ricevere l'anima. L'anima è così «unita sostanzialmente al corpo». In questo senso la determinazione della materia umana costituisce già parte integrante del «composto» personale e ne riceve così dignità. Senza dubbio questa interpretazione si avvicina in molti punti alla visione antropo-filosofica moderna, ma se ne distanzia per un aspetto essenziale: il valore del corpo risiede nell'essere ordinato a qualcosa di più elevato; al corpo quindi non è consentito affezionarsi troppo, ed è lecito in taluni casi rinunciarvi in nome di un'istanza sovraordinata (ciò che si definisce come indisponibilità condizionata della vita). Nel motto scolastico *operari corporis sequitur esse animae spiritualis* si compendia efficacemente la natura della relazione tomistica corpo-anima. Questa concezione rispecchia del tutto la duplice tendenza, mai composta e incomponibile, presente nell'etica cristiana, della *laus corporis* e del *contemptus corporis*. Cfr. [29] pp. 105-130.

<sup>27</sup> Sulla concezione di individuo e dignità individuale assegnata all'embrione cfr. quanto Vittorio Possenti sostiene in [19].

<sup>28</sup> Ciò sia detto contro l'antispecismo dichiarato di molte importanti correnti bioetiche, che



o equiparano («verso il basso») l'uomo agli animali, oppure, all'inverso, equiparano («verso l'alto») gli animali all'uomo. Per bioeticisti quali Peter Singer, John Rachels, Tom Regan e anche Tristram Engelhardt la specie uomo è sicuramente qualcosa di antiquato ed essi in effetti la ripudiano oppure la riducono a pure definizioni inessenziali, quali appunto la capacità di autonomia morale. Cosa significa infatti possedere una possibilità etica di scelta se non è possibile basare questa scelta in modo più ampio rispetto alle preferenze individuali? Che senso ha qui usare il concetto di *nomos* (auto-nomia)? Possiamo essere veramente legislatori di noi stessi, quando né le condizioni materiali, né quelle culturali della nostra esistenza dipendono dalla nostra capacità decisionale, ma risultano vincolate ad una sfera più ampia, quella dell'umanità? Senza questa consapevolezza non rimane in realtà che l'individualismo etico e l'estraneità morale. Porsi all'interno della sfera umana significa invece agire autonomamente nel vincolo della libertà.

<sup>29</sup> Il diritto romano stesso, nella riordinazione giustiniana (*Digesta*, Libro I, titolo V), si occupa di tutelare i diritti del nascituro in quanto uomo, ovvero in quanto appartenente alla società degli uomini e in particolare alla *res publica*, come si stabilisce nel XXXVII libro dei *Digesta*, titolo IX § 15: «partui enim in hoc favetur, ut in lucem pro ducatur; puero ut in familiam inducatur; partus enim iste alendus est, qui [et] si non tantum parenti, cuius esse dicitur, verum etiam Reipublicae nascitur»; cfr. [2], pp. 167ss e 196ss. Vedo nell'appartenenza comunitaria e statale di ogni uomo una delle patenti difficoltà di far approvare leggi sull'eutanasia attiva; esse lederebbero il diritto statale di tutela dei propri cittadini.

<sup>30</sup> Cfr. le considerazioni portate avanti da Habermas in [13].

<sup>31</sup> Non posso chiamare in altro modo la concezione di «estraneità morale» presentata da Engelhardt e perfettamente coerente con la prevalente visione individualistica dell'etica, la quale pretende di fondare una comunione morale semplicemente su principi razionali di carattere contrattualistico e procedurale. Cfr. [5] p. 59.

<sup>32</sup> Cfr. [3] e [16].

<sup>33</sup> Cfr. [25] pp. 140, 214-216.

<sup>34</sup> Adopero qui la distinzione di James Rachels tra *zoe* e *bios*, ovvero tra vita biologica e vita biografica. Egli sostiene che ogni essere vivente non solo è una vita, ma *ha* una vita, e questa è fatta di progetti, aspirazioni, relazioni sociali. Da parte mia, tuttavia, desidero sottolineare da un lato il carattere sociale e non solo individuale-esistenziale del «condurre una vita», e dall'altro il fatto che *zoe* e *bios* non rappresentano un dualismo, ma si compenetrano essenzialmente, talché non è corretto dire, con Rachels, che «uccidere non implica la distruzione di una vita» nel caso di persone «in coma irreversibile» o di bambini con «malformazioni tali da impedire loro uno sviluppo adeguato»; sulla base di questo argomento Rachels legittima l'eutanasia. Cfr. [23] p. 11. Lo *zoe* è già il *bios* e il *bios* è sempre *zoe*.

<sup>35</sup> Cfr. le considerazioni svolte in [30]. In questo volume si esprime fortemente l'esigenza di de-oggettivizzare la medicina, affinché sia possibile curare il malato e non la malattia, e affinché il personale sanitario riesca in questo modo non semplicemente a guarire, ma anche a «prendersi cura». L'intenzione della «medicina narrativa» presuppone tuttavia un'antropologia profondamente «umana» nel senso che qui si è cercato di riproporre.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Beauchamp T. L. - Childress J. F., *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999.
- [2] Catalano P., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, I, Giappichelli, Torino 1990.
- [3] Cavadini F., Bambino vivo dopo l'aborto. Scontro sulla diagnosi sbagliata, in *Corriere della Sera*, 8/03/07, pp. 22-23.
- [4] Dawkins R., *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, Mondadori, Milano 1995
- [5] Engelhardt H. T., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1990<sup>2</sup>.
- [6] Foucault M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- [7] Gadamer H. G., *Verità e metodo*, Fabbri, Milano, 1972.
- [8] Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1997
- [9] Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.
- [10] Gehlen A., *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990.
- [11] Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- [12] Habermas J., *Antropologia*, in AAVV, *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1966.
- [13] Habermas J., *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002
- [14] Lecaldano E., *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- [15] Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1970.
- [16] Marrone C., Morto il bimbo sopravvissuto all'aborto. Aperta un'inchiesta, è scontro politico, in *Corriere della Sera*, 9/03/07, pp. 22-23.
- [17] Pansera M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano, 2001
- [18] Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- [19] Possenti V., Individuo umano e persona, in [www.portaledibioetica.it](http://www.portaledibioetica.it).
- [20] Post G. (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, 5 voll., MacMillan Reference Books, New York 2003<sup>3</sup>.
- [21] Potter, V. R., *Bioethics: The science of survival*, in *Perspectives in Biology and Medicine*, 1970, 14(1), pp. 127-153.
- [22] Prini P., *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991.
- [23] Rachels J., *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino 1989.
- [24] Rasini V., Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmut Plessner, in *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Università di Firenze, 1995, vol. 1, pp. 59-77.
- [25] Regan T., *I diritti animali*, Feltrinelli, Milano 1990.
- [26] Scheler M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, S. Paolo, Milano 1996.
- [27] Scheler M., Uomo e storia, in Id, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida,

Napoli 1988.

[28] Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano, 1970.

[29] Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

[30] Spinsanti S. (a cura di), *Bioetica e antropologia medica*, La nuova Italia scientifica, Roma 1991.