

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS  
**ACADEMIA ALPHONSIANA**  
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

**Ihor BOYKO**

**IL SENSO DELLA VITA UMANA NEL  
DIBATTITO BIOETICO  
CONTEMPORANEO**

*Dissertatio ad Doctoratum  
in Theologia Morali consequendum*

ROMAE, 2006

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS  
**ACADEMIA ALFONSIANA**  
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

**IhorBOYKO**

**IL SENSO DELLA VITA UMANA NEL  
DIBATTITO BIOETICO CONTEMPORANEO**

*Dissertatio ad Doctoratum  
in Theologia Morali consequendum*

ROMAE, 2006

*Vidimus et approbamus ad nostram Statutorum Academiae Alfonsianae*

Prof. Maurizio Faggioni, O.F.M., Professor Theol. Moralis  
systematicae

Prof. Edmund Kowalski, C.Ss.R., Professor Theol. Moralis  
systematicae

Prof. Sabatino Majorano, C.Ss.R., Praeses Academiae Alfonsianae

Rornae, die 13/02/2006

*NIHIL GESTAr*

+ Rino Fisichella  
Rector Magnificus  
Pont. Univo Lateranensis

Romae, die 21/02/2006

*IMPRIMATUR*

Dalla Curia Eparchiale di Lviv  
+ Ihor Vozniak  
Arcivescovo di Lviv

Leopolis, die 01/03/2006

*Alla Madonna del Perpetuo Soccorso  
che mi ha chiamato a seguire Suo Figlio Gesù  
– vero ed ultimo Senso della vita umana –  
dedico questo lavoro*

# SIGLE E ABBREVIAZIONI

## 1. SIGLE E ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AAS*            *Acta Apostolicae Sedis*, Romae 1909 ss.
- AA.VV.* =      Autori Vari
- ACor*            *Anime e Corpi*, Brezzo di Bedero (VA) 1963 ss.
- AggSoc*        *Aggiornamenti Sociali*, Milano 1950 ss.
- Anthro.* =      *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia*, Roma 1985 ss.
- Bioe.*            *Bioetica. Rivista Interdisciplinare*, Milano 1993 ss.
- CA*              *Centesimus annus*
- CCC*            *Catechismo della Chiesa Cattolica*
- CfL*              *Christifideles laici*
- CivCat*        *La Civiltà Cattolica*, Roma 1850 ss.  
(**1871-1** 887 Firenze)
- DS*              *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus jìdei et morum*

- EV* *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, 20+2 voll., EDB, Bologna 1962 ss.
- Evi* *Evangelium Vitae*
- FC* *Familiaris consortio*
- GE* *Gravissimum educationis*
- GS* *Gaudium et Spes*
- I/V* *Humanae Vitae*
- LO* *Lumen Gentium*
- MetiMor>* *Medicina e Morale*, Roma 1950 ss.
- DR* *L'osserva/ore romano*, Città del Vaticano 1849 ss.
- PG* *Patrologiae Cursus completus* , series graeca
- PL* *Patrologiae Cursus completus* , series latina
- «*n*» *Redemptor hominis*
- RTM* *Rivista di Teologia Morale*, Bologna 1961 ss.
- SD* *Salvifici doloris*
- SRS* *Sollicitudo rei socialis*
- Stlvior* *Studia Moralia*, Roma 1963 ss.
- Teol(Br) =* *Teologia*, Brescia 1976 ss.
- ViPe =* *Vita e Pensiero*, Milano 1914 ss.
- V8* *Veritatis splendor*

---

## 2. SIGLE E ABBREVIAZIONI GENERALI

art.	=	articolo (di legge e simili)
AT		Antico Testamento
ca.		dal latino <i>circa</i> = attorno, intorno, riguardo
cap.		capitolo
cf.	=	dal latino <i>confer</i> , <i>conferantur</i> : confronta, vedi
congr.		congregazione
dich.		dichiarazione
ecc.		eccetera
Edit.	=	Editoriale
ed.		dal latino <i>editio</i> = edizione/i, <i>edidit</i> = edito da Ca cura di)
ed. orig.	=	edizione originale
(Ed.)/(Edd.)	=	a cura di, responsabile/i di un'opera
ediz.		edizione
enc.		enciclica
es.		esempio, ad esempio, per esempio
fase.		fascicolo
<i>Ibid.</i>		dal latino <i>Ibidem</i> = ivi, nello stesso luogo (sostituisce i dati di un'opera citata immediatamente prima)
Io.IEAD.=		dal latino <i>IDEM</i> = lo stesso / <i>EADEM</i> = la stessa (sostituisce l'autore o l'autrice immediatamente precedente)
<i>m.pro.</i>		dal latino <i>motu proprio</i>
n./nn.		numero/numeri
NT		Nuovo Testamento

OMS	Organizzazione Mondiale della Sanità
ONU	Organizzazione delle Nazioni Unite
p./pp.	pagina/pagine
prof.	professore
riv.	rivista
s.	segunte
s.e.	senza editore
sec.	secolo
ser.	sene
sez.	sezione
supp .	supplemento, <i>supp/ément</i>
t.	dal latino <i>tomus</i> = tomo, volume, libro, <i>tome</i>
tit.	titolo
trad.	traduzione
trad . it.	traduzione italiana
UNESCO =	Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura
vol./vol1.=	volume/volumi



# INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI	5
INDICE	9
INTRODUZIONE	15

## PARTE 1

IL DIBATTITO SULLA VITA UMANA NEL CONTESTO BIOETICO	21
--------------------------------------------------------	----

### CAPITOLO I: LE PROBLEMATICHE FONDAMENTALI

INTORNO ALLA CATEGORIA DI "VITA UMANA"	23
1.1 La visione scientifica della vita umana	24
1.2 Lo sviluppo tecnico-scientifico e "aggettivazione" della vita umana	34
1.3 La visione meccanicista del <i>corpo-oggetto</i> nella cultura contemporanea	42
1A La visione personalista della vita umana: <i>il Colpo-soggetto</i>	51
1.5 Quale idea del senso della vita oggi?	60

### CAPITOLO II: CONCEZIONI DELLA VITA UMANA

NEL DIBATTITO BIOETICO	69
------------------------	----

2.1	Concezioni inadeguate della vita umana	71
2.1.1	La concezione <i>empirico-psicologica</i> della vita umana	73
2.1.2	Antropologia utilitaristica - <b>La</b> vita come utilità	74
2.1.3	Il modello liberista - la vita come libertà	78
2.104	Il ricorso all'eutanasia - un appello alla bassa qualità della vita	80
2.2	Il carattere specifico della bioetica cattolica	88
2.2.1	La concezione <i>ontologica</i> della vita umana	90
2.2.2	Sacralità della vita umana	97
2.2.3	Una comprensione cristiana dell'esistenza umana	101
2.3	Discussioni sull'inizio della vita umana	103
2.3.1	Al centro della discussione vi è il concetto di <i>persona umana</i>	115
2.3.1.1]	L'approccio funzionalistico- Hugo Tristram Engelhardt	123
2.3.1.2	L'approccio sostanzialistico – Elio Sgreccia	133
2.4	Il valore della vita debole, fragile e malata	138
2.4.1]	La prospettiva utilitarista - Peter Singer	142
2.4.2	La prospettiva <i>aretologica</i> - Edmund D. Pellegrino	151

## PARTE II

ALLA RICERCA DEL SENSO NELLA VITA UMANA	155
-----------------------------------------	-----

### CAPITOLO III: LA VITA UMANA IN UNA PROSPETTIVA

ANTROPOLOGICA CRISTIANA	157	
3.1	L'uomo esiste in relazione con <i>Dio</i>	158
3.2	La vita umana come <i>partecipazione</i> alla vita divina in Cristo	161

3.3	Il concetto della vita nella visione cristiana	164
3.3.1	La vita come un dono di Dio	166
3.3.2	Inviolabilità, integrità e identità della vita personale	172
3.4	Il valore fondamentale della vita umana	177
3.4.1	Il diritto della persona umana alla vita	182
3.4.2	La dignità e l'intangibilità della persona umana	186
3.5	Il rispetto incondizionato per la vita	192

#### CAPITOLO IV: LA VITA UMANA COME ESPERIENZA

	CORPOREA DELL'ESSERE VIVI	197
4.1	Solo l'uomo fa esperienza di essere un vivente	200
4.2	La vita umana è una esperienza da accogliere	206
4.3	La corporeità come il fondamento della relazionalità	213
4.4	L'esperienza della vita corporea come un'apertura al Inondo e all'altro	18
4.5	La specificità dell'uomo – l'essere <i>con-gli-altri</i> e <i>per-gli-altri</i>	221
4.6	I veri valori della vita umana realizzati nella condizione corporea	225
4.6.1	L'amore e l'amicizia	228
4.6.2	La giustizia e la grandezza del cuore	233
4.6.3	La fraternità e la comunione con Dio	235
4.7	Una concezione soprannaturale e trascendentale della vita Umana	237

#### CAPITOLO V: ACCOGLIERE L'ANTICIPAZIONE DEL SENSO

	NELLA VITA UMANA	243
5.]	L'uomo in continua ricerca del senso per la propria vita	245

5.2	Il senso della vita è nella vita stessa: <i>esistenza data</i> e <i>esistenza come compito</i>	250
5.3	Il senso più vero e profondo della vita è quello di essere <i>un dono che si compie nel donarsi</i>	258
5.4	Essere-per-amare-e-per-essere-amati	261
5.5	In ogni vita umana vi è il mistero e la presenza della vita di Dio	266
5.6	La vita dell'uomo è destinata a diventare vita eterna	269

### PARTE III

L'ESPERIENZA DEL CORPO COME "LIMITE"	275
--------------------------------------	-----

#### CAPITOLO VI: IL SENSO DELLA MALATTIA

ALLA LUCE DELLA FEDE	277	
6.1	La vita umana è fatta di salute e di malattia	278
6.2	La malattia e la sofferenza come crisi di senso	286
6.3	Il significato religioso della malattia inteso come adesione alla volontà di Dio	294
6.4	Una visione cristiana della <i>passio</i> umana	301
6.4.1	La sofferenza - come una porta verso una <i>vita nuova</i>	303
6.4.2	La croce di Cristo svela il senso della vita e delle sofferenze	306
6.4.3	Un'esperienza particolare della sofferenza umana è una partecipazione alla passione redentrice di Cristo	312
6.5	Il senso della vita umana segnata dal dolore e dalla sofferenza	315

---

6.6	Una risposta cristiana al dolore nella Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II <i>Salvifici Doloris</i>	323
6.7	Dal <i>curare</i> al <i>prendersi cura</i>	327
CAPITOLO VII: VIVERE LA VITA UMANA - EDUCARE		
	AL SENSO DELLA VITA	339
7.1	Ruolo dell'educazione alla responsabilità e al rispetto della vita	340
7.2	Un richiamo all'educazione alla vita e ad una cultura della vita	343
7.2.1	Educazione alla sessualità - come servizio alla vita umana	348
7.2.2	La famiglia – come il miglior ambito di servizio alla vita umana	350
7.2.3	Evangelizzare la vita	354
7.3	Ogni vita umana ha senso	355
	CONCLUSIONE	361
	Bibliografia	369

## INTRODUZIONE

Il tema della vita umana e del suo significato ha da sempre interessato l'uomo di ogni tempo e cultura. Sappiamo bene che tanto nella storia passata quanto **nell'epoca** moderna, religione, filosofia e scienza hanno elaborato rappresentazioni diverse per spiegare il mistero della vita e se religioni e filosofie hanno cercato di illustrare, con i linguaggi loro propri, il *senso* del fenomeno "vita", le diverse scienze hanno cercato di descriverne adeguatamente il *come*. Le scienze della natura mirano alla spiegazione, mentre le scienze dello spirito mirano alla comprensione.

Una novità, nel panorama della cultura contemporanea, è giunta da una disciplina sostanzialmente nuova, la *bioetica* che ha fatto della vita e delle problematiche etiche intorno alla vita il suo principio generatore. Le tematiche della bioetica attraggono sempre più l'attenzione del pubblico e degli addetti ai lavori e una serie di problematiche apparentemente eterogenee sono entrate a far parte **dell'**agenda di studio della bioetica. Le grandi domande della bioetica coincidono con le grandi domande della filosofia, perché le domande della bioetica sono semplicemente domande filosofiche: la dignità della vita, la morte, la sofferenza e il dolore, ecc. La filosofia e

la bioetica sono accomunate da *un'identità questiona/e*: che cos'è l'uomo e la sua vita? Tutte le domande della bioetica partono, si sviluppano e si risolvono unitamente nella grande domanda che è l'uomo stesso.

Esaminando criticamente la letteratura bioetica più accreditata si ha però la sensazione che non sia dato spazio adeguato a quello che dovrebbe essere il punto di partenza di ogni riflessione bioetica, il tema della vita in se stessa. Gli attuali dibattiti in bioetica – soprattutto quelli che concernono il rispetto della vita umana al suo inizio e al suo termine – si riferiscono ad un concetto, quello di "vita", e a una delle sue specificazioni, quella di "vita umana", che non appartiene al solo sapere della biologia. Altre scienze, come la filosofia, la teologia, la psicologia, la sociologia, il diritto e la politica, si occupano di vita e di vita umana, ognuna secondo differenti punti di vista'.

All'argomento della tesi abbiamo dato il titolo di: *IL SENSO DELLA VITA UMANA NEL DIBATTITO BIOETICO CONTEMPORANEO* ed è un tema assai complesso e di notevole importanza come dimostra la bibliografia sul tema che è copiosa anche se – a mio avviso – non mette adeguatamente a fuoco il problema.

Le domande principali del nostro studio a cui dovremo dare le risposte sono: Che cos'è la vita umana, o meglio, chi è il vivente? Qual è il senso della vita? C'è un bene che merita la fatica del vivere?

---

Cfr. Roberto COLOMBO, «Vita: dalla biologia all'etica», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di Angelo Scola, Mondadori, Milano 1998, 178.

---

Scopo della presente indagine è, appunto, quello di *mettere a tema* la vita umana e il suo significato a partire non dalla vita in quanto *oggetto* di studio, ma dalla vita in quanto *esperienza*, l'esperienza dell'essere vivi. Percorrendo la strada dell'esperienza, come forma di conoscenza, passo dopo passo la domanda sul senso dell'esistenza e sul destino ultimo dell'uomo rende l'inevitabile domanda se esista davvero una verità che sia capace di fare fondamento all'intera esistenza.

La vita, non essendo un concetto astratto e neppure un semplice oggetto dell'indagine, si presenta come una realtà non pienamente definibile in se stessa, ma come essenzialmente relativa alla persona e al suo mistero. La vita dell'uomo non è riducibile al solo aspetto biologico, come spesso viene fatto in alcuni ambiti della scienza e della biomedicina, ma è una *vita personale*, che va considerata nella sua integralità e pluridimensionalità a partire dalla essenziale dimensione della corporeità. La vita umana non esiste in sé e per sé, ma è una realtà propria della persona; non esiste in astratto, ma sempre e solo in concreto, ossia come realtà vissuta dalla persona e, perciò, non *oggetto*, ma dato costitutivo del *soggetto*.

La vita umana, allora, prima di essere un oggetto da studiare, da possedere, da manipolare è una esperienza da accogliere, l'esperienza fondamentale e originaria che è la condizione per qualunque altra esperienza. Solo l'atteggiamento dell'accoglienza permette di penetrare il senso della vita che, in quanto esperienza originaria, non è un senso arbitrariamente *attribuito* dal soggetto, ma è un senso colto e accolto, un senso riconosciuto. La vita, ogni vita umana, la vita nostra



e altrui, presenta una *anticipazione di senso* che precede la stessa coscienza che se ne ha e che suscita il nostro riconoscimento di valore e il nostro rispetto incondizionato. Questo rende la vita umana singolare ed eccellente rispetto ad ogni altra espressione del complesso fenomeno della vita.

La nostra tesi aspira a favorire l'approfondimento e comprensione degli aspetti più complessi di alcune questioni riguardanti la vita umana nel dibattito bioetico attuale. Essa è ispirata dall'ottica personalistico-cristiana perché siamo convinti che c'è una piena convergenza fra il *christianum* e *l'humanum*, perché in definitiva ciò che è veramente cristiano non è "altro" rispetto a quello che è autenticamente umano. Fondare una bioetica sulla visione cristiana della persona e della vita umana non significa semplicemente formulare una riflessione di fede, ma rappresenta anche il tentativo di esprimere i fondamenti razionali, comuni a tutti gli uomini, dell'agire etico della persona per la salvaguardia ed la promozione del bene sommo, che è la Vita.

Lo scopo finale di questa dissertazione è quello di giungere a dimostrare che la vita umana, in quanto vivere concreto e reale, non è misurata dal grado d'utilità o dal piacere provato, ma dalla verità che porta. La vita umana non vale in quanto serve a qualcosa o a qualcuno, ma piuttosto essa vale in sé e per sé in ragione del suo valore assoluto e non relativo a niente e a nessuno. La vita umana non ci appartiene, così da poterne fare quello che vogliamo, ma ci è affidata, così da riconoscerla, assumerla e curarla nel bene unico e singolare che essa è in ogni individuo umano. Il senso della vita

diviene afferrabile, quindi, solo in una prospettiva di accoglienza e di abbandono, di apertura all'alterità e di radicale affidamento che affonda le sue radici profonde nell'esperienza stessa del vissuto umano. Il senso della vita umana è anzitutto legato al riconoscimento che non tutto è in essa spiegabile, e che essa si fa comprensibile solo quando si rinuncia a volerla possedere totalmente privandola dei suoi significati più nascosti.

L'esame della tematica sul senso della vita umana nel dibattito bioetico contemporaneo ci inette di fronte a due fondamentali compiti:

- evidenziare ed analizzare le questioni o le problematiche più discusse oggi nell'ambito del dibattito intorno al vivere umano, dando ad essi una adeguata valutazione morale alla luce dell'antropologia cristiana;

- proporre una riflessione filosofico-ermeneutica sulla ricerca del senso della vita umana a partire dall'antropologia cristiana e avente come scopo ultimo la visione dell'uomo nella sua reale totalità unificata - corpo e spirito - e specifica dignità di essere creatura a immagine di Dio.

L'insieme di questi compiti rende inevitabile il ricorso a *fonti* varie e molteplici (filosofiche, scientifiche, teologiche e magisteriali) e ad un metodo che si può definire *analitico-ermeneutico*, un metodo cioè che si sforza di seguire una esposizione delle polemiche nel dibattito bioetico e di rileggerle nel loro contesto profondo culturale e spirituale. Ci farà luce, lungo tutto l'itinerario del nostro cammino di ricerca un esplicito riferimento alle categorie della tradizione ebraico-cristiana e dell'antropologia cristiana, elaborate criticamente e

scientificamente per esplicitare orizzonti di senso che rivestono un peso decisivo nell'interpretazione dei problemi e nella determinazione delle soluzioni.

Colgo l'occasione per manifestare ed esprimere la mia sincera, profonda ed affettuosa riconoscenza nei confronti del Prof. Padre Maurizio Pietro Faggioni, che per primo, mi ha introdotto alla bioetica, suggerendomi l'itinerario concettuale da percorrere, ma soprattutto per l'attenzione dedicata agli sviluppi del lavoro e per aver guidato, e instancabilmente continua a guidare, la mia formazione morale-bioeticista, offrendomi preziose indicazioni di ricerca e indispensabili suggerimenti. Un sentito e doveroso ringraziamento anche al Prof. Padre Edmund Kowalski, che ha seguito pazientemente le successive fasi del lavoro con professionalità e competenza,

## PARTE PRIMA

### IL DIBATTITO SULLA VITA UMANA NEL CONTESTO BIOETICO

In questa prima parte della tesi cerchiamo di mettere in luce le problematiche che nascono dal dibattito bioetico sulla vita umana. Possiamo constatare che oggi come oggi, neli'Occidente industrializzato, più che in altre aree geografiche del mondo, si va diffondendo una cultura di morte, una mentalità *contro la vita* che si manifesta, tra l'altro, nella facile manipolazione della vita nascente - come se embrione fosse una "cosa" nelle mani del ricercatore o proprietà del genitore - e nelle proposte ormai esplicite di eutanasia attiva'.

Vedremo di seguito che la bioetica è nata come un grido di allarme per rendere il mondo cosciente del fatto che non tutto quello che è tecnicamente possibile è anche eticamente lecito. Dal 1971 ad

---

La legislazione è stata approvata per la prima volta negli Stati Uniti d'America, e precisamente nello Stato della California. In Europa l'eutanasia ha avuto un riconoscimento di fatto, sia pure con determinate rigorose condizioni, in Danimarca e in Olanda.

oggi la *bioetica* ha percorso diversi itinerari culturali, da una parte, promuovendo la ricerca scientifica con l'applicazione biomedica, dall'altra, suscitando nelle società vivaci dibattiti sui problemi morali sollevati dalle biotecnologie nel campo del *bios*. Oggetto proprio della bioetica è, secondo la sua definizione", la vita (*bios*), in quanto essa rientra nella sfera dell'azione umana e della responsabilità morale, a partire dalle possibilità aperte dalle scienze biomediche.

---

La prima definizione della nuova disciplina è quella data da Warren Thomas Reich, studioso del Kennedy Institute di Washington: «È lo studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, quando tale condotta è esaminata nella luce dei valori e dei principi morali», Cfr. *Encyclopedia Of Bioethics*, ed. by Warren Thomas REICH, t. I, The Free Press, New York 1978, XIX.

## CAPITOLO I

# LE PROBLEMATICHE FONDAMENTALI INTORNO ALLA CATEGORIA DI "VITA UMANA"

L'ultimo quarto di secolo scorso è stato contrassegnato da un processo formidabile della ricerca sulla natura e le origini della vita. Termini come gene, cromosoma, patrimonio genetico, DNA, zigote, totipotenza... sono entrati stabilmente nel vocabolario colto. Eppure, in molti condividono oggi l'impressione che più l'uomo è in grado di *controllare la vita biologica*, meno sembra accorgersi dell'*importanza della vita* e ancora meno di conoscere un motivo serio per il quale valga la pena di vivere<sup>4</sup>.

In questo primo capitolo cercheremo innanzitutto di descrivere la realtà stessa di cui ci occuperemo lungo tutto l'iter della dissertazione, ovvero *la realtà della vita umana*. Cercheremo di

---

Cfr. Ignacio CARRASCO DE PAULA, «Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica», in *Medicina e Morale* 45 (1995), 214.

mettere in luce prima di tutto il fatto biologico della vita umana che è un dato decisivo della nostra esistenza umana *sine qua non* sarebbe possibile la ricerca del nostro studio.

Inoltre, descriveremo sinteticamente le attuali problematiche fondamentali che riguardano la comprensione sia scientifica che filosofica della vita umana per poter dare in seguito alla nostra ricerca le risposte adeguate alle questioni fondamentali di bioetica contemporanea.

## 1.1 LA VISIONE SCIENTIFICA DELLA VITA UMANA

Lo sviluppo straordinario delle scienze' e della tecnica, anziché allontanare, ha attualizzato ed enfatizzato l'interrogativo sulla vita e sulla sua origine. Dal momento, che l'interrogativo sull'origine della vita è una domanda che l'uomo pone a se stesso, essa è inscindibile

---

Qui intendo le scienze sperimentali, in particolare la biologia, che studiano quei fenomeni vitali che si svolgono in seno a masse limitate di materia estremamente complessa e incessantemente mutantesi, rilevandone le caratteristiche distintive: il metabolismo, ossia il continuo rinnovamento mediante assimilazione di materia dall'esterno ed eliminazione di scorie; l'Individualità di ciò che vive e che si presenta come un organismo, dotato di organi morfologicamente e funzionalmente diversi, commisurati e coordinati da loro; la differenziazione specifica della materia vivente; la generazione specifica, per cui ogni vivente deriva da altro o da altri viventi della stessa specie; la variabilità e l'adattabilità, come capacità di mutarsi in maniera da poter vivere in condizioni profondamente diverse da quelle in cui lo stesso organismo aveva vissuto precedentemente; la reattività, ossia la capacità di risposta agli stimoli ambientali; la delimitazione dell'esistenza dell'organismo in un ciclo vitale determinato; l'autoregolazione, per cui ogni singola parte si sviluppa e funziona a servizio del tutto, mediante un governo, una moderazione e un coordinamento delle singole funzioni dell'organismo. Cfr. Vittorio MARCOZZI, «Vita», in *Dizionario delle Idee*, a cura di AA.VV., Sansoni Editore, Firenze 1977, 1261-1269.

dal bisogno di conoscere il "perché" della vita, il "senso" della vita. Non è pensabile che la scienza arrivi a scoprire l'origine della vita senza scoprire nel contempo il "senso" della vita, la sua intrinseca finalità<sup>6</sup>.

Parlando della vita in generale dovremmo affermare che essa è una capacità degli organismi di crescere e di riprodursi. Come tale, essa è comparsa sulla Terra a seguito di un processo evolutivo delle sostanze organiche non ancora del tutto chiarito. La teoria dell'evoluzione? formulata da Charles Darwin spiega razionalmente come sulla superficie terrestre siano apparsi organismi sempre più complessi in conseguenza del progressivo arricchirsi e perfezionarsi degli esseri viventi primordiali, ma nulla dice sulla comparsa degli esseri primordiali stessi, capostipiti assoluti di tutto ciò che di vivente si trova oggi sulla Terra. Darwin stesso si rendeva conto di questo limite, e la difficoltà di risolvere il problema deriva dal fatto che tutti

---

Cfr. Giuseppe ANGELINI, «Scienza e origine della vita», in *Scienza e origine della vita*, a cura di AA. VV., Orizzonte Medico, Roma 1980, 26-35.

Il naturalista inglese Charles Darwin (1809-1892) provocò una rivoluzione nella biologia con la sua *teoria sull'evoluzione*, pubblicata nel suo libro *Sull'origine della specie* (1859). In esso descrisse l'attuale vita biologica come il risultato di un'evoluzione a lungo termine. La sua teoria dell'evoluzione indica il principale meccanismo per questo sviluppo: l'interscambio tra variazione e selezione. I punti principali della sua teoria sono i seguenti. Negli organismi viventi vengono prodotti più organismi che possono sopravvivere e riprodursi. Vi è una naturale variazione tra gli individui. Gli individui che hanno qualche vantaggio sugli altri in rapporto al loro ambiente hanno le migliori possibilità di sopravvivere e riprodursi. L'effetto cumulativo di tutto ciò è l'evoluzione. La teoria dell'evoluzione stimolò un notevole sviluppo nella ricerca biologica: nella sistematica, nell'anatomia comparata e nell'embriologia. Queste discipline influenzarono notevolmente la ricerca concernente la relazione e lo sviluppo degli organismi. Durante la seconda metà del XIX secolo la teoria dell'evoluzione di Darwin portò la biologia al centro dell'interesse della vita cellulare.



gli attuali esseri viventi vengono generati soltanto da esseri viventi della loro stessa specie".

Le ricerche paleontologiche sull'origine della vita" risultano assai interessanti per quanto riguarda alcuni problemi connessi all'evoluzione primordiale degli organismi, ma purtroppo non sono destinate a giungere al punto nodale del problema. Attraverso i fossili si può infatti risalire indietro nel tempo, ripercorrendo le tappe dell'evoluzione organica, ma questi resti di organismi del passato non permettono di risolvere il problema fondamentale, cioè come la vita si è potuta sviluppare sulla Terra: la paleontologia può dire *quando* la

---

Cfr. Aleksandr Ivanovic OPARIN, «Vita», in *Enciclopedia Europea*, vol. XI, Taddeo di Bartolo-Zworkin, Grazianti, Milano 1981, 959-961.

Nel XIX secolo si credeva comunemente che i piccoli animali, le muffe e i vermi potessero derivare spontaneamente dalla polvere e dalla sporcizia, la cosiddetta ipotesi della abiogenesi. Il chimico francese Louis Pasteur (1809-1892) fu un pioniere della microbiologia e dimostrò con i suoi esperimenti che la vita non proviene da materiale inorganico ma solo da organismi viventi già esistenti. Inoltre egli dimostrò che i batteri possono produrre malattie negli animali superiori e che, in una forma attenuata, possono essere usati come vaccini. Il maggior contributo alla comprensione dell'origine della vita fu dato dal biochimico russo Aleksandr Ivanoviè Oparin nel 1922. Secondo questi, la comparsa della vita fu preceduta da un lungo periodo di evoluzione chimica. Il materiale grezzo degli organismi viventi era ritenuto disponibile nell'atmosfera e nell'acqua ma con ossigeno libero scarso o del tutto assente. L'energia era disponibile sotto forma di luce e di calore. Su questa base Oparin ipotizzò che le molecole organiche si fossero formate dai gas atmosferici e raccolte nei mari e nei laghi. Il lavoro di Oparin fu ignorato all'epoca. La prima dimostrazione della sua ipotesi fu fatta solo nel 1950 da Stanley Miller. Idrogeno, vapore acqueo, metano ed ammoniaca furono fatti circolare in un tubo chiuso attraverso il quale venivano trasmesse scariche elettriche. Nell'arco di 24 ore si formarono amminoacidi ed altre molecole organiche. Con analoghi esperimenti condotti successivamente da molti scienziati, furono prodotti quasi tutti e più comuni amminoacidi ed altri componenti essenziali del materiale ereditario. Generalmente si ritiene oggi che sulla terra primitiva si siano formati questi composti organici. Man mano che la concentrazione di queste molecole aumentava si pensa che reagissero tra di loro strutturandosi in più complesse aggregazioni. Nuove ricerche su fasi ulteriori relative alla comparsa della vita sono tuttora in corso.

vita è nata sul nostro pianeta ma è per ora incapace di dimostrare *come* la vita può essersi sviluppata".

In base alle attuali possibilità di datazione dell'evoluzione degli organismi possiamo dire che i primi "mattoni" dell'edificio che noi chiamiamo *esseri viventi*<sup>11</sup> hanno cominciato il loro cammino praticamente non appena il processo di formazione del sistema planetario solare l'ha reso possibile da un punto di vista ambientale. Fissando ipoteticamente l'età della terra a 4,6 miliardi di anni e l'apparire dei microrganismi a 3/3,5 miliardi di anni fa, l'evoluzione chimica che ha portato alla nascita abiotica di proteine e acidi nucleici (biopolimeri) sarebbe avvenuta nello spazio di 0,5/1 miliardo di anni. I *sistemi viventi* si sono formati, dunque, per evoluzione da strutture

---

10 Cfr. A. I. OPARIN, «Vita», in *Enciclopedia Europea...*, 959-961.

11 Ogni ente o gruppo di enti naturalmente dotato di certe caratteristiche come la dinamicità del sistema e la sua capacità di autocontrollo (omeostasi), la eccitabilità (capacità di risposta a stimoli di diversa natura e origine), la autoriproducibilità, l'ereditarietà dei caratteri, e la tendenza evolutiva, è un *essere vivente*, anche se non le possiede nello stesso modo, o non le mostra tutte contemporaneamente. Il livello fondamentale di organizzazione della natura vivente è la cellula. Essa costituisce l'elemento più semplice ma essenziale della materia vivente, di cui è l'unità biologica di struttura, funzione e riproduzione. Tutti gli esseri viventi, dal più semplice al più complesso, sono costituiti da una o più cellule, e hanno origine da una o più cellule preesistenti. Ogni organismo multicellulare che si produce sessualmente inizia il suo ciclo vitale come un organismo temporaneamente costituito da una singola cellula (embrione unicellulare o zigote) e successivamente da poche cellule (embrione multicellulare). Ma le loro strutture biologiche, apparentemente semplici, non rendono l'embrione unicellulare equivalente a nessuna delle cellule del corpo umano prese singolarmente, né l'embrione multicellulare equivalente ad alcun gruppo o massa di queste cellule. Sin dall'inizio si tratta già di un organismo - e non di una cellula o di una massa di cellule - a motivo dell'incipiente ciclo vitale che rappresenta l'espressione definita, nello spazio e nel tempo, dell'integrazione e della coordinazione di tutte le sue cellule, pur a differenti livelli della sua progressiva organizzazione morfo-funzionale (cellule, tessuti, organi e apparati). Vedremo a seguito del nostro lavoro come non sempre e non da tutti i filosofi o gli scienziati questo fatto biologico è accettabile.

inorganiche, ma trovare una definizione che ricopra oggetti così lontani tra loro, come l'uomo ed i batteri monocellulari non è facile. Partendo però dalla cellula, che è la struttura di base dei sistemi viventi, ad esclusione dei virus, si possono indicare una serie di *criteri della vita*, considerando *il vivente* come un sistema aperto entro il quale si stabilisce un equilibrio di flussi<sup>12</sup>.

1. Primo criterio: *il metabolismo* come scambio di materia e di energia con l'ambiente;

2. Secondo criterio: *il cambiamento di forma*, strettamente legato all'equilibrio dei flussi, in particolare di quella ontogenetica (dell'individuo) e filogenetica (delle specie attuali dalle forme primitive);

3. Terzo criterio: *la reazione agli stimoli e l'attività autonoma*, in quanto processi che si sovrappongono all'equilibrio dei flussi;

4. Quarto criterio: *l'autoriproduzione* allo scopo del mantenimento del sistema vivente, come anche *l'autoregolazione* per azione a ritroso (feed-back) al fine di mantenere l'equilibrio dei flussi nonostante le continue perturbazioni cui viene sottoposto dall'esterno.

La nascita evolutiva dell'uomo, si è estesa per un periodo lungo 65/70 milioni di anni dalla comparsa dei primi Primati, mentre circa 12-15 milioni di anni fa la linea dei Primati si è biforcata nelle due diramazioni degli ominidi e delle scimmie antropomorfe. Essa è

---

<sup>12</sup> Cfr. Francesco COMPAGNONI, «Vita», in *Nuovo dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone – Salvatore Privitera, Città Nuova Editrice, Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004, 1261-1268; Cfr. anche: Ip., «Corpo e vita», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco Compagnoni - Giannino Piana – Salvatore Privitera, Edizioni Paoline 1990, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 159-183.

durata, come fase di passaggio biologico dall'animale all'uomo, fino a 3 milioni di anni fa, all'apparire dell'*Homo habilis*. L'*Homo sapiens neanderthalensis*, che è ritenuto una forma di passaggio dell'ultima epoca glaciale (ca. 75.000 anni fa), era alto circa 160 cm., e aveva gambe corte, robusta costituzione, occipite sporgente e visiere sovraorbitali molto pronunciate. Egli fabbricava utensili di selci e sotterrava i morti (con decorazioni floreali)<sup>13</sup>. Comunque l'*Homo sapiens neanderthalensis* è stato probabilmente, anche se parzialmente, contemporaneo dell'uomo attuale (*neantropo*), che sembra sia apparso in Asia minore circa 40.000 anni fa, diffondendosi poi in tutto il mondo. Questo nostro antenato, *homo sapiens*, si evolse attraverso processi di gracializzazione per giungere alle forme attuali. Esso è stato ritrovato fundamentalmente simile in tutti i continenti ed è da noi comunemente noto di Cro-Magnon<sup>14</sup>.

La ricerca evolucionistica, a sua volta, si è posta il problema delle *cause biologiche* della nascita evolucionaria dell'uomo, tentando una soluzione che parte dai dati della paleontologia, dall'etologia e da ipotesi sul ruolo di strutture anatomiche, fisiologiche e di comportamento. Si può nello stesso tempo affermare che l'evoluzione dell'uomo fa riconoscere nelle sue caratteristiche costitutive un meccanismo di *feed-back* di due sistemi ereditari, quello *biologico* e quello *culturale*: la loro unione intercausale ha fatto dell'uomo "la specie terrestre di maggior successo". Un processo che dall'epoca

---

<sup>13</sup> Gli antropologi parlano a proposito delle sue capacità "metafisiche", intendendo forse "di pensiero astratto",

<sup>14</sup> Cfr. F. COMPAGNONI, «Vita», in *Nuovo Dizionario di Bioetica...*, 1261-1268.

dell'industrializzazione avanzata minaccia le altre specie viventi, nessuna esclusa: le piogge acide sulle foreste e la caccia alla balena ne sono diventate il simbolo.

Oltre a fare una descrizione puramente scientifica della comparsa di vita umana sul nostro pianeta, ci sforziamo di individuare allo stesso tempo, anche una riflessione da credenti, proprio perché per i credenti l'evoluzione del mondo vivente, l'evoluzione delle capacità conoscitive e fattive dell'uomo sono da vedersi all'interno del piano della Creazione, che non è mai conosciuto nella sua totalità, se non per poche cose essenziali. Il Inondo viene da Dio e torna a lui, egli lo ha amato nella Creazione e lo ha riamato nella Redenzione; esso torna a lui attraverso la vita e l'agire dell'uomo. La somma responsabilità dell'autodisponibilità non viene quindi tolta all'uomo dalla fede nella Creazione: anzi, viene piuttosto esaltata come responsabilità per tutti gli esseri di Dio, specialmente quelli viventi. L'uomo è però, per una parte del proprio operare intramondano, legato alle strutture che Dio ha impresso nel mondo e in lui stesso".

Tutto questo a sua volta ci porta ad una conseguenza inevitabile e sempre più evidente, ovvero:

«Nella prospettiva della odierna mentalità secolarista e dell'invadente riduzionismo scienziata, - afferma prof. Maurizio Pietro Faggioni - l'uomo viene ridotto al suo momento biologico, la religione, l'arte, i valori spirituali sono interpretati in chiave puramente biologica. Si tratta di una visione chiusa alla trascendenza, sia pure nella forma di autotrascendenza, alla quale sfugge completamente il senso creaturale della vita umana

---

15 Cfr. Francesco COMPAGNONI, a cura di, *Etica della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996,43-44.

e la sua sacralità, cioè l'eccedenza antologica del soggetto umano rispetto agli oggetti naturali»<sup>16</sup>.

La visione materialistica, sviluppatasi a livello di massa solo in epoca moderna, sostiene questo: esiste solo quello che noi cogliamo con i nostri sensi fisici o con i nostri apparecchi di laboratorio, esiste solo la materia o meglio energia che si manifesta come materia, i suoi movimenti vengono a caso - oppure secondo leggi relative - e con la morte tutto finisce per noi. Veramente ad un esame razionale questa risposta non sembra poi tanto ragionevole, non potendo una scienza che si occupa della materia conoscere e giudicare altre dimensioni che materiali non sono, altri tipi di energie più sottili. Ma la scienza moderna ha abbagliato il suo pubblico con una tale quantità di risultati tecnici straordinari che ha messo a tacere ogni abbiezione ed è stata creduta in tutto e per tutto.

Ma la vita non può certo essere definita solo chimicamente e fisicamente; la vita è nello stesso tempo un processo verso un *telos*, verso una meta. Una scienza dell'uomo non può, di conseguenza, essere giustificata in alcun modo nel suo oggetto di conoscenza, se esclude la domanda del significato della vita, dello scopo della realizzazione umana<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Maurizio Pietro FAGGIONI, «La vita e le forme di vita. Rapporto fra biologia e antropologia», in *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, a cura di Juan de Dios Vial Correa - Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 74-75.

<sup>17</sup> Cfr. Rudolf AFFEMANN, *Malattia e società. Come può ridiventare più umana la nostra vita*", Edizioni Paoline, Milano 1985, 134.

Tendenzialmente, l'esistenza umana è stata sottratta alla dimensione del mistero, come se questo non facesse parte della realtà, poiché non può essere oggetto d'indagine della scienza<sup>18</sup>. Di conseguenza, tutto viene assunto come materiale da esaminare e da scomporre, l'uomo, la sua vita e la sua morte. Non esiste più la nozione del limite e di confine sottratto alla disponibilità dell'indagine scientifica" e la costitutiva nudità dell'uomo, segno della sua debolezza e della sua limitatezza, viene continuamente ricoperta, alla 'ricerca di sicurezze sempre più solide<sup>20</sup>.

Ma non si può comunque trascurare il fatto che l'uomo è molto di più della sua costituzione biologica: egli è sapienza, coscienza, volontà, capacità di relazione. La sua stessa costituzione genetica risente delle sue esperienze spirituali e ambientali, ossia della sua capacità morale. Senza una tale sottolineatura ci sarebbe seriamente da chiedersi se è ancora l'uomo quello che la scienza vuole sostenere e se nella società futura ci sarà ancora posto per gli esseri umani".

---

<sup>18</sup> Cfr. Abraham Joshua HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Boria, Roma 1969. (Alcuni pensatori ebraici, tra cui l'Autore appena citato, hanno enfatizzato molto la dimensione misterica della vita umana).

<sup>19</sup> «La pelle ha cessato di costituire un confine. Invano, cerchiamo il luogo dove si trovava il muro che separava l'interno dall'esterno». «I fatti scientifici sulla nascita e sulla procreazione si condensano nei mass-media fino a diventare astrazioni a carattere fantastico». Barbara DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sul! abuso del concetto di vita*, Bollati-Boringhieri, Torino 1994, 25, 58.

<sup>20</sup> Cfr. Cataldo ZUCCARO, «Nascere e morire oggi», in *Rivista di Teologia Morale* 29 (1997), 79.

<sup>21</sup> Cfr. Bernhard HARING, *Medicina e manipolazione. Il problema morale della manipolazione medica, comportamentale e genetica*, Edizioni Paoline, Roma 1976, 241-242.

Gli ingegneri genetici trascurano frequentemente l'importanza della libertà dell'uomo, e quindi della sua coscienza morale e delle relazioni che egli intreccia con gli altri e con l'ambiente, Va sottolineato con forza che «il miglioramento eugenico può avere successo solo in presenza di precedenti miglierie ambientali e sociologiche». Il che equivale a dire che non si può pensare di perfezionare le conoscenze e le applicazioni nel campo della genetica umana, quando In contemporanea si trascurano le enormi responsabilità morali dell'uomo nella questione del degrado ambientale e nelle problematiche delle relazioni interpersonali". È stato addirittura Albert Einstein ad affermare che: «La scienza senza la religione è zoppa; la religione senza la scienza è cieca»<sup>24</sup>.

«La scienza e la tecnica, preziose risorse dell'uomo, leggiamo nel documento della Congregazione per la Dottrina per la Fede *Donum Vitae* - quando si pongono al suo servizio e ne promuovono lo sviluppo integrale a beneficio di tutti, non possono da sole indicare *il senso dell'esistenza* e del progresso umano. Essendo ordinate all'uomo da cui traggono origine e incremento, attingono dalla persona e dai suoi valori morali l'indicazione della loro finalità e la consapevolezza dei loro limiti. Sebbene, perciò, illusorio rivendicare la neutralità morale della ricerca scientifica e delle sue applicazioni; d'altro canto non si possono desumere i criteri di orientamento della semplice efficienza tecnica, dall'utilità che possono arrecare ad alcuni a danno di altri o, peggio ancora, dalle ideologie dominanti. Pertanto la scienza e la tecnica richiedono, per il loro stesso intrinseco significato, il rispetto incondizionato dei criteri

---

<sup>22</sup> Theodosius DOBZHANSKY, *Genetic diversity and human equality*, Basic Books, New York 1973,49.

<sup>23</sup> Cfr. Mario CASONE, *Diaconia della vita. Manuale di bioetica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004, 179.

<sup>24</sup> Albert EINSTEIN, *Pensieri degli anni difficili*, Boringhieri, Torino 1965, 135.



fondamentali della moralità: debbono essere, cioè, al servizio della persona umana, dei suoi diritti inalienabili e del suo bene vero e integrale secondo il progetto e la volontà di Dio»<sup>25</sup>.

Nel progetto scientifico moderno l'uomo è visto come sdoppiato in un livello in cui è considerato *soggetto* inalienabile (la persona appunto interpretata soprattutto come titolare di diritti), e in un altro in cui è *oggetto* ossia parte della natura fisico-biologica, su cui sovrintende la mano della scienza. Nel suddetto progetto permane molto problematico il valore del *soggetto-persona*. È chiaro che senza una rinnovata integrazione radicale sull'uomo e sul *sensu* del suo vivere, sempre più difficile sarà affrontare correttamente la questione del *bene*, quando essa sia posta a proposito delle esperienze cruciali del nascere, del soffrire e del morire.

## 1.2 LO SVILUPPO TECNICO-SCIENTIFICO E

### "OGGETTIVAZIONE" DELLA VITA UMANA

La grande considerazione riservata al concetto della "vita" nella filosofia della vita antecedente e successiva alla prima guerra mondiale appare, retrospettivamente, come un'eco speculare dei pericoli reali che nel secolo XX si sarebbero addensati sulla vita. Il termine enfatico "vita" diventa un nome di battaglia, che manifesta

---

<sup>25</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Vitae* sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, Roma, 22 febbraio 1987, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. IO, EDB, Bologna 1997, nn.1157-1158.

l'esigenza di un pretesa genuina, autentica e "vera e propria" contro le convenzioni ammuffite di un mondo che sta scomparendo" .

La ragione sostanziale di tale affermazione è il grande progresso scientifico verificatosi nell'ambito della biologia che è stato reso possibile da una scelta metodologica che caratterizza la "scienza moderna" come tale fin dalle sue origini: prendere in considerazione della realtà solo le quantità misurabili, rilevate mediante l'esperimento, e cercare di stabilire tra esse modelli di rapporto sul tipo di leggi matematiche. Questa metodologia, in sé perfettamente legittima, si realizza attraverso una riduzione dell'altro, nella sua fisicità, a oggetto della mia osservazione, anzi a *oggetto*, in un qualche modo costruito attraverso la riduzione metodologica, che considera solo alcuni aspetti della sua realtà. Il dualismo tra una ragione tecnica, capace di un dominio sempre più esteso e di successi strabilianti, e un corpo ridotto a oggetto di un simile fare comporta intrinsecamente la tentazione di una dimenticanza, L'uomo, che ha acquisito una presa di possesso tecnico sugli inizi e sulla fine della sua vita, sulle stesse strutture costituite del suo organismo fisico, potrebbe essere portato a dimenticare il mistero dell'essere. Le esperienze metafisiche della nascita e della morte, del dolore e del proprio limite, che rimandano alla questione ultima del *senso della vita*, vengono così facilmente censurate e ricondotte dall'ambito dell'essere a quello del [are]<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. Otto Friedrich BOLLNO\V, *Die Lebensphilosophie*, Kohlhammer, Berlin 1958, 88.

<sup>27</sup> Cfr. Joseph RATZINGER, «La bioetica nella prospettiva cristiana», in *La Civiltà Cattolica* 142/III (1991),467-468.

Ma in effetti la dimenticanza dell'essere e delle proprie esperienze originarie tramite il fare tecnico si rivela un'illusione che può portare alla distruzione. In realtà la vita non è soltanto e innanzitutto il fenomeno su cui indagano con successo le scienze biologiche; essa è prima di tutto *un'esperienza della persona*, carica di domanda e di promessa, ma questo argomento verrà sviluppato in modo più specifico nella seconda parte della tesi.

La vita, di cui parlano le scienze della vita e della natura, è ridotta a "ciò su cui" si esercita la libertà e responsabilità dell'uomo: così, per un verso, essa ha dei meccanismi e delle leggi causali che per definizione sfuggono alla indagine ed elaborazione morale e, per un altro verso, appare condannata alla necessità di predisporre *a priori*, appunto mediante la ragione, un apparato di giudizi e valori, capaci di orientare nella valutazione dei casi concreti. Questa riduzione della vita a fenomeno oggettivo rende obiettivamente impossibile il compito della bioetica<sup>28</sup>.

Su questo aspetto ha richiamato l'attenzione anche Roberto Mordacci, che è tra gli autori più attenti alle questioni teoriche in gioco nel dibattito bioetico. La nozione di vita, a suo parere e giustamente, oscilla tra i due "universi di discorso" indicati dai termini che la costituiscono, il *bios* e *l'ethos*, e ora si avvicina alla biologia in relazione all'etica ora all'etica in relazione alla biologia",

---

<sup>28</sup> Cfr. Maurizio CHIODI, *Tra cielo e terra. Il senso della vita a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 9.

<sup>29</sup> Cfr. Roberto MORDACCI, «La nozione di vita umana in bioetica», in *Rivista di Teologia Morale* 28 (1996), 379.

«La vita che è esaminata "alla luce di valori e principi morali" è quella che costituisce l'oggetto delle "scienze della vita e della cura della salute". Si tratta, in altri termini, di ciò che oggi viene indicato come campo d'indagine delle scienze biomediche. La vita, in una tale prospettiva, è il fenomeno biologico della generazione, crescita e sviluppo, deperimento e morte degli organismi; è oggetto di minuziose osservazioni e di varie forme di intervento tecnologico. È significativo che la vita sia presupposta semplicemente come il luogo dell'esercizio dell'indagine conoscitiva in quanto funzionale alla modificazione tecnologica (sintetizzata nella condotta umana), e che in realtà sia quest'ultima il vero oggetto *del* giudizio in base a valori e principi morali»<sup>30</sup>.

Ancora Mordacci fa notare che purtroppo nella bioetica «non *l'esperienza del vivere*, bensì l'oggetto vita è ammesso nel campo visivo»<sup>31</sup>!. La crisi odierna che investe le prospettive della vita umana è da intendere, fondamentalmente, come crisi morale. La crisi "**morale**" della vita, quella cioè che colpisce la vita quale "valore" o quale categoria assiologica ha diversi profili, e anche diverse cause. Occorre distinguere due aspetti fondamentali. Da un lato, quello più radicale per il quale il "benessere" è sistematicamente preferito al "bene": ne deriva che la soddisfazione soggettiva del desiderio è indiscriminatamente apprezzata come vantaggio. Dall'altro lato, un aspetto più superficiale ed insieme più diffuso ed immediato, per il quale al "bene" in accezione morale non si saprebbe più neppure dare alcun contenuto. Si assiste ad una crisi delle evidenze etiche di fronte alla quale - per superarla - è necessario comprenderne adeguatamente

---

<sup>30</sup> *ib id.*, 381.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 382.

la natura, riconoscendo quei mutamenti – in certo modo irreversibili – che si sono prodotti nelle sviluppate società moderne<sup>32</sup>.

Questa crisi è una conseguenza diretta del progresso tecnologico che in campo biomedico ha subito, negli ultimi decenni, accelerazioni insospettite con pesanti ricadute sulla vita personale e collettiva. Ciò che è avvenuto non ha modificato soltanto gli assetti strutturali (perciò esterni) dell'esperienza umana, ma le stesse dinamiche interiori, al punto che si può parlare di una vera e propria "rivoluzione antropologica".

Le innovazioni in atto permettono nuove (e sempre più accentuate) manipolazioni del dato biologico, con effetti immediati sugli equilibri dei processi vitali. Ma determinano anche un radicale cambiamento dei significati di alcuni aspetti della vita dell'uomo – si pensi soltanto a quello riproduttivo – che hanno un profondo valore simbolico e che sono stati elaborati nel tempo secondo codici rituali consolidati. La rottura con il passato, dunque, non è soltanto tecnica, ma culturale; non riguarda solo la valutazione dei costi e dei benefici delle scelte operate, ma coinvolge la sfera intima dell'umano e chiama in causa la questione del senso<sup>33</sup>.

Nelle controversie morali sull'aborto e sull'embriologia, sull'analisi del genoma e sulla maternità in affitto, sull'assistenza ai moribondi e sull'eutanasia, l'ultima istanza non è più allora il diritto inviolabile alla vita delle persone in discussione. Tali conflitti vanno

---

<sup>32</sup> Cfr. Andrea MARIANI, *Bioetica e teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 218-219.

<sup>33</sup> Cfr. Giannino PIANA, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Garzanti, Milano 2002, 13.

piuttosto risolti in base alle convinzioni soggettive di altri individui in fatto di valori, individui che pretendono di poter disporre dell'altrui vita umana in base alle proprie preferenze personali."

Con l'avanzare della civiltà tecnologica, anche l'organizzazione del lavoro tende ad espropriare l'uomo del suo corpo inteso come soggettività dell'io personale, riducendolo ad un oggetto a servizio della produzione e del profitto della società industriale e post-industriale. Con l'aborto, l'eutanasia, la tossicodipendenza, l'indiscriminata sperimentazione genetica o clinica il corpo viene semplicemente annullato, distrutto o mutilato, finendo per misconoscerne il valore unico.

Aristotele, san Tommaso e Kant, al di là delle numerose differenze teoriche e pratiche, erano d'accordo sul fatto che la vita umana è *unfine* in se stessa e non un *mezzo* subordinato ad altro fine, proprio perché la consideravano intangibile. Invece, la vita intesa come oggetto di riflessione morale compare soltanto nel momento in cui si sa con certezza che l'essere umano dispone dei mezzi tecnici sufficienti a intervenire su di essa senza occuparsi della sua finalità intrinseca, come qualcosa di dato e di immodificabile, ma potendo imporle fini diversi, determinati arbitrariamente dalla volontà umana<sup>35</sup>.

Per l'uomo, in questo modo, la vita diventa semplicemente una "cosa", che egli rivendica come sua esclusiva proprietà, totalmente

---

<sup>34</sup> Cfr. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, Querinina, Brescia 1997, 9.

<sup>35</sup> Pedro MORANDÉ, «Vita e persona nella postmodernità», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 122.

dominabile e manipolabile, A questo punto possiamo considerare le preoccupazioni esposte da Giovanni Paolo II:

«Lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo della civiltà del nostro tempo, che è contrassegnato dal dominio della tecnica stessa, esigono un proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica. [...] La prima inquietudine riguarda la questione essenziale e fondamentale: questo progresso, il cui autore e fautore è l'uomo, rende la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, più "umana"? La rende più "degnata dell'uomo"? [...] Quest'Interrogativo, però, ritorna ostinatamente per quanto riguarda ciò che è essenziale in sommo grado: se l'uomo, come uomo, nel contesto di questo progresso, diventi veramente migliore, cioè più maturo spiritualmente, più cosciente della dignità della sua umanità, più responsabile, più aperto agli altri, in particolare verso i più bisognosi e i più deboli, più disponibile a dare e portare aiuto a tutti».

Con lo sviluppo scientifico e tecnologico degli ultimi anni, i confini tra gli usi e gli abusi del corpo umano sono diventati gradualmente più sottili e imprecisi, dando vita a posizioni scientifiche e giuridiche diverse intorno a uno stesso fatto o problema. In genere le questioni di bioetica più delicate vengono discusse da autorità riconosciute nelle diverse aree coinvolte; fino a che non si comincia a parlare del denaro. Allora le opinioni si dividono e i progressi diventano lenti e difficili, con opposti orientamenti di pensiero<sup>37</sup>.

Alla fine possiamo affermare che lo sviluppo tecnico-scientifico è buono. Il male consiste nello sviluppo unilaterale della razionalità tecnico-scientifica e dei suoi effetti nella valutazione morale. Per

---

<sup>36</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* all'inizio del suo ministero pontificale, Roma, 4 marzo 1979, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 6, EDB, Bologna 2001<sup>6</sup>, n. 1216.

<sup>37</sup> Cfr. VOINEI GARRAFA, «Usi e abusi del corpo umano», in *Questioni di bioetica*, a cura di Stefano Rodotà, Laterza, Roma-Bari 1993, 100.

l'uomo di oggi, appassionato ai progressi della scienza moderna, la figura "vita" perde la sua pur solo apparente univocità che aveva un tempo.

«L'oscuramento della figura della vita si accentua con "il passaggio dalla medicina dei bisogni alla medicina dei desideri, dalla medicina curativa, alla medicina migliorativa e percettiva della vita"; tale passaggio produce insieme un deciso incremento del rilievo che il modello medicale assume per rapporto alla stessa relazione che ciascuno ha con la propria vita. Soprattutto, accade che la figura della vita perda quella connotazione morale (nel senso di riferita ai *mores*) che prima appariva invece del tutto ovvia. L'agire tecnico della medicina si riferisce per la sua natura ad una figura di vita quantificabile, che conosce un più e un meno, impone dunque comparazioni e scelte. In tal senso appunto è da intendere il riferimento alla qualità della vita. Si apre lo spazio per il possibile conflittos<sup>38</sup>».

A fronte di tutto questo è urgente una rinnovata trattazione teorica della categoria "vita". Essa deve essere compresa entro il quadro della sua intrinseca determinazione morale: «Il profilo *sacro* della vita deve essere in tale senso inteso alla luce della sua originaria forma morale. Perché appunto così dobbiamo interpretare il senso morale della vita: come riconoscimento del suo debito originario ad una iniziativa che precede e la rende possibile<sup>39</sup>».

---

<sup>38</sup> Giuseppe ANGELINI, «La questione radicale: quale idea di vita?» in AA. VV., *La bioetica questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 184.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 192.



### 1.3 LA VISIONE MECCANICISTA DEL CORPO-OGGETTO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

In Occidente nel periodo che va dal Rinascimento all'Illuminismo sono nate le cosiddette "officine dei sensi", nelle quali il corpo veniva concepito come meccanismo ridotto alle sue forme anatomiche". In tali "officine" lo studio dell'uomo avveniva a partire dal cadavere, sezionato anatomicamente e controllato nella sua totalità. Il corpo era perciò concepito come "cosa", carne realtà passiva appartenente alla negatività della materia, e la vita, identificata con l'esteriorità corporea, appariva soltanto nella sua dimensione di consunzione e di morte.

Questo empirismo, che oscilla tra il corpo/macchina e il corpo/nulla, e finisce per cogliere il mondo e l'uomo solo nella loro realtà oggettuale e statica riceve ulteriore conferma dallo sviluppo del positivismo totalizzante della medicina. Ogni evento della vita è qui studiato all'interno delle funzioni organiche secondo regole rigidamente deterministiche, tese a ricondurre l'uomo alle sue funzioni fisiologiche mediante l'eliminazione di ogni aspetto di coscienza, volontà e creatività<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Questo dato di fatto era stato causato dal *meccanicismo* che sosteneva la piena riducibilità di tutte le manifestazioni della vita alle forze e alle leggi fisico-chimiche. Dopo il meccanicismo degli antichi atomisti democritei ed epicurei, il fondatore del meccanicismo moderno è considerato R. Cartesio (1596-1650) il quale elaborò una spiegazione meccanicista dei sistemi viventi nel quadro della sua visione meccanicista della natura.

<sup>41</sup> Cfr. G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca ...*, 49-50.

A questo punto sorge una domanda importante e decisiva per le questioni assai discutibili oggi in campo di bioetica: *che cos'è il corpo umano e quale valore* si attribuisce alla corporeità? Solo rispondendo correttamente a questa domanda ci sarà più facile in seguito affrontare e risolvere le diverse questioni particolari emerse intorno alla vita umana nel dibattito bioetico. Ora, per cogliere la natura, l'identità e l'essenza del corpo umano occorre soffermarsi ad analizzare brevemente il concetto stesso del *corpo umano*<sup>42</sup> a partire da un quadro storico per giungere infine ad una riflessione filosofico-teoretica degli anni passati.

*Storicamente* parlando possiamo delineare due grandi orientamenti secondo i quali veniva considerato nel passato il corpo umano e, quale influsso hanno esercitato queste concezioni nelle discussioni bioetiche contemporanee. In primo luogo si tratta dell'orientamento *dualistico* e l'orientamento *unitario*. *L'orientamento dualistico* ha assunto e continua ad assumere nella storia varie forme espressive, tra le quali ricordiamo *il platonismo e il cartesianesimo*.

---

<sup>42</sup> Il corpo, per mezzo del quale l'uomo partecipa del mondo visibile, è un "corpo umano" che lo rende cosciente della sua diversità dagli altri corpi. Per indicare questa peculiarità del corpo umano, è venuta affermandosi la distinzione tra "corpo" e "corporeità". Il "corpo" indica il *corpo-oggetto*, e corrisponde alla realtà oggettiva, considerata dall'esterno come un oggetto tra gli altri. La "corporeità" si riferisce, invece, al *corpo-soggetto*, alla realtà umana corporea considerata come un soggetto spirituale-corporeo. Il corpo-soggetto differisce essenzialmente dal corpo-oggetto, non per la composizione chimica oppure per la struttura organica, ma perché il corpo non-umano è tutto esteriorità, mentre il corpo umano è esteriorizzazione di una cosa essenzialmente interna. La corporeità inoltre è un'espressione d'interiorità. Non vediamo mai il corpo di un uomo come semplice corpo, ma sempre come *corpo umano*; cioè con una forma spaziale carica di riferimenti a una intimità.

Secondo il pensiero di Platone l'UOIUO è un insieme composto di due sostanze eterogenee: il corpo e l'anima. Ma per il filosofo greco la vera e autentica realtà dell'uomo è la sua anima spirituale, mentre il corpo costituisce piuttosto il carcere, la tomba, l'esilio dell'anima stessa. Nella prospettiva di Platone, quindi, la vita umana è un'attesa del momento in cui si uscirà dal carcere e si deporrà la veste ingombrante del corpo.

Il dualismo moderno invece si radica nella concezione antropologica cartesiana: secondo la quale corpo e anima sono due realtà radicalmente diverse e tra loro ampiamente indipendenti. Il corpo altro non è che una sorta di conglomerato di diversi atomi,

---

<sup>43</sup> Prendiamo in considerazione ciò che Cartesio ha da dire sul corpo umano nella sua *Sesta Meditazione*, dove il corpo viene paragonato ad un *orologio*. Egli scrive: «Dunque, un orologio fatto di rotelle e bilancieri obbedisce non meno esattamente a tutte le leggi di natura sia quando è costruito male e non segna l'ora esatta, sia quando soddisfa in ogni suo aspetto i desideri del suo costruttore. [...] Certamente, se considerato la mia idea preconcepita dell'uso di un orologio potrei dire che quando non segna l'ora esatta si allontana dalla sua *natura*. Allo stesso modo, se considero la macchina del corpo umano, posso pensare che essa deriva dalla sua *natura* se la sua gola è asciutta in un momento in cui il bere non l'aiuta a sostenersi, ma vedo chiaramente che questo senso di *natura* è molto diverso dall'altro. Dunque, *natura* è un termine che dipende dal mio personale modo di pensare [*a cogitatione mea*], dal mio paragone tra un malato o un orologio mal costruito e l'idea di un uomo sano o un orologio ben fatto. (*La natura*) è qualcosa di *estrinseco all'oggetto* cui è attribuita». Secondo Cartesio, è possibile dire qualcosa di esattamente equivalente riguardo alla nostra idea di un "buon (o sano) corpo". Affermare che un corpo è malato vuol dire che non sia in grado di essere o funzionare nel modo in cui la sua *natura intrinseca* propenderebbe a farlo funzionare. Le nostre idee di un funzionamento sano e insano non derivano da nessuna concezione di come il corpo, nella sua vera natura, dovrebbe funzionare, proprio perché in quanto corpo non ha una natura che lo caratterizza come corpo unificato. È un assemblaggio meccanico di parti che, a livello microscopico, si può dire abbiano una natura caratterizzata nei termini delle leggi fondamentali di natura. Cfr. Luke GORMALLY, «La dignità umana: il punto di vista cristiano e quello laicista», in *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, a cura di Juan de Dios Vial Correa - Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 58.

formanti un meccanismo neutro e impersonale, per il cui funzionamento non serve ricorrere all'anima: il corpo trova la sua piena spiegazione secondo la teoria meccanicistica o atomistica. È importante far notare qui come per Cartesio il dualismo antropologico significhi la possibilità, da un lato di spiegare scientificamente il corpo umano, dall'altro di elaborare una scienza più sicura perché indipendente dagli stati effettivi e relativi del corpo. Diversamente da quello platonico<sup>44</sup>, il dualismo cartesiano non conduce necessariamente alla fuga dal mondo e al disprezzo delle realtà temporali.

Ciò che Cartesio rifiuta è sia il principio di un'anima razionale come unica forma sostanziale di vita corporale umana, sia la concezione teleologica di tale vita. La concezione teleologica del corpo umano, che Cartesio rifiuta, afferma che il corpo Uilano è il locus di una vita unificata così che la totalità di questa vita è plasmata e uniformata da una dinamica di sviluppo finalizzata alla realizzazione dell'uomo. Questa totalità include tutti gli aspetti dell'essere umano: un buon funzionamento in quanto organismo corporeo, una relazione con gli altri nella giustizia e nell'amicizia, il bene della trasmissione della vita umana (nel matrimonio), la progressiva comprensione della verità e il superamento dell'errore e del confondersi nei propri pensieri, una giusta relazione con Dio, l'integrazione delle proprie

---

<sup>44</sup> Vale la pena di ricordare che il dualismo platonico aveva un'accentuazione prevalentemente morale. Si trattava della necessità di liberarsi dalle realtà corporali e materiali per applicarsi alle realtà spirituali e incorruttibili della riflessione e della contemplazione. Ciò comportava una certa fuga dal mondo, anzi un certo disprezzo di ogni realtà materiale e temporale.

emozioni così che si diventi più prontamente sensibili all'autentico bene della vita umana, Tali capacità sono realizzabili in virtù della dinamica di sviluppo che è intrinseca alla nostra natura e che rende i nostri corpi non accozzaglie meccaniche, ma una unità che può essere informata dall'orientamento teleologico della nostra razionalità pratica":

Nella storia culturale sia del passato che del presente ritroviamo un'altra antropologia che, in opposizione al dualismo, afferma l'unità sostanziale del corpo e dell'anima nell'uomo: il corpo non è una parte o un settore dell'uomo, ma l'espressione e la presenza di tutto l'uomo, ossia un modo fondamentale di essere e di esistere. Questo significa che l'uomo non ha soltanto un corpo, ma è anche corpo, cioè esiste corporalmente, Il corpo è umano perché non è una realtà a sé stante, bensì è una realtà che prende il suo significato specificamente umano precisamente per la sua connessione sostanziale con l'io della persona, con la persona stessa<sup>46</sup>.

*Sul piano della riflessione filosofico-teoretica, invece, sono distinguibili due prospettive fondanti del concetto di corpo. La*

---

<sup>45</sup> Cfr. L. GORMALLY, «La dignità umana: il punto...», 58.

<sup>46</sup> È interessante rilevare come presso i popoli primitivi sia generalmente assente il dualismo: l'uomo è visto come unità. In Omero, ad esempio, si usano termini come *psyche* e *soma*, senza però che siano interpretati dualisticamente, come farà più tardi la filosofia greca. *Psyche* non è una sostanza opposta al corpo, ma il soffio vitale che nel momento della morte lascia il corpo attraverso la bocca o le ferite. Il *soma* non è il corpo in opposizione all'anima, ma il cadavere che rimane sul campo di battaglia. Anche l'antropologia ebraica, anch'essa notevolmente primitiva, presenta in continuità una concezione fortemente unitaria dell'uomo.

prospettiva *riduzionistico-materialistica* antimetafisica" che porta a considerare il corpo (*Körper*) come un oggetto che l'uomo *ha*, ossia possiede: la corporeità rientra nella dimensione *dell'avere* dell'uomo. Il corpo è definito in tale prospettiva come materia estesa, qualificabile dall'applicazione delle coordinate spazio-temporali (il corpo occupa un determinato spazio e ha una determinata continuità nel tempo). Da ciò segue che il corpo è manipolabile empiricamente, quantificabile, "disponibile", quale risorsa per l'uomo stesso. Se il corpo *appartiene* estrinsecamente all'uomo, l'uomo ne può disporre a suo piacere, sulla base delle sue esigenze soggettive o sulla base delle esigenze della società: la strumentalizzazione del corpo conduce all'utilitarismo che si diffonde nella cultura contemporanea.

Viceversa, il recupero di un significato soggettivo della corporeità si colloca nella prospettiva metafisica *personalistica*, fondata sul modello aristotelico-tomista dell'ilemorfismo e ripresa (anche se con alcune divergenze filosofiche) dal pensiero fenomenologico, che riscopre la dimensione *dell'essere* della corporeità. L'uomo è corpo, non *ha* il corpo. Il corpo è l'incarnazione e la manifestazione dell'io, il principio materiale-potenziale attualizzato dal principio formale spirituale (secondo il modello ilemorfico). Nell'uomo non sussiste la giustapposizione corpo/anima, bensì l'unità sostanziale della dimensione fisico-psichica e spirituale.

---

<sup>47</sup> Il corpo umano è da concepirsi in termini *meccanicistici*. Dire che qualcosa può essere concepito come una macchina vuol dire che possiamo spiegare cosa essa sia solamente con riferimento alle leggi naturali che ne governano le *parti*, considerate non come parti ma come entità di nature proprie del tutto indipendenti. Una concezione meccanicista di qualsiasi entità è, in linea di principio, una concezione *riduzionista* di questa cosa.

Attraverso la corporeità si manifesta la persona non solo nella esteriorità, ma nella stessa struttura ontologica. Il corpo non è dunque un mero oggetto di cui l'uomo può **disporre**, bensì acquisisce un valore che partecipa della dignità dell'uomo stesso. La prospettiva metafisica *personalista* capovolge i termini del problema: il corpo non è una proprietà, non è una merce di scambio; il corpo è un valore soggettivo che va rispettato, tutelato e protetto, per la relazione con la persona di cui mutua la dignità e di cui è la incarnazione<sup>48</sup>. Il corpo umano, quindi, prima di diventare oggetto dell'indagine biologica e medica, è una soggettività concreta, è epifania dell'essere uomo e donna, è il modo in cui l'io si esprime in qualità di essere in relazione con un tu, si proietta verso l'esterno e si iscrive nel mondo.

Il dualismo e il meccanicismo cartesiano rispettivamente hanno fondato la struttura antropologica di molti successivi sviluppi della filosofia moderna. Risulta subito evidente che la vita corporale, concepita in termini meccanicistici, ha poco in comune con la dignità umana che la dottrina cristiana classica attribuisce alla vita corporale dell'uomo. Una conseguenza dell'interpretazione meccanicista del corpo umano è che quei valori che la tradizione cristiana associa in particolar modo alla vita corporea (come la vita stessa, e la trasmissione della vita *Collie* valore che governa l'attività sessuale) vengono sempre più ritenuti privi di una base oggettiva e conseguentemente vengono assegnati alla sfera della scelta privata ed autonoma. Lo sfondo di molta riflessione contemporanea, su ciò che

---

<sup>48</sup> Cfr. Elio SGRECCIA, «Corpo e persona», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 113-114.

renda una vita umana preziosa, è un diffuso agnosticismo o scetticismo sull'ipotesi che esista una gamma di eterogenei valori di base che siano componenti integrali, per così dire, del benessere umano. Presupposto tale agnosticismo e scetticismo, lilla persuasiva risposta alla domanda sul valore della vita umana procede come segue: la tua vita ha valore nella misura in cui sei nella posizione di valutare le cose e consideri le cose in quanto dotate di valore. Ciò significa che se non possiedi le facoltà mentali che rendono possibile alle cose di *sembrare* di valore per te, allora non c'è modo di dare conto del valore della tua vita<sup>49</sup>.

«La separazione nell'uomo tra spinto e corpo ha avuto come conseguenze l'affermarsi della tendenza a trattare il corpo umano non secondo la categoria della sua specifica somiglianza con Dio, ma secondo quelle della sua somiglianza con tutti gli altri corpi presenti in natura, corpi che l'uomo utilizza quale materiale per la sua attività finalizzante alla produzione di beni di consumoc" .

Questo comporta enormi pericoli; il corpo umano in questa visione neomanichea è considerato e trattato come materiale alla stregua del corpo degli animali. Perdendo la visione reale e sapienziale dell'uomo della sua unità. L'uomo cessa di vivere come persona e soggetto, e diventa un oggetto da manipolare e sfruttare.

---

<sup>49</sup> Cfr. L. GORMALLY, «La dignità umana: il punto... », 61.

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, Roma, 2 febbraio 1994, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 14, EDB, Bologna 2000<sup>2</sup>, n. 308. (In questa lettera pastorale Giovanni Paolo II denuncia lo scempio di questa verità dell'unità dell'uomo operata dal razionalismo moderno, ad incominciare da Cartesio che con il suo dualismo ha immesso nella concezione dell'uomo moderno la contrapposizione radicale nell'uomo dello spirito al corpo e del corpo allo spirito).



Così il razionalismo moderno non sopporta il mistero. Non accetta il mistero dell'uomo.

In bioetica, un uomo ridotto al suo corpo sarebbe un *oggetto* di studio smembrato della sua più intima soggettività, un fascio di meccanismi, una struttura cosale, un pezzo della macchina corporea. Sotto tale angolatura lo considera il **medico**; e si può affermare senza dubbio che questo punto di vista è quasi il presupposto della medicina moderna, la quale considera tutti gli elementi che costituiscono il corpo secondo i determinismi fisici e chimici che ne spiegano la funzione: ogni cura tende a ristabilire tutti gli equilibri fisiologici necessari allo svolgimento normale delle funzioni. Tale tendenza può essere spinta fino alla considerazione esclusiva del funzionamento fisiologico senza tener conto della coscienza personale e in qualche modo della dignità della persona irriducibile alla sua mera componente fisiologico-organica."

È inoltre vero che mediante il suo corpo, che rimane sottomesso alle condizioni generali della crescita e della vita degli animali, l'uomo è profondamente inserito nell'unità del mondo naturale, ma con la sua ragione e con la conoscenza del bene e del male si eleva al di sopra della materia. Egli è parte della natura e vive nello stesso tempo come libero cittadino del mondo nel regno dello spirito e della ragione, perché unico fra tutti gli esseri viventi può liberamente e responsabilmente decidere la propria condotta<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. Charles André BERNARD, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, II.

<sup>52</sup> Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, 52.

Infine, nella visione cristiana dell'uomo "corpore et anima unus" (GS 14), la persona, pur nella sua multidimensionalità, viene colta come realtà unitaria; gli stessi dinamismi fisici, che abbiamo in comune con gli altri viventi, sono come attratti nella sfera della umanità, perché il corpo non è un oggetto biologico che l'uomo possiede (*Körper*); ma il suo modo di esistere come spirito incarnato nel mondo, nel tempo, nella relazione, è un corpo umano, un corpo vivente e vissuto (*Leib*)<sup>53</sup>.

#### 1.4 LA VISIONE PERSONALISTA DELLA VITA UMANA:

##### *IL CORPO-SOGGETTO*

Il *Personalismo* come fenomeno storico nasce in Francia con Emmanuel Mounier e si sviluppa intorno alla rivista *Esprit* nei primi anni Trenta del XX sec. L'idea centrale del pensiero personalista è la concezione di *persona* concepita come incarnata in un corpo, ed intesa nella sua inoggettivabilità, inviolabilità, libertà, creatività e responsabilità. E in nome della persona, e sotto il segno di questa idea, il personalismo prospetta una via d'uscita dalla crisi dell'epoca moderna, attraverso una "rivoluzione personalista" ispirata da una fede cristiana accettata al di là d'ogni l'iserva e vissuta senza compromessi.

---

<sup>53</sup> Cfr. Maurizio Pietro FAGGIONI, «La vita tra natura e artificio», in *Studia Moralia* 33 (1995), 353.

Per quanto riguarda la *Bioetica personalista* e più specificamente la sua visione della vita umana, l'argomento centrale della nostra indagine, bisogna dire che si tratta prima di tutto di una riflessione che affronta le questioni etiche riguardanti la vita umana da una prospettiva che riconosce l'essere e la dignità della persona come valori assoluti, e, di conseguenza, pone come *primum principium* il rispetto incondizionato della loro inviolabilità e la tutela della loro libera espressione, *in primis* sul versante dei diritti umani. All'interno della prospettiva personalista il *bonum*, cioè il valore ultimo che misura l'agire morale, è inteso come promozione dell'essere e della preziosità o dignità della persona in quanto persona".

La visione personalista della vita umana si caratterizza, quindi, per la sua proposta antropologica che vede nella persona umana una unitotalità di spirito e di corpo, che ne fa un essere con valore di soggetto, non di oggetto. Questa dignità singolare si basa sullo spirito (intelligenza e volontà, coscienza e libertà) e comprende anche il corpo. Così, non solo il corpo non è riducibile a pura materia biologica, come lo era nella concezione meccanicista, ma nelle sue manifestazioni è rivelatore e portatore di istanze valoriali e, perciò, di obblighi morali. Il corpo partecipa alla dignità inalienabile della persona: *corpo soggetto* e non *corpo oggetto*. La vita umana va compresa in accezione integrale: unità indivisibile di corpo e spirito, senza riduzioni né spiritualistiche né biologistiche. La vita umana nella sua integrità esprime la persona e partecipa della dignità della

---

<sup>54</sup> Cfr. Ignacio CARRASCO DE PAULA, «Personalismo e bioetica», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di Giovanni Russo, ElleDiCi, Leumann(Torino) 2004, 1358-1361.

persona, che è soggetto di diritto, non oggetto per nessuno, così da essere voluta per se stessa, non per altro o per altri<sup>55</sup>.

Per questa ragione nella riflessione bioetica di ispirazione personalista sono considerati dei valori assoluti *l'essere* e la *dignità della persona*, piuttosto che la *natura umana* poiché – come ha evidenziato S. Tommaso – la *natura* indica l'essenza, cioè la verità intima delle cose, ma anche qualcosa di astratto e apparentemente statico; la *persona*, invece, si riferisce al soggetto sussistente, cioè alla verità manifesta dell'essere nel suo realizzarsi concreto e storico.

In base a questa considerazione il personalismo contemporaneo ha segnalato con forza che la persona non può essere ridotta alla categoria di oggetto, ma dev'essere considerata come un soggetto. Ora, proprio sulla base della sua incommunicabilità e irriducibilità di soggetto, la persona è aperta alla relazione con l'altra persona. Mentre l'oggetto può essere dominato e usato con le mezzo, il soggetto dev'essere riconosciuto e affermato per se stesso, come fine, che ha una dignità propria."

È essenziale osservare inoltre che il corpo è parte integrante della persona, partecipa della sua dignità e connota la vocazione all'apertura e al dono di sé. Anzitutto la persona, nella sua totalità concreta, è unione sostanziale di anima e corpo: senza il corpo non c'è

---

<sup>55</sup> Cfr. Michele ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, Giuferrè Editore, Milano 2003<sup>2</sup>, 50.

<sup>56</sup> Cfr. Livio MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 90.

persona.". Il corpo non è uno strumento da usare e da manipolare per il proprio piacere, come se si trattasse di qualcosa di inferiore, di un proprio "avere", di cui si dispone liberamente. Una concezione strumentale del corpo, com'è quella oggi prevalente, sottende un pericoloso dualismo<sup>58</sup>.

Questo tipo di ragionamento riguardo all'unione sostanziale di anima e corpo è stato possibile grazie alla riflessione filosofica contemporanea, in primo luogo è un merito della fenomenologia, che ha fortemente recuperato il corpo come elemento costitutivo dell'identità del soggetto nella concretezza della sua condizione storica. Il corpo è sempre più concepito come l'esserci della persona (e non come una parte di essa), come l'ambito nel quale l'uomo si rivela e a partire dal quale acquisisce il suo pieno sviluppo. Il passaggio dal corpo come pura struttura anatomica (il corpo oggetto, *Korperi* al corpo come è percepito dalla coscienza del soggetto, cioè come corpo psichico (il corpo vissuto, *Leib*), segna di fatto l'abbandono di una visione strumentale e reificatrice del corpo e dà luogo all'affermarsi dell'idea che esso sia dimensione costitutiva della soggettività umana". Il corpo acquisisce così il significato di struttura

---

<sup>57</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, vol. III, Sumptibus P. Lethilleux, Editoris, Parisiis (VI) 1933, d. V, q. III, a. 2: «non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ab ea et corpore, cum ex utrisque subsistat».

<sup>58</sup> Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche ... », 91.

<sup>59</sup> La lingua tedesca è uno strumento linguistico appropriato per rilevare la distinzione tra due concezioni del corpo, in quanto dispone di due termini distinti: *Korper* e *Leib*. Mentre *Korper* indica il corpo reso oggetto di una conoscenza fattuale, *Leib* designa corpo vissuto: non una cosa tra le altre, bensì l'origine del rapporto con il proprio mondo. La nozione di *corpo vissuto*, distinta dalla nozione di *corpo-oggetto*, si è affacciata per la prima volta nella storia del pensiero con

di presenza e di scambio relazionale e, nel contesto di tale percezione, acquista consapevolezza del bisogno di vivere in relazione con gli altri e con il mondo ricercando le modalità espressive adeguate a tale relazionalità<sup>60</sup>.

Da quanto detto sopra, risulta che l'accesso alla persona è mediato dal corpo. Il corpo d'altra parte riceve resistenza dallo spirito, non ha un atto esistenziale proprio e rigorosamente parlando non è il corpo che contiene l'anima, ma è precisamente l'anima spirituale che attualizza, informa la corporeità e la unisce a sé con vincolo sostanziale in *linea essentiae* e in *linea existentiae*. La persona umana per essenza non è solo spirito ma è spirito incarnato e corpo spiritualizzato. Il corpo non ha perciò importanza e rilevanza soltanto come *Korper*, cioè come organismo fisico, ma anche come *Leib*, come corpo vissuto.

La dottrina cristiana del corpo, non considerato soltanto come un modo determinato e contingente della nostra esperienza storica, ma come una realtà ontologica costitutiva della natura umana, comporta una serie di affermazioni sorprendenti, che secondo Michael Henry hanno un senso solo se comprese alla luce della nozione di *corpo soggettivo*:

«Solo se il nostro corpo è, nel suo essere originario, qualcosa di soggettivo, le brevi allusioni della dogmatica a proposito del suo destino metafisico possono essere altra cosa che delle concezioni stravaganti. Stravaganti, in effetti,

---

Schopenhauer. A lui si deve la teorizzazione di una duplice conoscenza del corpo: una che lo considera dall'esterno, come oggetto tra gli oggetti, e l'altra invece dall'interno, anziché come oggetto di fronte al soggetto.

<sup>60</sup> Cfr. G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca ...*, 55-56.

dovevano necessariamente sembrare, agli occhi dei Greci, delle affermazioni come quella che sostiene la resurrezione del corpo. Ecco perché i Corinzi sghignazzavano allorché Paolo pretendeva di non riservare all'anima il privilegio di questa resurrezione. È chiaro al contrario che se l'essere originario del nostro corpo è qualcosa di soggettivo, esso cade, allo stesso titolo della nozione di "anima", sotto la categoria di ciò che è suscettibile di essere ripreso e di essere giudicato»?.

La strada rimane tuttavia preclusa, qualora con Merleau-Ponty" (1908-1961), la soggettività venga intesa nei termini dell'essere-nel-mondo e quindi della trascendenza. Le descrizioni dell'esistenza corporea contenute nella *Fenomenologia della percezione*" in termini

---

<sup>61</sup> Michael HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1965, 289.

<sup>62</sup> Maurice Merleau-Ponty è stato tra l'altro anche l'uno dei pensatori che con la sua fenomenologia della corporeità ha messo in evidenza "il corpo alla prima persona": «Perché il nostro corpo è per noi lo specchio del nostro essere, se non perché è un me naturale, una corrente di esistenza data, al punto che non sappiamo mai se le forze che ci portano sono le sue o le nostre o piuttosto che non sono mai interamente né le sue né le nostre». Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 85. (Trad. it., In., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980).

<sup>63</sup> Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980. L'empirismo e l'idealismo, nell'interpretazione di Merleau-Ponty, sono momenti complementari della mutilazione della medesima esperienza percettiva: da una parte l'illusione della chiarezza di un oggetto assolutamente libero da condizionamenti soggettivi, dall'altra la trasparenza di una coscienza tutta presente a se stessa. Per non perdere la ricchezza del momento percettivo iniziale, è necessario evitare la contrapposizione di in-sé (il conosciuto) e per-sé (la coscienza). Il mondo dell'esperienza naturale ha una realizzazione ineliminabile: l'essere-al-mondo percipiente. Questa funzione di veicolo dell'essere al mondo è rappresentata dal corpo che ci si presenta come l'accesso obbligato e costitutivo della percezione. Attraverso il corpo allora la coscienza è al mondo, ma anche il mondo appare attraverso il corpo. Comunque il corpo non può assolutamente essere considerato una cosa alla quale è congiunta in qualche modo una coscienza. Infatti il proprio corpo -- a differenza degli altri oggetti, che possono essere assenti - è continuamente percepito. L'analisi fenomenologica è portata a compimento, per quanto riguarda il proprio corpo, descrivendone la spazialità e la motilità, il suo essere sessuato ed infine il suo carattere di espressione. Nell'articolata riflessione di Merleau-Ponty sulla corporeità si intrecciano tutti i temi

di trascendenza risultano agli occhi di Michael Henry per un verso evidenti e sostanzialmente fedeli a ciò che descrivono, mentre lasciano in ombra il problema essenziale del come questo corpo, che ci apre al mondo e che costituisce la base del nostro sapere del mondo, conosce se stesso e come è presente a se stesso. A queste domande fondamentali non si può rispondere se si nega l'interiorità, come avviene nella filosofia moderna globalmente considerata. Di qui l'interesse di Henry verso il pensiero di Maine de Biran, il quale pur senza misconoscere affatto la dimensione trascendente dell'esperienza corporea come capacità del corpo di porci in rapporto al mondo e agli altri, ha posto il problema previo a quello di questo rapporto, ossia il problema della conoscenza del corpo stesso".

Queste diverse riflessioni filosofiche ci fanno comprendere che la coincidenza del soggetto con il suo corpo non è totale né definitiva. In questo caso la definizione filosofica si avvicina *all'esperienza vissuta*. La corporeità è in pieno un significativo rappresentativo dell'io spirituale chiamato all'incontro e alla comunione, lo non lui manifesto e non posso avere accesso al mistero del tu che mi sta di fronte se non mediante la comunicazione corporea. A questo ruolo informativo, si

---

essenziali della nuova coscienza del corpo: l'apertura del soggetto al mondo in virtù del corpo che esso vive; l'inerenza della coscienza al proprio corpo; la concordanza tra la percezione che il mio corpo ha di se stesso e l'esperienza percettiva dell'oggetto esterno; la connessione tra l'esservi di un modo percepito in comune e la compresenza dei soggetti (il corpo fonda la fenomenologia relazionistica di Merleau-Ponty).

64 Cfr. Giuseppe LORIZIO, «Credo nella risurrezione della carne», in *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, a cura di Juan de Dios Vial Correa - Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 44-45.



unisce quello realizzativo. È nel corpo che l'io della persona storicamente si "fa" in rapporto alla sua autocoscienza e agli altri. Il corpo partecipa, in modo imprescindibile, all'attuazione dell'io personale. Il soggetto umano non si compie che nella visibilità del suo corpo: il corpo è segno, ma segno realizzante. La dimensione corporea non può essere considerata semplicemente come "una parte" del composto umano, ma come "l'esserci" della persona e quindi come la manifestazione espressiva e autorealizzativa dell'essere personale. La dimensione spirituale, a sua volta, non può essere separata dal corpo, dal momento che è lo spirito che lo rende umano.

Il corpo, in questa antropologia, non può essere considerato dal di fuori come un oggetto, da analizzare e studiare come se fosse solo una realtà organica o puramente biologica (*corpo-oggetto*), ma come l'attuazione visibile della soggettività personale, una e individua, come il corpo di una persona, con tutta la grandezza che connota l'essere personale (*corpo-vissuto*). Tale è il personalismo cristiano". Il corpo non è semplicemente qualcosa che l'uomo possiede; egli esiste nel suo corpo, come persona totale che Dio suscita. Il corpo è il primo ambito entro il quale l'essere umano sperimenta e compie la sua esistenza<sup>66</sup>. La prima cosa che viene in mente anche all'uomo comune è che il corpo umano non è un oggetto manipolabile, senza che il corpo per intero ne resti manipolato.

---

<sup>65</sup> Cfr. Carlo ROCCHETTA, *Per una Teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino 1993, 80.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, 118.

Il modello etico di riferimento che può e deve essere assunto nella visione dell'uomo e che può e deve essere assunto da una bioetica che intenda custodire e promuovere la *verità intera* dell'uomo è il modello personalistico, che trova il criterio morale *nell'uomo stesso in quanto persona*. Proprio perché persona, l'UOMO è un valore oggettivo, trascendente e intangibile, e quindi normativo".

La concezione personalistica" della cultura della vita inoltre intende una cultura che ponga al centro della vita la persona umana, dal concepimento alla morte, e ciò in relazione ad ogni uomo, qualunque sia il suo stato di bellezza, età, salute, religione, cultura e colore della pelle: tutto *l'uomo*, in tutti gli uomini, in tutto l'arco della vita umana. Non ci si limita a considerare, in quest'ottica, il valore della vita fisica, ma si vuole estendere lo sguardo ad abbracciare l'insieme dei valori spirituali, morali e soprannaturali, senza con ciò attenuare la considerazione che la vita fisica non è disgiungibile dallo spirito ed è condizione fondamentale per lo sviluppo di tutti gli altri valori<sup>69</sup>.

La prospettiva personalista ispira quindi una forte esigenza critica nei confronti di tutti i tentativi teoretici e pratici di reificare

---

<sup>67</sup> Cfr. Giovanni Russo, *Fondamenti di Bioetica cattolica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 62.

<sup>68</sup> Questa corrente a sua volta si potrebbe distinguere in due correnti: una di impostazione prevalentemente razionale e filosofica propria della tradizione occidentale, l'altra a sfondo teologico-morale, propria della teologia cattolica. Questa concezione, che vuol essere contemporaneamente fedele alla scienza e alla ragione filosofica, si fonda su un antropologia della totalità dell'uomo. L'uomo è corpo e spirito, biologia e pensiero unificati nell'unità della persona.

<sup>69</sup> Cfr. Elio SGRECCIA, «La qualità della vita», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 461-462.

l'uomo, la vita, l'essere. L'uomo, la vita, ~~l'essere~~ non sono *res*, oggetti, definibili una volta per sempre essenzialisticamente. Sono eventi. Il corpo proprio è la persona stessa considerata nella sua condizione incarnata<sup>70</sup>.

### 1.5 QUALE IDEA DEL SENSO DELLA VITA OGGI?

Il compito critico che la bioetica deve svolgere non può realizzarsi senza una riflessione sull'idea della vita (*senso della vita*). Solo la chiarificazione dell'idea di vita permette di avere un criterio di giudizio per affrontare le numerose questioni etiche sollevate dalla pratica medica che adopera le tecnologie avanzate. La necessità di questa chiarificazione è attestata anche dalla vicenda storica della bioetica. Dopo una iniziale utilizzazione dell'idea biologica di vita, nacque negli USA un dibattito che condusse alla ripresa dell'accezione morale della nozione di vita e alla coniazione della categoria di *qualità della vita*. Approfondiremo la nostra riflessione sull'argomento nel secondo capitolo della tesi.

Nell'ambito europeo e più specificamente in quello italiano<sup>71</sup>, al concetto di qualità della vita si oppose quello di *santità della vita*, riaprendo una discussione che aveva avuto i suoi precedenti nella

---

<sup>70</sup> Cfr. Ch. A. BERNARD, *Sofferenza, malattia, morte...*, 11-12.

<sup>71</sup> Si tratta della posizione cattolica più diffusa in Italia, anche a motivo del fatto che storicamente è stata proposta dall'importante scuola di bioetica dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Roma, è quella che ritiene di poter discutere di bioetica sulla base del personalismo, filosofia che ammette e considera i valori, fondandosi sulla realtà metafisica della persona.

polemica sull'aborto. Ma non entriamo in questa discussione e diciamo piuttosto che il riconoscimento del *valore sacro della vita* appartiene alle certezze comuni della coscienza. La tradizione ebraico-cristiana ha precisato che il rispetto va portato alla vita dell'altro innocente. Però, man mano che si sviluppa la forma medica del rapporto con la vita dell'altro, specie nei momenti estremi del nascere e del morire, che cosa sia la vita dell'altro diventa meno chiaro; accade che la frattura della vita perda quella connotazione morale che prima invece appariva del tutto ovvia. L'agire tecnico della medicina si riferisce per sua natura ad una figura di vita quantificabile, che conosce un più e un meno, impone dunque comparazioni di scelte. In tal senso appunto è da intendere il riferimento alla *qualità della vita*. Si apre lo spazio per il possibile conflitto<sup>73</sup>.

Di fronte al dilatarsi di tali scienze come la psicologia, la sociologia, l'economia, l'antropologia culturale, la bioetica e della loro influenza assistiamo oggi ad uno svuotamento *di senso della vita umana* intesa nella pienezza del termine, in quella pienezza, cioè, che consiste nell'assumerla come la totalità delle dimensioni dell'umana esistenza. La *vita* tende ormai ad assumere un senso esclusivamente biologico, sia pure allargato, ossia allargato a quelle dimensioni della biologicità in cui sono fatti confluire anche quei fattori più complessi che caratterizzano una specie vivente giunta ad un grado

---

<sup>72</sup> Cfr. Alberto DI GIOVANNI, «Per quale qualità della vita?», in *Vita e Pensiero* 69 (1986), 251-261; Maurizio MORI, *La bioetica: fa risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di Carlo Augusto Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990, 193-198.

<sup>73</sup> Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 56-57.

particolarmente elevato dell'evoluzione biologica e che, pertanto, è sede di fenomeni e di "meccanismi" più complicati, ma non essenzialmente diversi, rispetto a quelli del metabolismo o dell'organizzazione fisiologica. Di qui, – come scrive Evandro Agazzi, ordinario di Filosofia della scienza all'Università di Genova e professore di Antropologia filosofica all'Università di Friburgo (Svizzera), – varie manifestazioni contemporanee dello smarrimento di senso, fra le quali basti menzionare l'angoscia di fronte alla morte che, vista da un semplice angolo intramondano, diviene uno stato di annientamento totale rispetto a cui non è addirittura possibile formulare degli autentici "interrogativi".

Sull'UOMO si tessono oggi i più grandi elogi; eppure mai come oggi l'uomo rischia di essere ridotto ad un oggetto da manipolare o addirittura suscitare o programmare a proprio piacimento. Sono note le pubblicazioni che documentano il traffico di embrioni umani, mettendo allo scoperto l'attività di centri di potere che operano in questo settore a fini di sperimentazione industriale o addirittura di lucro. Uno scandalo venuto fuori recentemente anche in Ucraina ha affermato degli abusi fatti da parte del personale medico che utilizzava gli embrioni umani e in alcuni casi i bambini già nati, rispettivamente per l'uso delle cellule staminali o per i trapianti d'organi.

Il pericolo di una disumanizzazione, di un abbruttimento della condizione umana è reale e continuamente incombente. I problemi posti dall'ingegneria genetica sono seri e decisivi per il futuro stesso

---

<sup>74</sup> Cfr. Evandro AGAZZI, «Dimostrare l'esistenza dell'uomo», in *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella postmoderna*, a cura di Pierpaolo Donati, Franco Angeli Editore, Milano 1989, 43.

dell'umanità sulla terra. È indubbio che ci troviamo di fronte ad una svolta epocale<sup>75</sup>.

Bisogna riconoscere, purtroppo, che parte della società è malata di una specie di "dissociazione morale" proprio sul valore e sul concetto della vita: si fanno ricerche costosissime circa la genetica umana e per la fecondazione *in vitro*, e poi non si hanno scrupoli per sopprimere una vita già formata. Si dimentica un fatto fondamentale che il figlio non viene aggregato o introdotto dall'esterno nella famiglia, ma piuttosto, **il** figlio è concepito, non **prodotto**; egli è una persona che si accoglie, non un oggetto che si **ordina**; egli è frutto dell'amore reciproco dei coniugi, nel quale procreazione e sessualità sono inscindibili. Si denunciano, giustamente, le violenze contro i minori e contro le donne, ma non ci si scandalizza minimamente - soprattutto da parte della cosiddetta cultura "laica" - della violenza legalizzata contro la vita concepita, stroncata con l'aborto<sup>76</sup>.

Oggi, pur nella generale presa di coscienza del valore della libertà dell'uomo e nonostante una giusta ricerca per migliorare la qualità della vita, si deve rilevare che in molti settori della società sta diminuendo fortemente **il** rispetto della vita e che, tra l'altro, è stato intaccato il simbolo stesso della vita. Nella lunga tradizione occidentale, grazie soprattutto all'influsso civilizzatore del cristianesimo, si era consolidata la comprensione della vita, riconosciuta e accolta come valore positivo, come dono, e quindi

---

<sup>75</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 77.

<sup>76</sup> Giovanni MARCHESI, «Il dramma dell'Occidente: la libertà contro la vita», in *La Civiltà Cattolica* 140/1 (1989), 56.

sacra, cioè inviolabile. Secondo questa visione, il bambino, frutto dell'amore sponsale, restava - e speriamo resti ancora - il simbolo vivente della vita donata, esistente appunto come pura gratuità, come segno di gioia e come porta della speranza<sup>77</sup>.

Alla base di questa realtà dei fatti appena elencate stanno due tipi di umanesimo che oggi si confrontano nell'elaborazione del pensiero bioetico. Da una parte *Yumanesimo secolarizzato*, in cui l'uomo è considerato nell'orizzonte immanentistico e temporale, in un'ottica riduzionista e in chiave individualista; questo umanesimo è portatore di una visione morale che si ispira al relativismo, all'utilitarismo edonista e alla cosiddetta "tolleranza", che privilegiano le libertà individuali. Questo tipo di umanesimo influenza l'elaborazione del biodiritto nella direzione dell'eugenismo e dell'antinatalismo. L'ideale - si dice - consiste nell'essere in pochi per stare meglio sulla terra e garantire il benessere; si intende influire sul patrimonio genetico e sui processi di procreazione per garantire il benessere a tutti i costi, ed eliminare i soggetti affetti da malattie ereditarie. La stessa concezione della salute è intesa come benessere non solamente fisico, ma anche e soprattutto psicologico e sociale. Le conferenze internazionali di questi ultimi anni hanno reso evidente e fatto apparire maggioritario questo tipo di umanesimo. Esso prevale nella mentalità della maggior parte dei medici ucraini che hanno partecipato sia al Primo, che al Secondo Congresso Nazionale di Bioetica svoltisi a Kiev rispettivamente nel 2001 e nel 2004.

---

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, 59.

Di fronte a questo umanesimo manipolatorio, della cui pericolosità forse ancora molti non hanno avuto la percezione, viene proposto un *umanesimo personalista e solidarista* che afferma la dignità plenaria della persona umana, di ogni persona umana dal concepimento alla morte e per tutti gli uomini. Si propone una visione ricca dell'uomo, ricca di affermazioni di libertà anche di fronte agli egoismi, capace di responsabilità di fronte al presente e al futuro dell'umanità, perché solidamente ancorato alla ricerca dell'essere e ai valori immutabili, aperto alla Trascendenza. Questo umanesimo sarà capace di assumere il compito storico del passaggio della società ad una nuova tappa della storia umana, in cui la solidarietà tra gli uomini cominci dalla solidarietà della persona con la propria natura, affermi la solidarietà dell'uomo e della donna nel matrimonio e l'armonia della morale con il diritto nella società, dell'etica e della tecnica nella ricerca dello sviluppo, nonché la sinergia della ragione e della fede di fronte ai compiti e ai destini dell'umanità. La realizzazione di questo umanesimo comporta una riflessione più profonda, uno sforzo della volontà per superare gli egoismi ed anche un aiuto che venga dall'Alto, come fanno coloro che hanno il dono della Fede, ma è l'unica strada per la realizzazione simultanea della persona singola e del bene comune.

Per rispondere alla domanda che ci siamo posti per affrontare *quale idea del senso della vita oggi?*, è necessario rispondere ad un'altra domanda non meno importante: *chi è l'uomo?* Da una giusta comprensione antropologica del concetto stesso dell'uomo dipende molto. Prima di tutto l'uomo è un essere non solo materiale, ma anche spirituale. L'uomo infatti compie non soltanto atti puramente



materiali, come sono quelli della vita vegetativa e sensitiva, ma anche atti propriamente spirituali, poiché – e in questo egli differisce radicalmente dagli animali – pensa, agisce liberamente, parla, ama, è cosciente di quello che fa, ha il senso morale, religioso e artistico. C'è dunque in lui un principio spirituale (anima), da cui quegli atti derivano e che è irriducibile al principio materiale<sup>78</sup>.

Per questo possiamo affermare: l'uomo è un essere spirituale-materiale, nel quale il principio spirituale e quello materiale sono così profondamente uniti da formare un solo essere. Questi non è perciò composto di anima e di corpo, ma è unità di anima-corpo, è una realtà unica, in cui l'anima dà realtà al corpo e questo è l'attuazione spaziotemporale dell'anima, è il suo *essere-nel-mondo*. Non si deve dunque dire che l'uomo *ha* un'anima e un corpo, ma è anima-corpo, è tutto intero *anima* e tutto intero *corpo*, è anima incorporata e corpo animato.

Il pensiero moderno, invece, riduce l'uomo alla sola dimensione corporea. L'uomo era convinto di essere il vertice e il centro dell'universo, era convinto di essere stato creato direttamente da Dio **nell'**anima e nel corpo, era sicuro di possedere - lui solo rispetto a tutti i viventi - un principio spirituale che lo accomunava con il mondo di Dio, ma la scienza moderna – si dice - ha smascherato le false pretese dell'uomo di essere diverso e più degli **altri** animali ed ha

---

78 Cfr. «Chi è l'uomo?», in *La Civiltà Cattolica* 142/1 (1991), 109.

ferito per sempre il suo puerile narcisismo". Giustamente ha scritto Heidegger che:

«Nessun epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessun epoca è riuscita come la nostra a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace ed affascinante, e a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero però che nessun epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni) so.

Concludendo, diciamo che la scienza, certamente, è di estrema importanza per la comprensione dell'uomo; ma essa, per sua natura, non può uscire dal proprio campo di esplorazione, che è circoscritto a ciò che nell'uomo è di ordine materiale. Solo l'indagine metafisica, partendo dai dati dell'esperienza e delle conclusioni della scienza - la metafisica non è una costruzione mentale, più o meno fantasiosa, come alcuni pensano, Ula è fondata sull'esperienza umana più comune e sui dati della scienza - può andare con l'intelligenza oltre quello che è osservabile con i sensi e misurabile con gli strumenti, fino a giungere alla radice più profonda dell'essere umano, che è di ordine spirituale. Evidentemente, la metafisica richiede fiducia nell'intelligenza - una fiducia che nell'attuale clima antimetafisico e scettico spesso manca - ma non c'è dubbio che solo ponendosi sul piano metafisico si può comprendere l'uomo nella sua realtà di anima-corpo".

---

<sup>79</sup> Cfr. Maurizio Pietro FAGGIONI, «La sfida del riduzionismo tecnoscientifico al progetto dell'uomo», in *Studia Moralia* 38 (2000),450.

<sup>80</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1929), a cura di E. Forni - M. R. Reina, Silva, Milano 1962, 275-276.

<sup>81</sup> Cfr. «Chi è l'uomo?», in *La Civiltà Cattolica* 142/1 (1991), 119.

## CAPITOLO II

### CONCEZIONI DELLA VITA UMANA NEL DIBATTITO BIOETICO

In questo capitolo della tesi analizzeremo innanzitutto quel particolare l'interesse rivolto verso il concetto della vita umana nell'ambito bioetico con un particolare riferimento alle diverse correnti di pensiero bioetico che si sono sviluppate intorno alla valutazione del *valore della vita umana*. Prenderemo 111 considerazione soltanto alcuni degli esponenti principali del pensiero bioetico contemporaneo ed esamineremo in seguito il loro contributo essenziale *afavore* o *contro* il vissuto umano.

Vedremo in seguito che nella storia della bioetica vengono sottolineati due filoni fondamentali, Il primo, che si è sviluppato nell'area angloamericana, in cui la bioetica è nata, è legato a preoccupazioni di ordine immediatamente pragmatico, ed è dunque caratterizzato da un'impostazione essenzialmente positivista. In questo ambito la bioetica si identifica quasi del tutto con la sua

dimensione normativa. Il secondo, che è venuto successivamente affermandosi in area europea, è invece contrassegnato da prospettive più umanistiche, e perciò dall'esigenza di definire i presupposti filosofici che sono alla base dei principi (o valori) da cui desumere le indicazioni prescrittive. In questo ambito, invece, la bioetica assume un significato più ampio, divenendo l'ambito di ricerca dei criteri valutativi che riguardano la bontà o meno dei processi manipolativi della vita.

Il background culturale che determina il sorgere del fenomeno bioetico, infatti, non è altro se non l'avvertita esigenza di una riflessione etica, soprattutto su quello che è il valore della vita, oggi tanto minacciato. La categoria di *vita* intesa in accezione morale, assente in prima battuta dalla prima definizione del progetto di una *bioetica*, assunse poi fatalmente rilievo centrale, da dare corpo ad un dibattito. Venne infatti in fretta coniata negli USA la categoria di *qualità della vita*<sup>82</sup>. In Europa poi, e in modo particolare in Italia, l'appello alla *qualità della vita* alimentò numerose prese di posizione critiche da parte della Chiesa e della cultura cattolica in genere. Alla *qualità* della vita venne opposto il principio della sua *santità*. In questo modo, due impostazioni etiche – dottrina della sacralità (postulando *l'assoluta intangibilità della vita umana*) e teoria della qualità della vita umana (vincolandone *la tutela alla presenza di*

---

<sup>82</sup> La letteratura è sconfinata, ecco alcuni esempi: Giuliano HERRANZ, «Scienze biomediche e qualità della vita», in *Vita e Pensiero* 69 (1986), 414-424; Salvino LEONE – Salvatore PRIVITERA, *Il contesto culturale dell'etica della vita*, Armando Editore, Roma 1994 (atti di un Convegno della *Societas Ethica*; nonostante il titolo generale, tutti i contributi si occupano del concetto di qualità della vita).

*determinate qualità*) – hanno storicamente caratterizzato, ed in un certo senso monopolizzato, il dibattito relativo alle accresciute potenzialità della scienza medica.

Come vedremo in seguito in questo capitolo, sacralità della vita e qualità della vita non vanno pertanto concepite come grandezze antitetiche, ma come istanze complementari che devono essere mediate nella concretezza delle situazioni. Se il criterio della "sacralità" sembra fissare un limite da non oltrepassare, il criterio della "qualità" della vita indica in positivo le mete da perseguire per una vera promozione della vita. Il giusto equilibrio può essere raggiunto soltanto grazie alla convinzione di una forte sensibilità morale, unita a una seria competenza e ad un'ampia esperienza.

## 2.1 CONCEZIONI INADEGUATE DELLA VITA UMANA

Il punto di partenza abituale è la constatazione che esistono visioni diverse del valore della vita umana, difficili da conciliare tra loro, e che è necessario cercare un minimo comune etico accettato da tutti, a partire dal quale si possano stabilire alcune regole giuridiche".

Presentiamo ora alcune concezioni della vita umana che non sono del tutto convenienti e non esprimono all'interno della loro logica filosofica il rispetto per la vita umana in quanto preferiscono sottolineare alcuni criteri di valutazione morale della vita umana scelti deliberatamente. Cominciamo con *la concezione utilitarista*, secondo

---

83 Cfr. P. MORANDÉ, «Vita e persona nella postrnodernità...», 136.

cui il solo criterio morale per giudicare le azioni umane è il loro risultato al fini della massimizzazione del piacere e della minimizzazione del dolore. Un'azione sarà giusta quando determinerà un accrescimento della felicità globale, intendendo per felicità il conseguimento del piacere.

Mentre nella *prospettiva contrattualista* di Engelhardt la sola uguaglianza concepibile è quella della responsabilità morale derivante dal patto, cosicché essa riguarda soltanto i soggetti capaci di assumere questa responsabilità, prescindendo dalla loro concreta realtà biologica, *L'utilitarismo* di Singer lo spinge a sottolineare invece proprio quest'ultima, in quanto sede di quelle relazioni di piacere e di dolore che sono il fondamento per la valutazione morale degli atti compiuti nei loro confronti. Ci soffermeremo in seguito più dettagliatamente sulle posizioni di questi due autori.

Un elemento caratteristico che fa di tutte queste concezioni un'espressione della cultura oggi dominante è il *primato dell'azione*. Nella nostra civiltà l'identità degli esseri si riduce al loro "fare" e il loro valore alla loro funzionalità. La domanda "Chi è?" coincide senza residui con quella: "Che cosa fa?" Il mito neocapitalista dell'uomo-che-si-fa-da-sé è il simbolo eloquente di questo slittamento. In una simile direzione va la riduzione della persona a un *complesso di relazioni*. In questo modo la persona esiste solo in base alla considerazione sociale e all'accettazione che ne risulta. Ancora una volta, è facile riconoscere un'idea oggi corrente, quella per cui si è "qualcuno" perché si hanno molte relazioni e si è, al contrario, "nessuno", se si è emarginati e dimenticati da tutti.

## 2.1.1 La concezione *empirico-psicologica* della vita umana

Nella bioetica sono operanti diverse visioni della persona. Questo porta a sua volta alle differenti concezioni della vita umana. La concezione *empirico-psicologica*, come quella di Engelhardt, che attribuisce agli atti attraverso i quali viene ad espressione la personalità umana, come la razionalità, l'autocoscienza, il provare piacere e dolore, la determinazione dell'essere personale. In questa prospettiva, *il valore della vita umana* viene ad essere calcolato secondo il benessere fisico e secondo l'efficienza e la capacità produttiva. Così, per esempio, se una donna si accorge che il bimbo in gestazione è malformato, è ragionevole abortirlo perché avere un figlio portatore di handicap sarebbe motivo di malessere per lei, perché sarebbe causa di spese a fondo perduto per la società e infine perché l'esistenza di un soggetto di questo tipo è meno desiderabile e quindi ha meno valore di quella di una persona normale<sup>84</sup>.

Come vedremo in seguito, la concezione *empirico-psicologica* si differenzia completamente dalla concezione *ontologica*, che fa discendere il valore della persona non dai suoi atti, o da alcune modalità psicologiche ed empiriche, ma dalla struttura ontologica stessa dell'uomo. In questa prospettiva il valore della persona è contestuale al suo essere.

---

<sup>84</sup> Cfr. Maurizio Pietro FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica*, Edizioni Camilliane, Torino 2004, 38.

## 2.1.2 Antropologia utilitarista - la vita come utilità

Si tratta di una corrente del pensiero inglese, in auge nei secoli XVIII e XIX, che tende a sostituire alla considerazione del valore, desunto dalla natura dell'uomo in quanto tale, la considerazione dei moventi che, di fatto, determinano l'uomo nel suo agire. Una volta spogliato l'uomo della sua propria natura, vista in se stessa, non viene più riconosciuto nelle sue caratteristiche di sacralità e unicità. L'individuo umano in quanto tale è ridotto a una *funzione*. Egli è considerato non per ciò che vale, per il suo valore e la sua dignità oggettiva, ma per ciò che serve. Inoltre, ciò che conta è l'insieme degli individui, la collettività del genere umano, non l'unicità del singolo uomo<sup>85</sup>.

L'antropologia utilitarista che affonda le sue radici nell'empirismo di Hume, sostiene che il bene equivale all'utile, ossia a ciò che risulta più vantaggioso e piacevole per la maggior parte degli individui". La scelta dell'utile avviene infatti sulla base di un calcolo proporzionale fra costi e benefici, dal quale si desume ciò che è più conveniente e gradevole per la maggioranza e ciò che invece risulta essere un "peso" o un dolore. Si tratta infatti di massimizzare il piacere e di minimizzare la sofferenza per il maggior numero possibile

---

<sup>85</sup> Cfr. Castrese DI CACCIA - Vitaliano MATTIOLI, *Il miracolo della vita umana. Una storia sacra fin dal suo inizio*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993, 46-47.

<sup>86</sup> Per una più ampia trattazione di questo modello etico cfr. Eugenio LECALDANO - Salvatore VECA, a cura di, *Utilitarismo oggi*, Laterza, Roma - Bari 1986; Maurizio MORI, *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista*, Giuffrè Editore, Milano 1986.



di persone. L'applicazione di questo principio alla fecondazione in vitro, all'eutanasia, all'aborto, all'assunzione di droga, forse anche alla stessa clonazione è di facile comprensione. Il criterio del ricorso a questi procedimenti non si fonda sul valore assoluto ed intangibile della persona, colta nella globalità e ricchezza del suo essere, ma sul perseguimento dell'utile immediato e sensibile per la maggioranza, che può anche passare sulla testa di tutti quegli individui ritenuti un "peso" per la società",

Il criterio che determina le scelte è il *profitto*. Così la vita umana è considerata da parametri di tipo economico che conducono a politiche di sterilizzazione, di contraccezione e persino di aborto, come soluzione del problema della società delle risorse; politiche o scelte di diagnosi prenatale e conseguente ricorso all'aborto, come prevenzione dei costi di mantenimento di una vita malformata. Non si può ignorare che, dietro il proliferare di tecniche di fecondazione artificiale, di contraccezione, di pillole abortive, si nascondono falsi interessi economici che tentano di frenare l'adozione di soluzioni meno drastiche ai problemi reali delle persone".

L'errore di questa visione sulla vita dell'uomo consiste nel fatto che il fondamento del valore viene spostato. Da una considerazione intrinseca all'essere umano, e quindi da una valorizzazione dell'uomo in quanto tale, si è passati a considerarlo in modo estrinseco: il valore risiede nell'utile che se ne può ricavare".

---

87 Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 52-53.

88 Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 53-54.

89 Cfr. C. DI CACCIA - V. MATTIOLI, *Il miracolo della vita umana...*, 46-47.

A partire dagli anni '50 il termine *qualità della vita* è entrato prepotentemente nella discussione etica, nel lessico politico-filosofico e nel dibattito pubblico a proposito degli aspetti morahnente più controversi della moderna biomedicina. Questo concetto di *qualità della vita* può senz'altro ritenersi frutto del globale miglioramento delle condizioni di vita che, almeno in Occidente, proprio in quegli anni si instaura.

«La cosiddetta *qualità della vita* è interpretata in modo prevalentemente o esclusivo come efficienza economica, consumismo disordinato, bellezza e godibilità della vita *fisica*, dimenticando le dimensioni più profonde — relazionali, spirituali e religiose — dell'esistenza. In un simile contesto la *sofferenza*, inevitabile peso dell'esistenza umana ma anche fattore di possibile crescita personale, viene "censurata", respinta come inutile, anzi combattuta come male da evitare sempre e comunque. Quando non la si può superare e la prospettiva di un benessere almeno futuro svanisce, allora pare che la vita abbia perso ogni significato e cresce nell'uomo la tentazione di rivendicare il diritto alla sua soppressione. Sempre nel medesimo orizzonte culturale, il *corpo* non viene più recepito come realtà tipicamente personaie, segno e luogo della relazione con gli altri, con Dio e con il mondo. Esso è ridotto a pura materialità: è semplice complesso di organi, funzioni ed energie da usare secondo criteri di mera godibilità ed efficienza. [...] L'altro è apprezzato non per quello che "è", ma per quello che "ha, fa e rende"<sup>90</sup>.

Questa è una supremazia del più forte sul più debole". Con ciò la vita umana non è più considerata un assoluto da rispettare sempre e

---

<sup>90</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*, Roma, 25 marzo 1995, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 23.

<sup>91</sup> Certamente la *qualità della vita*, a cui oggi giustamente si rivolge molta attenzione, è messa gravemente in questione quando in una famiglia è presente un bambino con gravi disabilità, fisiche o mentali, o quando c'è una persona anziana gravemente malata o non autosufficiente. Le persone che soffrono per queste situazioni vivono un dramma terribile e devono essere comprese, aiutate e non

comunque, ma solo un bene relativo, da valutare secondo un calcolo proporzionato di vantaggi e svantaggi che esso procura all'individuo, in termini di piacere e benessere, e agli altri o alla società in generale, in termini di utilità e produttività. Di conseguenza, condizione necessaria di questa bioetica laica sarebbe il riconoscimento all'uomo della facoltà di mutare le norme morali, un tempo ritenute vincolanti sempre e comunque, modulandole ragionevolmente e flessibilmente, situazione per situazione e, in ogni caso, garantendo l'autonomia del giudizio del soggetto adulto nelle scelte circa la propria vita<sup>92</sup>.

Il principio della *qualità della vita* si esprime nel miglior modo nel concetto stesso di "vivere bene", ovvero nella ricerca della massimizzazione del benessere (principio utilitarista) e nel rispetto dell'autonomia dell'individuo dove non esistono doveri che possano vincolare per se stessi, ma solo doveri che esistono a condizione che non ci siano altri doveri che prevaricano nel contesto di determinate situazioni contingenti. In caso dunque di conflitto di doveri è moralmente ragionevole, prescrivibile universalmente, ricorrere alla soluzione che prospetta la scelta "meno peggiore".

Queste posizioni utilitaristiche oggi sono largamente diffuse. Per esse il benessere umano consiste nel massimizzare il piacere e nel

---

lasciate sole. Tuttavia, anche in queste situazioni drammatiche non possono essere dichiarati leciti né l'aborto né l'eutanasia. Chi è cristiano può – e deve - trovare nella fede una fonte di coraggio per affrontare situazioni drammatiche, che possono sconvolgere la vita. Ma tanto le comunità cristiane quanto lo Stato non devono abbandonare le persone che vivono drammi così gravi. Lo esige il dovere, civile e cristiano, della solidarietà.

92 Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche...», 83.

93 Cfr. G. RUSSO, *Fondamenti di Bioetica cattolica...*, 57.

ridurre il più possibile il dolore". Piacere e dolore sono intesi però in senso fisico e materiale, dal momento che la persona umana è considerata in questi stessi termini. Privo di un orizzonte trascendente e di una vera consistenza spirituale, l'essere umano si riduce ad una ricerca costante di ciò che contingentemente gli risulta vantaggioso. Attraverso un calcolo proporzionale tra costi e benefici il singolo individuo decide di volta in volta che cosa è più utile per se stesso e per gli altri. E qualora egli non sia in grado di decidere da solo, saranno gli altri a scegliere per lui, fondando la loro decisione sempre sui medesimi criteri/",

Questa cultura della qualità della vita ha comportato a sua volta lo sviluppo della cultura della morte. Si sopprime la vita stimata o reputata senza valore, non gratificante, di peso alla società e all'individuo. Ma Dio è Dio della vita e non della morte, non può quindi essere tradito dall'uomo che vive. Il rispetto, la tutela della vita sono iscritti nella natura stessa della persona umana".

### **2.1.3 Il modello liberista -la vita come libertà**

Libertà e vita costituiscono un binomio inscindibile, anzi, esse sono l'espressione di quella totalità indivisibile che è la persona

---

<sup>94</sup> Cfr. Eugenio LECALDANO – Salvatore VECA, a cura di, *Utilitarismo oggi*, Laterza, Roma-Bari 1986.

<sup>95</sup> Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita ...*, 358.

<sup>96</sup> Cfr. Francesco DI FELICE, *Vita umana e famiglia cristiana. Insegnamenti magisteriali, patristici e biblici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997,30.

umana nella sua concretezza e storicità: la *libertà* è la proprietà inalienabile dell'uomo come essere vivente, dotato dell'intelletto, di volontà e di amore; l'uomo *vive*, cioè nasce, cresce e progredisce come uomo grazie alla sua libertà. Il dramma del nostro tempo, soprattutto della cultura dell'Occidente che più di altri ha scoperto e messo in primo piano il valore della libertà, consiste nell'exasperata individualizzazione del concetto di libertà. Mentre la libertà umana, nella sua verità e nella sua pienezza, consiste nella scelta del bene, fatta per amore, la riduzione egoistica della libertà porta a cercare solo ciò che piace, ciò che fa comodo, prescindendo dai diritti dell'altro".

«L'uomo moderno sembra aver dimenticato la sua origine, sembra non voler più attingere alle sorgenti della vita iscritte nella natura. E, forse, mai come oggi, prende corpo in modo drammatico quella realtà di caduta dell'umanità dell'uomo, che nel linguaggio teologico si chiama "il peccato": l'uso distorto della propria libertà fatto dall'uomo che si ritiene un "dio", artefice della vita e arbitro indiscusso del bene e del male (dì", On 2,17; 3,1-24). Ma come nella realtà storica e universale del peccato, la conseguenza dell'abuso della libertà è stata la morte (cfr. Gn 3; Sap 2,24; Rm 5,12), così nell'attuale condizione umana si fanno minacciosi i segni di morte che insidiano l'arco della vita dal suo principio fino al suo termine naturale. Infatti, nella pretesa storica dell'Occidente, quella scissione profonda tra libertà e vita sta portando non solo a contrapporre la libertà alla vita, ma sta privando la vita stessa del suo dinamismo fecondo, che è l'amore, come pura gratuità di dono dato e ricevuto. I valori primari della *libertà* e della *vita*, simbolo eloquente della dignità della persona umana e perno insostituibile del progresso morale e civile dei popoli, questi valori sono non soltanto messi in discussione, ma sono entrati in una visione dialettica, autodistruttiva. Con interesse, ma anche con fondata paura si guarda a quelle "mani" che in nome della scienza, della salute e del progresso, si protendono verso

---

97 Cfr. G. MARCHESI, «Il dramma dell'Occidente ... », 57-58.

"l'albero della vita", costituito dal codice genetico. Nessuno per ora è in grado di assicurare il "frutto" - se di vita o di morte - alle un giorno stringeranno queste stesse "mani" dell'uomo»<sup>98</sup>.

Nella sua illusione l'uomo crede di poter essere libero *solo se* è senza Dio nel mondo. Vivendo secondo questa logica la vita propria, e di coloro che sono considerati cosa o appartenenza propria, viene condizionata dal sentire soggettivo dell'individuo. Ad es., se il soggetto vuole un figlio, deve poterlo volere come, quando e secondo le qualità da lui stabilite (libertà totale di ricorso alle tecniche di procreazione); se non lo vuole, rivendica la facoltà di potersene liberare a ogni costo (libertà di aborto); se una vita non è ritenuta degna di essere vissuta, vi mette fine (libertà di eutanasia). Il criterio esclusivo del comportamento morale è il desiderio del soggetto di una vita di qualità."

Il *modello liberista* che emerge da questo modo di vedere la realtà si fonda sulla libertà umana come norma suprema di ogni agire in campo genetico o medico. Non solo "tutto è permesso", ma tutto deve essere permesso. La norma morale è considerata come repressiva e oppressiva, e quindi da eliminare. Emblematici di un modello di questo genere sono tutti quegli slogan centrati solo sul concetto di "libero": libero aborto, libero amore, libera droga, libero suicidio, eutanasia libera. Questo atteggiamento è più diffuso di quanto si pensi. Il mito del "secondo me" (la "my opinion" di stampo inglese) che riduce ogni questione etica ad una scelta solo individuale esprime un

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>99</sup> Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 53.

analogo atteggiamento. Dietro questo modello, accanto ad una concezione pessimistica dell'etica, c'è una preoccupante ambiguità di fondo tra "diritti" e "valori": non sono i diritti che determinano i valori, ma i valori che fondano i diritti<sup>100</sup>. La cultura razionalistica, radicale ed illuministica intende l'eutanasia come un diritto civile moderno. Ciascuno è libero di decidere di vivere e di non vivere più, di scegliere la fine della vita. Questo sul piano teorico. Sul piano della prassi i fautori dell'eutanasia rivendicano questo diritto, la sua applicazione quando la vita non è più gratificante, quando è gravata da dolori e sofferenze atroci, quando è minata da un male incurabile, già giunto ad un esito senza ritorno.

Si parla di vita senza valore, di vita che avrebbe valore soltanto quando è efficiente: solo allora meriterebbe di essere vissuta e rispettata. Ma quando è di peso per l'individuo, per la famiglia, per la società, perché gravata da sofferenza, allora non meriterebbe di essere vissuta e sarebbe preferibile che venisse stroncata, soppressa<sup>101</sup>. È chiaro che ogni richiesta di eutanasia va ascoltata con molta attenzione, perché dimostra un'estrema sofferenza. Ma questa sofferenza non è necessariamente senza rimedio, soprattutto se consiste essenzialmente in un dolore fisico, contro il quale ol'111ai la medicina possiede risorse numerose e diversificate'Y'.

---

<sup>100</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 78.

<sup>101</sup> Cfr. F. DI FELICE, *Vita umana e famiglia cristiana...*, 29.

<sup>102</sup> Cfr. Patrick VERSPIEREN, «La cura dei malati terminali», in *La morte umana. Antropologia. diritto. etica*, a cura di Sandra Spinsanti, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 11-13.

### 2.1.4 Il ricorso all'eutanasia - un appello alla bassa qualità della vita

Oggi, <sup>101</sup> un mondo dominato dalla tecnica, e cioè da un progressivo sviluppo di sempre nuove acquisizioni e conoscenze, la morte rimane un inspiegabile incidente di viaggio, un arresto totale e dunque sostanzialmente un regresso. Si spiega così come l'accettazione della morte si faccia sempre più difficile a mano a mano che si sviluppa il progresso tecnico.

La morte appare dunque come un assurdo che OCCORRE in qualche modo controllare e razionalizzare. L'eutanasia è appunto, in qualche modo, questo controllo e questa razionalità. Attraverso di essa, facendosi cioè arbitro della vita, l'uomo si illude di dominarla. La morte non giunge più quando *essa* vuole, ma quando *l'uomo* la vuole <sup>103</sup>.

In questo senso sono significative le parole di Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Evangelium Vitae*:

«In un tale contesto si fa sempre più forte la tentazione dell'eutanasia, cioè di *impadronirsi della morte, procurando/a in anticipo* e ponendo così fine "dolcemente" alla vita propria o altrui. In realtà, ciò che potrebbe sembrare logico o umano, visto in profondità si presenta *assurdo e disumano*. Siamo qui di fronte a uno dei sintomi più allarmanti della "cultura della morte", che avanza soprattutto nelle società di benessere, caratterizzate da una mentalità efficientistica che fa apparire troppo oneroso e insopportabile il numero crescente delle persone anziane e debilitate. Esse vengono molto spesso isolate dalla famiglia e dalla società, organizzate quasi esclusivamente

---

<sup>103</sup> Cfr. Giovanni Russo, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, ElleDiCL Leumann (Torino) 1996, 42.



sulla base di criteri di efficienza produttiva, secondo i quali una vita irrimediabilmente inabile non ha più alcun valore»<sup>104</sup>.

Con la legalizzazione dell'eutanasia attiva, volontaria e del suicidio medicalmente assistito (come sarebbe quella legge sull'eutanasia promulgata in Olanda il 28 novembre 2000) è stata introdotta la possibilità dell'opzione eutanastica del morire. La stretta e inscindibile connessione fra suicidio ed eutanasia già ha indicato alcuni presupposti di una cultura eutanastica, in particolare l'incapacità di dare senso alla sofferenza e alla morte, e una concezione della persona umana come soggetto di un diritto onnipotente sulla vita e sulla morte<sup>105</sup>.

La condizione per ammettere la legalità dell'eutanasia e del suicidio assistito è l'affermazione di un diritto dell'uomo a disporre della propria vita, e a chiedere la soppressione, una volta che questa sia "senza valore". Di fronte alla tendenza contemporanea a giudicare il valore dell'esistenza umana in relazione alle sue capacità produttive, di lavoro e di interazione sociale significativa, soprattutto la vita del malato o dell'anziano cesserebbe di essere degna di apprezzamento individuale e collettivo. Le contemporanee teorie utilitaristiche e naturali del morire e della morte (Engelhardt, Singer) fanno cadere nell'oblio il discorso sul senso del dolore, della sofferenza e della morte come momenti forti del vivere dell'uomo e, di conseguenza,

---

<sup>104</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 64.

<sup>105</sup> Cfr. Lorenzo CANTONI \_ Giovanna FAVOLINI, «Thanatos ed eutanasia», in *Cristianità* 24 (1996), 5-14.

rendono estremamente problematico attribuirvi un significato esistenziale, personale<sup>106</sup>,

Ma la vita non è proprietà accessoria dell'uomo, ma un bene-valore inerente al proprio essere da amministrare come condizione imprescindibile per attuare i valori e le ragioni che gli permettono di diventare pienamente se stesso<sup>107</sup>. Per le religioni giudaica e cristiana, la vita umana è sempre "sacra", in quanto l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio: «Perché dal suo inizio comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine. Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente». «Neanche dopo una sua richiesta»<sup>109</sup>,

Alcuni però sostengono che la vita di chi si trova in uno stato di malattia terminale o irreversibile, soprattutto se contraddistinta dalla sofferenza, non vive più una "vita degna". E rivendicano per lui il diritto a una "morte degna". Ma in questo ragionamento c'è una significativa contraddizione. Come si può dire che qualcuno ha diritto a una "morte degna" se la sua vita non è più degna? Se si rivendica per lui una morte degna è perché in realtà si riconosce che la sua

---

<sup>106</sup> Cfr. Edmund KOWALSKI, «La morte proibita. Il morire nella prospettiva filosofica, antropologica ed etica», in *Studia Moralia* 39 (2001), 473.

<sup>107</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Iura et Bona* sull'eutanasia, Roma, 5 maggio 1980, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 7, EDB, Bologna 2001<sup>2</sup>, n. 350.

<sup>108</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 53.

<sup>109</sup> Cfr. Gonzalo MIRANDA, «I problemi etici dell'eutanasia nell'Enciclica *Evangelium Vitae*», in *Medicina e Morale* 45 (1995), 734.

dignità come persona non è venuta meno a causa della malattia o della sofferenza. E anche quando si tratta di un malato in stato di coma irreversibile, non si può fare appello al suo diritto a morire degnamente se non sulla base del riconoscimento della persistente dignità come persona. Solo la persona, a causa della sua dignità di persona, può essere soggetto di diritti e meritare una qualunque cosa, anche una "morte degna". In fondo, dunque, chi invoca la "morte degna" riconosce che l'essere umano ha una sua dignità sempre, finché è un essere umano, cioè finché vive. E se non si vuole ammettere questo, si abbia almeno il coraggio di chiamare le cose per nome, e si dica sinceramente che non è il bene del malato che si persegue quando si vuole la sua fine, ma si cerca di sbarazzarsi di un peso fastidioso e costoso<sup>110</sup>.

Una morte degna dell'uomo, perché vissuta in modo umano, significa anche condividere il suo ultimo cammino di dolore, di scoraggiamento e di rimpianto da parte dei familiari, accompagnandolo<sup>111</sup>.

«Dietro la richiesta di eutanasia non c'è spesso una richiesta di morte, - come afferma prof. Edmund Kowalski - ma una richiesta di senso del proprio vivere. L'uomo, per raggiungere l'autenticità e la verità del suo essere, deve risalire alla fonte della sua vita. Una riflessione profonda sulle sue potenzialità e facoltà psico-spirituali può assicurare l'uomo che egli non è soltanto uno dei più elevati esseri biologici nella scala evolutiva del mondo animato e che l'evento della morte, perciò, non può ridursi ad un banale incidente di percorso o ad una ineluttabile proprietà biologica del vivente (112) piccola

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, 734-35.

<sup>111</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «La morte proibita...», 476.

morte"), ma, al contrario, rappresenta nel cammino di un *homo viator* il compimento che ha animato quotidianamente la sua vita»<sup>112</sup>.

In realtà, il motivo che spinge molti malati terminali a chiedere l'eutanasia è la paura di essere lasciati soli nel momento più tragico della loro vita e di andare incontro a sofferenze sempre più insopportabili. Perciò, a coloro che vedono nell'eutanasia un "atto di pietà", o un "atto di carità", si deve rispondere che la "pietà" e la "carità" verso i malati terminali non consistono nell'ucciderli con un atto eutanasiaco positivo o omissivo, ma nell'aiutarli con le cure palliative e con un'assistenza amorosa a vivere nel miglior modo possibile gli ultimi tempi della loro vita. Ricordando, inoltre, che la richiesta, fatta dai malati terminali, dell'eutanasia, il più delle volte non è l'espressione del desiderio della morte, quanto piuttosto la richiesta di non essere lasciati soli di fronte alla morte e di essere alleviati delle loro sofferenze<sup>113</sup>.

«Anche se non motivata dal rifiuto egoistico di farsi carico dell'esistenza di chi soffre – scrive Giovanni Paolo II nell'enciclica *Evangelium Vitae* – l'eutanasia deve dirsi una *falsa pietà*, anzi una preoccupante "perversione" di essa: la vera "compassione", infatti rende solidale col dolore altrui, non sopprime colui del quale non si può sopportare la sofferenza. E tanto più perverso appare il gesto dell'eutanasia se viene compiuto da coloro che – come i parenti – dovrebbero assistere con pazienza e con amore il loro congiunto o da quanti – come i

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 478.

<sup>113</sup> Cfr. Giuseppe DE ROSA, «A proposito di eutanasia e di «diritto a morire»», in *La Civiltà Cattolica* 153/III (2002), 365.

medici -, per la loro specifica professione, dovrebbero curare il malato anche nelle condizioni terminali più penose!»".

Quindi, non esiste una "disponibilità" della vita, né della propria né dell'altrui. Questo, perché nessuno si dà la propria vita, cosicché nei suoi riguardi possa agire da padrone e quindi disporne come egli vuole. In realtà, la vita è sempre un "dono", che ha una sua particolare natura, perché è proprio della natura del vivente nascere, crescere, maturare, invecchiare e morire. Perciò infliggere la morte a un vivente prima della scadenza naturale va contro la sua natura. Se questo vale per ogni vivente, vale in maniera specialissima, anzi in maniera assoluta per l'uomo, il quale non è uno tra gli esseri viventi, llla li trascende tutti, in quanto è un vivente di natura spirituale, dotato di intelligenza e di libertà, la cui anima proviene direttamente da Dio, e quindi è una persona umana, il cui diritto a vivere è assolutamente inviolabile<sup>115</sup>.

Il ricorso all'eutanasia, quindi, non è altro che *un modo semplicistico di risolvere il problema della sofferenza* del Inalato terminale!". In realtà la vera questione è quella di eliminare le cause che possono portare alla richiesta di eutanasia, da un lato evitando l'accanimento terapeutico e dall'altro utilizzando in modo più appropriato la terapia del dolore e le cure palliative. L'eutanasia è una risposta semplicistica e sbrigativa nei confronti di sentimenti umani COTile il dolore e lo smarrimento angoscioso nella sofferenza. La

---

<sup>114</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 66.

<sup>115</sup> Cfr. G. DE ROSA, (A proposito di eutanasia...», 366.

<sup>116</sup> Cfr. Giovanna FRAVOLINI, «La nuova normativa sull'eutanasia nei Paesi Bassi», in *Aggiornamenti Sociali* 45 (1994), 848.

richiesta di eutanasia, da qualunque parte venga (paziente, medico, società), è soltanto la triste realtà di un disturbo relazionale, di mancanza di cure, di solitudine<sup>117</sup>.

La Chiesa cattolica considera l'eutanasia un crimine contro la vita umana. Il suo insegnamento è chiaro e costante: la vita umana è sacra e intangibile dal suo sorgere fino al suo tramonto naturale. La scienza medica deve porsi al servizio delle persone inalte con l'impegno di tutte le risorse disponibili. La società, dal canto suo, deve prendersi cura degli anziani<sup>118</sup>. Il no dell'etica cristiana all'eutanasia trova la sua giustificazione più profonda nel fatto che se tutta la vita viene dal mistero della croce e risurrezione del Signore: non c'è più nulla di inutile, neppure il soffrire. Ma approfondiremo questo tema più a fondo nella terza parte della dissertazione.

## 2.2 IL CARATTERE SPECIFICO DELLA BIOETICA CATTOLICA

La Chiesa cattolica non è contro una migliore qualità della vita, è decisamente schierata a favore dell'integrità fisica e incoraggia gli scienziati a combattere il male fisico, ad eliminare le tare ereditarie. Ma con altrettanta fermezza contesta che si ricorra a metodi degradanti e lesivi della dignità della persona umana; che si sovverta l'ordine della generazione umana, che si modifichi, con una

---

<sup>117</sup> Cfr. G. Russo, *Le nuove frontiere...*, 57.

<sup>118</sup> Cfr. F. DI FELICE, *Vita umana e famiglia cristiana...*, 30-31.

ingegneria perversa, la specie umana. Tutte le cose sono finalizzate all'uomo: solo l'uomo è valore in sé, subordinato soltanto a Dio <sup>119</sup>.

La bioetica, assunta nella prospettiva cristiana, si sforza di mantenere questo sguardo di fondo sull'uomo, aperto alla sua verità completa. Essa è chiamata a salvare sempre la verità del rapporto di una persona (lo scienziato, il medico) di fronte ad un'altra persona, che si trova in una condizione di fragilità, che chiede di essere aiutata a realizzarsi nelle sue potenzialità personali. In fondo, la regola basilare della bioetica non è diversa da quella "regola aurea" sempre intravista dalla sapienza delle genti e promulgata, nella sua formulazione definitiva e positiva, da Gesù in persona: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» (Mt 7,12).

La tesi cattolica in materia di bioetica è identificata come quella che difende il carattere sacro della vita. La bioetica cattolica si caratterizza per il fatto che il modello di UOMO che essa assume corrisponde alla antropologia rivelata così come è stata elaborata e sistematizzata nella riflessione teologica. Quindi, lo *specifico della bioetica cattolica*, come di ogni altra bioetica, stia nell'orizzonte di senso nel quale opera la ragione etica e che costituisce la condizione di pensabilità della bioetica stessa: tale orizzonte di senso e tale contesto di pensabilità sono generati dalla *comprensione cristiana* dell'esistenza e rimanda ultimamente al fondamento cristologico della morale <sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. *ibid.*, 26.

<sup>120</sup> Cfr. M. P. FAGGIONI, *La vita nella nostre mani ...*, 31-32.

Per la bioetica cattolica, centrata sulla categoria di *sacralità della vita*, «la vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il suo Creatore, suo unico fine»<sup>121</sup>. Il valore della vita umana non deriva quindi da ciò che un soggetto fa o esprime, ma dal semplice suo esistere e dal suo essere costituita in relazione con Dio: la radice del valore e della inviolabilità di ogni vita umana sta ultimamente in Dio. Giovane o adulto, sano o malato, embrione o neonato, genio o idiota, il valore di ogni essere umano è del tutto indipendente dalla qualità delle sue prestazioni o della sua vita; ciò che conta è il suo essere in relazione con Dio <sup>122</sup>.

### 2.2.1 La concezione *ontologica* della vita umana

Per due autori dell'età moderna, Sartre e Nietzsche, il soggetto umano è privo di un substrato metafisico, che gli indichi in maniera imperativa i valori conformi alla sua dignità. L'essere umano è da considerarsi come una "pura contingenza, estranea ad ogni scala di valori", la cui libertà si risolve unicamente nella capacità individuale di scelta<sup>123</sup>. Una capacità che, essendo priva di un supporto ontologico, viene esercitata unicamente sulla base di ciò che appare, qui ed ora, come il più utile, il più bello o il meno dannoso. La libertà

---

<sup>121</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Vitae...*, n. 1171.

<sup>122</sup> Cfr. M. P. FAGGIONI, *La vita nella nostre mani...*, 41.

<sup>123</sup> Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1975.



equivale perciò alla decisione spontaneistica del soggetto, esercitata per lo più come costrizione a scegliere fra mille opzioni possibili, senza sapere bene *perché* si sceglie una cosa, anziché un'altra<sup>124</sup>. Ma è corretto questo modo di ragionamento?

Se pensiamo alla vita, come viene descritta dalla biologia, ci accorgiamo che essa non può essere oggetto di considerazione morale perché risulta spogliata in anticipo di ogni carattere moralmente apprezzabile. È un mero fenomeno chimico-fisico, di grande complessità, ma in ultima analisi sottratto ad una aggettivazione in termini di *buono* o *cattivo*. Invece la fondazione di una morale della vita esige che si prenda l'avvio da un'accezione più comprensiva, "ontologica", di "vita", e non di una nozione positivamente mortificata qual è quella della biologia. La biologia intende la vita come *fatto* positivamente rilevabile, e non come *valore* che solo al consenso libero dell'uomo si dischiude<sup>125</sup>. La vita umana, invece, ha bisogno d'essere alimentata da ciò che sta oltre, e insieme sta prima, della iniziativa umana. La vita umana ha bisogno di essere illuminata da una promessa, la libertà ha bisogno di essere autorizzata da un comandamento<sup>126</sup>. In tale prospettiva ciò che si riconosce come caratteristico della vita dell'uomo è il suo essere non anzitutto un fatto bensì, in primo luogo e originariamente, una promessa. La vita stessa si è fatta vedere in Cristo, «venuto perché abbiamo la vita e l'abbiamo

---

<sup>124</sup> Cfr. M. CASCAÑE, *Diaconia della vita...*, 358.

<sup>125</sup> Cfr. Giuseppe ANGELINI, «La vita: fatto o promessa? L'etica come fedeltà alla vita», in *Rivista di Teologia Morale* 19 (1986), 56.

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid.*, 57.

in abbondanza» (Gv 10,10): precisamente questa è la *promessa* che qualifica il messaggio cristiano sulla vita, cioè l'annuncio della partecipazione all'uomo della vita eterna donata in Cristo. In quanto partecipazione alla vita divina in Cristo, la totalità della vita umana è assunta nella tensione verso la pienezza ed è quindi un'anticipazione del bene cui l'uomo costantemente aspira.

All'uomo, dunque, deve essere conferito un ruolo centrale all'interno della natura, perché egli è ontologicamente diverso dal resto delle realtà naturali. Questa, tuttavia, non è un'impostazione universalmente condivisa, infatti nell'ambito della realtà filosofica, particolarmente nel mondo anglosassone, si è assistito alla diffusione di numerose teorie anti-antropologiche, che sono state sviluppate soprattutto nel tentativo di risolvere le gravi questioni legate all'inquinamento ambientale, ma non solo. Tale approccio parte proprio dalla negazione della centralità dell'uomo, proponendo per la risoluzione di questi problemi un generale ripensamento dell'etica che non dovrebbe essere solo impostata a riguardo dell'essere umano, ma con riferimento alla natura<sup>127</sup>.

L'affermazione che riassume mirabilmente il fondamento di un'antropologia che è in grado di fondare solidamente la bioetica è quella di Giovanni Paolo II durante la sua visita all'USSSR: «L'uomo, che nel mondo visibile è *l'unico soggetto antico della*

---

<sup>127</sup> Cfr. Elio SGRECCIA – Antonio Gioacchino SPAGNOLO, «La vita: origine e senso», in *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari della Sanità*, a cura di Elio Sgreccia – Antonio Gioacchino Spagnolo - Maria Luisa Di Pietro, Vita e Pensiero, Milano 1999, 85.

*cultura*, è anche il suo unico oggetto e il suo fine»<sup>128</sup>. Con questa affermazione viene riportata un'evidenza che nessuno si è dato da solo la vita, ma che la vita di ognuno è un dono ricevuto da altri. Tutti nasciamo da un unico e irripetibile atto di procreazione fra un uomo e una donna, e se esso non fosse avvenuto in quel momento e in quelle precise circostanze in cui è avvenuto noi non saremmo in vita. Perciò questa dipendenza *ontologica* è personalizzata. L'atto che la genera non è un atto della società ma della libertà di un uomo e di una donna, e tale atto, anche se socialmente e culturalmente condizionato, rimane un atto fra persone. E anche se la tecnologia attuale è in grado di intervenire in questo processo, provocando la fecondazione extracorporea o trasformando gameti in terzi, rimane inalterato il fatto sostanziale che l'unico modo di passare dal nulla all'esistenza richiede la libertà di un uomo e di una donna non in quanto categorie sociali ma in quanto persone. La società riconosce questo fatto perché considera ogni nuovo individuo nato da donna (o che deve nascere) come una persona, titolare di diritti e doveri. Ma *la realtà ontologica* della persona non deriva da questo riconoscimento sociale bensì dal fatto stesso di esistere, fatto nel quale la società non è intervenuta<sup>129</sup>.

Siccome la vita umana, dal punto di vista ontologico, viene prima dell'attività della medicina e della ricerca scientifica, la bioetica deve accettare il fondamento ontologico della persona, il suo essere unico soggetto antico della cultura umana, e riflettere sulle esigenze e sulle potenzialità della sua assistenza alla vita umana sulla base della

---

<sup>128</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Unesco*, n. 7.

<sup>129</sup> Cfr. P. MORANDÉ, «Vita e persona nella postmodernità...», 138-139.

realtà positiva che un ordine sociale naturale fra le persone rappresenta<sup>130</sup>. La persona, in forza dell'atto dell'essere, dotata di caratteri unici, possiede una dignità intrinseca e la dignità della persona ha una dimensione antologica in quanto realtà inseparabile dall'essere uomo<sup>131</sup>,

Sviluppando più a fondo la concezione antologica della vita umana, la prima dimensione della persona che deve essere presa in luce è la sua *unitotalità*, ossia il fatto che ogni uomo sia una totalità unificata di corpo e spirito. Superando ogni forma di dualismo, che contrapponga la dimensione corporea a quella spirituale, l'uomo deve essere considerato come un inscindibile essere unitario, guidato e vivificato in tutte le sue dimensioni da un'*anima spirituale*, che lo rende superiore agli animali. Certamente nell'uomo ci sono attività biologiche simili a quelle degli animali, ma in lui esistono anche attività *superiori*, che si levano rispetto all' livello fisico-materiale. Esse sono soprattutto «la intenzione delle idee universali, la capacità di riflessione, la libertà (e quindi l'amore in senso spirituale e altruistico)»<sup>132</sup>. Queste attività *superiori* «non si spiegano se non con un principio, una fonte di energia di ordine superiore, non legata alla materia, una fonte immateriale, cioè spirituale»<sup>133</sup>.

Questo principio spirituale è ciò che Aristotele e San Tommaso chiamano *anima*. Per comprendere meglio il concetto di anima si deve

---

<sup>130</sup> Cfr./*ibid.*, 140-141.

<sup>131</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «La morte proibita...», 469.

<sup>132</sup> Cfr. Elio SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milano 1987, 67.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibidem.*

partire dal fatto che l'essenza o sostanza **dell'uomo** è unica, ma composta dal corpo e dall'intelligenza spirituale. La componente materiale dell'uomo, ossia la corporeità, è antologicamente plasmata, informata dall'interno e vivificata da questo principio spirituale, che è l'anima. Si può definire dunque l'anima come l'intelligenza spirituale che dà forma sostanziale al corpo umano: essa è quindi il principio di tutte le operazioni vitali della persona".

In un corpo animato l'anima è la vita che vitalizza il corpo, lo fa camminare, lo fa crescere, lo fa generare; in un corpo animato, in un vivente, la vita sovrasta sulle attività fisico-chimiche e se ne serve per i suoi scopi superiori, e, ciò nonostante, l'anima non è il corpo, e tra loro costituiscono una unità sostanziale; così in un essere che è uno spirito incarnato, il corpo per la presenza dello spirito è come spiritualizzato, i suoi sensi e i suoi istinti sono più perfezionati, la presenza dell'anima spirituale, che lo perfeziona, fa un tutt'uno con **esso**; ma essa anche pensa e vuole, si libera al di sopra dello spazio e del tempo, ama, brama l'infinito: l'anima spirituale ha l'esistenza come sua propria, e non soggetta a disgregazione, non può morire, è immortale<sup>135</sup>.

Alla luce del finalismo antologico di Aristotele e di San Tommaso, la persona umana viene considerata nella sua *essenza*, che logicamente precede e fonda la sua *esistenza*<sup>136</sup>. *L'esserci* di un

---

<sup>134</sup> Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 80.

<sup>135</sup> Cfr. Carlo GIACON, «L'uomo: una contraddizione ontologica?», in AA. VV., *Il corpo perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Morcelliana, Brescia 1979, 91.

<sup>136</sup> Cfr. E. SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici...*, 63-85.

singolo individuo non è un fatto causale, né lasciato in balia di un certo destino o di un gioco spietato fra interessi contrastanti, ma è la manifestazione di un *essere* scritto nella struttura metafisica della persona. L'azione morale consiste nel costante tendere fra *l'essere* e il *dover essere*, mediante scelte libere e responsabili, che facciano emergere tutte le possibilità di bene racchiuse in ogni UOIno: «Facendo il bene morale, l'uomo fa se stesso in quanto persona»<sup>137</sup>.

Solo l'uomo è dotato di un'anima razionale e spirituale, che, in quanto tale, non può derivare dal corpo, dal momento che lo spirituale non può provenire dal materiale. Nell'uomo l'anima proviene da un principio superiore, che è Dio. La Rivelazione cristiana ci dice addirittura che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio ed è chiamato alla vita eterna, intesa come partecipazione alla vita stessa di Dio, come comunione beata con Lui<sup>138</sup>. E questo si può conoscere anche per via razionale, se si pensa, per esempio, al fatto che ogni uomo vive nel desiderio dell'eternità e avverte la morte con qualcosa di innaturale,

Spiega a tal riguardo I. Maritain: «Ogni elemento del corpo umano è umano ed esiste come tale in virtù dell'esistenza della nostra anima»<sup>139</sup>. Senza l'esistenza dell'anima il corpo vale poco, non si comprende in tutta la sua ricchezza. La presenza in esso di uno "spirito", ossia di un'anima immateriale, ne dice invece tutta la

---

<sup>137</sup> Guido GATTI, *Educazione morale, etica cristiana*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1985, II.

<sup>138</sup> Cfr. E. SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici...*, 68-69.

<sup>139</sup> Jacques MARITAIN, «Metafisica e morale», in ID., *Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982, 91.

grandezza e ne impone il massimo rispetto in ogni circostanza. Dice ancora Maritain: «Nella carne e nelle ossa umane c'è uno *spirito* che vale più dell'universo tutto intero»<sup>140</sup>.

### 2.2.2 Sacralità della vita umana

Il concetto di sacralità della vita rappresenta, in parziale ed anzi talora pretestuosa opposizione a quello di qualità della vita, uno degli elementi centrali dell'attuale dibattito in tema di bioetica. I difensori della sacralità della vita basano spesso la loro tesi sulla natura dell'uomo quale creatura spirituale: il fatto che l'uomo è dotato di facoltà che lo elevano al di sopra degli animali è già di per sé prova sufficiente della sacralità della vita umana. Anche se, un'elementare forma di rispetto nei confronti della vita umana era presente nella cultura pagana del mondo greco-romano, è con l'affermarsi della religione giudaica e soprattutto del cristianesimo che la nozione di sacralità della vita umana acquista una centralità ed un rilievo del tutto peculiari<sup>141</sup>.

Secondo la visione cristiana quindi alla base della nozione religiosa di sacralità della vita è la consapevolezza che l'essere umano gode di una relazione con Dio-creatore che trascende ogni altra

---

<sup>140</sup> 10., *1 diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 4-5.

<sup>141</sup> Cfr. William K. FRANKENA, «The ethics of respect for life», in *Ethical principles for social policy. Carbone/aie and Edwardsville*, ed. by 10Im Howie, Southern Illinois University Press, Illinois 1983. Cfr., in particolare il paragrafo «Sanctity of human life in history», 10-25.

relazione nel Inondo delle creature e delle istituzioni: è in virtù di questa che la vita umana, parte della essenza stessa della divinità, è intrinsecamente sacra<sup>142</sup>. Nel volto di ogni essere umano si riflette un raggio dello splendore del Dio creatore. Tale è l'implicazione del concetto biblico di uomo creato ad "immagine e somiglianza" di Dio. È in virtù di questa relazione che lega l'uomo a Dio che secondo la dottrina cristiana il diritto alla vita rappresenta un diritto naturale e inviolabile dell'essere umano:

«Il principio di sacralità della vita presuppone Dio quale creatore, il quale dona all'uomo l'esistenza, a sua immagine e somiglianza. Nell'espressione "a sua immagine e somiglianza" troviamo la spiegazione del perché la vita umana si considera sacra e quindi inviolabile. Dio, essere personale, dona all'uomo la dignità di persona; tale dignità è essenziale, riguarda il significato più profondo della vita umana e quindi non può essere diminuita o annullata da niente e nessuno. Da queste premesse deduciamo che neppure malformazioni fisiche e menomazioni psichiche, per quanto gravi possano essere, sono in grado di affievolire il valore della vita umana, al punto da farle perdere il diritto che è fondamentale per ogni uomo: il diritto alla vita»<sup>143</sup>.

L'esistenza umana è dunque sacra e inviolabile in quanto dono di Dio, e non in relazione a parametri estrinseci: nella prospettiva religiosa cristiana si riaffenna dunque il principio dell'eguale valore di ogni vita<sup>144</sup>, che nulla, se non la morte, può annullare<sup>145</sup>, e

---

<sup>142</sup> Cfr. Jamcs HEALY, *Sanctity of life*, The Linacre, Quarterly 1991, 69-77.

<sup>143</sup> Patrizia FUNGHI, «Questioni bioetiche in tema di neonatologia», in *L'assistenza neonata/e: problematiche cliniche e medico legali*, a cura di Vittorio Fineschi, Edizioni Colosseum, Roma 1993,42.

<sup>144</sup> Cfr. Paolo CATTORINI, *Sotto scacco. Bioetica di fine vita*, Liviana Medicina, Napoli 1993,47: «Quando ad una vita è preclusa, per ragioni patologiche, la futura partecipazione attiva, spiritualmente consapevole alla comunità degli



dell'illegittimità morale di ogni valutazione culturale o sociale delle singole vite, che contraddice la bontà del Dio creatore e sostituisce standard contingenti a doveri ed obbligazioni morali nei confronti della vita<sup>146</sup>. Concordiamo con Papa Giovanni Paolo II che la ragione è in grado di scoprire certe verità sulla dignità della persona umana: «Pur tra difficoltà e incertezze, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cfr. Rm 2,14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio al suo termine»<sup>147</sup>.

Quindi, come vediamo il valore di sacralità che la dottrina cristiana attribuisce alla vita umana si origina non tanto intrinsecamente dalla vita stessa, quando piuttosto dalla speciale relazione che lega a Dio e quindi dal valore che Dio le attribuisce. La relazione fa sì che il valore della vita umana sia incalcolabile e la vita stessa di conseguenza risulti intangibile, che ogni vita sia sotto la protezione di Dio e debba pertanto essere trattata con sacro timore e

---

uomini, quando cioè le è preclusa la ricerca di quelli che tradizionalmente venivano detti valori supremi (il servizio di Dio, dei fratelli), quando cioè non le è più possibile il consenso libero alla speranza che l'esperienza dischiude, non viene meno l'intrinseco valore di quell'individuo. Piuttosto le forme in cui tale valore può ancora esprimersi sono consegnate ad altri».

<sup>146</sup> Cfr. L. CARRASCO DE PAULA, «Dignità e vita umana...», 213-222: «Il corpo umano non partecipa ma possiede lo stesso valore della persona, valore che soltanto perde con la morte, cioè quando il corpo non è più un organismo informato da un'anima spirituale e diventa per l'appunto un cadavere. In questo senso, l'espressione dignità del corpo umano equivale a dignità dell'uomo vivente in quanto dotato di corpo».

<sup>146</sup> Cfr. Bruno MAGLIONA, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 1996, 53.

<sup>147</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 2.

che infine, per quanto diversi possano essere gli esseri umani, vi sia un'assoluta eguaglianza del diritto alla vita per ognuno di essi.

Nella prospettiva teologica cristiana tradizionale il concetto di sacralità della vita presuppone anche una domanda di non interferenza e di assoluto rispetto nei confronti della vita, non tanto in relazione ad un intrinseco valore di questa quanto piuttosto riguardo al riconoscimento del fatto che la vita, dono di Dio<sup>148</sup>, rappresenta un territorio i cui confini non possono essere violati e il cui accesso è esclusiva prerogativa divina<sup>149</sup>.

Nel documento sulla bioetica, dal significativo titolo "il dono della vita", si legge:

«La vita umana è sacra perché fin dal suo inizio comporta "l'azione creatrice di Dio" e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine. Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere un essere umano innocente».

Ne deriva che la vita è un bene basilare ma non assoluto: basilare in quanto fonte necessaria e condizione di ogni attività umana nella prospettiva teleologica della legge naturale e non assoluta in quanto esistono beni superiori per i quali la vita può essere sacrificata (la gloria di Dio, la salvezza dell'anima, il servizio dei propri fratelli);

---

<sup>148</sup> Si delinea pertanto una differenza basilare tra la concezione etica di matrice cristiana della vita come dono di Dio, della quale l'uomo non è che un "amministratore", e la concezione etica di impostazione utilitarista, che abbiamo trattato prima, per la quale l'uomo possiede un diritto di "ownership" nei confronti della propria vita.

<sup>149</sup> Cfr. B. MAGLIONA, *Un percorso comune...*, 54-55.

<sup>150</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Vitae...*, n. II 71.

e che specularmente, la morte è un male, ma non assoluto e senza condizioni, in quanto essa è obbligatorio passaggio verso la vita eterna, della quale tratteremo nel quinto capitolo del nostro lavoro.

### 2.2.3 Una comprensione cristiana dell'esistenza umana

La comprensione cristiana dell'esistenza umana è indirizzata ad affermare che il **corpo**, al pari dello spirito, rientra a pieno titolo nella creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio e che quindi la stessa somaticità è da sperimentare come dono dell'azione creatrice di Dio e luogo di esperienza dell'incontro con lui. Chi si **avvicina** al corpo non si **avvicina** solo ad un fascio di tessuti, ma ad una realtà che è in sé sacra, vitale della "vitalità" del Dio della vita, segno della sua presenza trascendente, e da accostare quindi con infinito rispetto. Il corpo è sotto il segno della benedizione di Dio. La vita umana ha una finalità trascendente. Il personalismo cristiano proclama che ogni intervento sul corpo umano deve rispettare la sacralità della vita e il fine ultimo di ogni uomo, prornuovendolo e non ostacolandolo. Ogni creatura umana è un raggio della bellezza e della grandezza di Dio<sup>151</sup>.

Rivelando il mistero del Padre e del suo amore, Gesù Cristo spiega anche pienamente l'uomo all'uomo: gli fa noti gli elementi essenziali della sua vocazione, nonché le tappe del suo itinerario nella comunità di salvezza. Così, nel mistero di Cristo trova vera luce il

---

<sup>151</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia ...*, 81.

mistero dell'uomo'. Nessuna catechesi può annunciare Dio senza parlare dell'uomo, né spiegare il mistero dell'uomo senza parlare di Dio. L'unitarietà antropologica e teologica del piano divino è stata sempre asserita con forza nell'insegnamento cattolico. Tuttavia, ciò viene fatto mostrando che il movente di tutto, l'iniziativa, è *l'amore* di Dio che tutto inuove e ovunque risplende, quell'amore che ci ha eletti in Cristo *comefigli* prima della creazione del mondo (crf. Ef 1,3-6).

Per i cristiani, vita e morte, salute e malattia, hanno un nuovo significato per le parole di san Paolo: «Nessuno di noi vive per se stesso e nessuno muore per se stesso. Se noi viviamo, viviamo per il Signore, e se noi moriamo, moriamo per il Signore; così dunque, sia che viviamo sia che moriamo, noi siamo di Dio» (Rm 14,7-8).

Queste parole offrono grande significato e speranza a noi che crediamo in Cristo; anche i non-cristiani, che la Chiesa stima e con i quali desidera collaborare, capiscono che all'interno del mistero della vita e della morte ci sono valori che trascendono tutti i tesori terreni.

Nella concezione cattolica dell'uomo, il *mistero originario* comprende quindi l'uomo come un essere venuto *da Dio*, sua *creatura*, essenzialmente *legato* a lui, verità e bellezza eterna. Ed è proprio per quella verità e bellezza eterna che Dio vuole farsi conoscere nella storia e quale bontà traboccante vuole comunicarsi. E poiché non esisteva altro al di fuori di lui cui potersi rivelare e donare,

---

<sup>152</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Roma, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, n. 1385.

col suo amore creatore pose un nuovo essere accanto a sé e di fronte a se per poterlo amare e UIRVISI nell'amore<sup>153</sup>.

### 2.3 DISCUSSIONI SULL'INIZIO DELLA VITA UMANA

Una delle questioni più importanti da affrontare in bioetica è quella di stabilire *quando comincia la vita umana*, non tanto intesa nel suo senso più ampio, quanto piuttosto considerata nel suo significato personalistico. Vi è infatti unanime consenso sul fatto che la vita di un embrione, il quale si sviluppa nel grembo di una donna, appartenga alla sfera umana, dal momento che possiede i connotati biologici dell'uomo. L'accordo invece non si trova così facilmente quando si tratta di stabilire se a questa vita biologicamente umana si possa attribuire fin dal concepimento il valore di soggetto personale, che, come tale, meriterebbe il massimo rispetto!<sup>54</sup>

La questione dell'inizio della vita umana va affrontata perciò in stretto rapporto con la problematica legata allo *statuto dell'embrione*, ossia all'identità da attribuire alla vita umana concepita, che si sviluppa nel seno della madre. Si può dire perciò che la domanda *quando comincia la vita umana* va legata strettamente ad un'altra domanda: *chi o che cosa è l'embrione umano?* Dal modo di porre quest'ultimo interrogativo si capisce, poi, che l'embrione può essere considerato come un *oggetto*, una *cosa*, ovvero come un *soggetto*. La

---

<sup>153</sup> Cfr. G. Russo, *Fondamenti di Bioetica cattolica...*, 76.

<sup>154</sup> Cfr. M. CASONE, *Diaconia della vita...*, 89.

risposta a queste domande risulta di grande importanza per affrontare diverse questioni di bioetica, quali la fecondazione in vitro, la diagnosi prenatale, l'aborto, la sperimentazione sugli embrioni. Non entriamo in dettaglio per affrontare queste problematiche oggi in parte sviluppate, perché non è questo lo scopo principale della dissertazione, ma vogliamo solo ribadire che molti aspetti di questi problemi si possono valutare su un piano morale solo se si fa riferimento al valore che viene riconosciuto all'embrione umano.

Quando inizia la vita dell'uomo? Cioè quando inizia la nuova "individualità" umana? Questo interrogativo che fino ad alcuni anni fa aveva solo interesse speculativo è divenuto oggi uno dei quesiti nodali della riflessione bioetica. Ad essa deve necessariamente far riferimento ogni problematica relativa al diritto alla vita, alla sperimentazione fetale, ai contragestativi, alle tecniche di riproduzione assistita. È chiaro che dal momento in cui ha inizio la vita umana, questa deve godere del pieno rispetto dovuto alla "persona" nelle fasi più avanzate del suo sviluppo. La riflessione su tale problematica necessita di un indispensabile supporto embriologico. Il dibattito su questo particolare ambito della bioetica è ancora oggi molto acceso e non sempre immune da pregiudiziali ideologiche, oltre che dalla difesa di certi interessi economici, che ne inficiano talora la veridicità.

Quindi cominciamo la nostra riflessione a partire dall'approccio biologico, passando dopo anche all'aspetto filosofico e antropologico della relativa problematica. Di certo la biologia non può dire nulla sullo status di persona dell'embrione umano, poiché le scienze naturali non ammettono la persona tra i loro oggetti formali di indagine. Ma, nello stesso tempo, le scienze biologiche possono sicuramente

contribuire alla discussione su come e quando un organismo umano individuale si forma e si sviluppa: gli organismi individuali, e quindi l'organismo umano in fase di sviluppo, sono precisamente degli oggetti materiali e formali della ricerca biologica<sup>155</sup>.

A questo punto il biologo esaurisce il suo compito, anche se un'ulteriore, legittima questione può essere posta: «Come un individuo umano non sarebbe una persona umana?»<sup>156</sup>. Il biologo, in quanto biologo, non è nella condizione di rispondere a una tale domanda di carattere metabiologico, sebbene egli possa avere in proposito una sua moderata opinione; il compito è dunque consegnato ad altri studiosi della realtà, perché si possa giungere a rispondere alla questione decisiva: "Chi è l'embrione e come dobbiamo trattarlo?". Una questione che richiede l'essenziale contributo di diverse forme di sapere<sup>157</sup>.

La maggior parte delle argomentazioni, infatti, fanno riferimento al significato da attribuire ad alcune tappe dell'embriogenesi. La prima di queste è costituita dalla *fecondazione* con la quale ha origine lo "zigote", nuova entità biologica geneticamente distinta dal padre e dalla madre, "altro" dai genitori. Lo zigote, dopo alcune ore duplica il suo patrimonio genetico sdoppiandosi in due cellule. Queste si sdoppiano a loro volta innescando un processo di moltiplicazione cellulare che continua in modo esponenziale. In questa fase, tuttavia, ogni cellula dell'embrione è "totipotente": può dare origine, cioè, a un

---

<sup>155</sup> Cfr. R. COLOMBO, «Vita: dalla biologia...», 177.

<sup>156</sup> GIOVANNIPAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 60.

<sup>157</sup> Cfr. R. COLOMBO, «Vita: dalla biologia...», 177.

secondo embrione (gemello del primo), Dopo circa una settimana dalla fecondazione inizia il processo *dell'annidamento* nell'utero e con questo si perde l'iniziale totipotenza. Il processo si completa al 14° giorno; subito dopo compare la *stria primitiva*, che segna l'inizio della definitiva organogenesi<sup>158</sup>.

In rapporto a queste tappe fondamentali vi sono oggi due orientamenti principali circa l'inizio della vita umana. Il primo è l'orientamento prevalentemente del pensiero cattolico contemporaneo autorevolmente espresso, a *suo* tempo, da un documento pubblicato dal *Centro di Bioetica dell'Università Cattolica del S. Cuore* (1989)<sup>159</sup> e sostiene che la persona sussiste fin dalla fecondazione:

«Ogni persona umana si può porre la domanda: quando lo ho cominciato ad essere? L'io umano ha come componente essenziale la sua "corporeità". Perciò incomincia ad "essere" quando ha inizio il suo corpo. La prima domanda allora a cui si deve cercare una risposta è: quando ha avuto inizio il mio corpo? A questa domanda la biologia può dare una risposta fondamentale [...] *il mio corpo è iniziato al momento della fusione dei gameti*, uno del padre e uno della madre di cui sono figlio»<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Cfr. Salvino LEONE, «Inizio vita» in *Nuovo dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone - Salvatore Privitera, Città Nuova Editrice, Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004, 595.

<sup>159</sup> Durante le sedute di studio del 1988 il Comitato Direttivo di Bioetica dell'Università Cattolica ha portato la propria riflessione pluridisciplinare sul tema dell'identità, dello statuto e della tutela morale e giuridica dell'embrione umano. Questo argomento pone in questione l'autocomprensione dell'uomo, la responsabilità verso i nascituri e i diritti umani di uguaglianza e di non discriminazione, che sono riconosciuti sul piano internazionale per tutti gli individui umani.

<sup>160</sup> CENTRO DI BIOETICA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, «Identità e statuto dell'embrione umano», in *Medicina e Morale* 46 (1996), supplemento al n. 6, 6.



Il primo ordine di dati deriva dallo studio dello zigote e della sua formazione. Da questi dati risulta che, durante il processo di fertilizzazione, appena l'ovulo e lo spermatozoo - due sistemi cellulari differentemente e teologicamente programmati - interagiscono tra loro, immediatamente prende inizio un nuovo sistema, che ha due caratteristiche fondamentali<sup>161</sup>.

Il secondo ordine di dati deriva dall'esame dello sviluppo dell'embrione unicellulare, che attraverso passi sequenziali arriva alla formazione dell'organismo completo. Per questa ragione vanno sottolineate tre proprietà biologiche che caratterizzano questo processo di sviluppo<sup>162</sup>,

---

<sup>161</sup> Il *nuovo sistema* non è una semplice somma dei due sottosistemi, ma un sistema combinato, il quale, in seguito alla perdita da parte dei due sottosistemi della propria individuazione e autonomia, incomincia a operare come una "nuova unità", intrinsecamente determinata, poste tutte le condizioni necessarie, a raggiungere la sua specifica forma terminale. Di qui la classica e ancora corrente terminologia di "embrione unicellulare" (one-cell embryo). Il centro biologico o struttura coordinante di questa nuova unità è il "*nuovo genoma*" di cui l'embrione unicellulare è dotato; ossia quei complessi molecolari - visibilmente riconoscibili a livello citogenetico nei cromosomi - che contengono e conservano come in memoria un disegno-progetto ben definito, con la "informazione" essenziale e permanente per la graduale e autonoma realizzazione di tale progetto. È questo "genoma" che identifica l'embrione unicellulare come biologicamente "umano" e ne specifica l'individualità. È questo "genoma" che conferisce all'embrione enormi potenzialità morfogenetiche, che l'embrione stesso attuerà gradualmente durante tutto lo sviluppo attraverso una continua interazione con il suo ambiente sia cellulare che extracellulare, dai quali riceve segnali e materiali.

<sup>162</sup> a) *Coordinazione*. In tutto il processo dal formarsi dello zigote in poi, c'è un susseguirsi di attività molecolari e cellulari sotto la guida dell'informazione contenuta nel genoma e sotto il controllo di segnali originati da interazioni che si moltiplicano incessantemente ad ogni livello, entro l'embrione stesso e fra questo e il suo ambiente. Precisamente da questa guida e da questo controllo deriva l'espressione rigorosamente controllata di migliaia di geni strutturali che implica e conferisce una stretta unità **all'organismo** che si sviluppa nello spazio e tempo. b) *Continuità*. Il "nuovo ciclo vitale" che inizia alla fertilizzazione procede - se le condizioni richieste sono soddisfatte - senza interruzione. I *singoli eventi*, per

Questi due ordini di dati, scientificamente esaminati, conducono ad un'unica conclusione, alla quale - in una logica biologica - non pare si possa sfuggire, cioè, che alla fusione dei gameti una "nuova cellula umana" dotata di una nuova struttura informazionale, incomincia a operare come una unità individuale tendente alla completa espressione della sua dotazione genetica, che si manifesta in una totalità costantemente e autonomamente organizzantesi fino alla formazione di un organismo umano completo. Questa "nuova cellula umana" è quindi un "nuovo individuo umano" che inizia il "suo proprio ciclo vitale" e, date tutte le condizioni interne ed esterne sufficienti e necessarie, gradualmente si sviluppa attuando le sue immense potenzialità secondo una legge ontogenetica e un piano unificatore intrinseci. «Prima della fecondazione lo spermatozoo e l'ovulo posseggono una mera possibilità di costituirsi in un sistema e un'entità unificata. Lo zigote è invece un individuo dotato di vita propria, con una propria identità conferitagli da un unico principio sostanziale unificante»<sup>163</sup>.

---

esempio: la replicazione cellulare, la determinazione cellulare, la differenziazione dei tessuti e la formazione degli organi, appaiono ovviamente successivi. Ma il *processo* in se stesso della formazione dell'organismo è continuo. È sempre lo stesso individuo che va acquisendo la sua forma definitiva. Se questo processo si interrompesse, in qualsiasi momento, si avrebbe la "morte" dell'individuo. c) *Gradualità*. È legge intrinseca al processo di formazione di un organismo pluricellulare che questo acquisisca la sua forma finale attraverso il passaggio da forme più semplici a forme sempre più complesse. Questa legge della gradualità dell'acquisizione della forma terminale implica che l'embrione, dallo stato di una cellula in poi, mantenga permanentemente la sua propria identità e individualità attraverso tutto il processo.

<sup>163</sup> CENTRO DI BIOETICA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, «Identità e statuto dell'embrione...», 9.

A questo orientamento possono ricondursi anche le più recenti acquisizioni che fissano in un momento assai prossimo alla fecondazione, cioè dopo le prime moltiplicazioni cellulari, la perdita della totipotenza. Così, per quando riguarda l'inizio della vita, è fuori dubbio che la certezza acquisita mediante la scoperta del DNA che lo zigote appartiene geneticamente alla natura umana ha definitivamente accertato che si può (e si deve) parlare di vita umana fin dal momento del concepimento.

E quindi, sulla base di questi dati scientifici si può concludere che già al momento del concepimento c'è vita umano-personale. Due sono le principali motivazioni a sostegno di questa teoria: la presenza di un *patrimonio genetico unico e irripetibile e la capacità autonoma di sviluppo dell'embrione*<sup>164</sup>.

Il secondo, l'orientamento che sviluppa la propria riflessione circa l'inizio della vita umana, afferma che la vita dell'embrione come "individuo" inizia a partire dal 14° giorno dalla fecondazione. Tale tesi, risale storicamente al "rapporto Warnock",<sup>165</sup> che così recita: «Un embrione umano non può essere pensato come una persona umana o anche una persona potenziale: è semplicemente un insieme di cellule che, a meno che si impianti in un ambiente uterino umano non ha potenziale di sviluppo. Non c'è perciò, ragione per accordare a queste cellule alcuna protezione»<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 92.

<sup>165</sup> Frutto di una commissione inglese, istituita nel 1982 per fornire le linee-guida sulle nuove conquiste della procreazione.

<sup>166</sup> *Rapporto Warnock*, (pubblicato in Italia da) Avvenire/Documenti: *Quali frontiere per la vita?*, Cernusco sIN, 1985, II. 15.

Un orientamento simile a questo è stato sostenuto da Norman M. Ford, un salesiano che sposta alla comparsa della stria primitiva l'inizio dell'individualità<sup>167</sup>. Anche se è noto che appena concepito, lo zigote<sup>168</sup> comincia a comportarsi come un essere vivo, indipendente, in possesso di un patrimonio genetico assolutamente individualizzato ed appartenente in modo esclusivo alla specie umana, e che procede a svilupparsi in modo omogeneo e continuo. Secondo il noto rapporto Warnock "una volta che il processo è incominciato non c'è una particolare parte dello sviluppo che sia più importante di un'altra: tutte sono parte di un processo continuo [...]". Dalle informazioni della biologia si trae la certezza che sin dall'istante del concepimento c'è vita umana per la sua origine, la sua struttura genetica, per l'organizzazione cellulare, per il senso teleologico dell'ontogenesi".

Come possiamo vedere dall'analisi appena compiuta sia i difensori sia gli oppositori dello status di persona dell'embrione umano fanno appello ai dati scientifici e alle loro spiegazioni biologiche. Una notevole importanza viene attribuita alla descrizione dei processi che fanno parte dello sviluppo dell'embrione prima, durante e dopo l'impianto nell'endometrio.

---

<sup>167</sup> Sviluppa questa posizione nel suo libro intitolano: *When did I begin*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

<sup>168</sup> La formazione dello zigote costituisce l'inizio di una entità *discontinua e qualitativamente nuova* rispetto a tutto ciò che la precede. Con l'incontro e la stretta interazione dei due gameti umani (maschile e femminile) si costituisce l'identità biogenetica dell'essere umano, radicalmente nuova, unica e irripetibile: ogni ulteriore modificazione genetica, nel processo continuo, è di tipo quantitativo (ossia di progressiva, graduale e coordinata complessificazione). Cfr. Laura PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino] 996, 53.

<sup>169</sup> Cfr. Vittorio POSSENTI, «La bioetica alla ricerca dei principi: la persona», in *Medicina e Morale* 42 (1992), 1092.

Comunque sia, i punti controversi nel dibattito bioetico contemporaneo, sono fondamentalmente due: l'identificazione di un elemento biologico che sia "discriminante di individualità" e le difficoltà sollevate dalla non-univocità del destino dello zigote<sup>170</sup>.

Argomentando razionalmente in rapporto alle due tesi sopra esposte non si può non ammettere che la nuova entità biologica nasca all'atto della fecondazione. Tale evidenza biologica ha già insita una specifica valenza ontologica. Ma si possono fare anche altre considerazioni: la nuova entità, infatti, anche di fronte a un possibile processo di gemellarità ha un'unica genetica che è definitiva (anche se poi il processo di duplicazione dell'embrione<sup>171</sup> porta a un certo rimaneggiamento del materiale genetico).

Un ulteriore aspetto sul quale vogliamo soffermarci, oltre all'approccio biologico, è quello *filosofico*. L'interpretazione aristotelica offre un'interessante chiave di lettura. Applicando i classici concetti di "materia" e "forma" (a sua volta distinta in "accidentale" e "sostanziale") si evidenzia come la natura umana dell'embrione, il suo essere "persona", al di là di ogni, Sia pur

---

<sup>170</sup> Cfr. S. LEONE, «Inizio vita» in *Nuovo dizionario di Bioetica...*, 596.

<sup>171</sup> I gemelli monozigotici, in un certo senso costituiscono un'individualità genetica in due esemplari. Inoltre in caso di gemellarità il processo non è di *divisione* (nel qual caso non esisterebbe più l'individuo d'origine) ma di *moltiplicazione* per cui alla pregressa individualità se ne aggiunge una nuova in un processo di "riproduzione agamica". Inoltre bisogna anche distinguere il concetto di *identità* da quello di *individualità*. Mentre il primo risponde alla domanda "che cos'è", il secondo definisce "quanti sono". Pertanto non dovrebbe esservi alcuna difficoltà a *identificare* l'embrione anche se non si è del tutto in grado di *individuare* in modo definitivamente unitario, cioè si dovrebbe poter riconoscere la sua natura umana anche se potenzialmente si tratta di più di un individuo.

legittima, fondazione biologica, sia identificabile nella sua "forma sostanziale" che, in quanto tale, sussiste fin dallo zigote.

Facendo riferimento, poi, agli altri due concetti di "potenza" ed "atto" l'embrione non può dirsi *uomo* in potenza (semmai in potenza bambino, adulto, anziano) ma in atto. Perciò fino alla perdita della totipotenza cellulare non si può dire che l'embrione nel suo insieme *non è un uomo*, semmai che "in potenza" è *più di un uomo*. Quindi gli va attribuito il rispetto dovuto all'essere umano, unico o plurimo che sia nella sua condizione futura<sup>172</sup>.

Per ultimo, prendiamo in considerazione anche un'argomentazione di ordine *antropologico*, partendo dal presupposto che abbiamo sviluppato nel primo capitolo di questa dissertazione, e cioè la visione della corporeità come realtà unitaria dell'uomo che non "ha" un corpo ma "è" il suo corpo. Una riflessione a tale proposito ci viene fornita da Salvino Leone:

«Tra le proprietà dell'io corporeo *identità e mutabilità* esprimono il mistero di una apparente antinomia. Ma è proprio questa la chiave interpretativa, di ordine antropologico, dello status dell'embrione. Se io oggi sono il mio corpo sono anche il mio corpo di domani (sia pure diverso da quello attuale) e sono stato il mio corpo di ieri. Andando a ritroso ritrovo l'identità del mio io nella mia corporeità di neonato, di feto, di embrione, di zigote. Si tratta, cioè, di una realtà che prescinde dai determinanti embriologici dell'individualità per andare alle origini di una identità corporea che non può che porsi nel

---

172 Cfr. S. LEONE, «Inizio vita» in *Nuovo dizionario di Bioetica...*, 597.

momento stesso in cui, biologicamente, sussiste la nuova entità distinta dall'organicità corporea dei genitori»<sup>173</sup>.

Quindi, la risposta alla domanda "Da quando l'uomo è uomo?" sarebbe questa: l'uomo comincia a essere uomo *in illo tempore*, cioè quando la Trascendenza agisce *ad extram* rispetto a se stessa. L'identità personale viene affidata all'uomo in un tempo mitico, vale a dire in ogni istante, sempre e dappertutto. In altri termini, l'uomo diventa uomo nell'atto della creazione che avvolge tutto il tempo e ogni suo istante. L'uomo è uomo in ogni istante, dall'inizio alla fine della sua esistenza, oppure egli non è mai uomo e viene solo talvolta ritenuto tale secondo criteri astratti, suggeriti dal corpo, dalla psiche o anche da qualcos'altro<sup>174</sup>.

Oggi nessuno può mettere in dubbio che quella entità formatasi dalla fusione degli elementi maschile e femminile sia un essere umano, sia pure nella dimensione iniziale. Non *diverrà* essere umano, perché è *già* essere umano con il suo codice genetico, in cui sono contenuti tutti i requisiti: dal colore degli occhi e dei capelli alle caratteristiche sornatiche e psichiche<sup>175</sup>. Come ha dimostrato la genetica, il patrimonio genetico che si forma nello zigote con la fecondazione, non lo determina soltanto in quanto soggetto appartenente alla specie umana, ma anche in quanto individuo

---

<sup>173</sup> Si veda a tale proposito la sua relazione: Salvino LEONE, *Considerazioni sulla dignità dell'embrione umano*, Relazione al Convegno di studio «A quarant'anni dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo», San Miniato 1988.

<sup>174</sup> Cfr. Stanislaw GRYGIEL, «Per guardare il cielo. Vita, vita umana e persona», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 65-66.

<sup>175</sup> Cfr. F. DI FELICE, *Vita umana e famiglia cristiana...*, 25.

singolare, nelle sue caratteristiche individuali. Se l'embrione non fosse umano fin dall'inizio della vita prenatale, non lo diventerebbe mai.

L'embrione è già un essere umano per la sua capacità di entrare in relazione con gli altri. Il riconoscimento dei genitori non è quindi richiesto affinché esso diventi umano, ma soltanto dal pieno sviluppo della sua umanità: «Esso si rivela come umano attraverso la sua capacità di entrare in rapporto con il mondo e con gli altri, e non può realizzare se stesso che in questo rapporto»<sup>176</sup>. Il riconoscimento dei genitori non farebbe quindi che "rivelare" che questa capacità congenita è già iscritta nell'essere umano del nascituro.

Concludendo affermiamo che ciò che ci sembra di poter dedurre con sufficiente certezza è che, fin dal momento della fecondazione<sup>177</sup>, ha inizio il processo di formazione del *corpo* umano nella sua irripetibile singolarità. Esso va attuando in maniera graduale e continua il disegno iscritto nel suo patrimonio genetico. Ma ciò non significa che diventi umano nel corso, o in un determinato momento, del suo sviluppo. Tanto può diventare se stesso in quanto esso stesso è, fin dall'inizio, il soggetto unitario di questo divenire. Di fatto, esso diventa se stesso *da se stesso*, cioè in virtù di un principio intrinseco che lo conduce alla piena attuazione delle sue potenzialità, pur nella

---

<sup>176</sup> Bruno RIBES, «Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement», in *Études*, Tome 338, Janvier 1973,69.

<sup>177</sup> L'incremento della conoscenza scientifica biomedica consente di rilevare che la fecondazione, non è un "evento" (ossia un accadimento statico, puntuale e istantaneo, in un determinato spazio e in un preciso momento), bensì un "processo" (ossia uno sviluppo dinamico in una successione continua e in una sequenza concatenata da eventi, che inizia con la penetrazione dello spermatozoo nell'ovulo e finisce con la singamia). Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona...*, 50.



dipendenza estrinseca dall'organismo materno. In una parola, la storia del corpo umano, e quindi della vita umana, inizia con la fusione dei gameti dei genitori e con il processo di segmentazione dello zigote. A partire da quel momento comincia la vita di un nuovo organismo, biologicamente definito nella sua realtà individuale e nettamente distinto dai genitori <sup>178</sup>.

L'embrione umano, fin dal suo concepimento, è un essere umano vivente, dotato di una propria identità e di una autonoma capacità di sviluppo. Nei suoi confronti è dovuto perciò lo stesso rispetto che dobbiamo tributare ad ogni nostro simile, L'embrione infatti è essenzialmente un "altro" da noi; e in quanto tale "crea un fatto nuovo che si impone e chiede il riconoscimento del suo valore"<sup>179</sup>.

### **2.3.1 AI centro della discussione vi è il concetto di *persona umana***

Nel tentare di dare una risposta al problema antropologico, gli studiosi di bioetica si sono dovuti interrogare su ciò che significa veramente il termine *persona*'t". È ad esso, infatti, che nella tradizione

---

<sup>178</sup> Cfr. Virgilio FAGONE, «Il problema dell'inizio della vita del soggetto umano», in *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, a cura di Angelo Fiori - Elio Sgreccia, Vita e Pensiero, Milano] 975, 174-]75.

<sup>179</sup> Corrado VIAFORA, *Fondamenti di bioetica*, Ambrosiana, Milano 1989, 220.

<sup>180</sup> Etimologicamente, il termine "persona" viene dal latino *persona* (in greco *prosòpon*), che era la maschera indossata nei teatri dall'attore sul volto, per farsi meglio udire da tutti gli spettatori, anche dai più lontani. Da "maschera" il

occidentale si è fatto ricorso per esprimere il significato e il valore dell'essere umano. E, una volta risposto a tale interrogativo, ci si è chiesti quando in un individuo della specie umana è possibile riconoscere il carattere personale. Infine, ci si è posti il problema se si possa parlare di *persona* anche a proposito di esseri non umani, come gli animali e le intelligenze artificiali. Non entreremo in profondità a tutte queste problematiche ma ci limiteremo alle riflessioni più realistiche.

La definizione del concetto di persona umana è essenziale in bioetica, perché ovviamente è su di essa che si fondano le analisi e le valutazioni morali dei diversi procedimenti, che con la persona hanno

---

termine *persona* passò a significare il "ruolo", la "parte" che l'attore svolgeva nel teatro, poi il "personaggio" di un'opera teatrale o letteraria o il "carattere" di tale personaggio, che lo distingue da altri. Tertuliano usa il termine "persona" per indicare l'alterità e la concretezza delle Tre Persone o Ipostasi divine - Padre, Figlio, Spirito -- nell'unica sostanza divina. Per lui, cioè, la parola "sostanza" esprime ciò che è in Dio di comunione e di unico, mentre la parola "persona" indica ciò che in Dio è distinto e molteplice, ma nello stesso tempo reale. In altre parole, le tre Persone divine non sono "maschere" o "funzioni" attraverso le quali Dio si manifesta, ma sono "ipostasi" reali, distinte, ma non divise, dell'unica Sostanza divina. Dal campo teologico, in cui avrebbe fatto un lungo cammino, il termine "persona" passò al piano filosofico e metafisico, e servì a definire l'essere umano. Così, per san Giovanni Damasceno, "la persona è ciò che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, porge di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura". Ma, già prima di lui, Boezio (480-526) aveva definito la persona "sostanza individuale di natura razionale". Questa definizione, che mette in rilievo sia la sostanzialità e l'individualità della persona e quindi il suo essere-in-sé e la sua autonomia, sia la sua razionalità, per cui è capace di elevarsi fino alla coscienza di sé e alla libera determinazione di se stessa, è ripresa sostanzialmente da san Tommaso d'Aquino, il quale afferma che "ogni individuo di natura razionale è detto persona". Tuttavia, san Tommaso interpreta la *individua substantia* di Boezio come l'"essere che sussiste per se stesso nella natura intellettuale". Con tale espressione egli vuole significare che la persona è una sussistenza spirituale, è un essere spirituale incarnato in un corpo, che esiste-in-sé e per-sé, che in quanto è in-sé è autocoscienza, e in quanto è per-sé è fine a se stesso. Perciò, la persona "significa ciò che c'è di più perfetto in tutta la natura" e quindi "comporta una dignità".

a che fare. Voler dare un giudizio morale sulla fecondazione in vitro o sull'eutanasia, sui trapianti di organi o sulla sterilizzazione significa non poter prescindere dall'idea di persona umana a cui ci si ispira<sup>181</sup>. La persona umana per la bioetica rappresenta il valore fondamentale, il criterio di discernimento, il fine stesso dell'operare morale.

Il concetto di persona rivive, proprio nell'ambito della discussione bioetica una nuova stagione, dopo le alterne vicende che hanno segnato il suo cammino filosofico (dal medioevo, attraverso la modernità, fino ad oggi): ma si tratta di un ritorno che si rivela, ad un'attenta indagine, non privo di ambiguità. Per alcuni lo zigote è già persona, per gli altri l'infante e l'adolescente non sarebbero ancora propriamente persone; per alcuni il moribondo è ancora persona, per altri già chi inizia a perdere la consapevolezza di sé e l'autonomia o vive una vita carica di troppe sofferenze non è più persona!".

Due appaiono essere le domande che reggono l'indagine: "Che cosa è persona?" e "Chi è persona?". La prima concerne la elaborazione della funzione di persona; la seconda l'identificazione dei soggetti a cui attribuire la qualificazione di persona. In questo ultimo contesto si incontra il delicato problema dell'attribuzione o meno della personalità all'embrione<sup>183</sup>.

---

181 Cfr. M. CASCANE, *Diaconia della vita...*, 67.

182 Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona...*, 2.

183 A tale proposito faccio riferimento a Enrico Berti che osserva: «Nell'embrione può benissimo esser già presente come atto primo l'anima intellettiva, anche se essa non esercita ancora in atto (secondo) le sue facoltà, ma esercita prima quelle dell'anima vegetativa e poi quelle dell'anima sensitiva». Non c'è perciò contraddizione nel sostenere che un individuo può essere ad un tempo persona in atto e personalità in potenza. Mentre il divenir persona come possesso del suo proprio statuto antologico radicale non è un *processo*, ma un *evento* o atto

Il valore primario e inalienabile della persona umana è alla base di ogni autentico progresso. Giustamente Abraham J. Heschel, in un suo studio, fa notare come finora la società si sia domandata più "che cos'è l'uomo?", che "chi è l'uomo?". Ponendosi la domanda sul "che cosa" si è risposto in termini di "oggettualità", costruendo una società incentrata quasi solo sulle funzioni o attività dell'uomo. Se si incominciasse a chiedere "chi è l'uomo?", si risponderebbe in termini di "identità personale" e quindi di mistero, di stupore, di trascendenza per ciò che la persona umana rappresenta nella sua assoluta singolarità. Di fronte alla realtà della persona non si finisce mai di sorprendersi. Una persona è assolutamente diversa da "una cosa": una cosa si studia, una persona si incontra; una cosa la conosco dall'esterno e la posso utilizzare per la mia vita, una persona mi si rivela e mi interpella ad un dialogo "io-tu" profondamente impegnativo; una cosa "sta lì", una persona è in atteggiamento dinamico, si progetta e chiede di essere accolta e amata come tale. Posso comprendere lo straordinario valore di ogni persona se guardo, per un momento, a me stesso: io mi avverto come unico, irripetibile: nessuno vivrà per me la mia vita, nessuno penserà per me i miei pensieri <sup>o</sup> sognerà i miei sogni. Ogni essere umano è singolare!".

L'esistenza di ogni persona quindi è un evento unico, originale, esclusivo; non è mai la copia di qualche altra. La diversità dei volti è

---

istantaneo, per cui si è stabiliti nell'essere persona una volta per tutte, la personalità è qualcosa che si acquista processualmente, attraverso l'effettuazione di atti personali (secondi). Cfr. Enrico BERTI, «Quando esiste l'uomo in potenza?», in *Per la filosofia* 25 (1992), 60.

<sup>184</sup> Cfr. Abraham Joschua HESCHEL, *Chi è l'uomo*", Rusconi, Milano 1976<sup>3</sup>, 31-75.

espressione della singolarità di ogni essere umano; è per questo che ogni persona, giustamente, rivendica di essere identificata e chiamata con il proprio nome. Ridurla ad un numero o ad un oggetto tra gli oggetti, sarebbe misconoscere la sua irripetibilità. Il concetto biblico di "uomo" creato "ad immagine e somiglianza di Dio" coincide con la preziosità assolutamente unica di ogni creatura umana<sup>185</sup>.

In alcune correnti della bioetica contemporanea a sfondo riduzionistico viene rifiutato il concetto stesso di persona, il tutto è ricondotto a forme compiute di utilitarismo etico e di sensismo, in cui importa solo la differenza tra esseri senzienti e non: hanno diritti solo gli esseri senzienti capaci di provare piacere o dolore. Di conseguenza saranno titolari di diritti gli animali adulti, perché capaci di godere e di soffrire, ma non gli embrioni umani privi del sistema nervoso. Dal punto di vista ontologico questo sensismo estremo, che appiattisce ogni rango dell'essere riducendo tutto a materia animata, capace di provare sensazioni, si potrebbe definire un animalismo trascendentale. A tale corrente sembrano ad esempio appartenere gli scritti di Peter Singer nel suo libro intitolato *Etica pratica*. Del suo pensiero ci occuperemo in seguito nel nostro lavoro.

La mentalità oggi comunemente diffusa tende a non riconoscere più un posto speciale all'uomo nel contesto degli altri esseri viventi e in particolare degli animali superiori. Il postulato metodologico evolucionista della scienza moderna implica una continuità tra mondo

---

<sup>185</sup> Cfr. C. ROCCHETIA, *Per una Teologia ...*, 12.

degli animali e mondo degli uomini, tra vita animale e vita umana<sup>186</sup>. Eppure l'esperienza etica avverte spontaneamente un'originalità irriducibile delle esigenze di rispetto dovute alla vita umana in confronto alla vita degli animali. Come spiegare questa diversità? Ci si imbatte qui nel *concetto di persona* e nelle sue relazioni con quello di vita: che cosa significa la *vita personale*?

Per ritrovare l'elemento che qualifica la persona si fa riferimento di solito alla sua interiorità razionale (intelligenza e volontà libera, capacità di riflessione e di autodominio) oppure al carattere sociale della sua esistenza, che è una trama di relazioni. Tuttavia l'essere persona non è definibile mediante caratteristiche qualitative comuni alla specie: *chi* noi siamo non è puramente identico con *ciò* che noi siamo. Le persone non sono *qualcosa* che c'è, ma *qualcuno*. Persona non è perciò un concetto che qualifica l'appartenenza di un individuo a una specie, ma indica piuttosto il modo originale in cui gli individui della specie umana partecipano della loro umanità<sup>187</sup>.

Mentre col termine "uomo" si fa riferimento alla natura umana universale, alla specie comune che si esprime in tanti esemplari, col termine "persona" si indica il singolarissimo essere umano nella sua concreta e irripetibile realtà individuale<sup>188</sup>. Al concetto di persona è

---

<sup>186</sup> Cfr. Francesco COMPAGNONI, «Vita», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone - Salvatore Privitera, Edizioni Dehoniane, Istituto Siciliano di Bioetica, Bologna 1994, 1049-1055.

<sup>187</sup> Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche...», 88.

<sup>188</sup> Con quest'affermazione va precisato che ogni persona umana è una novità, una realtà assolutamente inedita, che non ha l'equivalente in nessun'altra persona né può essere sostituita da nessun'altra. Ogni persona è un *novum* e un *unicum*. L'individualità è data dal fatto che nell'uomo lo spirito, che per sua natura è universale, informa una materia, che è sempre particolare, in quanto è una parte

intrinsecamente associato quello di una dignità particolare da riconoscere e da rispettare. Dire persona è indicare una peculiare dignità di esistenza, che ha valore di fine da affermare per se stesso e mai da usare come mezzo per altro<sup>189</sup>. L'essere persona non è una caratteristica che si aggiungerebbe a un essere vivente della specie umana. Essere persona è il modo stesso in cui uonlo è uomo: fa parte dell'intimo nucleo della sua umanità<sup>190</sup>.

Si deve quindi concludere, con Robert Spaemann, che si dà un solo criterio per l'essere persona: l'appartenenza biologica alla specie umana. «L'essere della persona è la vita di un uomo. (...) E quindi persona è l'uomo e non una qualità dell'uomo»<sup>191</sup>.

La persona deve essere l'inizio, il centro, la direzione e il fine della riflessione e della prassi della bioetica e non sempre l'oggetto da indagare per essere pio l'oggetto da stabilire, da manipolare<sup>192</sup>. Scrive Seifert:

«La persona umana deve venir compresa nella sua verità integrale ed oggettiva e deve essere personalmente affermata, cioè deve essere affermata in ciò che essa è veramente. Tale verità sull'uomo che deve stare alla base della sua affermazione, implica la sua dignità oggettiva, le sue libertà e i suoi diritti umani, il suo lavoro e le sue rivendicazioni di un giusto salario

---

dell'universo materiale. Perciò ogni persona è individuale e dev'essere riconosciuta e rispettata nella sua individualità.

<sup>189</sup> Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche ...», 89.

<sup>190</sup> Cfr. *Ibid.*, 91.

<sup>191</sup> Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas»: und «jemand»*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 264.

<sup>192</sup> Cfr. Edmund KOWALSKI, «L'uomo pastore dell'essere e l'etica dell'incontro. Dall'esigenza ontologica all'imperativo etico nella filosofia dell'uomo in cammino di Gabriel Marcel», in *Studia Moralia* 40 (2002), 164.

e di condizioni umane di lavoro, il suo corpo e la ordinazione della procreazione e della sessualità nel contesto di un'«autodonazione personale»<sup>193</sup>.

Ridurre la persona e la sua espressione alla componente biologico-animale significa tradire l'uomo, non riconoscerlo per quello che è.

«La fede cristiana fa di ogni essere umano una persona, e fa ciò non partendo dall'uomo, ma partendo da Dio. Siccome l'uomo per la Rivelazione cristiana, è creato ad immagine e somiglianza di Dio, Dio entra nella sua autocomprensione. Il concetto di persona, nella tradizione cristiana, primariamente viene riferito a Dio e solo in un secondo tempo ed in maniera analogica viene riferito all'uomo. La Persona chiama la *persona*, la teologia chiama l'antropologia. È proprio la dimensione teologica della persona che impedisce che l'uomo sia considerato "ad una sola dimensione", sia ridotto solo ad un programma biologico, ad un oggetto di sperimentazione e di cura. Secondo la neurofisiologia, la vita autocosciente non sarebbe altro che un processo fisico-chimico spiegabile sulla base delle leggi ordinarie della fisica e della chimica, l'esperienza mentale sarebbe un aspetto di "eventi nel cervello". Ma nessuna legge fisica o chimica, nessuna ideologia o filosofia riuscirà mai a spiegare compiutamente perché una persona dica ad un'altra persona: "io ti amo", e con questa affermazione riveli il mistero incomprensibile della libertà e dell'intelligenza dell'uomo. Secondo la fede cristiana l'uomo è persona sin dall'inizio nella sua interezza e completezza perché dall'inizio, cioè da sempre, è determinato da Dio ed è "amato da Lui" (*ChL* 34), a prescindere dal riscontro empirico della realtà umana. In qualche modo è privo di senso domandare quando l'uomo inizi ad essere persona e quando termini di esserlo. L'inizio è la fine si perdono nella volontà eterna di Dio e sono sottratti alla determinazione storica delle scienze umane. Come è in Dio l'inizio, in Dio è anche la fine. Ma allora la persona rimanda al

---

<sup>193</sup> Josef SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989,401.



mistero eterno di Dio, mentre il soggetto rimanda alla libertà e alla storia»<sup>194</sup>.

### 2.3.1.1 *L'approccio funzionalistico –*

#### *Hugo Tristram Engelhardt*

Fino a qualche tempo fa si ammetteva pacificamente che era persona *ogni* essere umano e *solo* l'essere umano: i due termini - persona ed essere umano - erano coestensivi: dove c'era un essere umano là c'era una persona e solo un essere umano poteva essere detto persona<sup>195</sup>. Oggi alcuni affermano che ci sono esseri umani o uomini che non sono persone e che ci sono non-uomini, cioè esseri non appartenenti a quella particolare specie animale che si chiama umana, che sono persone<sup>196</sup>.

Tra questi autori ricordiamo I-Hugo Tristram Engelhardt, il quale parte dall'idea che «non tutti gli esseri umani sono persone»<sup>197</sup>. Secondo lui infatti «possono dirsi persone solo gli individui in grado di dare il proprio permesso e di disporre con autorità morale di se

---

<sup>194</sup> Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 42-43.

<sup>195</sup> Cfr. «Chi è persona? Persona umana e bioetica», in *La Civiltà Cattolica* 143/IV (1992), 547.

<sup>196</sup> I rappresentanti più noti in ambito bioetico sono: Hugo Tristram ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991 e Peter SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.

<sup>197</sup> H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* ..., 256.

stessi e dei propri beni»<sup>198</sup>. Coloro che non possono essere definiti come agenti morali non sono perciò persone in senso stretto.

Ora, per Engelhardt soltanto le persone hanno la titolarità del diritto al rispetto della loro autonomia, mentre le non-persone sono protette esclusivamente da valutazioni basate o sulle *conseguenze per le persone* dell'agire nei confronti di determinate non-persone, oppure sulla loro *appartenenza* a persone, cioè in base al rispetto dovuto alla proprietà di persone. Si rispetta un feto, per esempio, solo se e in quanto la sua eliminazione arrecherebbe un grave danno alla madre, oppure solo in quanto di proprietà di una madre che decide di non sopprimerlo; dal momento che i feti non sono soggetti morali, razionali, e interessati a biasimo ed elogio, risultano essere semplicemente "vita umana biologica" che, in presenza di un permesso dei proprietari e di un interesse qualificato di altre persone, possono essere sacrificati, ad es., in una sperimentazione che ne preveda la sicura distruzione.

A partire dalla presupposta impossibilità di trovare una verità a fondamento della norma si fa ricorso al principio liberale del *consenso*, alla *comunità etica*. La società in quanto comunità dovrebbe definire e fondare, volta per volta, il bene in concreto secondo la maggioranza dei consensi. H. T. Engelhardt è l'esponente principale di questo indirizzo<sup>199</sup>. L'etica pubblica si dovrebbe distinguere, secondo questo autore, da quella privata, la quale potrebbe essere

---

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> Egli espone la sua dottrina nel suo *Manuale di bioetica*, a cui faccio riferimento prima.

fondata a sua volta, disinvoltamente in modo del tutto soggettivo e intimista, sulla fede religiosa di ciascun individuo.

La conseguenza più abnorme di questa sua impostazione *contrattualistica*, che fra l'altro porta ancora alla legittimazione dell'aborto, dell'eutanasia terminale e neonatale, è rappresentata dal differenziato concetto di persona che viene proposto: la persona in senso pieno potrebbe essere riconosciuta in colui ~~che~~, facendo parte della comunità etica, può prendere parte alla contrattualità. Ne consegue una sottovalutazione e un declassamento etico sia di coloro che sono ritenuti *non ancora persone* (nascituri e infanti) sia di coloro che sono definiti come *non-più persone* (malato in coma, malato mentale cronico).

L'abbandono del criterio oggettivo del bene e del male alla libera contraddizione, specialmente nella società attuale in cui il consenso stesso viene costruito da coloro che influenzano l'opinione, essendo portatori di interessi forti e coalizzati, significa l'abbandono del debole e dell'indifeso alla mercé di quello che più conta economicamente e in termini di potere.

Questo modo di vedere le cose porta all'approccio funzionalistico alla vita umana che tramite i suoi rappresentanti cerca di definire la persona a partire da sue operazioni ritenute particolarmente qualificanti. Questo approccio si potrebbe anche denominare empiristico in senso lato, perché ritiene in vario modo empiricamente accettabile l'essere persona e il divenire persona, attraverso il rilievo della presenza di certi caratteri, che sono stati assunti come rilevanti per definire la persona. È noto che alcuni autori (tra cui ad es. anche lo stesso H. T. Engelhardt) definiscono la persona

attraverso caratteri dell'autocoscienza, dell'autonomia, della razionalità, del possesso del senso morale. A partire da questo il rispetto della persona più esattamente è da intendere come rispetto di sue singole proprietà o funzioni, non del suo nucleo ontologico radicale.

Con l'assunto secondo cui la condizione necessaria e sufficiente per essere persona è il possedere stati mentali coscienti, si viene tra le altre cose a impoverire la vita psichica, perché il riferimento al livello della coscienza psicologica lascia da parte sia la vita dell'inconscio istintuale, sia quella del sopraconscio o preconscious dello spirito<sup>200</sup>. La definizione psicologica di persona sembra assumere senza prove sia l'identità di mente (o spirito) e di attività psichica conscia, con un passaggio indebito dall'ordine dell'essere e della sostanza a quello della funzione, sia la riconduzione-riduzione del livello psichico stesso a quello cerebrale-neuronale. Si è perciò di fronte ad una forma di riduzionismo".

H. T. Engelhardt **propone**, inoltre, di distinguere fra *vita umana biologica* e *vita personaler*", Ciò che è rilevante sul piano morale non

---

<sup>200</sup> La determinazione della persona soprattutto o solo mediante la coscienza di sé si rinviene già in Locke, per il quale la persona è «un essere consapevole di sé»; «senza coscienza non c'è persona» (Saggio, II, XXVII). L'identità personale è assicurata dalla memoria, coscienza della propria permanenza nel tempo.

<sup>201</sup> Intendendo con questo termine l'intento sistematico di riportare il più alto al più basso e nella fattispecie lo spirituale al psicologico, e quello al cerebrale.

<sup>202</sup> L'assurdità di questa separazione tra essere umano e persona dovrebbe portare per logica conseguenza all'affermazione che la coscienza (elemento che farebbe la distinzione) è un fattore aggiunto occasionalmente all'uomo al fine di produrre la persona. L'identificazione della dimensione personale con una qualità biologica o funzionale accidentale dell'essere umano è però conseguenza

sarebbe l'appartenenza biologica a una determinata specie, bensì la constatabilità fattuale della presenza di una certa capacità o la manifestazione empirica di certi comportamenti che consentano di qualificare il soggetto come autonomo. «L'inizio della vita umana biologica non è immediatamente seguito dall'inizio della vita di una persona. Al contrario, nell'ontogenesi umana, trascorrono mesi di vita biologica prima che vi sia la prova evidente della vita di una mente, e passano anni prima che vi sia la prova della vita di una persona. Di conseguenza, lo *status morale* di zigoti, embrioni, feti e persino infanti è problematicoai'''.

In tal senso solo gli esseri adulti normali in grado di intendere e di volere avrebbero lo statuto morale di persone in senso stretto. E quindi non tutti gli esseri umani sarebbero persone; secondo l'autore precedentemente citato:

«Non tutti gli esseri umani sono persone. Non tutti gli esseri umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire la possibilità di biasimare e lodare. I feti, gli infanti, i ritardati mentali gravi e coloro che sono in coma senza speranza costituiscono esempi di non-persone umane. Tali entità sono membri della specie umana. Non hanno status, in sé e per sé, nella comunità morale. Non sono in grado di biasimare o lodare, né di essere meritevoli di biasimo o elogio. Non sono partecipanti primari all'impresa morale. Solo le persone hanno questo status, È a causa dell'interesse per la morale che si discorre delle persone in quanto agenti morali. Si parla di persone per identificare le entità che è possibile biasimare o

---

dell'adozione di una prospettiva conoscitiva empiristico-sensista, per la quale esiste solo il "fatto" constatabile mediante la scienza biologica.

203 Ruga Tristram ENGELHARDT, *The foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996, 248. Engelhardt prosegue affermando che «non è plausibile sostenere che i feti siano persone in senso stretto. In effetti, non ci sono prove nemmeno per sostenere che gli infanti siano persone in tal senso».

lodare con un valido motivo, che possono a loro volta biasimare e lodare e che di conseguenza possono svolgere un ruolo nel nucleo della vita morale. Per impegnarsi nel discorso morale, tali entità dovranno riflettere su se stesse; devono perciò essere *autocoscienti*. Dovranno inoltre essere capaci di concepire regole d'azione per sé e per gli altri per immaginare la possibilità della comunità morale. Dovranno essere esseri *razionali*. Tale razionalità dovrà comprendere una concezione della nozione di merito, di biasimo ed elogio: *un senso morale minimo*. I malati di mente cesserebbero di essere agenti morali (persone in senso morale) solo se perdessero perfino la capacità di concepire il merito di biasimo, fino al punto da non poter rimproverare a coloro che facessero loro del male. Queste tre caratteristiche di autocoscienza, razionalità e senso morale identificano quelle entità capaci di discorso morale. Queste caratteristiche danno a quelle entità i diritti e gli obblighi della morale del rispetto di sé. Il principio di autonomia e il suo svolgimento nella morale del rispetto reciproco nella morale si applicano solo agli esseri autonomi. Riguarda solo le persone. La morale dell'autonomia è la morale delle persone. Per questa ragione non ha senso parlare di rispetto dell'autonomia dei feti, degli infanti gravemente ritardati che non sono mai stati razionali. Non c'è l'autonomia da ledere. Il fatto di trattare tali entità senza riguardo per ciò che non possiedono, e non hanno mai posseduto, non è priva di nulla. Esse sono al di fuori del santuario interno della morale»<sup>204</sup>.

Alla base di queste affermazioni c'è il principio che si deve qualificare come persona chi dimostra empiricamente di possederne le caratteristiche. Ora, secondo Engelhardt, dall'osservazione dei fatti risulta che le caratteristiche delle persone sono essenzialmente tre: l'autocoscienza, la razionalità, il senso morale, almeno in grado minimo. Se quindi un essere appartenente alla specie umana mostra di

---

<sup>204</sup> H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica...*, 126-127.

non possedere attualmente queste tre caratteristiche, pur essendo un essere umano, non è una persona<sup>205</sup>.

Lo stesso Engelhardt, riassume la sua posizione:

«Non tutte le persone devono necessariamente essere umane, e non tutti gli esseri umani sono persone. Per comprendere la geografia degli obblighi nell'assistenza sanitaria riguardo a feti, agli infanti, ai ritardati mentali gravi e a coloro che hanno subito gravi danni al cervello, sarà necessario determinare lo status morale delle persone e della mera vita umana biologica, e poi sviluppare dei criteri per distinguere tra queste classi di entità. [...] Per ordinare e distinguere gli obblighi che si hanno verso gli adulti in grado di intendere e di volere, gli infanti, i feti, coloro che hanno subito gravi danni al cervello, sarà necessario valutare il significato morale delle differenti categorie di vita umana. [...] Le persone sono tali quando hanno le caratteristiche delle persone, quando sono autocoscienti, razionali, e in possesso di un senso morale minimo, Tali entità sono *persone in senso stretto*»<sup>206</sup>.

Su coloro che non sono ritenuti persone in senso stretto (ritardati mentali gravi e malati comatosi), Engelhardt afferma: «Tali entità non sono persone in alcun senso stretto. Ma noi di solito interessati ad accordare loro molti dei diritti normalmente goduti dalle persone adulte»<sup>207</sup>.

E allora che cosa fare di questi esseri che non hanno lo status di persona? La risposta è che anche se non si accordano speciali diritti morali alle persone meramente possibili, si può pur sempre concepire il loro status alla luce di quello delle future persone effettive.

<sup>205</sup> Cfr. «Chi è persona? Persona umana e...», 548.

<sup>206</sup> H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica...*, 128.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 136.

«Le persone future possono avere lo status di persone effettive che noi sappiamo esisteranno in futuro. Se qualcuno piazza una bomba nelle fondamenta di una scuola elementare, con un congegno a tempo regolato in modo da farla esplodere fra quindici anni, ha l'intenzione uccidere delle persone effettive che esisteranno in futuro. [...] Considerazioni relative ai diritti condizionali di persone future proteggono dalla mutilazione le entità che diventeranno persone. Non proteggono gli infanti, i ritardati mentali gravi o coloro che soffrono di morbo di Alzheimer in uno stato avanzato dell'essere uccisi a capriccio in modo indolore. Ciò che si deve ricercare sono le ragioni che possano giustificare le pratiche attraverso le quali si riconosce per consuetudine agli infanti, ai ritardati mentali gravi e agli individui in stato di senilità avanzata una parte dei diritti goduti dalle entità che sono persone in senso stretto, compresa la protezione di essere uccisi a capriccio»<sup>208</sup>.

Per spiegare meglio il valore che in genere viene attribuito al feto e al bambino già nato, Engelhardt sostiene che bisogna fare riferimento non già al feto stesso o al bambino, ma al significato che questa vita biologicamente umana assume per la donna che l'ha concepita e per le altre persone direttamente interessate ad essa: «Il feto di una donna che desidera un figlio, - spiega Engelhardt, - ha per lei un significato considerevole. Esso acquista valore in virtù dell'interesse e dell'amore della donna e delle persone che la circondano»<sup>209</sup>.

Questo vuol dire che il feto non ha valore in se stesso, ma possiede solo il valore che gli altri, a cominciare dalla madre, gli attribuiscono. Genitori, nonni, zii possono tributare al feto e all'infante un grande valore, ma possono anche assegnarli un valore negativo,

---

<sup>208</sup> *iu*«, 136-137.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 276.



quando per esempio il feto è deformato o le circostanze del concepimento sono state violente o nasce un bambino gravemente handicappato sul piano psichico. La conseguenza di questo ragionamento è ovvia: «Almeno nell'ottica della morale laica generale, coloro che hanno prodotto i''' un feto hanno per primi il diritto di determinarne efficacemente l'uso»<sup>211</sup>.

Alla domanda posta a H. T. Engelhardt che cosa è la vita umana? e se ha una sua particolare dignità o è sullo stesso piano degli animali? Egli ha risposto:

«Come filosofo ho scritto su questo argomento, ma prima di dare una risposta personale è importante per me collocarmi in un contesto adatto. In *The foundations Of bioethics* ho cercato di capire cosa comporterebbe per noi, da stranieri morali - con questo termine egli intende coloro che stanno fuori dalla comunità eucaristica - parlare dell'importanza della persona, della vita umana e della vita inumana e ambientale in genere. Ma quanto mi viene posta una domanda a livello personale possiamo avere una visione indipendente da quella della comunità in cui vivono. Sono state fatte molte recensioni al mio libro *The foundations oJ bioethics*, e credo che ponendo la domanda ai miei lettori troverebbero facile la risposta. Però essendo un cristiano ortodosso sono legato ad un credo ed affermo che la vita è frutto dell'opera di Dio creatore, che siamo stati creati ad immagine e somiglianza sua. Comunque non credo che sia possibile rispondere a certe domande da un punto di vista personale, perché è come chiedere cosa si pensa personalmente della legge di gravità. Una risposta da un punto

---

<sup>210</sup> Notiamo che Engelhardt utilizza disinvoltamente per il feto umano i termini *produzione* e *uso*, che normalmente vengono riferiti alle cose, agli oggetti... Il feto insomma è *proprietà privata* di coloro che lo hanno *prodotto*, alla stessa stregua di qualunque altro bene materiale.

<sup>211</sup> H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica ...*, 276.

di vista personale corre il rischio di dare spiegazioni banali o risposte troppo individuali»<sup>212</sup>.

Infine, Engelhardt applica tutti i canoni dell'utilitarismo, facendo leva sulla onerosità di una vita senza prospettive, che andrebbe soppressa per pietà o compassione, specialmente per evitare sofferenze e quelli che sono in grado di soffrire: i genitori, gli adulti, la comunità delle persone in senso stretto, ossia tutti coloro che, in un'ottica contrattualistica, sono chiamati a decidere non solo per il vantaggio collettivo, ma anche a nome di coloro che, non potendosi qualificare persone in senso stretto, non sono in grado di esprimere un proprio "permesso" o consenso. Su questa base non solo l'aborto è consentito praticamente in tutti i casi e su semplice richiesta dei "proprietari" del feto, ma sono perfettamente leciti, anzi in certi casi perfino auspicabili, anche l'infanticidio e l'eutanasia.

Il fondamento di queste tremende tesi è uno solo: il valore attribuito alla persona. Per Engelhardt il concetto di persona non può essere esteso indiscriminatamente a tutti gli esseri biologicamente umani, ma va riservato solo a coloro che sono in grado di esprimere un giudizio morale, ossia di tutelare il proprio individuale interesse e il beneficio generale della società<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> Giovanni Russo, «La bioetica di H. Tristram Engelhardt, II. Intervista a un pioniere», in *Itinerarium* 9, n. 18 (2001), 83.

<sup>213</sup> Cfr. M. CASCaNE, *Diaconia della vita...*, 75.

### 2.3.1.2 *L'approccio sostanzialistico – Elio Sgreccia*

All'interno delle diverse prospettive bioeticistiche si sta progressivamente affermando, come autorevole e fondato impianto teorico, il modello personalistico di stampo sostanzialistico. In particolare, in Italia, è stato il Centro di Bioetica dell'Università Cattolica ad impostare le proprie ricerche assumendo come punto di riferimento antropologico il *personalismo*, di fatto già implicitamente operante nella lunga tradizione deontologica della medicina europea.

Monsignore Elio Sgreccia, propone una lettura più articolata della bioetica in generale, che può essere enucleata in tre argomenti che si integrano reciprocamente. In primo luogo, la bioetica non dovrà trascurare *l'essere*, la razionalità di un'etica che, a partire dalla descrizione del dato scientifico, biologico e medico, metafisicamente esamina la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo. Questa riflessione etica ha il suo polo immediato di riferimento nella persona umana e nel suo valore trascendente, e il suo riferimento ultimo in Dio che è il Valore Assoluto. Su questa linea è doveroso e spontaneo il confronto con la Rivelazione cristiana ed è anche fruttuoso il confronto con le concezioni filosofiche correnti. In secondo luogo, dunque, la bioetica si potrà concepire come quella parte della filosofia morale che considera la liceità o meno degli interventi sulla vita dell'uomo e, particolarmente, di quegli interventi connessi con la pratica e lo sviluppo delle scienze mediche e biologiche. Ed infine,

terzo punto, una filosofia morale della ricerca e della prassi biomedica<sup>214</sup>.

La linea del *personalismo ontologico*, proposta da Elio Sgreccia, ricerca una *determinazione sostanziale* prima che funzionalistico-attualistica dell'essere persona. Questa concezione della vita umana dal punto di vista bioetico, pur assegnando il miglior rilievo alla ricerca dei *signa personae* o indizi che possano segnalare la presenza della persona, non ritiene che l'essere persona o il divenirlo siano accettabili solo funzionalmente o empiricamente (e questo in particolare negli stati-limite), ma argomentabili razionalmente entro una concezione dell'essere e dei suoi gradi di perfezione.

Sgreccia ricorda la necessità di passare dall'analisi biomedica, condotta con le metodologie appropriate, *all'approfondimento antropologico* (in cui entrano in campo nozioni di ordine filosofico) per giungere ad una valutazione della situazione che veda coniugato "sul campo" il sapere scientifico con quello etico, al fine di promuovere un'azione in cui cessi la dicotomia metodologica tra, per così dire, scienza e coscienza morale<sup>215</sup>. Per questa ragione egli critica sia l'utilitarismo che il contrattualismo:

«Gli indirizzi *dell'utilitarismo* e del *contrattualismo*, sganciati come sono dalla verità ontologica e da ogni fondazione veritativa della norma, per la loro impostazione *non cognitivista*, ci sono apparsi come modelli insufficienti e anche

---

<sup>214</sup> Cfr. Elio SORECCIA, *Manuale di Bioetica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1988,33.

<sup>215</sup> Cfr. Adriano PESSINA, «Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoriche proposte dal "Manuale" di Sgreccia», in *Medicina e Morale* 47 (1997),455.

pericolosi. Come e con quale criterio si può definire ciò che è utile per il singolo nell'ambito di quella che si è voluto chiamare "l'etica pubblica"? Se per utilità s'intende, secondo il programma di Bentham, la ricerca del piacere (il principio felicifico), allora la diminuzione della sofferenza e l'estensione massimale di questo elemento nella società favorisce soltanto chi può esprimere il suo giudizio sul piacere/doloro". Non per nulla c'è stato tra gli utilitaristi chi ha declassato la norma morale fino al punto di privare di ogni protezione chi non è in grado di sentire dolore o piacere, come l'embrione precoce. È stata data in questa ottica rilevanza assiologica agli esseri viventi a secondo delle *capacità di sentire dolore e piacere*"': E sorgono gli interrogativi: chi stabilisce quando un determinato atto è utile? A chi dovrebbe essere rivolta questa utilità? E come conciliare l'utilità del singolo con quella della società? Si è tentato di introdurre, per moderare l'utilitarismo, alcune regole di beneficalità più ampia, come il concetto dell'equità o del minimo assistenziale, mitigando l'utilitarismo dell'atto con *Vutilitarismo della norma*. [...] Anche il concetto di *qualità della vita*, modernamente introdotto in questa prospettiva, rivela il suo carattere selettivo quando viene negata la *qualità della vita* alla persona gravemente compromessa dalla malattia e dall'handicap e quando si giustifica l'eliminazione dei soggetti la cui sofferenza possa ricadere sulla società. In questa ottica si suggerisce la soluzione impietosa di eliminare i nascituri affetti da patologie incurabilbr"'':

Sulla base della *teoria sostanzialista* si può affermare che l'essere umano "è" persona in virtù della sua natura razionale, non "diventa" persona in forza del possesso attuale di certe proprietà, dell'esercizio effettivo di certe funzioni, del compimento accertabile empiricamente di certe azioni. In altre parole, ciò che è rilevante per il

---

<sup>216</sup> Cfr. Jeremy BENTHAM, *An introduction lo the principles 01 moral and legislations*, The Athon Press, London 1970.

<sup>217</sup> Cfr. Peter SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1979; lo., *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2003.

<sup>218</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica...*, vol. I, 82-87.

riconoscimento dell'essere persona è l'appartenenza, per natura, alla specie umana razionale, indipendentemente dalla manifestazione esteriore in atto di certi caratteri, operazioni o comportamenti. L'essere persona appartiene all'ordine ontologico, pertanto la persona o è o non è: il possesso di uno statuto sostanziale personale non è acquisibile o diminuibile gradualmente, ma è un evento istantaneo e una condizione radicale: non si è più o meno persona, non si è "pre-persona" o "post-persona" o "sub-persona", ma o si è persona o non si è persona. I caratteri essenziali della persona non sono soggetti a cambiamento (solo i caratteri accidentali e contingenti crescono e diminuiscono in misura o in grado maggiore o minore), bensì sono presenti sin dal momento in cui si forma la sostanza e si perdono quando essa si dissolve.

«L'uomo è persona per la sua *natura sostanziale*, a prescindere dalla rivelazione empirica della presenza o dell'assenza di proprietà, funzioni o atti. *L'assenza (intesa come non attuazione o privazione) delle determinazioni (accidentali e contingenti) non nega l'esistenza del referente ontologico unitario e permanente, che rimane tale per natura, in quanto non si riduce ontologicamente alle sua qualità.* L'essere umano è persona per la sua natura sostanziale individuale che "eccede" le sue proprietà e i suoi atti: le proprietà e gli atti sono "della" persona (in quanto ineriscono alla natura sostanziale, condizione della manifestazione, ma irriducibile ad essa), non sono "la" persona (ossia non costituiscono l'essere della persona, semmai la presuppongono). Non è dal possesso di certe proprietà o dalla manifestazione di certe funzioni e atti che si "induce" la presenza della persona: è la persona la condizione reale di possibilità dell'esistenza e dell'attuazione di certi caratteri, operazioni o comportamentix/".

Nell'ambito della *filosofia realista e sostanzialista*, alla domanda "chi è persona umana", la risposta è "l'essere umano"; ogni essere umano, sul piano empirico-biologico, è riconoscibile come persona "in atto" (seppur "con" potenzialità), sul piano filosofico-antropologico, in forza dell'essere "sostanza individuale di natura razionale" (in tal senso si rivela una indissociabilità del biologico umano dal personale). In altre parole, essere umano e persona non hanno due statuti ontologici eterogenei e separati, ma sono due diversi modi di intenzionare lo stesso livello ontologico della realtà: si potrebbe dire "humanum et persona corporea convertuntur" <sup>220</sup>.

Inoltre, è persona ogni essere che per la sua struttura fisica e mentale è *capace* di compiere atti di autocoscienza, razionalità e libertà, anche se non compie attualmente tali atti per qualche impedimento, che non è intrinseco alla sua natura e alla sua struttura, ma proviene da cause a lui esterne. Poiché, come l'esperienza insegna, l'autocoscienza, la razionalità e la libertà sono caratteri della specie umana, si deve concludere che sono persone tutti coloro che appartengono alla specie umana, quali che siano le condizioni in cui attualmente si trovano, per quanto riguarda l'esercizio dell'autocoscienza, della razionalità e della libertà. In altre parole, sono persone tutti gli esseri umani<sup>221</sup>,

---

<sup>220</sup> Cn. *Ibid.*, 243.

<sup>221</sup> Cfr. G. RUSSO, *Le nuove frontiere...*, 125.

## 2.4 IL VALORE DELLA VITA DEBOLE, FRAGILE E MALATA

Dietro il rifiuto della vita non nata o gravemente segnata da una malattia è possibile scorgere *l'assolutizzazione della teoria dell'Hagire comunicativo*", che tende a dissolvere l'esistenza nella comunicazione. Chi non è soggetto del comunicare non può essere, analogamente, vero soggetto di relazione e viene quindi escluso da un mondo, quello della comunicazione, che viene fatto coincidere con tutta l'intera società: non comunicare, in questo caso, è *come non essere*. Sfugge, in questa prospettiva, la forza della comunicazione non verbale, fatta di una profonda simbiosi biologica ed insieme affettiva, come quella di cui mutamente è portatore e soggetto il nascituro o il morente. Ogni teoria del comunicare come comunicazione verificabile e sperimentabile rivela qui tutti i suoi limiti, perché coglie solo una dimensione dell'esistenza, e forse nemmeno la più ampia e la più ricca: si coglie forse il significato, ma alla fine sfugge *il senso delle cose*<sup>222</sup>.

La domanda angosciante spesso sentita oggi: "Perché dare al mondo un infelice?". Paradossalmente la vita, il nascere, il bambino, che è "oggetto di produzione" per l'*homo potens*, contemporaneamente diventa il "fantasma della paura" dell'*homo pavens*. La stessa angoscia si riscontra a proposito della morte che diventa una pornografia, una realtà da rimuovere e da scansare<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Cfr. Giorgio CAMPANINI, «Rispetto della vita e cultura contemporanea», in *La Famiglia* 26, n. 152 (1992), 20.

<sup>223</sup> L'espressione è di Geoffrey GORER, «Pornography of Death» in *Encounter* 9 (1955).



L'ironia della storia ha condotto ad un mutamento di consuetudine e ad un cambiamento di atteggiamenti di fronte alla nascita e alla morte: "una volta si nasceva sotto il cavolo, oggi si muore in mezzo ai fiori". Tutt'altro atteggiamento è testimoniato attraverso la storia: il moribondo, fino a qualche ventennio fa, non era accantonato in un freddo letto d'ospedale, ma era circondato dai suoi a cui dettava le ultime volontà<sup>224</sup>. Esiste una solitudine nel morire che appartiene al morente come esperienza della quale nessuno può privarlo, ma esiste anche una solitudine a cui è condannato a causa della paura che prende le persone che dovrebbero accompagnarlo durante l'ultimo tratto di strada<sup>225</sup>.

Oggi viene spesso oscurato il valore della vita debole, fragile o malata. Si afferma che quello che deve stare al centro dell'interesse deve essere *la qualità di vita* piuttosto che semplicemente la vita. Le società sviluppate si "qualificherebbero" proprio su questo punto nel perseguire, cioè, la qualità della vita. Non c'è dubbio che non basta difendere la vita, ma occorre anche promuovere e difendere la qualità. Ma in una concezione scienziata del concetto di qualità di vita, e perciò anche, della cultura della vita, si compiono due forme di riduzionismo:

«*Il primo riduzionismo* consiste nel fatto che si considera semplicemente l'aspetto terreno e mondano della vita, per cui *qualità di vita* viene intesa come abbondanza di beni disponibili per soddisfare bisogni e desideri, e, inoltre, buone condizioni di

---

<sup>224</sup> Una buona sintesi della storia dell'evoluzione del costume sulla morte è offerta dallo storico Philippe ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Mondadori, Milano 1992.

<sup>225</sup> Cfr. C. ZUCCARO, «Nascere e morire...», 81.

salute e di abitazione, possibilità di convivenza pacifica e di scambi culturali, tutte cose utili e talune necessarie, ma che non misurano tutto l'uomo che ha anche e soprattutto una vita dello spirito ed una dimensione soprannaturale, che talora - e spesso - sono ricche anche laddove la salute non è perfetta o la ricchezza economica non strasuda di superflua possibilità di soddisfazione dei desideri. *La seconda "riduzione"* proviene in questa corrente di pensiero da un'inversione di valori, quando si afferma che, quando la vita di un individuo non ha il "minimo" di qualità di vita questa vita va soppressa o prima di nascere, o appena nata o nel momento in cui entra nella fase dolorosa e terminale della vita stessa a causa di una malattia. Si è parlato perfino di "diritto alla vita sana" nel senso che, se sana non è, dovrebbe essere rifiutata ancor prima che nasca o subito dopo la nascita» 226.

Per questa ragione ci si dimentica che il benessere di una vita umana non si fonda primariamente sulle sue capacità funzionali, ma sul fatto che è "umana", ossia appartiene alla persona, che possiede sempre risorse incalcolabili di sapienza, amore, intelligenza. La qualità di una società si valuta soprattutto sulla sua capacità di accogliere i più deboli e i più svantaggiati, offrendo loro tutti gli aiuti possibili". Afferma a questo proposito D. Callahan: «La società ha impegnato molti secoli per sviluppare una risposta sensibile e recettiva nei confronti degli handicappati; questo traguardo non dovrebbe essere violentato dai poteri appena scoperti per ovviare alle deficienze» 228.

Il vero problema di ogni "vita imperfetta" sta forse nella difficoltà di accoglierla per quello che effettivamente è, cioè, una vita

---

226 E. SGRECCIA, «La qualità della vita...», 464.

227 Cfr. M. CASONE, *Diaconia della vita...*, 167.

228 Daniel CALLAHAN, «Ethics, law and genetic counseling», in *Science* 176 (1972), 199.

umana. Questo naturalmente va detto prescindendo dalla dimensione di soggettiva comprensione per coloro che a costo di sacrifici esistenziali non indifferenti stanno accanto a queste persone e che, proprio per questo, a volte sono portate ad atteggiamenti o comportamenti di rifiuto che, in fondo, interpellano tutti noi. Dietro una scelta che, con una certa facilità di giudizio riteniamo "irresponsabile", vi è spesso la solitudine di chi la compie e l'assenza di tutti coloro che non hanno saputo dividerla.

Non può essere elusa allora la sfida che ogni portatore di handicap lancia implicitamente a ognuno di noi, cioè quella di riconoscerne la sua piena entità di persona. Un intelligente poster di alcuni anni fa mostrava una graziosa bambina affetta da sindrome di Down che diceva: "La gente mi chiama mongoloide, i medici mi chiamano Down, ma i miei amici mi chiamano Martina".

Certo, come in ogni altra sofferenza, nessuno può illudersi di dare una risposta che sia appagante e logica soluzione al problema. Se la sofferenza è mistero lo è ancor di più la sofferenza innocente e, più di altre, "inspiegabile", almeno sul piano della ricerca di un senso autenticamente umano. D'altra parte, persino i raggi del Cristianesimo stentano a squarciare la nostra mente per elevarla a una più alta comprensione del mistero. Indubbiamente il riferimento al Cristo crocifisso, dalle braccia immobili, dal corpo disarticolato e contorto negli spasimi del dolore, dai gemiti di voce a malapena udibili è un'icona che si ripropone, nella sua drammaticità in ogni persona handicappata. Ma non sempre una tale ermeneutica cristologia si traduce *ipso facto* in un vissuto esistenziale, soprattutto da parte di coloro che assistono queste persone. La comprensione del mistero è

possibile solo nell'accoglienza ad esso con tutte le umane deficiarietà che questo comportaf".

Nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (del 1981) il Santo Padre Giovanni Paolo II ebbe a dire: «La Chiesa fermamente crede che la vita umana, anche se debole e sofferente, è sempre uno splendido dono del Dio della bontà; essa sta dalla parte della vita: e in ciascuna vita umana sa scoprire lo splendore di quel "Sì", di quell'"Amen", che è Cristo, [...] difendendo in tal modo l'uomo e il mondo da quanti insidiano e mortificano la vita»<sup>230</sup>,

### 2.4.1 La prospettiva utilitarista - Peter Singer

Secondo la teoria utilitarista, esiste un solo dovere, quello di produrre il maggior bene possibile, ed ogni conflitto di doveri è risolvibile determinando quale atto sia suscettibile di produrre il maggior bene. Se l'*utilitarismo classico*, che risale all'empirismo humaneo, proponeva una giustificazione morale dell'atto esclusivamente in base all'utile individuale (un edonismo egoistico che riduceva il calcolo costi/benefici delle conseguenze dell'azione alla valutazione piacevole/spiacevole del singolo soggetto), il *neoutilitarismo* si riallaccia più propriamente alle teorie utilitaristiche benthamiana e milliana che allargano il criterio utilitaristico alla

---

<sup>229</sup> Cfr. Salvino LEONE, *La prospettiva teologica in Bioetica*, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 2002, 293-294.

<sup>230</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* circa i compiti della famiglia cristiana, Roma, 22 novembre 1981, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 7, EDB, Bologna 2001<sup>5</sup>, n. 1615.

massimizzazione del benessere e alla minimizzazione del dolore per il maggior numero di individui (il calcolo "felicifico" si allarga alla considerazione dell'utile sociale)<sup>231</sup>.

L'applicazione della fondazione etica *utilitaristica* alla bioetica comporta la riduzione della categoria di "persona" all'essere senziente, capace di "sentire" ossia di provare piacere e dolore, di gioire e di soffrire. È il livello della sensibilità che definisce la categoria del soggetto di interessi. Ne consegue: a) la non considerazione nell'ambito della tutela degli interessi degli individui "insensibili", ossia non dotati della facoltà sensitiva (quali gli embrioni, quantomeno sino allo stadio della formazione della strutturazione nervosa, gli individui in stato di coma vegetativo ecc.); b) la giustificazione dell'eliminazione di individui senzienti per i quali la sofferenza eccede (o è prevedibile che ecceda) sul piacere o di individui che provocano negli altri quantitativamente più dolore che gioia (gli handicappati, i feti malformati, i morenti ecc.); c) la giustificazione di interventi anche soppressivi sulla vita umana con la sola condizione che si eviti la sofferenza (liceità dell'aborto, anche in stati avanzati della gestazione, purché con pratiche indolori per feto)<sup>232</sup>.

Il bioeticista australiano Peter Singer, il pioniere e il profeta del movimento di liberazione animale, condanna come "specismo"<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Cfr. Laura PALAZZANI - Elio SGRECCIA, «Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica», in *Medicina e Morale* 42 (1992), 858.

<sup>232</sup> Cfr. *Ibid.*, 862.

<sup>233</sup> Vale a dire l'ottica per cui si giustifica il valore degli esseri viventi in base alla specie di appartenenza.

(*speciesism*) la, a suo avviso, infondata parzialità per quelli esseri che, dal mero punto di vista biologico, appartengono alla nostra stessa specie umana<sup>234</sup>.

Egli afferma, inoltre, che i due termini "vita umana" ed "essere umano" non coincidono: hanno una "vita umana" tutti gli esseri che appartengono alla specie *homo sapiens*: quindi hanno vita umana sia il feto che è concepito da genitori umani, sia i "vegetali umani", irrimediabilmente menomati. Questi si possono chiamare "esseri umani", ma sono veramente "umani" soltanto quegli esseri che possiedono gli "indicatori di umanità", che sono l'autocoscienza, l'autocontrollo, il senso del futuro, il senso del passato, la capacità di porsi in rapporto con gli altri, il riguardo per gli altri, la comunicazione, la curiosità. Soltanto gli esseri umani che possiedono questi "indicatori di umanità" sono "persone umane"; gli altri che non li hanno fanno parte della specie umana, ma non sono persone umane. Ciò significa che possono esserci membri della specie umana che non sono persone, perché non hanno i due indicatori essenziali di umanità, quali sono *la razionalità e l'autocoscienza*",

«La vita di questi membri della specie umana, che non sono persone, non è sacra, come vorrebbe il cristianesimo, che ha imposto quest'idea alla civiltà occidentale. Invece, ci

---

<sup>234</sup> Cfr. Peter SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, 48-71.

<sup>235</sup> Per Singer è persona ogni essere razionale e autocosciente. La qualità di persona si basa sulla capacità di provare piacere e sentire dolore. Nel PVS (stato vegetativo persistente) cessa la vita personale e rimane la vita biologica, che da sola non può dare a un essere il connotato di persona. Anche gli esseri che sono capaci soltanto di soffrire non sarebbero persone e pertanto sarebbe giustificata la loro uccisione.

possono essere animali non-umani che sono persone, perché dotate di autocoscienza, come gli scimpanzé e altri animali, mentre non sono persone i feti, i neonati e i cerebrolesi. Poiché le persone hanno maggior diritto alla vita che gli esseri che non sono persone, sarebbe più grave uccidere lino scimpanzé anziché un essere umano gravemente menomato che non è persona. Quindi, l'aborto, l'infanticidio sono meno gravi dell'uccisione di un maiale, di un cane o di uno scimpanzé, che sono persone<sup>236</sup>.

Oltre a queste dichiarazioni che non condividiamo per niente, l'animalista Singer, per il quale la vita umana di un feto vale assai meno di quella di un animale **sviluppato**, non tollera la caccia o il nutrimento a base di carne animale; ritiene anzi che tali pratiche siano assai più gravi dell'aborto fatto "per le ragioni più banali" anche a poche settimane dalla nascita:

«Finché il feto non è cosciente, non ci sono ragioni per opporsi all'aborto, e che anche negli stati successivi della gravidanza ci sono solo ragioni deboli. Infatti, poiché le ragioni per cui una donna decide di abortire sono invariabilmente molto più serie delle ragioni per cui per lo più i cittadini dei paesi sviluppati decidono di mangiare pesce anziché formaggio di soia, e poiché non c'è ragione di pensare che un pesce, che muore in una rete, soffra meno di un feto durante l'aborto, l'argomento contro la prassi di cibarsi di pesci è molto più forte di quello contro l'aborto, basato sulla possibile consapevolezza del feto dopo dicci settimane di gravidanzas/:".

---

<sup>236</sup> Cfr. Peter SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, 78-79. Queste idee sono ribadite nel volume *Liberazione animale*, il Saggiatore, Milano 2003. P. Singer insiste nell'affermare che tutti gli animali – umani e non umani - sono uguali, perché tutti possono provare dolore e sentire piacere. L'uguaglianza esige che il dolore o il piacere che provano gli animali umani meriti la stessa considerazione per quanto riguarda il dolore e il piacere degli animali non umani. Fare una differenza è specismo, cioè una forma di razzismo, che conduce a considerare la specie umana superiore alle altre.

<sup>237</sup> Peter SINGER, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996, 21 t.

Mentre Engelhardt elabora la propria concezione alla luce del pensiero di Kant, Singer si ispira, per la sua, alla tradizione empirista: «Quando parlo di "persona", ho in mente la definizione che ne ha dato il filosofo inglese del Seicento John Locke: "essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stesso come se stesso, cioè la stessa cosa pensante in diversi tempi e luoghi"»<sup>238</sup>.

E poiché soltanto l'autocoscienza può dare a un individuo la capacità di percepirsi dotato di un passato e di un futuro, «propongo, – dice Singer – di usare "persona" nel senso di un essere razionale e autocoscienteat". Alla base di queste affermazioni c'è *Ytuilitarismo*, secondo il quale il valore supremo della vita è la massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dolore. Perciò la vita ha valore nella misura in cui l'essere vivente è capace di *sentire* il piacere. Quindi una vita che non sia capace di avere coscienza del piacere e del dolore non ha nessun valore morale e non merita nessuna considerazione. Dove sta l'errore di questa impostazione? Sta nel non riuscire a vedere che l'autocoscienza e la razionalità – e qualsiasi altro atto che qualifica la persona – si fondano sull'essere della persona in sé, che sussiste appunto anche quando gli atti non ci sono ancora o non ci sono più<sup>240</sup>. «Se la persona fosse costituita dagli atti di autocoscienza e di razionalità, si dovrebbe dire che chi dorme, per tutto il tempo che dorme, non è persona, oppure che non è persona l'uomo ubriacato che

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, 168-169.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>240</sup> Cfr. G. RUSSO, *Le nuove frontiere ...*, 123.



abbia perduto l'autocoscienza e che non sia più in grado di ragionare»<sup>241</sup>.

Singer affronta la questione relativa agli *stati di confine* che si incontrano sul fronte della vita terminale, ad es. il PSV. Per la valutazione di questa situazione, Singer fa sua la distinzione di J. Rachels tra *vita biologica* e *vita biografica*. Nel PSV c'è vita biologica, ma è cessata la vita biografica. «Il corpo è vivo, la persona non lo è più»<sup>242</sup>. Per questo motivo Singer ammette che siano le persone che (avendolo deciso mentre erano consapevoli) ad acconsentire all'uso del loro corpo per la sperimentazione quando dovessero cadere in PSV. Tali esseri, vivi soltanto in seno fisico, senza nessuna prospettiva di riacquistare la coscienza, non hanno nessuno connotato di personer".

Ma vi è di più. Seguendo i presupposti singeriani, il cerchio dell'etica non soltanto lascia fuori gli esseri umani incapaci di soffrire, ma anche tutti quelli che sono *solo* in grado di soffrire. Ciò giustifica la soppressione di tutti quelli esseri umani la cui vita sarebbe così penosa da non essere degna di essere vissuta. «Quando la vita di un bambino sarà così penosa da non valere la pena di essere vissuta, se non ci sono ragioni estrinseche per tenere il bambino in vita – come i sentimenti dei genitori – è meglio ucciderlor". Uccidere un neonato

---

<sup>241</sup> «Chi è persona? Persona umana...», 551-552.

<sup>242</sup> «Bioetica: delucidazioni e problemi», intervista con Peter Singer, a cura di Maurizio Mori, in *Iride* 3 (1989), 180.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>244</sup> Secondo Singer è questa la situazione, ad es., del neonato che soffre di spina bifida.

con malformazioni non è moralmente equivalente di uccidere una persona»<sup>245</sup>.

Per Singer, il concetto di persona dovrebbe essere attribuito anche alle scimmie antropomorfe e ad altri animali, che per tali motivi sarebbero soggetti di *diritti civili*<sup>246</sup>. Così sono persone alcuni animali che sono coscienti, hanno un linguaggio e sono capaci di pensare, come gli scimpanzé e i gorilla, le balene e i delfini, i maiali, i cani e i gatti; mentre non sono persone gli esseri umani che non sono coscienti e sono incapaci di razionalità, come gli esseri umani mentalmente ritardati. Perciò, bisogna:

«Rifiutare la teoria per cui la vita dei membri della nostra specie ha più valore di quella dei membri di altre specie. Alcuni esseri appartenenti a specie diverse dalla nostra sono **persone**; alcuni esseri umani non lo sono. Nessuna valutazione oggettiva può attribuire alla vita di esseri umani che non sono persone maggior valore che alla vita di esseri di altre specie che lo sono. Al contrario, abbiamo ragioni molto forti per dare più valore alla vita delle persone che a quella delle non persone. E così, sembra che sia più grave uccidere, per es., uno scimpanzé, piuttosto che un essere umano gravemente menomato, che non è una persona»<sup>247</sup>.

In generale, la regola morale circa il trattamento degli esseri umani non-persone è l'utilità di coloro che sono persone e quella della società. Infatti, gli esseri umani non-persone non avrebbero un valore intrinseco, appunto per il fatto che non sono persone, ma hanno valore solo rispetto alle persone, nel senso che il loro valore dipende da

---

<sup>245</sup> P. SINGER, *Etica pratica...*, 140.

<sup>246</sup> Cfr. Peter SINGER, *Liberazione animale*, il Saggiatore, Milano 2003.

<sup>247</sup> P. SINGER, *Etica pratica...*, 102.

quello che ad essi attribuiscono le persone, e solo rispetto alla società, nel senso che questa deve stabilire quale considerazione si deve attribuire loro in base al rapporto tra i benefici che comporta di farli continuare a vivere e gli oneri economici e sociali che la loro sopravvivenza impone. In pratica, ad es., sarebbero i genitori che attribuiscono valore all'embrione, al feto, al bambino, in quanto il figlio è per essi un valore nel senso che soddisfa il loro desiderio o il loro bisogno di avere un figlio<sup>248</sup>,

Singer ammette inoltre la liceità dell'infanticidio:

«Un bambino di una settimana non è un essere razionale e autocosciente, e vi sono molti animali non-umani, la cui razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire, e così via, sono superiori a quella di un bambino umano di una settimana, o anche di un anno. Se il feto non ha la stessa pretesa alla vita di una persona, sembra che non l'abbia neppure il neonato, e che la vita di un neonato abbia meno valore della vita di un marabutto, un cane o uno scimpanzé<sup>249</sup>. Questa concezione può anche essere presa in considerazione nel caso di persone che a causa di un incidente o della vecchiaia, non sono più autocoscienti, razionali ed autonome<sup>250</sup>».

Cerchiamo di fare ora una riflessione su quanto è stato detto sopra per giungere ad una conclusione. Indubbiamente, l'autocoscienza e la razionalità sono segni della persona e noi possiamo conoscere la persona soltanto analizzando questi segni. Dunque, è giusto dire che dove ci sono autocoscienza e razionalità lì c'è la persona. Ma queste operazioni che indicano la persona non si

248 Cfr. G. RUSSO, *Le nuove frontiere...*, 122, nota 17.

249 P. SINGER, *Eticapratica...*, 126.

250 *Ibid.*, 134.

identificano con essa. La persona è il *soggetto* delle *operazioni*, ma esse si distinguono dal loro soggetto. Questo è certamente *in* esse, per quanto agisce per mezzo di esse, ma è *oltre* esse. Se non ci fosse una realtà sostanziale che unifica, come potrebbe la persona riconoscere come *sue* tali operazioni? Non si possono identificare gli *atti* con il *soggetto* che li produce. «La persona non è dunque l'atto dell'autocoscienza e della razionalità, ma è il principio sostanziale e permanente da cui scaturiscono le operazioni dell'autocoscienza e della razionalità. Questo significa che l'autocoscienza e la razionalità sono della persona non come *atti*, ma come *possibilità* che si traducono in atti quando ci sono tutte le condizioni richieste perché esse possano attuarsi»<sup>251</sup>.

L'autocoscienza, la razionalità e la libertà, in quanto operazioni, lo sono di un soggetto, cioè sono manifestazioni di un soggetto: non esistono, infatti, l'autocoscienza o la razionalità o la libertà che sono concetti astratti, ma esiste il soggetto autocosciente, razionale e libero. Questo soggetto non si appoggia a un altro essere, non è il predicato di un altro essere, ma è *in sé*, sussiste in sé e per sé. L'esperienza della soggettività spirituale e l'esperienza dell'esistenza corporea formano un'unica e medesima esperienza: «lo sono persona fin dalla mia esistenza più elementare e la mia esistenza incarnata è un fattore essenziale nel modo di essere personale»<sup>252</sup>.

Concepire l'uomo come persona vuol dire considerarlo nella sua integrità e cioè tutto intero spirito e tutto intero corpo: *nulla può*

---

<sup>251</sup> «Chi è persona? Persona umana...», 553-554.

<sup>252</sup> Emmanuel MOUNIER, *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1964, 38.

*diventare una persona senza già essere una persona.* L'uomo è una persona *in atto* che, nelle varie fasi del suo sviluppo, è continuamente in potenza per quanto riguarda la piena realizzazione delle sue facoltà e proprietà, IVI compresa a COSCIENZA<sup>253</sup>.

## 2.4.2 La prospettiva aretologica - Edmund D. Pellegrino

Il tentativo di negare radicalmente la precedente l'Impostazione di Singer, superando il conflitto tra autonomia e beneficenza, è caratteristico dell'opera di Edmund Pellegrino e David Thomasma<sup>254</sup>. La teoria proposta da Pellegrino e Thornasma considera la persona nella sua originaria relazione con la comunità e intende la salute, bene individuale e sociale ad un tempo, come il bene in vista del quale si costituiscono legami significativi. Questa teoria, denominata beneficenza nella fiducia (*beneficence-in-trust*), ha il carattere di un'etica delle virtù piuttosto che delle regole, perché punta alla costruzione di un legame significativo, ad una corresponsabilità del medico per il paziente, più che alla soddisfazione di certi diritti.

Pellegrino dà una particolare definizione su cosa significa essere un bravo medico o un medico ipocrita. Il nucleo centrale della

---

<sup>253</sup> Cfr. Evandro AGAZZI, «L'essere umano come persona», in *Per fa Filosofia* 9 (1992), 37-38.

<sup>254</sup> Cfr. Edmund D. PELLEGRINO - David C. THOMASMA, *Far the Patient's Good: The Restoration Of Beneficence in Medical Ethics*, Oxford University Press, New York 1988. (Trad. it. *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992).

professione medica resta l'interesse per il bene del paziente: il processo attraverso il quale il medico e il paziente, uniti in un vincolo di alleanza fiduciaria, giungono alla determinazione concreta di tale bene nei singoli contesti clinici costituisce l'essenza della relazione terapeutica all'interno della quale la salute agisce come relazionale.

L'interesse di Pellegrino non è quello di costruire una pedagogia morale della medicina, ma di favorire «le risposte che i credenti sono chiamati a dare ai molteplici e complessi dilemmi attualmente posti dalla pratica medica e dall'etica medica»<sup>255</sup>. Egli promuove un'etica filosofica cristiana come significato e scopo della vita umana, La sua prospettiva è cristiana e cattolico-romana e influenza il suo approccio con la medicina moderna.

E. D. Pellegrino è indubbiamente uno degli autori più significativi negli Stati Uniti dell'orientamento che opera il recupero della categoria di virtù sulla scia della tradizione classico-medievale. Egli ritiene che il concetto di virtù sia un elemento essenziale e ineludibile nella vita morale, in quanto l'efficacia e l'attuazione dei principi dipende dalla disposizione del carattere di colui che agisce. Senza persone virtuose il sistema di etica generale non può avere successo:

«È importante mettere l'accento sulla virtù della beneficenza. Questa virtù si accorda con la tradizione etica che considera le persone unite nella comunità. Questa tradizione è più in sintonia con le radici etiche della medicina di quanto lo sia quella che sottolinea l'individualismo autonomo. [...] Essa spinge i medici a dedicare i propri impegni morali e il proprio sostegno

---

<sup>255</sup> Cfr. Edmund D. PELLEGRINO - David C. THOMASMA, *Medicina per vocazione. Impegno religioso in medicina*, Edizioni Dehoniane, Roma] 994, 8.

individuale ai pazienti al di là del semplice rispetto dei loro diritti»<sup>256</sup>.

Pellegrino ritiene che la determinazione delle virtù del medico sia strettamente connessa alla determinazione del *bene del paziente*, che costituisce il fine prioritario dell'atto medico: il medico virtuoso è dunque colui che è *abituamente disposto* ad agire per il bene del paziente:

«Il medico virtuoso è una persona incline ad agire solitamente per *il bene del paziente* antepo- nendo in situazioni ordinarie questo bene al suo, tanto che si può fiduciosamente sperare che questo sia il suo modo abituale di comportarsi. [...] Ma ogni tentativo di definire il medico virtuoso o un'etica medica fondata sulla virtù deve presentare una qualche definizione del bene del paziente. Il bene del paziente è il fine della medicina, che modella determinate virtù necessarie al suo raggiungimento».

Qui dobbiamo precisare che cosa si intende per *il bene del paziente*:

«a) *il bene supremo*, quello che costituisce lo standard definitivo secondo cui il paziente regola le sue scelte, quello che ha il significato più importante per lui; b) *il bene biomedico*, quello che si può ottenere per mezzo di interventi medici in un particolare tipo di malattia; c) la percezione da parte del paziente del *proprio bene* nel momento e nelle circostanze particolari della decisione clinica; d) il bene del paziente in quanto persona capace di effettuare scelte consapevoli».

---

<sup>256</sup> Edmund D. PELLEGRINO – David C. THOMASMA, *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 92.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 165-166.

L'attenzione è dunque posta più sul bene del paziente e sulla virtù della benevolenza che sull'autonomia e sui diritti del paziente all'autodeterminazione. Dal punto di vista della moralità degli operatori sanitari, la "beneficenza" è la disposizione del carattere che costituisce il fondamento etico, dal quale dipendono le altre virtù e principi dell'etica professionale. Su tale base etica, Pellegrino propone dunque la priorità della considerazione del bene del paziente rispetto all'interesse personale del medico, la responsabilità e il dovere di garantire l'aiuto quando il paziente è in pericolo e l'importanza sul piano educativo della formazione del carattere medico.



## PARTE SECONDA

### ALLA RICERCA DEL SENSO NELLA VITA UMANA

L'uomo è l'unico essere che si interroga sul senso, Egli, però, non indaga solo il senso delle cose e del mondo, ma anche quello della propria esistenza; non solo si sforza di percepire il senso dei fatti concreti, ma anche il senso di se stesso, del suo essere, che viene di continuo posto in discussione<sup>259</sup>. Quindi, l'uomo non può accontentarsi di vivere, ma avverte in profondità il bisogno di sapere il *perché* vive, e quindi il *perché* soffre, il *perché* muore, L'uomo è un essere che cerca la verità, e la prima verità riguarda il *senso* del suo vivere, soffrire e morire, Se il momento culturale attuale è segnato da una grave *crisi di senso*, proprio questa stessa crisi per i suoi esiti negativi e talvolta drammatici esige un supplemento di coraggio e di audacia da parte di una ragione che non può rinunciare a pensare, a interrogarsi, ad affrontare la domanda sul senso della vita<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> Cfr. Viktor Emij FRANKL, *Homo patiens, soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 1998, 75.

<sup>260</sup> Cfr. Dionigi TETTAMANZI, *Parole di vita per la città dell'uomo*, Marietti, Genova 1999, 185-186.

In questa seconda parte della tesi cerchiamo di studiare a fondo la concezione della vita umana in una prospettiva dell'antropologia cristiana. Il carattere sacro e inviolabile della vita umana emerge, ovviamente, all'interno e sulla base di un insieme di verità circa l'essere umano, la persona e la sua dignità, l'origine e la destinazione ultima dell'uomo, e tutto questo già su un piano puramente razionale, ma ben più completamente ancora alla luce della rivelazione, soprattutto alla luce di Cristo, Verbo fatto uomo. La vita, infatti, che la persona umana è chiamata a vivere su questa terra, nel tempo e nello spazio, è solo l'anticipazione e la pregustazione di quella *vera* vita che potrà eternamente vivere nella gloria di Colui che è all'origine di tutta quanta la vita.

## CAPITOLO III

### LA VITA UMANA IN UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA CRISTIANA

In questo capitolo della tesi cercheremo di mettere in chiara luce il fondamento dell'antropologia cristiana, fondata nella dottrina della *somiglianza divina dell'uomo*. Questo a sua volta ci porta a pensare l'esigenza della vita divina da parte dell'uomo non in senso morale, ma sul piano dell'*essere*, porta a pensare cioè la *partecipazione alla vita divina* come ragione ultima dell'essere umano. Per cui è un'esigenza che ha le sue radici nella profondità dell'essere spirituale e intellettuale dell'uomo, ed è di tale importanza per lui che, se egli non dovesse giungere al pieno possesso della vita divina, il suo essere non sarebbe privo di significato<sup>261</sup>.

Vedremo che la persona umana è chiamata a realizzarsi in questa vita corporea ad immagine e somiglianza di Dio. Il credente

---

<sup>261</sup> Cfr. Carlo LAUDAZZI, «L'uomo aperto al soprannaturale», in *Temie di antropologia teologica*, a cura di Ermanno Ancilli, Teresianum, Roma 1981, 587.

non è attaccato alla vita fisica ad ogni costo. Coloro che si preoccupano soltanto di conservare la propria vita fisica perdono il loro vero io; non riescono a cogliere il vero senso della vita se, per egoismo, rifiutano di prendere parte all'amore-di-Dio che dona la vita (Mt 10,39; Mc 8,35; Gv 12,25).

Evidentemente ciò che qui è in questione è la concezione dell'uomo. Se di questo si ha una visione soltanto *materialista*, per cui l'uomo fa parte dell'universo materiale e quello che in lui si disegna come spirito, che si esprime nell'intelligenza e nella volontà libera, non è che un prodotto della materia nel suo processo evolutivo, non ha senso parlare di dignità umana, quando l'uomo è colpito nel suo corpo e nelle sue capacità intellettive e volitive ed è ridotto a vivere una vita quasi solamente vegetativa. Se invece si ha dell'uomo una visione *spiritualista*, per cui l'uomo conserva il suo essere spirituale anche quando le sue capacità intellettive e volitive sono gravemente colpite nella loro funzionalità e il corpo non è capace di svolgere le sue funzioni essenziali, la dignità della sua persona resta intatta e la sua vita non diviene indegna di essere vissuta<sup>262</sup>.

### 3.1 L'UOMO ESISTE IN RELAZIONE CON DIO

Se riflettiamo sulla nostra vita, ci accorgiamo di una certezza fondamentale che consiste nel fatto che Dio non ha bisogno di noi, ma

---

<sup>262</sup> Cfr. Giuseppe DE ROSA, «La «dignità» della persona umana», in *La Civiltà Cattolica* 155/III (2004), 379.

nella sua libertà infinita egli ci ha creato perché diventiamo con-creatori con lui lungo la storia. Ci ha eletti in Cristo affinché diventiamo partners nella sua continua opera di redenzione. Come parabola per esprimere questa dottrina potremmo pensare al lavoro di un grande artista, il cui genio raggiunge il vertice quando lavora in compagnia di discepoli amorosi e con-creatori".

Per *l'antropologia cristiana*, la dottrina della somiglianza divina dell'uomo è fondamentale, e, mettendola a fondamento, si determina che la relazione tra l'uomo e Dio diventa una realtà essenziale e stabile. La dottrina della somiglianza divina esige, infatti, il riferimento a Dio come punto centrale dell'essere sull'uomo, Ciò significa che l'uomo, nel determinare il proprio essere, non può partire dal basso, dal rapporto col mondo della natura e del regno animale, ma da Dio<sup>264</sup>. Il riferimento a Dio, come centro dell'essere umano, costituisce, per l'uomo, il motivo non solo della specificazione del proprio essere, ma anche della dignità spirituale, che lo pone al di sopra di tutti gli esseri creati infraumani. La somiglianza divina esige che l'uomo, solo nell'orientamento effettivo a Dio e all'unione immediata con Lui, avrà la vita in senso pieno<sup>265</sup>.

L'uomo non è, quindi, l'assoluto padrone di sé; vivere per lui equivale ad essere in una relazione permanente con Dio. Questa

---

<sup>263</sup> Cfr. Bernhard HARING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, vol. I, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990<sup>4.89</sup>.

<sup>264</sup> Cfr. Wolfgang SEIBEL, «L'uomo come immagine soprannaturale di Dio», in *Mysterium Salutis*, a cura di Johannes Feiner – Magnus Lohrer, edizione italiana a cura di Tommaso Federici, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 550.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

relazione non è qualcosa di marginale, essa è costitutiva della condizione corporea dell'uomo: riconoscerla da parte della creatura umana è riconoscere la propria condizione reale, la verità del proprio essere<sup>266</sup>.

«E solo laddove si vede Dio, comincia veramente la vita. Solo quando incontriamo in Cristo il Dio vivente, noi conosciamo che cosa è la vita. Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario. Non vi è niente di più bello che essere raggiunti, sorpresi dal Vangelo, da Cristo. Non vi è niente di più bello che conoscere Lui e comunicare agli altri l'amicizia con Lui»<sup>267</sup>.

Senza Dio l'uomo non può vivere, perché sperimenta una lancinante divisione da se stesso, dagli altri e dalla stessa natura; sperimenta anche una solidarietà di perdizione, costituita dal peccato di tutti, la quale immette nel mondo tutta la forza distruttiva della ribellione al progetto di Dio. Una forza che può ritorcersi anche contro l'uomo innocente sotto forma di ingiustizia, di soffocamento dei diritti più elementari, di distribuzione degli equilibri naturali, di violenza.

Questo ci porta ad affermare che il dato fondamentale dell'antropologia cristiana è la *creaturalità* dell'uomo. L'uomo è una creatura e perciò, come ogni altra creatura, è pensabile solo in relazione con Dio. Tuttavia la relazione della creatura umana con Dio è *assolutamente unica*, perché è una *relazione costitutiva ed esclusiva*, una relazione personale che fa cioè dell'uomo una *persona*, una realtà

---

<sup>266</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 122.

<sup>267</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia*, domenica, 24 aprile 2005.

aperta ad autotrascendersi nel Tutto e ad aprirsi all'Alterità, In un moto dinamico che lo conduce verso una sempre maggiore attuazione e un compimento definitivo<sup>268</sup>.

«Mentre ogni relazione con l'altro è *rivelativa* del mio essere persona, la relazione con Dio è *costitutiva* del mio essere persona, - spiega Pietro Maurizio Faggioni. - Ciascuno di noi esiste come persona *perché* il suo essere è in relazione con il mistero trascendente dell'Essere. Se dunque è vero che ciascuno di noi si umanizza nel momento in cui viene accolto in una rete di relazioni interumane, è anche vero che l'accoglienza da parte dell'uomo non costituisce la persona nel suo essere e nel suo valore. L'altro non mi attribuisce un essere e valore, ma lo riconosce, perché il mio essere e il mio valore sono *costituiti* dalla mia relazione con l'Alterità fondante, con Dio»<sup>269</sup>.

### 3.2 LA VITA UMANA COME PARTECIPAZIONE ALLA VITA DIVINA IN CRISTO

Fin dall'inizio nella Bibbia si sostiene che la vita sia molto di più della semplice esistenza. Paradossalmente il Vangelo dirà che per avere la vita occorre anche saper perdere l'esistenza (Mc 8,34)! La Bibbia è poi particolarmente interessata da quelle manifestazioni della vita che possiamo descrivere come momento e vivacità. La vita è qualcosa che cresce e si sviluppa, dice pienezza e intensità<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> M. P. FAGGIONI, *La vita nella nostre mani.* ", 40.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 41, nota 24.

<sup>270</sup> Cfr. Bruno MAGGIONI, «Dio parla della vita», in *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, a cura di Juan de Dios Via! Correa -- Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 27.

Il tratto biblico più tipico e più ricco è certamente il legame tra Dio e la vita. Dio è il Vivente, e la vita è il dono più prezioso che sgorga dal suo amore gratuito e fedele. In mille modi si sottolinea che la vita è dono, e come tale da vivere in gratitudine e letizia. Si possono leggere testi bellissimi, come il Salmo 139 e Giobbe 10,8-12. È in questa gratuità originaria che sta la ragione vera che dà senso e dignità a ogni uomo vivente.

Nel Nuovo Testamento la vita è segnata dalla gratuità: dono gratuito nel suo primo sorgere e dono gratuito nella sua elevazione. In qualche modo anche nell'Antico Testamento si pensava la vita, come comunione con Dio. Ma ora si parla di *partecipazione* alla stessa vita divina. E tutto questo è molto importante per comprendere la vita. Se si limita lo sguardo al solo tempo presente, o anche se si chiude lo sguardo dentro lo spessore naturale dell'uomo, trovare un senso alla vita resta obiettivamente più difficile. Bisogna *alzare* lo sguardo verso Dio, della cui vita l'uomo partecipi".

L'incarnazione svela la dimensione eristica dell'uomo e la possibilità che si realizzi nella creatura umana una comunione piena e autentica con Dio. Attraverso la nostra carne, la nostra umanità da Lui assunta, noi veniamo salvati. Il corpo di Cristo Risorto diventa infatti il luogo della presenza vittoriosa e definitiva di Dio e il tramite della nostra redenzione. La scoperta della *dignità eristica della corporeità* ha conseguenze importantissime nella nostra vita e nel nostro atteggiamento verso il corpo e le sue espressioni. Non c'è nulla di più lontano dalla fede cristiana che il disprezzo o il timore del corpo: la



nostra corporeità è invece la modalità umana di vivere e di godere, di essere e di realizzarsi. L'uomo è invitato a rispondere alla chiamata evangelica con tutto se stesso, inclusa la sua dimensione corporea, e perciò deve far sì che tutti i dinamismi corporei, i desideri, gli istinti, le pulsioni, siano integrati armoniosamente nel progetto della persona e siano orientati a partecipare a quella pienezza umana e a quell'armonia che Cristo ci ha donato<sup>272</sup>.

Solo in Cristo l'uomo può conoscere la verità piena sulla sua vita perché solo in Lui ci viene rivelata la sua protologia eterna e il suo destino definitivo. Dio ha creato liberamente e amorevolmente gli uomini e ha loro dato l'attuale vita terrena affinché possano accogliere e partecipare liberamente alla stessa vita divina mediante la fede del suo Figlio per l'azione dello Spirito<sup>273</sup>.

«L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo - non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere - deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, *avvicinarsi a Cristo*. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve 'appropriarsi' ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso?»<sup>274</sup>,

Quindi, solo alla luce di Cristo ci si rivela concretamente il disegno eterno di Dio e il destino definitivo che Dio Creatore ha fissato per l'uomo: *la partecipazione alla vita divina* accolta dalla fede e resa operosa nell'amore di donazione a Dio e agli uomini. In Cristo

---

<sup>272</sup> M. P. FAGGIONI, *La vita nella nostre mani..* " 47.

<sup>273</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 1 2,37.

<sup>274</sup> In., Lettera enciclica *Redemptor hominis...*, n. 1194.

si rivela che la dignità della vita umana è collegata non solo al suo procedere da Dio, ma anche al suo destino di comunione con Dio Padre nella conoscenza e nell'amore, a cui ogni uomo è gratuitamente chiamato nel Figlio per opera dello Spirito.

Conoscere Gesù Cristo e fare di questa conoscenza il fine di tutto ci porta a conoscere la fisionomia e il vero significato dell'amore redento e redentivo<sup>275</sup>. Proprio perché Cristo è la chiave di lettura del valore della vita umana, è il parametro morale su cui si fonda la difesa della vita umana e della sua dignità.

### 3.3 IL CONCETTO DELLA VITA NELLA VISIONE CRISTIANA

Il linguaggio della Rivelazione parla della "vita" non come di un attributo umano, che meriterebbe rispetto da parte dell'agire dell'uomo, ma come di "un" bene - o meglio si dovrebbe dire - de "il" bene che Dio soltanto può concedere, mediante il Figlio, all'uomo che crede in Lui<sup>276</sup>. Pertanto, la vita, quella intesa nel suo significato "umano", non è "proprietà" dell'uomo. Essa, nell'esperienza immediata e diffusa dell'uomo, non è quindi rappresentabile come un "fatto", come una realtà, rilevabile oggettivamente: la vita è più

---

<sup>275</sup> Cfr. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, vol. I, 107.

<sup>276</sup> Afferma Cv 6,23: «Il Padre mio dà il pane del cielo, quello vero; il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo». Oppure: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Cv 1,10).

radicalmente una "speranza"; proprio perché è tale, essa non può divenire oggetto di "possesso" o di un "avere" da parte dell'uomo.

La vita è, inoltre, un "accadimento", un'esperienza spontanea, un'esperienza cioè che si produce prima che l'uomo possa volere e decidere. La vita è un accadimento "sorprendente", che riempie di meraviglia; essa deve riempire di meraviglia, la quale è l'inizio di ogni conoscenza umana. Si pensi all'amore tra l'uomo e la donna, la generazione e l'affetto spontaneo della madre e del padre per il figlio, l'amicizia in tutte le sue forme. L'uomo è quasi "svegliato" da qualcosa che lo "sorprende" da un accadimento. La vita è quel complesso di esperienze spontanee che stanno all'origine della coscienza umana e ne dischiudono il senso e, soltanto a condizione che ne dischiudano il senso, consentono all'uomo di volere e determinarsi<sup>278</sup>.

Nella visione cristiana la vita per l'essere UmanO è in primo luogo, come per ogni altra creatura, un  *dono di Dio*  e una chiamata a esistere inserendosi dinamicamente nel Suo progetto. Ma la vita dell'essere UmanO è un dono in vista del libero e cosciente inserirsi nel progetto di Dio, e quindi nella storia dell'umanità e del cosmo stesso<sup>279</sup>. Ricorda Giovanni Paolo II:

---

<sup>277</sup> È necessario precisare che dicendo una "speranza", non si intende affermare una realtà soltanto futura: ma una realtà già presente la quale consente d'essere apprezzata, amata, scelta, soltanto in forza del futuro che essa dischiude.

<sup>278</sup> Cfr. A. MARIANI, *Bioetica e Teologia morale...*, 216-217.

<sup>279</sup> Cfr. Enrico CHIAVACCI, *Lezioni brevi di bioetica*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, 24.

«L'uomo è chiamato a una pienezza di vita che va ben oltre le dimensioni della sua esistenza terrestre, poiché consiste nella partecipazione alla vita stessa di Dio. L'altezza di questa vocazione soprannaturale rivela la *grandezza* e la *preziosità* della vita umana anche nella sua fase temporale. La vita nel tempo, infatti, è condizione basilare, momento iniziale e parte integrante dell'intero e unitario processo dell'esistenza umana. Un processo che, inaspettatamente e immeritadamente, viene illuminato dalla promessa e rinnovato dal dono della vita divina, che raggiunge il suo pieno compimento nell'eternità (cfr. 1 Gv 3,1-2). Nello stesso tempo, proprio questa chiamata soprannaturale sottolinea la *relatività* della vita terrena dell'uomo e della donna. Essa, in verità, non è realtà "ultima", ma "penultima"; comunque *realtà sacra* che ci viene affidata perché la custodiamo con senso di responsabilità e la portiamo a perfezione nell'amore e nel dono di noi stessi a Dio e ai fratelli»<sup>280</sup>.

### 3.3.1 La vita come un dono di Dio

L'accoglienza della vita come una realtà mai totalmente decifrabile costituisce la preconditione antropologica necessaria per comprendere l'elemento specifico (e qualificante) della tradizione ebraico-cristiana: la concezione della vita come  *dono*. Per la Bibbia la vita viene da Dio; è manifestazione di una Vita più grande, espressione di un Amore infinito che fa essere l'altro chiamandolo all'esistenza e prendendosi cura di lui; è partecipazione alla Vita del Vivente. Come tale essa suscita nell'uomo gratitudine e impegno responsabile a promuovere la crescita; capacità di rispettare la relatività, senza fughe in avanti e senza ripiegamenti rinunciatari; possibilità di aprirsi a uno sguardo contemplativo, il solo in grado di

---

<sup>280</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 2.

coglierne le profondità ultime, le dimensioni di gratuità e bellezza, di provocazione alla libertà e all'amore<sup>281</sup>.

Il riconoscimento della vita come dono creato da Dio, orienta l'uomo stesso a vivere la sua esistenza come un bene da donare a sua volta con gratitudine, al suo Creatore, eterna sorgente del suo essere, e ai fratelli, in un impegno di solidarietà e condivisione. Soltanto così l'uomo può realizzare in pienezza se stesso. Si è voluto anche sottolineare, dal punto di vista della teologia morale, che la vita fisica umana è un bene morale *primario e fondamentale*, che reclama di essere promosso, difeso e rispettato, pur ribadendo che il compimento della sua perfezione si realizza soltanto nella condizione soprannaturale ed eterna.

In termini allo stesso tempo sintetici ed elementari, possiamo affermare che, alla luce dell'esperienza universale e della retta riflessione razionale, la vita umana è un bene, un valore. Alla luce poi della fede, la vita umana si rivela come un grande dono che viene da Dio Creatore<sup>282</sup>, ma nello stesso tempo è una responsabilità; ricevuta come un "talento" (Mt 25,14-30), essa deve essere valorizzata. Si tratta di un talento affidato alla nostra libertà. Esistere per l'uomo vuol dire ricevere di continuo l'esistenza da Dio. La corporeità dell'uomo è il segno di un'esistenza donata. Tutto ciò che forma la nostra soggettività corporea (dal volto ai sensi all'affettività al pensiero e al

---

<sup>281</sup> Importanti spunti di riflessione sul tema della vita nella rivelazione ebraico-cristiana sono presenti in: Luciano PADOVESE, *La vita umana. Lineamenti di etica cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1996, 17-19.

<sup>282</sup> Allora Jahvé Dio plasmò l'uomo con la polvere del suolo, e soffiò nelle sue nari un alito di vita, così l'uomo divenne un essere vivente (Gen 2,7).

linguaggio) è dono dell'amore creativo di Dio; per questo ogni essere umano è sacro e inviolabile, e sopprimere una vita è un delitto, perché significa opporsi ad un dono divino e rifiutarsi ad un suo gesto di creazione e d'amore sempre in atto<sup>283</sup>.

Il messaggio della creazione proclama così che se l'uomo è dono, egli è in pari tempo impegnato a realizzare se stesso come dono nell'incontro con gli altri. Scoprirsi come un essere ontologicamente donato da Dio implica la vocazione a vivere la propria esistenza creaturale come un dono da ridonare, vivendo sotto il segno della "gratuità".

«Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi"» (Gen 1,27-29). Questo canto della fertile creatività di Dio esprime con brevi e incisive pennellate lo stupore dell'uomo biblico dinanzi alla *comunicazione della vita*. Dio è la fonte e il culmine della vita. Dalla sua meravigliosa e imprevedibile fantasia estrae un progetto che trova concretezza nella reazione dell'umanità chiamata a vivere la *fecondità della relazione*, emblematicamente rappresentata dal rapporto maschio-femmina, quale privilegiata via per essere *immagine* del Creatore della vita. Dio però non custodisce in sé la vita quasi fosse un tesoro geloso, ma già al momento della creazione ne fa dono all'essere umano maschio e femmina. Egli offre all'uomo e alla donna il potere stesso di "creare" la vita, di essere generatori (genitori) e dispensatori della fecondità creatrice del loro

---

<sup>283</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 116.

<sup>284</sup> Cfr. *Ibidem*.

Genitore (Dio). Il *figlio* è, pertanto, la prima e fondamentale testimonianza della *benedizione* di Dio, è il *segno corporeo* del potere fecondante concesso da Dio-Genitore all'uomo e alla donna genitori<sup>285</sup>.

Per comprendere il significato della *vita come dono di Dio*, dobbiamo anzitutto *avere fede nella vita*, dobbiamo credere alla vita e alle possibilità di speranza racchiuse nella vita. Dobbiamo quindi avere fede nella vita e speranza nell'uomo. Ma è necessario chiedersi *perché la vita? Cos'è la vita?* Questa domanda sta a fondamento delle prime pagine della Bibbia e la risposta la troviamo nel capitolo 2 della Genesi, nel quale ci viene comunicata l'esperienza di chi ha scoperto che tutta la vita è un gran dono. L'autore biblico vuole mettere per iscritto questa esperienza, Dio la assume facendola diventare sua Parola. E così in quelle pagine bibliche troviamo l'origine e la vocazione dell'uomo, la scoperta della vita come dono di Dio e come impegno che l'uomo deve assumere<sup>286</sup>.

«Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7). È Dio stesso che prende l'uomo e lo plasma. L'iniziativa dell'esistere e della vita dell'uomo è di Dio. Ma nonostante l'uomo sia un grande dono di Dio, rimane sempre polvere, cioè inconsistente! L'uomo non può stare in piedi da solo perché è polvere! Questa polvere impastata per vivere ha bisogno del "soffio di

---

<sup>285</sup> Cfr. Mario RUSSOTTO. «La vita minacciata, [a vita salvata: la Parola interroga la storia]», in *Presenza pastorale* 65 (1995), 542.

<sup>286</sup> Cfr. *Ibid.*, 553-554.

Dio". Il soffio viene dall'intimo della persona, è comunicazione di ciò che è dentro la solitudine dell'essere. Ebbene Dio dalla sua intimità trae questo soffio e lo comunica alla "polvere" che ha plasmato e questa diventa un *essere vivente!*

L'uomo è polvere inconsistente: «Polvere sei e In polvere tornerai» (Gen 3,19), ma è una polvere che contiene ormai il *respiro di Dio!* Se Dio toglie questo respiro noi ritorniamo fragile polvere. Il salmista infatti dice: «Mandi il tuo soffio e sono creati (gli esseri viventi); toglì il tuo alito e ritorniamo in polvere» (Salmo 104,29). Senza Dio l'uomo non può esistere! Anche dopo il peccato Dio ha continuato a dare ad Adamo il suo soffio, ha continuato a farlo vivere nella sua libertà. Il dono dell'amore di Dio è più grande del nostro peccato<sup>287</sup>.

Accettare la vita nella sua fragilità e provvisorietà non significa giocare al ribasso, ma è dare ad essa un valore inestimabile. Essa, in fondo, c'è data gratis, paradossalmente il valore più alto e inestimabile di tutta resistenza è dono. Nessuno ha chiesto di venire al mondo, è l'amore che ha dato la possibilità di venire al mondo. Frutto della gratuità più libera essa va semplicemente accolta come un dono buono e gratuito. Questa realtà della vita considerata come mistero spesso viene dimenticata, La sensazione costante è che essa viene analizzata, smembrata, vivisezionata, perdendo quel che di misterioso e insondabile ha<sup>288</sup>.

---

<sup>287</sup> Cfr. *Ibid.*, 554.

<sup>288</sup> Cfr. Luca TOSONI, *I sentieri della vita. Riflessioni etiche sul nascere, vivere e morire*, La Piccola Editrice, Roma 2003, 15.



Recuperare il valore della vita come mistero non significa rassegnarsi a non capire, non è affidarsi a Qualcuno che dovrebbe sanare le ferite e gravi malattie: è invece accettare la propria realtà di creatura, ammettersi "piccoli" e "limitati". Questo in concreto significa che da una parte non è possibile sempre dare spiegazioni plausibili a tutto ciò che succede, che non è possibile controllare la propria vita e quella altrui in ogni sua manifestazione. Dall'altra è riconoscere che la vita è un dono, il più grande dono che possa essere fatto ed è necessario anche nelle sue forme più consuete e difficili<sup>289</sup>.

«La *Vita*, sul nostro pianeta è un  *dono*  immenso preparato per l'Uomo, per dargli un habitat confortevole e rendergli la sua stessa vita più facile e serena; dono di cui l'Uomo stesso è fatto partecipe, anzi in un grado tanto elevato e privilegiato da renderlo un essere capace di sapienza. Ma la *Vita* è anche *mistero*: lentamente svelato e sempre più e meglio compreso attraverso il continuo progresso della ricerca scientifica, rimane tuttavia inesorabilmente insondabile nella sua totalità. Mistero nella sua origine e natura su cui si sta ancora indagando, che si accompagna con quello della energia oscura che - scrive C. Seife - "fa espandere l'universo sempre più velocemente ed è diventato uno dei più inscrutabili misteri della moderna astrofisica", e con quello - prosegue ancora Seife - "più profondo ancora della *fisica* che governò l'inizio dell'universo"<sup>290</sup>. Mistero che investe, soprattutto, l'Uomo, e apre la vita alla rivelazione dell'Esistenza, la cui infinta Sapienza è incisa ed emerge in ogni atomo dell'Universo e in ogni cellula vivente, e il cui Volere ogni coscienza scopre nel suo profundusf",

<sup>289</sup> Cfr. *ibid.*, 15-16.

<sup>290</sup> Charles SEIFE, «The intelligent noncosmologist's guide to space-time», in *Science* 296 (2002), 1421.

<sup>291</sup> Angelo SERRA, *L'uomo-embrione. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003, 17.

Concludendo diciamo che la vita è un "dono", in quanto non è prodotta dall'uomo, né dal suo ingegno né dalla sua volontà, pertanto l'uomo non può disporne a piacimento; c'è una intrinseca e specifica ragion d'essere, che va rispettata nel suo principio (non è il vivente che fornisce una ragione alla propria esistenza, ma semmai la scopre comprendendo la sua natura)<sup>292</sup>.

La vita umana è anche un grande mistero, che ci trascende, perché supera le nostre limitate capacità di comprensione. Ogni uomo, infatti, riceve gratuitamente la vita come *un dono*, ma non ha la possibilità di conoscerne la durata, né la fine. Il che significa che non è in grado di governarla con spirito di dominio o di possesso. La vita dell'uomo si può solo servire, rispettandone l'identità naturale ed accostandosi ad essa sempre in punta di piedi, con riverenza e amore<sup>293</sup>.

### **3.3.2 Inviolabilità, integrità e identità della vita personale**

L'inviolabilità della vita umana è un dato che s'impone in modo assoluto, in ogni fase e condizione della vita della persona: in tal senso riguarda anche il rispetto del patrimonio genetico, il rispetto dell'embrione e del feto, rispetto che viene contraddetto da indebite

---

<sup>292</sup> Cfr. Francesco D'AGOSTINO, *Frammenti di filosofia del diritto*, Libreria Editrice Torre, Catania 1990, ]5.

<sup>293</sup> Cfr. M. CASONE, *Diaconia della vita...*, 5.

*manipolazioni genetiche e biologiche*", Ricorrente è il motivo della sacralità della vita umana, con la conseguenza della sua *inviolabilità* o intangibilità: quest'ultima proprietà trova il suo fondamento non tanto nella vita come tale, quanto nella persona stessa, la quale, proprio perché persona partecipa dell'inviolabilità di Dio creatore. Lo rileva in modo conciso e luminoso il documento del Magistero ecclesiale sulla bioetica:

«La vita fisica, per cui ha inizio la vicenda umana nel mondo, non esaurisce certamente in sé tutto il valore della persona né rappresenta il bene supremo dell'uomo che è chiamato all'eternità. Tuttavia ne costituisce in un certo qual modo il valore "fondamentale", proprio perché sulla vita fisica si fondano e si sviluppano tutti gli altri valori della persona. L'inviolabilità del diritto alla vita dell'essere umano innocente 'dal momento del concepimento alla morte' è un segno e un'esigenza dell'inviolabilità stessa della persona, alla quale il Creatore ha fatto il dono della vita»<sup>295</sup>.

Ogni vita umana è molto di più di quello che è, perché in qualche modo è già il progetto che sarà. Il fatto che questo progetto possa essere interrotto drammaticamente, in qualsiasi momento e senza preavviso, per esempio da una malattia, non toglie nulla alla trascendenza della vita, cioè al fatto che essa *punta sempre più in là*. La morte significa solo che il vivere è il puro *bios*. Il vivere ha un tempo, un tempo indispensabile affinché possano avverarsi promesse insite nell'essere di ogni uomo<sup>296</sup>. Ora, visto che la vita è qualcosa di

---

<sup>294</sup> Cfr. Dionigi TETTAMANZI a cura di, *Chiesa e bioetica, Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, Massimo, Milano 1988,29.

<sup>295</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOCTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Vitae*..., n. 1167.

<sup>296</sup> Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, «Dignità e vita umana...»,218.

più di quello che appare è importante prendere in considerazione, secondo Ignacio Carrasco De Paula, due proprietà costitutive dell'essere persona umana. Queste proprietà sono *l'integrità* e *l'identità*<sup>297</sup>.

«*Integrità* nomina nella persona una sua interezza naturale, armonica e sinergica dove diversi livelli, sistemi, organi, facoltà, ecc. partecipano della vita e sostengono la vita. Integro è quello che non è stato né menomato né manipolato. Un essere umano dimostra la propria integrità quando tutte le sue dimensioni - somatica, psichica, spirituale - mantengono ed svolgono il proprio ruolo in ordine al tutto della persona.

*Identità* invece comporta la pertinacia nell'essere se stesso lungo il divenire nel tempo. Crescere e perfezionarsi, infatti, non significa diventare un'altro, ma agire efficacemente tenendo conto del proprio presente, del passato e del futuro che in un certo senso formano anche essi parte di tale presente. Essere identico a se stesso nel tempo risulta una condizione indispensabile per essere un qualcuno di fronte agli altri. Infatti, l'"io" fa dell'uomo un interlocutore, un qualcuno che non vive semplicemente accanto ad altri simili, ma in dialogo con loro, condividendo con essi l'esistenza e gettando così le basi per la percezione dei pronomi personali plurali: "noi", "voi", "loro". Questo significa che la vita di ogni uomo ha sì valore per se stessa, ma non può essere considerata come una entità chiusa, il cui prezzo rimarrebbe immutato a prescindere dai rapporti e dai legami stabili con altre persone e, più in generale, con la comunità umana»<sup>298</sup>.

L'identità della persona umana non è biologicamente incisa nell'uomo ma si compie nel suo continuo uscire dallo stato presente. Quella dell'uomo è una storia che, non potendo essere rinchiusa in uno spazio temporale, sfugge alle scienze nel senso moderno del

---

<sup>297</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>298</sup> Cfr. *Ibid.*, 218-219.

termine. Quelle scienze che riducono l'uomo al visibile non riescono a comprendere la sua vita illuminata e compresa dal mistero dell'Altro<sup>299</sup>. L'identità che non è altro che "un alito di vita" è "incisa" più nel Futuro ad-veniente che nei geni dell'essere umano. Un biologo ha scritto che: «Dal punto di vista fisico-chimico, sotto l'aspetto termodinamico, gli acidi nucleici dell'uomo e quelli del maiale non sono differenti. Eppure l'uomo è diverso dal maiale, anzi, ci sono molti che non sono "maiali"»<sup>300</sup>.

Nei geni troviamo "incise" le "informazioni" proprie della specie e riguardanti le caratteristiche di questo o di quell'altro individuo, ma non vi troviamo invece quella "informazione" che decide della soggettività dell'essere umano, vuol dire degli atti d'amore, di fede e di speranza che sono atti della sua libertà. Se questi atti fossero "incisi" nei geni, il dialogo dell'uomo con la Trascendenza sarebbe un dialogo apparente, come apparenti sarebbero la sua libertà e la sua responsabilità. La Trascendenza stessa, se "incisa" nei geni dell'uomo, non sarebbe più Trascendenza?". «Per fede sappiamo che tutto il nostro essere è come una parola che esprime l'amore e la chiamata di Dio. Allora ci rendiamo conto che noi perveniamo alla nostra piena *identità* e *integrità* solo quando tutto il nostro essere diventa una risposta grata, fiduciosa e amorosa all'amore e alla chiamata di Dio»<sup>302</sup>.

---

299 Cfr. S. GRYGIEL, «Per guardare il cielo...», 45.

300 W. J. H. KUNICKI-GOLDFINGER, «Redukcjonizm w biologii czyli o drodach poznania zycia», in *Delta* 117 (1983), 12.

301 Cfr. S. GRYGIEL, «Per guardare il cielo...», 59.

302 B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, vol. 1, 112.

Questa riflessione di un grande teologo moralista ci porta ad affermare che la vita dell'uomo non coincide con la sola componente biologica e ancora meno si identifica con il semplice sopravvivere o autoconservazione. Essa comprende un *vissuto* presente, in buona parte consapevole e comunicabile ad altre persone. L'uomo conserva memoria delle vicende passate ed elabora congetture sul futuro che verrà, predisponendo il suo agire in modo adeguato alle circostanze in cui vive. Sia per quanto riguarda la conoscenza di sé che il comportamento esterno, l'uomo non svolge un ruolo di soggetto passivo o di spettatore estraneo, e neanche di semplice interprete della rappresentazione della propria esistenza il cui copione sia stato programmato da altri. Infatti, dire che l'uomo vive la sua vita significa che ne ha l'esperienza, la patisce, ma anche che la controlla, la orienta a modo suo, decidendo lo stile e il perché spenderla<sup>1</sup>".

È proprio l'identità della persona umana che permette di unire in sé l'infinita molteplicità dei suoi pensieri e dei suoi atti, riconoscendoli come suoi e attribuendoli a se stessa, e si riconosce come soggetto permanente nel fluire del tempo: sono lo che penso, che voglio, che cammino, che mangio. Si tratta di atti diversi, alcuni spirituali, altri fisici, ma sono tutti miei, unificati nell'io, in quanto unico soggetto di essi. Sono lo che ero bambino, poi giovane, che ora sono adulto e domani sarò vecchio: l'identità è data dal fatto che l'io permane nel tempo e non passa con esso. Proprio la mancanza dell'io

---

303 Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, «Dignità e vita umana..», 216-217.

fa sì che l'animale viva soltanto nel presente e non abbia memoria del passato (se non di quello recente) né si proietti nel futuro<sup>304</sup>.

### 3.4 IL VALORE FONDAMENTALE DELLA VITA UMANA

Alla base di tutti i problemi particolari della bioetica, vi è il problema fondamentale del valore della vita fisica umana. Si tratta cioè di determinare la rilevanza etica di questo valore e della sua indisponibilità da parte dell'uomo stesso. Il giudizio sul valore di una vita umana non può essere demandato ad alcun foro umano, perché tale giudizio è già stato pronunciato da Dio. Se la massima dignità dell'uomo consiste nell'essere interpellato da Dio e nell'essere degno della comunione con lui, come abbiamo detto precedentemente, allora l'esistenza di ogni uomo è legittimata *prima* di qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature. Egli sottostà all'esigenza di esistere come interlocutore creaturale di Dio, ma non deve rendere conto della propria esistenza creaturale ad alcuno<sup>305</sup>. Poiché la legittimazione della sua esistenza gli è già garantita dal giudizio di Dio, non ha l'obbligo né di produrla da solo, né di farla ratificare da qualche altra istanza umana: «Il rispetto che gli si deve glielo si deve perciò in qualità di persona concreta, interpellata da Dio e chiamata insieme a

---

304 Cfr. G. DE ROSA, «La «dignità» della persona...», 374.

305 Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, 150-151.

tutti gli altri uomini a entrare in una storia con Dio. [...] Tale rispetto gli è dovuto indipendentemente da qualsiasi valore esterno o interno che egli può avere in sé o in un seno alla società umana»<sup>306</sup>.

Anche per un'etica cristiana della vita vale il principio che la vita terrena dell'uomo non è il bene supremo. La portata di tale principio diventa tuttavia chiara solo alla luce della complessa motivazione che gli sta a base. *Questa* vita, proprio perché *non è tutto*, ma è chiamata a partecipare per sempre alla vita eterna di Dio, rimane degna di essere vissuta in *qualsiasi* forma; essa non è costretta a legittimarsi dimostrando di essere effettivamente dotata di senso. La fede cristiana, quando insiste sulla dignità personale di *ogni* uomo, presuppone sempre la verità di questo principio, perché solo se la vita non è tutto possiamo accettare la sua caducità e limitatezza. Il fatto che la ~~vita~~ umana non sia il massimo dei beni non depone infatti contro il nostro dovere di rispettarla in tutte le sue forme, bensì depone contro il culto segreto della vita che sta alla base dei nostri criteri in fatto di successo, efficienza e felicità<sup>307</sup>.

«La vita umana, già nella sua dimensione biologica, è, infatti, la condizione di tutto ciò che è uomo, quindi della vita spirituale, ~~della~~ storia e dell'esistenza concreta della persona umana. Rispettarla in sé e negli altri è rispettare in radice ogni valore *di* umanità. Non rispetto nulla dell'uomo se non se rispetto la vita fisica per cui esiste. La sacralità della vita umana è fondata sulla sacralità della persona umana (l'invulnerabilità, l'intangibilità e l'assoluta non strumentalizzazione della persona). La sacralità o invulnerabilità della vita umana è dunque quella proprietà antologica della vita fisica umana che fa di essa

---

<sup>306</sup> Ingolf U. DALFERTH Eberhard JONGEL, *Person und Gottebenbildlichkeit*, Theologischer Verlag, Zurich 1981, cit., 85.

<sup>307</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, ISO.



l'oggetto di uno specifico veto morale, che la sottrae alla libera disponibilità dell'uomo»<sup>308</sup>

Agli occhi dell'uomo credente la vita non è solo fine a se stessa; essa non serve solo a raggiungere gli scopi che egli autonomamente si è posto, ma diventa per lui la grande missione che deve svolgere davanti a Dio e che gli ricorda ogni giorno come la sua esistenza sia destinata a servire Dio: «Riconoscete che non noi, ma Dio è il nostro Signore, il quale ci ha creato a suo onore, e che ogni uomo ha la propria vita per grazia di Dio»<sup>309</sup>. In questo senso occorre ripristinare il grande annuncio pedagogico: la vita è un grande valore, va accettata innanzi tutto per quello che è, con gratitudine, deve essere spesa con coraggio, non in qualche modo, ma amandone la verità, senza nascherla<sup>310</sup>.

Riuscire a dare senso alla vita significa *capire* l'uomo, comprendere chi egli è, e per ciò stesso il suo intimo valore e la sua dignità. L'antropologia che si deduce dalla retta ragione e dalla Rivelazione ci propone la verità sull'uomo - inteso, propriamente, come l'uomo concreto, io, tu, il mio vicino - che è necessariamente valutabile soltanto in termini *qualitativi* e non *quantitativi*. Infatti, il valore non può mai essere un *qualcosa* di quantizzabile, non è lungo

---

<sup>308</sup> Cfr. Guido GATTI, *Morale sociale e della vita fisica*, ElleDiCi, Torino 1990, 174-176.

<sup>309</sup> Un'eloquente esposizione di questo principio si trova, nell'odierna etica cristiana, in Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III, Kasier, Munchen 1935-1967, 370s. Barth deriva questo principio etico direttamente dal fatto teologico dell'interpellanza rivolta da Dio all'uomo.

<sup>310</sup> Cfr. Mario NEVA, *Disaggio giovanile e suicidio*, Edizioni Paoline, Milano 2003, 62.

né corto, ma è per se stesso una realtà percepita e conosciuta dalla retta ragione e dalla coscienza personale e comunitaria.

In questa concezione nessun uomo è persona perché produce, perché è nell'esercizio della sua facoltà, perché ha certi tratti somatici, perché il suo corpo ha raggiunto un certo numero di cellule, un certo peso, una determinata lunghezza o grandezza somatica. L'essere persona è per ogni uomo il valore essenziale all'uomo stesso, cioè il valore che costituisce la sua stessa natura di uomo per cui egli è tale, e che, per così dire, sta *dietro* a quanto può apparire all'esterno, *al di là* del misurabile e del quantizzabile<sup>31</sup>. Scienza e tecnica possono intervenire sulla vita purché non ne ledano la dignità e i diritti.

Il valore fondamentale della vita umana, quindi, non dipende primariamente dal riconoscimento di qualcuno, ma si impone da sé, proprio per la sua fondazione ontologica, come abbiamo presentato nel secondo capitolo, che ne fa dell'uomo sempre *un essere moralmente indisponibile*, ossia non manipolabile e non violabile. Scrive a questo riguardo R. Guardini:

«Persona è quella realtà di fatto che evoca di continuo lo stupore esistenziale. È la più intelligibile delle cose, nel senso più letterale della parola: che *io sono io* è per me la verità che assolutamente si capisce da sé e comunica il suo carattere ad ogni contenuto. Ma nello stesso tempo è un mistero inesauribile che *io sia io*; che io non possa essere espulso da me stesso neppure dal più forte avversario, ma soltanto da me stesso e neppure, del tutto, da me stesso; che io non posso essere sostituito neppure dall'essere più nobile; che io sia il centro dell'essere, come anche tu e come anche lui, e così via»<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> Cfr. C. DI CACCIA – V. MAITOLI, *Il miracolo della vita umana...*, 49.

<sup>312</sup> Romano GUARDINI, *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1990, 188.

Su questa base Guardini sostiene che un uomo è inviolabile non già perché è un *vivente*, perché questo varrebbe anche per gli animali, ma proprio per il fatto che è *persona*. E per lui «la persona non è un che di natura psicologica, ma esistenziale. Non dipende fondamentalmente da età o condizioni fisico-psichiche o doti naturali, ma dall'anima spirituale che è in ogni uomo». Di conseguenza Guardini sostiene che la personalità di un essere umano deve essere sempre tutelata moralmente, sia quando è inconscia, come nel dormiente, nascosta come nell'embrione, incapace di attuarsi come nei pazzi o negli idioti: «l'uomo civile si distingue dal barbaro perché la rispetta anche in un simile involucros'i':».

In conclusione, l'uomo non può mai essere trattato come una *cosa*: «Se questa esigenza viene messa in forse - si cade nella barbarie. Ed è impossibile farsi un'idea di quali minacce possano sorgere per la vita e l'anima dell'uomo, se, privo del baluardo di questo rispetto, viene consegnato allo Stato moderno e alla sua tecnica»<sup>314</sup>.

La vita umana è il bene-valore inerente al proprio essere da amministrare come condizione *sine qua non* per attuare i valori e le ragioni che permettono alla persona di diventare pienamente se stesso. Come ogni vita umana è il valore intrinseco, fondamentale e inviolabile, allora, a nessuno appartiene la facoltà d'essere arbitro

---

<sup>313</sup> ID., *Il diritto alla vita prima della nascita*, Morcelliana, Brescia 2005, 18. Traduzione di Ornar Brino. (Titolo originale dell'opera: *Das Recht des werdenden Menschenlebens, Zur Diskussion um den Paragraph 218 del Strafgesetzbuches, 1-5 Tsd*, Wunderlich, Tübingen-Stuttgart 1949).

<sup>314</sup> *Ibid.*, 19.

assoluto della vita e della morte e neanche d'essere giudice per stabilire criteri relativi della vita<sup>315</sup>.

### **3.4.1 Il diritto della persona umana alla vita**

Nella mentalità dell'uomo contemporaneo va radicandosi sempre più la convinzione che l'uomo è portatore di diritti, e prima di tutto del diritto alla vita, e che questi diritti non vanno solo astrattamente proclamati ma anche concretamente, e dunque giuridicamente e socialmente, tutelati e difesi, in un contesto che fa dei diritti una realtà dinamica, in divenire, assoggettata a continui sviluppi la cui dialettica contrassegna il cammino stesso della civiltà<sup>316</sup>.

Questo fatto è vero perché la vita propria e altrui è un bene indispensabile, sul quale perciò non si ha nessun diritto e nessun potere di disporre a proprio piacimento, anche se in casi eccezionali può essere lecito per un bene superiore, come la salvezza di un'altra persona, decidere un comportamento da cui può derivare come effetto indiretto il suo sacrificio. Per i credenti, la vita e la morte sono nelle mani di Dio e lui solo ne dispone secondo i suoi disegni, che sono sempre di amore e quindi aventi di mira il bene dell'uomo, anche se per essi la vita e la morte restano avvolti in un mistero impenetrabile. Tuttavia, anche chi non è credente dovrebbe riflettere sul valore della

---

315 Cfr. E. KOWALSKI, «La morte proibita...», 478.

316 Cfr. G. CAMPANINI, «Rispetto della vita ...», 17.

vita umana, anche sofferente, e sul mistero della morte e parlare di *diritto alla vita*, ma non di *diritto alla morte*», «All'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun UOMO viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio»<sup>318</sup>.

Di primaria importanza quindi è anzitutto *il diritto alla vita*, che ha trovato espressione nelle diverse culture attraverso la promulgazione dell'imperativo "non uccidere", introdotto in Occidente soprattutto dalla tradizione ebraico-cristiana. L'indisponibilità della vita umana è radicata nella sua incommensurabilità, cioè nel particolare valore attribuito al singolo per sé stesso, ma anche nel «carattere *non-solipsistico* dell'esistenza, nel fatto (indiscutibile) che il nostro io dipende sempre e comunque da un *altro-da-noi* e che sempre e comunque ha responsabilità verso gli altri alle quali non può unilateralmente sottrarsi!»<sup>319</sup>.

«Quando la Chiesa dichiara che il rispetto incondizionato del diritto alla vita di ogni persona innocente - dal concepimento alla sua morte naturale - è uno dei pilastri su cui si regge ogni società civile, essa vuole semplicemente *promuovere uno Stato umano*. Uno Stato che riconosca come suo primario dovere la difesa dei diritti fondamentali della persona umana, specialmente di quella più debole»<sup>320</sup>.

---

<sup>317</sup> Cfr. G. DE ROSA, «A proposito di eutanasia...», 366.

<sup>318</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 17 settembre 1983.

<sup>319</sup> Francesco D'AGOSTINO, «Morte», in *Etica della vita*, a cura di F. Compagnoni, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 63.

<sup>320</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 101.

Non ha senso rispettare e tutelare la vita umana "dopo" (il suo inizio), se non la si tutela "prima" (ossia dal momento iniziale): è necessario garantire l'esserci dell'essere umano per garantire le condizioni reali di possibilità dell'esserci della persona stessa. Non ha senso riconoscere il valore della vita umana personale e *il diritto alla vita* (di ogni uomo o persona), in modo "graduale", ossia secondo una modalità crescente in relazione allo sviluppo fisico-psichico-sociale (raggiungendo l'apice allo stadio adulto) e in modalità decrescente in relazione all'invecchiamento o al subentrare di determinate patologie, che inibiscono o mortificano certe proprietà, funzioni o comportamenti. Il rispetto e la tutela sono dovuti alla persona in quanto umana (avente cioè la natura umana), non in quanto ente dotato di certe proprietà. Chi è meno relazionato, chi prova più dolore che piacere (o fa provare più dolore degli altri), chi è depresso (non desidera continuare a vivere), chi non è in grado di pensare o di comunicare, chi è dipendente dagli altri, non vale di meno, non ha meno diritti. Ogni essere umano, in forza della comune natura umana (natura sostanziale e personale), ha pari dignità e pari diritti rispetto a qualsiasi altro essere umano: non è pertanto giustificabile alcuna differenza ed alcuna graduazione assiologica e normativa. Se ogni fase di sviluppo della vita umana biologica è diversa solo accidentalmente (e non sostanzialmente) rispetto ad ogni altra, ne consegue che ogni momento della vita dell'essere umano (in quanto rivelativa della persona) merita rispetto e tutela<sup>321</sup>. «Il diritto dell'uomo alla vita - dal

---

321 Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona...*, 257-258.

momento del suo concepimento fino alla morte - è il diritto primo e fondamentale, come la radice e la sorgente di tutti gli altri diritti»<sup>322</sup>.

Il diritto alla vita non dipende infatti dalle condizioni di sanità del soggetto, ma dal semplice fatto che egli è già stato posto nell'esistenza". Il diritto alla vita è giustamente ritenuto il primo e fondamentale diritto di ogni essere umano. Solo l'uomo vivente può essere soggetto di altri più elaborati diritti. Fin dalla prima Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) l'umanità ha cercato e cerca continuamente di difendere la vita contro ogni forma di sopraffazione: violenza, tortura, guerriglia, discriminazione razziale, pena di morte... Occorre allora affermare il diritto alla vita *del'embrione*, perché è proprio in tale fase dell'esistenza che esso viene difficilmente riconosciuto.

Perciò, se la riflessione biologica e filosofica, come abbiamo cercato di dimostrarlo nella prima parte della tesi, ci portano a riconoscere l'embrione umano come individuo della specie umana e da una punto di vista antropologico, come persona umana, si deve di conseguenza riconoscere che esso è detentore di diritti fondamentali, in primo luogo quello che riguarda il diritto fondamentale di ogni uomo alla vita e all'integrità fisica e genetica<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35ª Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983, in AAS 76 (1984), 393s. Il Papa rivela di aver avuto infinite occasioni di parlare dei diritti fondamentali e inalienabili dell'uomo, perfino davanti all'Assemblea delle Nazioni Unite (2 ottobre 1979).

<sup>323</sup> Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 2] 6.

<sup>324</sup> Cfr. Giovanni RUSSO e collaboratori, *Bioetica fondamentale e generale*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, 572.

### 3.4.2 La dignità e l'intangibilità della persona umana

L'espressione "dignità umana" è oggi divenuta talmente ordinaria che la si trova sia negli importanti documenti politici e religiosi, sia nel parlare comune. L'uomo, chiunque egli sia e quale che sia la sua condizione, ha una "dignità" che dev'essere rispettata. Questo principio costituisce l'orizzonte etico, più alto e più valido, a cui è pervenuta la coscienza moderna, cosicché è universalmente riconosciuto come il fondamento su cui poggiano e la fonte da cui derivano tutti i diritti umani. Così la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948 già nel preambolo afferma che «il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo».

Ma in che cosa consiste e su che cosa si fonda la "dignità" della persona umana? La parola "dignità" (dal latino *dignitas*) significa eccellenza, nobiltà, valore: perciò "degnò" è ciò che ha valore, e perciò merita rispetto. La "dignità" della persona umana significa quindi che questa, per la sua eccellenza e nobiltà, per il suo valore merita rispetto, che sarà tanto maggiore quanto più la persona è "degnà". Ma quanto la persona è degnà? Abbiamo già risposto a tale domanda nel secondo capitolo del nostro lavoro mettendo in chiara luce il concetto stesso della persona umana.

L'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è chiamato ad essere suo collaboratore libero e, ad un tempo, responsabile della *gestione* del creato. Ugualmente, la dignità della persona non è



nozione derivabile soltanto dall'affermazione biblica secondo cui l'uomo è creato "ad immagine e **somiglianza**" del Creatore, ma è concetto radicato nel suo essere spirituale, grazie al quale egli si manifesta come essere trascendente rispetto al mondo che lo circonda.

Il salmista rispondendo alla domanda: dove scorge l'uomo biblico la sua grandezza e la sua consistenza? Trova la grandezza e la solidità dell'uomo nel fatto che Dio si *ricorda* di lui. È proprio questo fatto che crea quello stupore che ha suggerito a Davide le sublimi toccanti espressioni rivolte al Trascendente: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? [...] Lo hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto suoi piedi» (Salmo 8,5-7). Quindi, non nella bellezza dell'uomo, o nella forza, o nell'intelligenza. È l'amore di Dio che dà dignità all'uomo. L'esperienza più profonda dell'uomo biblico è lo stupore di essere ricordato da Dio. Pertanto, la dignità della persona umana viene dall'essere frutto della creazione ad immagine di Dio (Gen 1,26), dalla redenzione di Gesù Cristo (Ef 1,10; 1 Tm 2,4-6) e dal nostro comune destino a partecipare della vita divina al di là della corruzione del corpo (1 Cor 15,42-57).

La ragione propria e specifica di tale dignità della persona non è semplicemente la natura umana comune di cui partecipa insieme con tutti gli altri miliardi di esseri umani, ma il suo essere propriamente persona "unica e irripetibile". Se la tradizione aveva insistito soprattutto sulla natura razionale e libera, è proprio della sensibilità moderna porre l'accento sulla singolarità di ciascun soggetto, che lo custodisce come donato di un'interiorità autonoma e

incomunicabile'r". Pur esistendo ed essendo esistiti nel corso della storia umana innumerevoli uomini, ogni persona esiste nel mondo come se fosse l'unica: *sui iuris et alteri incommunicabilis*. Dal momento che l'uomo, in quanto persona, non è il semplice esemplare della specie, il suo valore individuale sporge sulla natura comune e sul collettivo<sup>326</sup>.

Si deve affermare con forza che l'uomo non perde mai la sua dignità di persona umana, neppure nelle peggiori condizioni di vita e di salute, perché la dignità dell'uomo ha la sua radice nella "sussistenza spirituale", nel fatto cioè che è uno spirito, sia pure incarnato in una materia: perciò uno spirito che, a motivo della sua incarnazione nella materia, può andare incontro a condizioni di vite dolorose e gravemente deficitarie, ma che conserva sempre la propria dignità di essere spirituale<sup>327</sup>. «Quando si nega Dio e si vive come se Egli non esistesse, o comunque non si tiene conto dei suoi comandamenti, si finisce facilmente per negare o compromettere anche la dignità della persona umana e l'inviolabilità della sua vita»<sup>328</sup>. Quindi, la dignità dell'uomo è parola vana se non ha la sua radice nel fatto che ogni essere umano è persona, ossia una sostanza individuale di natura spirituale.

Oggi spesso il concetto di dignità è associato con una qualche comprensione della bontà o dell'eccellenza. Ma come possono un

---

<sup>325</sup> Cfr. John F. CROSBY, *The Soljhood Of the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996, 41-81.

<sup>326</sup> Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche... », 89.

<sup>327</sup> Cfr. G. DE ROSA, «La «dignità» della persona... », 379.

<sup>328</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 96.

neonato o un paziente in coma essere considerati degni se non sono abili a manifestare azioni nobili e buone? Dunque la dignità che si riferisce ad ogni essere umano deve avere una fonte di diversa natura rispetto alle azioni nobili realizzate dall'individuo: c'è anche una dignità che è data o conferita, non acquistata.

Si deve affermare con forza della verità che ogni persona umana partecipa di una intrinseca dignità che deve essere rispettata e in nessun modo violata, anche quando tale individuo può non essere pienamente capace di sé o possa aver agito secondo vie scorrette. Piuttosto l'intangibilità della persona umana si fonda, come insegna la Chiesa, sugli assoluti morali; ci sono alcune azioni che non possono essere mai compiute per nessuna ragione e in nessuna circostanza, dal momento che la realizzazione di tali azioni costituirebbe una violazione della dignità della persona umana: la dignità di colui contro cui l'azione è diretta così come di colui che fa quella azione<sup>329</sup>.

La dottrina sociale della Chiesa pone a suo fondamento la persona umana, cioè la "dignità" dell'uomo: questi, in quanto essere creato a immagine di Dio, redento dal sangue di Cristo e destinato a vivere eternamente con Dio e a partecipare alla sua felicità - e in quanto essere dotato di un'anima spirituale, perciò intelligente e cosciente, libero e responsabile - , deve sempre essere e restare fine di tutta la realtà creata e non può mai essere ridotto a mezzo o strumento

---

<sup>329</sup> Cfr. John M. HASS, «Bioetica e dignità umana», in *Itinerarium* 8, n. 15 (2000), 68.

per il raggiungimento di alti fini. È dalla dignità della persona umana che scaturiscono i diritti e i doveri dell'uomo<sup>330</sup>.

La dignità dell'essere umano, tale da renderlo infinitamente superiore a ogni altra creatura, è la capacità di disporre liberamente di se stesso, al di là di ogni coercizione - sia fisica che psicologica - proveniente dall'esterno: l'essere umano costituisce egli stesso, di giorno in giorno, la propria esistenza con una successione di scelte che devono nascere da una profonda convinzione personale<sup>331</sup>.

«La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da Lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore<sup>332</sup>».

La dignità umana è un valore innato, originario, indisponibile e inalienabile. Essa non è posta dalla volontà umana, ma è presente in ogni uomo per il semplice fatto che egli è un uomo. La dignità umana è perciò un valore universale, dal momento che non appartiene solo al singolo uomo, ma è il legame che unisce fra di loro tutti gli esseri umani. Rivela dunque un mistero di trascendenza, un'eccedenza di valore, una realtà di senso, che è più grande di noi che siamo chiamati a riconoscere e interpretare. Al di là delle differenze culturali e delle contingenze storiche, essa si pone come valore dei valori, che viene

---

330 Cfr. G. DE ROSA, «La «dignità» della persona », 370.

331 Cfr. E. CHIAVACCI, *Lezioni brevi di bioetica*, 24.

332 CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*..., n. 1373.

colto in modo immediato e rende possibile la comprensione di tutti gli altri valori, che con essa devono confrontarsi",

Nella luce della sua fede, il credente ha un motivo ulteriore e ben più forte per considerare inviolabile la vita umana. Tale motivo fa appello alla signoria di Dio sulla vita stessa. Dio solo è padrone pieno della vita; Dio solo ne può disporre". L'uomo non ha quindi alcuna disponibilità diretta sulla vita umana, sia propria che altrui. Essa è solo affidata alla sua amministrazione responsabile; essa è per lui il bene di cui è depositario e di cui deve rendere conto a Dio. Dio è il padrone della vita nel senso che ne è l'origine personale. La vita cioè non nasce dal gioco impersonale del caso, ma dalla volontà di una persona. E questo non vale solo per la vita in genere, ma per ogni vita, nella sua irripetibile individualità Dio la vuole con una volontà piena di amore, così come ne vuole la felicità e tutto il pieno sviluppo per essa correttamente possibile. La vita appartiene a Dio in forza di questo suo amore. Essa è il talento che egli affida alla nostra libertà e di cui desidera la più ampia fruttificazione, non per riscuotere gli interessi, ma perché ne ama la riuscita".

Per questa ragione la vita umana è intangibile e merita un rispetto incondizionato, dunque, non perché è la vita, ma perché è vita di una persona. Non è lecito trattare l'uomo come cosa perché è persona e la sua vita è intangibile, perché sta dal suo sorgere sotto la protezione di Dio di cui è immagine,

---

333 Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 65.

334 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 83.

335 Cfr. G. GATTI, *Morale sociale...*, 179-181.

### 3.5 IL RISPETTO INCONDIZIONATO PER LA VITA

Il Concilio Vaticano II si è pronunciato con particolare rigore per quanto riguarda il rispetto e la difesa della vita umana: «Dio, Signore della vita, ha affidato agli uomini l'altissima missione di proteggere la vita: missione che deve essere adempiuta in modo umano. Perciò la vita umana dal momento del concepimento deve essere protetta con la massima cura»<sup>336</sup>.

Seguendo il pensiero dei padri conciliari, nel 1995 papa Giovanni Paolo II scriveva nell'enciclica *Evangelium Vitae*:

«In nome di Dio: *rispetta, difendi, ama e servi la vita, ogni vita umana!* Solo su questa strada troverai giustizia, sviluppo, libertà vera, pace e felicità! Giungano queste parole a tutti i figli e le figlie della Chiesa! Giungano a tutte le persone di buona volontà, sollecite del bene di ogni uomo e donna e del destino dell'intera società»!<sup>337</sup>

Nella sua storia la Chiesa si è sempre adoperata con tutti i mezzi a sua disposizione per difendere la vita umana, in qualunque momento dell'esistenza di un uomo e di una donna, in qualunque situazione essi siano venuti a trovarsi.

«Tutto ciò che va contro la vita, come ogni forma di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, i tentativi di violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni di vita infraumana, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la

---

<sup>336</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes...*, n. 1483.

<sup>337</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 5.

schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani; tutto ciò che colpisce l'uomo nella sua condizione corporea va contro la sua dignità e lede gravemente l'onore del Creatore".

Dal modo con cui si concepisce la vita umana deriva la concezione di misericordia; dall'atteggiamento verso quest'ultima deriverà, o no, il rispetto della vita. Per il cristiano il proprio corpo è un tempio in cui abita Dio: è un compito prendersi cura che in questo tempio si entri con rispetto. È l'insegnamento del Concilio, secondo il quale «la vita umana, una volta concepita, deve essere protetta con massima cura; e l'aborto, con le l'infanticidio, sono abominevoli delitti» ed è la dottrina e la prassi costante della Chiesa. L'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum Vitae* ribadisce: «l'essere umano è da rispettare - come una persona - fin dal primo istante della sua esistenza»<sup>339</sup>.

«Ogni persona umana, – diceva Giovanni Paolo II – nella sua singolarità irripetibile, non è costituita soltanto dallo spirito ma anche dal corpo, così nel corpo e attraverso il corpo viene raggiunta la persona stessa nella sua realtà concreta. Rispettare la dignità dell'uomo comporta di conseguenza salvaguardare questa identità dell'uomo *corpore et anima unus*, come affermava il Concilio Vaticano U<sup>340</sup>. È sulla base di questa visione antropologica che si devono trovare i criteri fondamentali per le decisioni da prendere, quando si tratta d'interventi non strettamente terapeutici, per esempio gli

<sup>338</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes...*, n. 1405.

<sup>339</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Vitae...*, n. 1174.

<sup>340</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes...*, n. 1363.

interventi miranti al miglioramento della condizione biologica umana»<sup>341</sup>.

Nella visione biblica tutto l'esistente è in relazione creaturale con Dio, trova cioè la sua *ratio essendi* in Dio, e da tale dipendenza deriva la consapevolezza che Dio è l'unico Signore, il referente ultimo di ogni esistenza e di ogni divenire. L'essere umano ha un compito peculiare nei confronti del creato partecipando, in quanto immagine del suo Creatore, alla signoria di Dio: è un *dominium* che non si oppone, ma presuppone il *dominium altum* del Creatore<sup>342</sup>.

L'enciclica *Evangelium vitae*, in una pagina di grande spessore dottrinale e letterariamente molto bella, delinea i caratteri salienti di questa signoria partecipata o ministeriale:

«Difendere e promuovere, venerare e amare la vita è un compito che Dio affida a ogni uomo, chiamandolo, come sua palpitante immagine, a partecipare alla signoria che Egli ha sul mondo: "Dio **II** benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"» (Gen 1,28)<sup>343</sup>.

«Il comandamento di Dio - si legge in un altro dei passaggi fondamentali di *Evangelium vitae* - non è mai separato dal suo amore: è sempre un dono per la crescita e la gloria dell'uomo. [...] L'uomo, immagine vivente di Dio, è voluto dal suo Creatore come re e signore. [...] La sua, tuttavia, non è una signoria assoluta, ma ministeriale; è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla con sapienza e amore, partecipando alla sapienza e all'amore

---

<sup>341</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35ª Assemblée Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983, in AAS 76 (1984), 393.

<sup>342</sup> Cfr. M. P. FAGGIONI, «La vita tra natura...», 358.

<sup>343</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 42.



incommensurabili di Dio. E ciò avviene con l'obbedienza alla sua legge santa: un'obbedienza libera e gioiosa, che nasce ed è nutrita dalla consapevolezza che i precetti del Signore sono dono di grazia affidato all'uomo sempre e solo per il suo bene, per la custodia della sua dignità personale e per il perseguimento della sua felicità»<sup>344</sup>.

Da questa consapevolezza gli uomini percepiscono che la loro esistenza personale li chiama ad un impegnativo compito morale, ad un'amministrazione responsabile del dono ricevuto, che è la vita stessa. Questa percezione non si limita alla custodia della sola propria vita, ma è chiamata ad aprirsi responsabilmente anche alla salvaguardia della vita altrui. Ciascun uomo infatti comprende che la difesa e la promozione della propria vita non dipendono solo da lui, ma anche da tante altre persone che con lui hanno a che fare. Capisce anche che le sue azioni non influiscono solo sulla propria esistenza, ma possono condizionare, nel bene e nel male, anche la vita degli altri suoi simili. Questa consapevolezza si fa più chiara ed acuta di fronte alla vita umana più debole, quale quella del concepito non ancora nato, del bambino, del malato, dell'anziano, del morente".

Concludendo diciamo che la vita ci è data in custodia, ci è affidata, si diventa responsabili di essa come dice il Libro del Genesi. L'uomo è messo da Dio al centro del giardino, non in un lato. Dio è preoccupato di creare l'ambiente per far stare bene l'uomo, gli fa tutto questo come dono. Ma nello stesso momento gli affida un compito: quello di esserne *responsabile*. Il dono implica *responsabilità*.

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, n. 52.

<sup>345</sup> Cfr. Dionigi TETIAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 46-49.

L'uomo è chiamato ad essere il giardiniere, ad esprimere cura e calore verso questo dono. La *responsabilità* rimanda ad una relazione calda e premurosa".

## CAPITOLO IV

### LA VITA UMANA COME ESPERIENZA CORPOREA DELL'ESSERE VIVI

L'approccio alla bioetica basato sui principi<sup>347</sup> è stato saldamente stabilito negli anni '70 e primi '80; e, a giudicare dal successo che ha avuto, è stato considerato uno strumento utile nei dibattiti relativi alle politiche sociali. Ma già per la metà degli anni '80 è andata affermandosi una graduale e crescente sensazione che l'approccio incentrato sui principi non fosse in grado di soddisfare le esigenze dell'etica, poiché per sua stessa natura e presupposti di fondo

---

<sup>347</sup> Mi riferisco a quattro principi: a) *il principio di rispetto dell'autonomia*. Con questo principio si chiede che gli individui vengano trattati come soggetti autonomi e che quindi le loro preferenze siano rispettate e che la loro partecipazione decisionale venga suscitata e tutelata. b) *Il principio di beneficenza*. Il principio esige che venga attivamente ricercato il bene del soggetto, che la sua malattia sia prevenuta, che il danno che egli patisce venga tolto o attenuato e, più in genere, che i benefici vengano massimizzati rispetto ai danni. c) *Il principio di non maleficenza*. Questo principio chiede che non venga arrecato danno al paziente. d) *Il principio di giustizia*. Il principio esamina le ricadute sociali delle decisioni biomediche, in modo che oneri e benefici siano equamente ripartiti nella collettività.

mancava sistematicamente l'obiettivo di fornire a quelli che erano alla ricerca di conoscenza morale la giustificazione per poter prendere atto di esperienze che sono fonte di interrogativi morali e di adeguate risposte agli stessi. In altri termini, la bioetica si era sviluppata secondo linee che ostacolavano la coerenza umana con la vita morale, perché faceva affidamento su una teoria della conoscenza morale che richiedeva alla gente di vivere ed agire in un mondo di poche idee analizzate a fondo.

In contrasto con l'approccio bioetico basato sui principi etici, che è guidato dall'unica domanda: "Qual è il mio dovere?", e con l'approccio di certe teorie virtuose che hanno come punto di partenza la domanda: "Quali sono i tratti di carattere che io dovrei manifestare nella mia vita?", il paradigma basato sull'esperienza si rispecchia in questa domanda: "Cosa accade attorno a me (a noi come società), e come devo io (o noi) reagire in risposta?". Questo approccio esperienziale o empirico non esclude tutti gli altri paradigmi in etica; ma rivela fonti molto più ricche di interpretazione morale - percezione, conoscenza e formulazione di giudizi circa la vita morale<sup>348</sup>.

In questo capitolo della tesi concentriamo la nostra attenzione sul fatto che non è possibile conoscere a fondo la vita umana e il suo significato senza la dimensione corporea, proprio perché noi ci esprimiamo, realizziamo noi stessi e il nostro essere con gli altri in virtù della nostra peculiare identità corporea. È attraverso il corpo che

---

<sup>348</sup> Cfr. Warren T. REICH, «Esperienza», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 830-831.

la persona umana non solo prende l'esperienza di sé, ma anche si esprime, si comunica, entra in relazione. È in e mediante la sua corporeità che lo spirito umano esiste, si dona e si costruisce nel mondo. Il corpo diventa, dunque, il luogo dove la persona si realizza e si esprime.

La comunione e la donazione della persona sono possibili e si fanno reali *nel corpo umano e attraverso il corpo umano*. Questo diventa così il testimone del reciproco incontrarsi e donarsi, dell'essere e dell'esistere come dono "con" e "per" qualcuno. In tal senso il corpo umano interpretato antropologicamente si qualifica come il "segno" che rivela la persona, anzi come il "luogo" del realizzarsi della persona stessa: questa si manifesta agli altri, entra in comunione con gli altri e si fa dono precisamente nel e attraverso il suo corpo, ovviamente nelle sue concrete espressioni e realizzazioni, quali lo sguardo, la parola, il gesto ecc.

Io non mi servo del mio corpo, ma Invece "io sono il mio corpo",<sup>349</sup>. Inoltre, è legittimo dire "io sono il mio corpo" solo in quanto io riconosco che questo corpo non è oggettivabile, non è "qualcosa", ma "corpo-soggetto" ("l'io in carne ed ossa") perché io ho con lui un certo tipo di relazione-comunicazione-legame che non si può oggettivare. Io posso, infatti, identificarmi con il mio corp<sup>350</sup>.

Come ha dimostrato la fenomenologia e Come appare con evidenza ad una riflessione scevra da pregiudizi, io non ho soltanto un

---

<sup>349</sup> Gabriel MARCEL, *Le Mistère de l'Être*, vol. I *Rèflexion et Mystère*, Aubier, Paris 1951, 99.

<sup>350</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «L'uomo pastore dell'essere...», 149.

corpo, come un *oggetto* che possiedo e di cui posso disporre, ma *sono essenzialmente*, anche se in maniera non esaustiva, il mio corpo. Il *corpo vissuto* non è solo il nostro modo di far attivamente presa sul mondo; è anche la nostra possibilità di esserne partecipi e di abitarlo. Sia che si tratti del corpo altrui, sia che si tratti del mio, non ho altro modo di conoscere il corpo umano che viverlo, cioè assumere sul mio conto il dramma che mi attraversa e confondermi con esso<sup>351</sup>.

Questo dato di fatto ci permette di conoscere, amare, entrare in relazione, far esperienza del proprio vissuto e scoprire il senso della vita umana dietro ogni esperienza personale. Perciò, per curare il disagio della civiltà, per aiutare l'individuo a realizzare il destino iscritto nella sua natura, non si può considerare il corpo come irrilevante: nel corpo si regge o cade l'umanità dell'uomo.

#### 4.1 SOLO L'UOMO FA ESPERIENZA DI ESSERE UN VIVENTE

Con la sua capacità autoriflessiva, l'uomo ha potuto *esplorare* se stesso. Tuttavia la ricerca sull'uomo e la visione che si ha di lui sono la conseguenza della concezione che l'uomo stesso ha della vita e, in definitiva, di Dio. Da qui le diverse antropologie. Il sorgere delle

---

<sup>351</sup> Cfr. Sandro SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 18.

<sup>352</sup> Oggi si parla di *antropologia fisica*, che considera l'uomo dal punto di vista biologico, nella sua struttura somatica, nei suoi rapporti con l'ambiente. Si parla anche di *antropologia culturale*, che analizza l'uomo nelle caratteristiche che gli derivano dai suoi rapporti sociali. Nel secolo scorso sembrava prevalere *la teoria evolucionista di Darwin*, esaltante l'idea del progresso e del relativismo umano. In alternativa a questa sorse la nuova teoria del *diffusionismo*, o dei cicli storico-

varie correnti mostra quanto sia radicato nell'uomo il desiderio di conoscere se stesso. Tuttavia questi tentativi contengono anche dei limiti: si tratta di analisi sull'uomo che tendono ad *assoluttizzare* un particolare della sua vita, spesso superficiale e comunque relativo, e perdono di vista il nucleo stesso dell'*essere uomo*, la sua dignità, il suo valore di persona. Abbiamo già trattato nel capitolo precedente questi dati fondamentali della vita umana.

La dimensione fisica, biologica, sociale, economica, culturale, sono vere, ma evidenziano soltanto alcuni aspetti della vita dell'uomo, più che dirci *chi è l'uomo*. Riflettendo su ciò che l'uomo è, e non su ciò che l'uomo *ha*, possiede o produce, possiamo valicare le frontiere del biologico (ammasso di cellule) per introdurci nella sua natura, nella sua essenza.

Questo approccio che si fonda sull'essere ed evidenzia il primato della persona è di fondamentale importanza. Supera la mentalità scienziata e svela nuovi orizzonti. L'uomo deve essere considerato per ciò che è, e quindi nel suo valore persona. La *razionalità*, cioè la capacità che ha la persona umana di conoscere ciò che è fuori di sé e, nello stesso tempo e con lo stesso atto, di tornare su di sé e sul proprio atto di conoscenza, e quindi con conoscersi come **conoscente**; in altre parole, di avere coscienza, di sapere di conoscere. In questo la persona umana è radicalmente diversa dall'animale, il

---

culturali, sviluppata dalla Scuola di Vienna. In America sorse *la Scuola di antropologia culturale*, privilegiando le ricerche sugli aspetti culturali della vita sociale. L'Inghilterra ha sviluppato *l'antropologia sociale*, polarizzando la sua attenzione sugli aspetti politico-sociali ed economici. In Francia prese via *la Scuola di Etnologia*, formulando ipotesi sull'origine della magia, sulle rappresentazioni simboliche, oltre a ricerche sulla psicologia del profondo.

quale conosce, ma non sa di conoscere, non è autocosciente. In virtù della propria autocoscienza l'uomo può dire: "Io"; ciò che l'animale è incapace di fare<sup>353</sup>.

Contro ogni dualismo tra corpo (oggetto: *Körper* e anima, la fenomenologia ha sottolineato che il *Lieb* è «il mezzo espressivo del nostro sé»<sup>354</sup>. L'autoesperienza non è pensabile senza l'esperienza della corporeità e viceversa nessuna esperienza è puramente corporea. Ma non solo: il nostro corpo è anche il "mezzo della nostra autorappresentazione verso gli altri", in quanto solo attraverso di esso, e cioè la sua forma incarnata, essi ci possono riconoscere. Ma Schockenhoff ricorda anche come la fenomenologia affermi una "differenza antropologica" originaria iscritta nel nostro corpo (*Leib*). Noi non ci intendiamo con il corpo che abbiamo (*Körper*). Il nostro rapporto con il corpo (*Lieb*) non è né semplicemente di possesso e nemmeno solo di identità, per quanto il corpo sia sempre il nostro corpo. Tra il sé e il corpo sussiste una relazione sia di essere che di avere: per questo noi possiamo distinguere tra il corpo che abbiamo (*Körper*) e il corpo che siamo (*Lieb*)<sup>355</sup>. Per ciò il sé non è semplicemente identico al suo corp<sup>0356</sup>.

«Noi siamo *collegati* con il nostro corpo in tutte le nostre manifestazioni vitali; nei momenti corporei di emergenza e di grave malattia ci sperimentiamo addirittura dolorosamente ad esso *legati*. Ma del rapporto corporalmente (*leiblich*) mediato

---

353 Cfr. G. DEROSA, «La «dignità» della persona...», 374.

354 E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, 92.

355 *Ibid.*, 93.

356 Cfr. M. CHIODI, *Tra cielo e terra...*, 132.



con noi stessi fa parte anche il fatto che non siamo identici al nostro corpo (*Körper*). Non siamo semplicemente in balia delle sue esigenze biologiche, ma possiamo mettere al servizio delle finalità consapevoli della nostra vita, a patto che nel farlo non perdiamo di vista i loro ritmi naturali»<sup>357</sup>.

«Il rapporto con il nostro corpo (*Lieb*) non è un rapporto di possesso come quello che abbiamo verso le cose materiali del mondo esterno, però non siamo neppure il nostro corpo per quanto esso sia sempre il nostro corpo. La relazione fra il sé e il suo corpo si colloca tra *l'aver* e *l'essere*; il corpo (*Lieb*) che noi siamo non è identico al corpo (*Körper*) che abbiamo<sup>358</sup>. Da questa posizione intermedia tra l'essere e l'aver scaturisce la nostra libertà verso il corpo, ma pure numerosi conflitti dell'etica medica hanno qui la loro origine. Nei rapporti con la nostra esistenza corporea disponiamo di un margine di azioni, cui corrisponde la libertà del medico di intervenire manipolativamente nel corpo umano. Tale margine di azioni va dalla coltivazione della nostra vita affettiva all'assenso all'intervento terapeutico fino alla donazione volontaria di organi, mediante cui poniamo a disposizione di un altro uomo una parte del corpo che abbiamo. La fede cristiana pensa addirittura che tale margine nei confronti del proprio corpo includa, in caso estremo, la disponibilità al martirio e al dono della propria vita in favore e in sostituzione del prossimo. Se non potessimo distinguere tra il corpo (*Körper*) che abbiamo e il corpo (*Lieb*) che siamo e se in quanto persone fossimo semplicemente identici con il nostro corpo, la donazione degli organi equivarrebbe in realtà a un parziale suicidio, come una lunga tradizione della filosofia europea e della teologia morale cattolica ha pensato».

Non si può dire che l'uomo *possieda* un corpo o uno spirito o che l'uomo sia uno spirito che usa un corpo: l'uomo è corporeo,

<sup>357</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, 93.

<sup>358</sup> Sulla distinzione tra il "corpo che io ho" e il "corpo che io sono" (= il mio corpo), propongo di vedere una riflessione: cfr. Jean François MALHERBE, *Medizinische Ethik*, Echter, Würzburg 1990, 51-53.

<sup>359</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita...*, 93-94.

l'uomo è uno spirito incarnato: «Uno 'spirito la cui natura ha come tratto distintivo la corporeità, vale a dire l'esigenza di un "congiunto" materiale che forma con lui un unico essere e grazie al quale si inserisce, a titolo di elemento, nel cosmo»<sup>360</sup>.

Perciò il suo corpo non è semplice corpo oggettuale (*Körper*), ma corpo di una persona, è corpo vissuto (*Leib*) condizione stessa dell'esistere personale ed epifania della persona stessa<sup>361</sup>. Il rapporto del soggetto umano con il suo corpo è complesso e non può essere descritto in modo strumentale o possessivo, secondo una lettura oggettuale della formula *anima utens corpore*, però neanche la formula antropologica secondo la quale "l'uomo è il suo corpo" può essere accettata senza spiegazioni.

Il corpo non è solo qualcosa che possiedo; il corpo che vivo in prima persona sono io stesso. Il mio corpo non è solamente un modo di relazionarmi con il mondo, ma la condizione indispensabile per poterei abitare e vivere la mia propria vita nel mondo<sup>362</sup>. Non ho un altro modo di conoscere il mio corpo che quello di viverlo. Così che il

---

<sup>360</sup> Joseph DE FINANCE, *Cittadino di due mondi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, 134-135.

<sup>361</sup> La distinzione fra *Körper* e *Leib*, già presente in Arthur Schopenhauer (1788-1860), si trova nel cuore della filosofia di Edmund Husserl (1859-1938) e fu variamente ripresa dalla sua scuola fenomenologica e dell'esistenzialismo.

<sup>362</sup> Gabriel MARSEL, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1935<sup>1°</sup>, 273: «Le cose esistono per me nella misura in cui le considero come un prolungamento del mio corpo».

corpo umano partecipa pienamente nella realizzazione dell'io spīntua<sup>l</sup>e e COSCIENTE<sup>363</sup>.

Senza dubbio, proprio il corpo è ciò per cui e in cui sentiamo la vita – la nostra, quella degli altri, quella del mondo naturale in cui siamo immersi. Il corpo rivela un *proprio* senso, immanente e quindi previo alla distinzione anima-corpo, come ad ogni ulteriore conferimento di senso. È il senso di un esistere in cui, già nel corporeo, si compenetrano crescita/decadimento, vivere/morire, essere/non-essere<sup>364</sup>.

Concludendo diciamo che io ho un corpo e io sono il mio corpo, ma io non ho un corpo come se questo fosse un oggetto estraneo a me, e neppure, io sono il mio corpo in una tale identità che non mi permette la possibilità di distinguermi da lui. Si può dire che il mio corpo è il mio modo di essere, allo stesso modo come lo è il mio spirito; d'altronde non ho un altro modo di essere se non questo<sup>365</sup>.

Però, nonostante il riconoscimento dell'importanza del corpo nella determinazione della soggettività (*il corpo che siamo e non il corpo che abbiamo*) oggi è largamente diffusa la tendenza ad attribuirgli un valore puramente strumentale, perciò a aggettivarlo,

---

<sup>363</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali della dottrina morale della chiesa, Roma, 6 agosto 1993, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, val. J3, EDB, Bologna 1996<sup>2</sup>, n. 2659.

<sup>364</sup> Cfr. Sergio COTTA, «li corpo tra mortalità e trasfigurazione», in AA. VV., *Il corpo perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Morcelliana, Brescia 1979, 70.

<sup>365</sup> AGOSTINO, *Sermones de Scripturis*, c. VII, PL 38, 837 : «Idem carnalis simul et spiritualis. Non enim ego in mente, et alius in carne. Sed quid? Igitur ipse ego: quia ego in mente, ego in carne. Non enim duae naturae contrariae, sed ex utraque unus homo».

sottoponendolo a ogni tipo di sperimentazione. La rivendicazione di una libertà assoluta di intervento e l'ottimismo con cui si guarda a tutto ciò che è tecnicamente possibile, considerato automaticamente come umanizzazione, sono atteggiamenti che denunciano il rischio di un approccio riduttivo alla corporeità umana, non concepita come dimensione costitutiva della persona, tua come semplice dato oggettivo, scorporabile dalla vita del soggetto e passibile di ogni sorta di analisi e di uso. Ma il rapporto con il corpo è solo la spia del tipo di rapporto che si intrattiene con una serie di aspetti dell'esperienza umana: la vita e la morte; l'ambiente; la responsabilità verso le generazioni che verranno. Il fatto che si riesca a padroneggiare la vita, riproducendola artificialmente e determinandone il patrimonio genetico, provoca nell'uomo una forte sensazione di onnipotenza con il rischio di ridurre la vita stessa a bene totalmente disponibile"<sup>P</sup>".

#### 4.2 LA VITA UMANA È UNA ESPERIENZA DA ACCOGLIERE

La vita, prima di tutto, non può essere considerata come un'idea astratta, generale e universale per tutti gli uomini, e così privata del suo ambito personale, psicologico, sociologico o culturale, ma deve essere considerata come la piena attualità dell'esistenza concreta vissuta e sperimentata da singolo in tutto il suo essere. Il fatto della vita nel suo vivere *hic et nunc*, nella sua pienezza e nella sua attualità, precede il fatto di pensare alla vita, all'idea della vita (J. P. Sartre).

---

<sup>366</sup> Cfi. G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca...*, 16-17.

Prima viviamo, poi pensiamo, poi ragioniamo. La vita umana, innanzitutto, è l'esistenza personale che ha la sua densità, intensità e soprattutto la sua verità intrinseca che deve essere accolta<sup>367</sup>.

Il mio corpo è dato a me non in modo oggettivo (strumento-oggetto), ma soggettivo, perché l'averne coscienza significa affermare che io sono "incarnato", io vivo in modo corporeo, "io sono il mio corpo",<sup>368</sup>. Infatti posso osservarlo e guardarlo come lo specchio di me stesso, nella misura in cui lo considero contemporaneamente COme identico con me stesso: io guardo e io osservo. Il mio corpo è vissuto dall'interno come me stesso, come io. Nella "mia parola", nel "mio sguardo", nella "mia azione" io sono personalmente presente. Io, come persona umana, mi esprimo e mi realizzo nel mio corpo e attraverso il mio corpo. Il "mio corpo" non è "soltanto un organismo" (e non può ~~mai~~ essere considerato come tale) che vive indipendentemente dalla mia volontà, dalla mia COSCIenza, ma è sempre io personale perché io stesso vivo, sento, parlo, soffro. Il corpo "umano" esprime la possibilità concreta d'essere e di comunicare con gli altri nel mondo, può anche indicare l'insieme delle relazioni e delle realizzazioni che una persona ha elaborato nella sua esistenza. Tale realtà in questo senso non è la possibilità astratta di comunicare e di

---

<sup>367</sup> Cfr. Edmund KOWALSKI, «Quale uomo e quale etica per la bioetica? Una proposta di umanizzazione della riflessione bioetica», in *Studia Mora/la* 39 (2001), 178-179.

<sup>368</sup> Gabriel MARCEL, *Giornale metafisico*, trad. it., Abete, Roma 1966, 157; cfr. Emmanuel MOUNIER, *Il personalismo*, trad. it., A.V.E., Roma 1989, 36-37.

realizzare, ma è "luogo o ambiente personale" in cui l'uomo come persona si progetta e si realizza<sup>369</sup>.

Cercare l'uomo alla luce del mistero dell'*essere* significa, prima di tutto, *essere* più vicino all'uomo d'oggi, alle sue condizioni di vita, ai motivi e alle difficoltà per *vivere* umanamente. L'uomo d'oggi non può essere solo un *problema* davanti a se stesso, cioè distaccato da se stesso, dalle realtà socio-ambientali in cui nasce-vive-cresce e poi codificato nel linguaggio scientifico, tecnico o giuridico, poiché parlando dell'uomo sentiamo già nell'esperienza comune immediata - che l'uomo è sproporzionalmente "qualche cosa" di più che un oggetto da indagare, da fare e da stabilire. Innanzitutto non esiste l'uomo in quanto uomo del quale "parla" la scienza, il quale "fa" tecnica e "stabilisce" legge. Dietro "questo uomo" di cui parlano "loro" - come del resto dietro di loro - è infatti un essere vivo ed unico come "io". Questo "essere vivo ed unico" ha il suo nome-cognome, la sua storia personale e vive in una situazione concreta. Allora parlando dell'uomo dobbiamo sentire-rendere conto che stiamo parlando di noi stessi, di uno di noi, dell'unico nel mondo, E se qualche volta nei libri o negli articoli della cosiddetta letteratura bioetica si prendono vie, concezioni e parole poco usate, e può sembrare che un discorso sia poco o troppo tecnico, astratto e freddo, in realtà, questo discorso è sempre in prima persona che tocca l'autore, l'uomo di cui parla sono anche io in quanto esseri umani. Una interminabile ricerca dell'uomo d'oggi nel campo della bioetica,

---

<sup>369</sup> Cfr. Joseph GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1992, 49-57.

dunque, è il tentativo di ritrovarci e poi di riscoprirci nella realtà della nostra condizione di "vivere" e di "vedere" questa realtà<sup>370</sup>.

L'interrogativo centrale, quindi, è posto dal binomio seguente: la vita è data all'uomo come dono - un dono peraltro non richiesto - e, allo stesso tempo, l'uomo la riceve come un compito da sviluppare, da realizzare, da perfezionare, da portare a compimento. Scrive a proposito A. Mariani:

«La vita è il fenomeno più impressionante che esista nella natura. È anche il più carico di mistero così da sfuggire ad ogni adeguata definizione. I progressi delle tecniche sperimentali hanno portato la biologia sempre più in profondità nella conoscenza dei fenomeni vitali e più volte si è avuta l'impressione di essere giunti ai confini della vita così da poterla afferrare nella sua essenza. Ma proprio quando si pensava di averla a portata di mano e poterne dare una formulazione, essa immancabilmente sfuggiva ad ogni tentativo sgusciando da qualsiasi maglia concettuale, così da lasciarci improvvisamente al punto di partenza. Essa ha dell'infinito, dell'eterno. La vita umana non è soltanto una vita, così come c'è una vita vegetale o una vita animale. Un uomo è "qualcuno" che vive. Ogni vita umana ha valore perché è valore in se stessa e per se stessa. La vita è dono; prima di essere pensata e progettata, domanda di essere accolta»<sup>371</sup>].

"Vivere" significa appunto consentire ad un esserci che manifesta un "senso", e che soltanto in quanto manifesta un senso può suscitare *consenso*, e dunque coscienza e libertà; "vivere" è acconsentire ad una persona, promettere dunque a nostra volta una fedeltà, stipulare un patto nuziale con la vita<sup>372</sup>.

---

<sup>370</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «L'uomo: problema o mistero per la bioetica...», 493-494.

<sup>371</sup> A. MARIANI, *Bioetica e teologia morale...*, 216.

<sup>372</sup> Cfr. G. ANGELINI, «La vita: fatto o promessa...», 60-61.

Solo se Dio fa conoscere la sua grazia, solo se concede il suo spirito, solo se egli stesso fa vivere, diventa possibile per l'uomo il cammino, l'impegno, la dedizione generosa al mestiere della vita<sup>373</sup>. L'opera di Dio che sta all'inizio è dunque la "vita", intesa quale complesso delle determinazioni dell'essere umano - e dunque dell'essere cosmico, perché l'uomo è da sempre possibile solo nel rapporto con tutte le cose - che promettono all'uomo un futuro, mostrano un bene, suggeriscono una via, comandano un impegno. La "vita" così intesa *non è un capitolo particolare dell'etica umana, ma è il principio di tutta l'etica*. L'impegno etico dell'uomo si configura infatti come consenso alla promessa espressa dalla vita immediata, e dunque come impegno conseguente conforme all'imperativo della vita<sup>374</sup>.

Il filosofo E. Levinas ci ha aiutato a capire che la realizzazione piena della nostra persona e l'esercizio veramente responsabile della nostra libertà passano attraverso il riconoscimento *dell'alterità* dell'altro: non è tanto l'altro che viene visto a partire da sé, ma è piuttosto la propria vita che viene valutata e impostata a partire dall'altro<sup>375</sup>. Lévinas ha forgiato la sua bellissima espressione di "epifania del volto", intendendo con essa tre contenuti fondamentali:

1. Il volto indica l'altro come altro da me, come un tu personale che chiede di essere riconosciuto come tale, in un incontro da pari a

---

<sup>373</sup> Cfr. *[ibid.]*, 62.

<sup>374</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>375</sup> Cfr. Emmanuel LEVINAS, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova Editrice, Roma 1984.



pari: il tu dell'altro mi si impone come un tu che vuole essere riconosciuto nella sua singolarità, con il proprio nome e il suo essere unico.

2. La nudità del suo volto simboleggia che egli è un io aperto al dialogo, un appello vivente, un invito all'incontro; come tale è un interlocutore che mi impegna in una scelta: posso decidere di amarlo o di odiarlo, di accoglierlo o rifiutarlo e, se si trova nel bisogno, di aiutarlo o meno. L'incontro con l'altro non è mai un incontro neutrale, è sempre un accadimento etico.

3. Il fondamento ultimo di questa eticità risiede nel fatto che il volto dell'altro è il simbolo e, in certo senso, la presenza dell'Assolutamente-Altro nel mondo: trovarsi faccia a faccia con il tu di una persona è come trovarsi faccia a faccia con l'Altissimo. Il volto divino si apre a partire dal volto umano<sup>376</sup>. Ogni essere personale è in se stesso un miracolo vivente; un miracolo di esistenza creaturale che proclama in atto la grandezza del Creatore.

Per dare una più consistente prova del ragionamento riportato sopra propongo un esempio, preso dalla lettera di un medico di famiglia danese, che scrive a Viktor Frankl:

«Per sei mesi il mio carissimo padre fu gravemente malato di cancro. Negli ultimi tre mesi della sua vita egli visse in casa mia - curato dalla mia diletta sposa e da me. Ebbene, ciò che in realtà voglio dire, è che quei tre mesi furono il periodo più felice nella vita mia e di mia moglie. Essendo l'uno medico e l'altra infermiera, avevamo naturalmente tutti i mezzi per affrontare ogni evenienza, ma finché vivo non dimenticherò mai tutte queste serate in cui io gli leggevo brani del libro che lei (si

---

<sup>376</sup> Cfr. In., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, 191-295.

tratta dei libri scritti da Viktor E. Frankl) ha scritto. Durante quei tre mesi egli sapeva che la sua malattia era fatale [...] ma non gli uscì mai di bocca un lamento. Fino alla sua ultima sera lo intrattenni dicendogli quanto fossimo felici di poter *fare l'esperienza* di quel contatto intimo in quelle ultime settimane e quanto saremo stati sfortunati se fosse morto proprio a causa di un attacco cardiaco della durata dei pochi secondi. Ora, io non mi sono limitato a fare delle letture su queste cose, *ne ho fatta l'esperienza* diretta tanto che posso solamente sperare di essere capace anch'io di andare incontro alla mia morte nello stesso modo di mio padre»<sup>377</sup>.

È nel contesto delle relazioni, nell'essere voluto, desiderato, amato ed accolto dall'altro che si personalizza l'essere umano. La prospettiva personalista, che cerchiamo di mettere a fondamento di questa tesi, responsabilizza l'uomo e lo pone di fronte all'abisso della sua volontà di riconoscere o meno l'altro come altro, come persona. L'altro mi interpella e io so che, perché l'altro possa essere, non basta che io permetta a una vita la pura sussistenza biologica ma occorre una relazione di accoglienza e di solidarietà. Alla riflessione bioetica non basta sapere solo quando inizia una vita umana e quando finisce. È prioritaria la conversione del nostro atteggiamento nei confronti della vita, chiedersi quanto siamo disposti a riconoscere e amare la vita in ogni sua espressione e a riconoscere la vita umana nascente e morente come proprio simile, prendendosi cura di essa. È nel cuore dell'uomo che si pone il grande dilemma morale: scegliere la vita o la morte. Negando l'altro, essendo lo statuto onta-assiologico della persona relazionale, l'uomo nega se stesso, sceglie la separazione e quindi la morte. Si riconosce l'altro come altro, come avente un suo

---

<sup>377</sup> Viktor Emil FRANKL, *Un significato per l'esistenza, psicoterapia e umanesimo*, Città Nova Editrice, Roma 1983,23.

valore, quando l'uomo sceglie la vita, perché la vita è comunicazione, è relazione<sup>378</sup>. Analizziamo ora quell'aspetto particolare della nostra vita che è la relazionalità.

### 4.3 LA CORPOREITÀ COME IL FONDAMENTO DELLA RELAZIONALITÀ

La condizione corporea dell'essere umano coincide con il suo essere spirituale, e non è in alcun modo possibile scindere l'una dall'altro. La creatura umana è *un tutto spirituale e un tutto corporeo*, in una reale interazione reciproca tra le due dimensioni. Il corpo è simbolo dell'io spirituale: è significante rappresentativo e realizzativo dell'identità della persona umana. Noi non possiamo manifestare e attuare il nostro "essere con gli altri" che nella corporeità. Ci collochiamo nel mondo attraverso di essa. Allo stesso modo non possiamo entrare in relazione con i nostri simili che in virtù della nostra condizione corporea. Anche se la consapevolezza della corporeità non si insegna in nessuna scuola, ognuno di noi è cosciente di esistere in un corpo e di non potersi esprimere e attuare che in esso e mediante esso. Il corpo è il campo espressivo dell'io, ed è il linguaggio che ci consente di situarci in comunicazione gli uni con gli altri, di conoscerci e riconoscerci, di accoglierci e donarci. I gesti

---

<sup>378</sup> Cfr. G. Russo e collaboratori, *Bioetica fondamentale ...*, 96.

dell'amore esprimono in maniera particolarmente espressiva lo spessore concreto e la verità <sup>d'</sup> questa nostra esistenza corporea<sup>379</sup>.

Il corpo è in se stesso una parabola, un narrazione in atto: racconta chi siamo e che cosa siamo indirizzati ad essere. La vita fisica si esprime nella corporeità. La corporeità fa parte integrante della persona, è l'incarnazione, l'epifania, l'elemento consustanziale della persona nella sua totalità. Quando vediamo il corpo di un uomo non vediamo un corpo llla un uomo, perché l'uomo non è solo un corpo, ma oltre il corpo, c'è un'anima, una psiche, uno spirito, una persona. La corporeità ci presenta d'un colpo il corpo e l'anima, in una indissolubile unità. Questa unità non consiste semplicemente nel vedere insieme corpo e anima, ma nel fatto che corpo e anima formano una peculiare struttura: *l'uomo*. Quando vedo un altro uomo, la presenza sensibile mi offre di lui un corpo che manifesta una forma particolare, che si muove, che ha degli atteggiamenti esterni e visibili. Ma la cosa strana e misteriosa è che vedendo solo la figura esterna e i movimenti corporali, vediamo in esso qualcosa che per essenza è invisibile, qualcosa che è pura intimità: la sua soggettività"P".

Io posso definire me stesso come persona solo in relazione alle persone. Le persone sono date le une alle altre non come oggetti (qualcosa) *su cui* parlare e di cui disporre, rna come soggetti (qualcuno) *con cui* parlare e da rispettare nella loro irriducibile alterità

---

379 C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 9.

380 Cfr. Ramón LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 20-21.

sogettiva. È infatti solo nella relazione con la libertà di altre persone che si stabilisce il carattere personale di un essere umano.

Un essere umano è uno che predica di sé molte cose: è uno che pensa, che desidera, che immagina, che si appassiona, che sente, ossia uno che si relaziona al mondo in molti modi. Tutti questi modi, però, si dispongono, anche solo a badare al linguaggio, secondo un centro di riferimento (l'io) e secondo un certo ordine. Alcuni modi sono prevalentemente allusivi d'una relazione trascendentale al mondo (il pensare, ma anche il desiderare), altri sono prevalentemente allusi d'una relazione empirica o corporea al mondo (il sentire, l'immaginare, la relazione emotiva). Per questo un essere umano per un verso si dice di *avere* un corpo e, per altro verso, dice di *essere* un corpo<sup>381</sup>. Lo stesso essere umano<sup>382</sup>.

«Il corpo è tipica possibilità ed esperienza di relazione-comunicazione. Tocco, vedo, sento, godò con e nel corpo, il quale, dovunque e ogniqualvolta entra in contatto con qualcuno qualcosa, realizza comunicazione. Giungerei perciò a dire che esso c'è per entrare in relazione, per comunicare, che la sua individualità è (una) condizione dell'intersoggettività del rapportarsi e del conoscere, del coesistere insomma. C'è un

---

<sup>381</sup> Sono note le polemiche fra chi inclina per tener ferma solo la prima proposizione e chi inclina a tener ferma solo la seconda. Una corretta fenomenologia dell'esistenza umana importa però che *entrambe* le formulazioni siano tenute ferme. Impossibile restare solo alla prima. Se l'uomo avesse una relazione al corpo secondo il semplice "avere", il corpo sarebbe una realtà separata e strumentale. Sono da tempo vulgate le insormontabili contraddizioni del dualismo corpo-anima, da Platone a Cartesio e oltre. Esse soprattutto non spiegano come mai sia lo stesso uomo che pensa e che, poniamo, sente freddo. Viceversa, se il corpo fosse *simpliciter* lo stesso che l'uomo (io sono un corpo), non si spiegherebbe la portata trascendentale del pensare. L'uomo sarebbe un essenziale sentire, al modo dell'animale.

<sup>382</sup> Scrive TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, P. Ia, q. 76, a. 1: «Ipse idem est homo qui percipit se et intelligere et sentire».

transitività, per così *dire*, del corpo per cui esso di per sé non si dà mai come isolamento e perciò, di per sé, non è mai *solo soggetto* per me e *solo oggetto* per l'altro, se non quando gli si sovrappone e lo costringa una volontà, una intenzione di chiusura egocentrica, autoriflettente e quindi esclusiva. Perciò il corpo, per la sua transitività, partecipa della coesistenzialità antologica dell'individuo così come con questo (o meglio: per responsabilità di questo) è suscettibile di venir deviato nella chiusura»<sup>383</sup>.

«Sul piano della comunicazione sia affettiva che intellettuale, il corpo è mediazione intersoggettiva, un linguaggio, e per giunta altrettanto simbolico, quando quello scandito in parole. Una carezza non è soltanto sfioramento sensitivo di epidermidi è, simbolicamente, tenerezza; così come uno schiaffo, con la sua stessa diversa forza d'urto, comunica simbolicamente gioco oppure odio. Insomma, a monte dell'opposizione soggetto/oggetto, derivante da qualcosa che si sopraggiunge al corpo, dalla diversa intenzione con cui si guarda ad esso, questo rivela, immagine come quella di vivere/morire, la dialettica di incomunicabilità! comunicabilità, ossia di soggettività/intersoggettività.r"».

Parlando qui della relazione è necessario affermare che la relazione è un bene in sé, come la vita, come l'essere. Come la vita e come l'essere tuttavia, essa può essere utilizzata per il bene o per il male. Una madre, parlando del figlio che si comporta male, dirà: "**Ha** delle cattive relazioni". La relazione è un bene in quanto fonte di possibilità, ma non può diventare un bene effettivo per me senza il mio consenso, se non impegno in essa la mia libertà, se non mi decido, attraverso di essa, a tendere all'incontro che dà senso alla mia esistenza. La vita biologica si sviluppa nella pienezza del proprio significato umano solo se il soggetto decide di andare, come essa gli

---

<sup>383</sup> S. COTTA, «Il corpo tra mortalità... », 74-75.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

consente di fare, verso ciò che lo realizzerà completamente. La relazione è il bene dell'uomo, lo scopo dell'esistenza umana, eppure ognuno deve sceglierla. Ognuno deve iscrivere la propria esistenza biologica in un progetto umano, in un progetto di relazione per il bene<sup>385</sup>.

Infine, la *persona* umana ha quattro relazioni essenziali: trascendentale verso Dio, interpersonale verso gli uomini, cosmica verso il mondo, intrapersonale verso se stesso. Queste relazioni fanno la struttura metafisica dell'"io", espressa da Boezio con i termini: "in sé", in quanto la persona è un soggetto "io" e non può essere ridotto ad un altro; "per se", in quanto essa si autopossiede ed è il valore inerente, valore di fine e non di mezzo, di strumento, di oggetto, quindi non è un essere strumentalizzabile; "ad alium", In quanto l'"io" è aperto alla relazione conoscitiva e libera verso tutto. "Verso tutto" vuol dire: è aperto al "non-io" o a tutta la realtà non-personale; è aperto a un "altro-io" qualsiasi e ad un "tu" con cui dialogare nella sua capacità di autodonarsi fino ad una responsabile matura scelta di autodeterminarsi. Questo "tu" prescelto può essere un "tu" umano particolare con cui dialogare, oltre che nell'agape, anche nell'amore erotico-genitale, oppure questo "tu" prescelto può essere il "Tu" divino con cui dialogare nell'amore maturo ablativo elevato. In ogni caso la persona nella sua struttura pluridimensionale è un essere

---

385 Marie HENDRICK.X, «La vita e la vita eterna», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 251.

"individuale", indivisibile e unico, inviolabile e non intercambiabile<sup>386</sup>.

#### 4.4 L'ESPERIENZA DELLA VITA CORPOREA COME UN'APERTURA AL MONDO E ALL'ALTRO

Il corpo vissuto-fenomenico è un elemento fondamentale dell'esperienza esistenziale immediata; appartiene alla sfera del sé, da cui non si può prendere le distanze; vi si intrecciano i concreti, 'corporei' incontri con gli altri esseri umani e con il mondo; le vicende del divenire storico e quelle della comunità umana<sup>387</sup>. Col corpo e attraverso il corpo l'uomo è *in comunione* non solo con gli altri ma anche *con il mondo materiale*: il corpo è il "luogo" d'inserimento della persona nel mondo e questo a tal punto che si può dire che il mondo materiale si configura come il prolungamento del corpo umano; e il mondo a sua volta è orientato in qualche modo verso l'uomo, come luogo dell'umanizzazione dell'uomo stesso.

Il rapporto corpo-mondo apre interessanti prospettive sui grandi problemi della *tecnologia*, mediante la quale l'uomo interviene sul mondo e lo umanizza. Al di là di distinzioni inaccettabili, si potrebbe dire che mediante la scienza l'uomo interviene con la sua intelligenza sul mondo e mediante la tecnica vi interviene con le sue mani: siamo

---

<sup>386</sup> Cfr. Ivan FUČEK, «L'unità e la dignità della persona nell'antropologia sessuale cristiana», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 467.

<sup>387</sup> Cfr. *Lexikon del' christlichen Moral*, a cura di Karl Hormann, v. «Leib», Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1976, 964-971.



appunto, nell'ambito della cosiddetta "manipolazione". Come il corpo esige di essere considerato e interpretato antropologicamente, ossia come segno e luogo del rivelarsi e del realizzarsi della persona, così il mondo esige un intervento tecnico di manipolazione che sia rispettoso del giusto rapporto tra corpo e mondo: una manipolazione dunque delle cose a misura di uomo e al servizio dell'uomo<sup>388</sup>.

Lo stesso rapporto corpo-mondo è all'origine di una adeguata soluzione del *problema ecologico*, che, com'è noto, s'impone sempre più per la sua gravità e per la sua urgenza. Nella sua enciclica *Sollicitudo rei socialis* Giovanni Paolo II ha scritto:

«Il dominio accordato dal Creatore all'uomo non è un potere assoluto, né si può parlare di libertà, di 'usare e abusare', o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin dal principio, ed espressa simbolicamente con la proibizione 'di mangiare il frutto dell'albero' (cfr. Gen 2,16-17), mostra con sufficiente chiarezza che nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire. Una giusta concezione dello sviluppo non può prescindere da queste considerazioni - relative all'uso degli elementi della natura, alla rinnovabilità delle risorse e alle conseguenze di una industrializzazione disordinata -, le quali ripropongono alla nostra coscienza la *dimensione morale*, che deve distinguere lo sviluppo».

L'esperienza data immediatamente nel vissuto indica che il corpo dell'uomo è un corpo "umano" e che l'uomo vive la propria esistenza in modo corporeo. Il corpo è ciò che permette di essere con

---

<sup>388</sup> Cfr. Dionigi TETIAMANZI, «La corporeità umana. Dimensioni antropologiche e teologiche», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 695.

<sup>389</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario dell'ene. «Populorum progressio», Roma, 30 dicembre 1987, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 10, EDB, Bologna 1997, nn. 2635-2636.

gli altri e di realizzarsi nel mondo<sup>390</sup>. La corporeità, quindi, rappresenta il modo specifico di esistere dello spirito umano: il corpo rivela l'uomo e manifesta la persona. Tutto ciò sarebbe impossibile senza una intuizione tipicamente umana circa il significato del proprio corpo. L'uomo è un soggetto non solo per la sua autocoscienza e autodeterminazione, ma anche per il suo proprio corpo. La struttura della corporeità gli permette di essere l'autore di un'attività specificamente umana. In questa attività il corpo manifesta la persona e presenta se stesso, in tutta la sua materialità, come corpo umano. Il corpo caratterizza l'individuo, e ognuno è riconosciuto in questo mondo come Individuo perché possiede un corpo<sup>391</sup>.

Questo significa che per l'uomo la percezione del mondo esterno avviene non solo attraverso il corpo, ma anche attraverso una particolare prospettiva, che è legata allo spazio-temporale essere-nel-mondo del nostro corpo. Anche la nostra autoesperienza (o consapevolezza) non è pensabile senza l'esperienza della nostra corporeità. Allo stesso modo non facciamo nessuna esperienza puramente corporea, che non sia accompagnata nello stesso tempo da esperienze qualitative del nostro sé sotto forma di armonia e gioia, lacerazione o dolore. Il corpo ci mette in comunicazione continua con la natura (cibo, acqua, aria).

Ma più profondamente il corpo è soprattutto il mezzo della nostra autorappresentazione verso gli altri, in cui ci facciamo da loro

---

<sup>390</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «Quale uomo e quale etica per la bioetica...», ]83.

<sup>391</sup> Cfr. Cornelio FABRO, *Problemi dell'esistenzialismo*, A.V.E., Roma 1945,86.

riconoscere. Tutto il nostro mondo interiore, i nostri pensieri si manifestano agli altri in forme incarnate, attraverso la gestualità del nostro corpo. Quanto più i nostri sentimenti reciproci sono intensi, tanto più essi tendono a rappresentarsi spontaneamente nel corpo (cura dei malati, amore sessuale)<sup>392</sup>.

Questo ragionamento ci porta alla seguente conclusione. La persona è "relazionale", cioè è apertura all'Altro (Dio) e agli altri (le altre persone) e si realizza nella comunione e nel dono di sé a Dio e agli altri, non nel senso che tale "relazione" la costituisca come persona, ma nel senso che la persona, in quanto essere finito, trova la sua piena realizzazione nell'Essere infinito, che è Dio, e in quanto essere che manifesta la sua dignità delle due forme più alte dell'attività spirituale, che sono la conoscenza e l'amore, è tanto più persona quanto più alta è la sua capacità di conoscere e di amare, quindi quanto più grande è il dono di sé agli altri<sup>393</sup>.

#### 4.5 LA SPECIFICITÀ DELL'UOMO – L'ESSERE *CON-GLI-ALTRIE* *PER-GLI-ALTRI*

La comunione e la donazione della persona sono possibili e si fanno reali *nel corpo umano e attraverso il corpo umano*. Questo diventa così il testimone del reciproco incontrarsi e donarsi, dell'essere e dell'esistere come dono "con" e "per" qualcuno. In tal

---

<sup>392</sup> Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, 95.

<sup>393</sup> Cfr. G. DEROSA, «La «dignità» della persona », 376.

senso il corpo umano interpretato antropologicamente si qualifica come il "segno" che rivela la persona, anzi come il "luogo" del realizzarsi della persona stessa: questa si manifesta agli altri, entra in comunione con gli altri e si fa dono precisamente nel e attraverso il suo corpo, ovviamente nelle sue concrete espressioni e realizzazioni, quali lo sguardo, la parola, il gesto ecc.<sup>394</sup> L'uomo è un *io* aperto al *tu*, è un essere cioè che ritrova se stesso nella misura in cui vive *con* gli altri e *per* gli altri. La dignità personale dell'uomo si scopre e si afferma nel rapporto con gli altri e nel dono di sé agli altri.

La vita, dunque, trova la sua pienezza e il suo scopo nella cifra del dono: un dono certamente scelto da colui che lo regala; ma sempre a partire dall'interesse e dall'attesa del destinatario. Staccarci da noi ed entrare nella prospettiva di *essere per gli altri*, di lasciarsi realizzare dai loro bisogni, questo forse potrebbe cambiare un modo strumentale di vivere. È come quanto in primavera l'erba, che comincia a germogliare in montagna, non emana il profumo fino a quando l'escursionista non la calpesta con la pesantezza del passo proprio di chi sale verso la vetta. Così è del profumo della nostra vita: non potrà diffondersi fino a quando non l'avremo donata<sup>395</sup>.

In virtù della sua propria *sostanzialità* la persona umana, nel suo esistere e nel suo agire, non dipende e non è condizionata dall'altro, chiunque sia quell'altro: un altro essere, una situazione storica. Certamente, la persona umana, nel suo esistere e nel suo agire, dipende dal Dio Creatore; ma la creazione, nella concezione cristiana,

---

<sup>394</sup> Cfr. D. TEITAMANZI, «La corporeità umana... », 690.

<sup>395</sup> Cfr. C. ZUCCARO, «Nascere e morire ... », 85.

costituisce la persona umana proprio nel suo essere-in-sé, nella sua indipendenza radicale da ogni altro essere, nella sua sussistenza, vale a dire nell'essere fondata su se stessa, nel fatto di poter dire "Io sono". Proprio questa capacità di dire "Io" dà alla persona umana la capacità di entrare in relazione con l'altro, di riconoscere nell'altro un Tu, di fronte al quale lo sto. L'altro che è anzitutto l'Altro, Dio, e poi l'altro, l'uomo, e gli altri, che come me possono dire "Io" e vedere in me il "Tu", che io vedo in loro. Così proprio l'essere-in-sé della persona fa sì che possa esserci un dialogo e un rapporto con Dio e tra gli uomini. In termini moderni è l'"interiorità" della persona che fa sì che essa possa entrare in rapporto con l'"esteriorità", cioè con le persone e le cose ad essa esteriori, conservando la propria autonomia e la propria identità, restando cioè un "soggetto" (Io), senza diventare un "oggetto",<sup>396</sup>.

L'uomo per essere uomo ha bisogno dell'uomo. Essere persona significa essere-per-gli-altri-e-con-gli-altri. L'essere uomo chiama l'altro essere alla partecipazione, alla comunione, L'esistenza costituisce e forma un legame-ambito insolubile, indecomponibile ed inseparabile di tutti gli esseri umani e non umani. Solo la persona umana ha la coscienza d'essere esistente e soltanto la persona è cosciente della sua esistenza-verso-altri. La coscienza della presenza fa scoprire all'uomo che è chiamato ed eletto. Inoltre, tutti gli uomini sono chiamati, eletti e, per conseguenza, assolutamente necessari ed indispensabili. Tutti, e ciascuno di loro (a modo suo), salvano il mondo dal non esistere. "Esistere" non è un termine vuoto senza

---

<sup>396</sup> Cfr. G. DEROSA, «La «dignità» della persona umana ... », 374-375.

contenuto. Esistere significa "essere qui" (*être-là* di Marcel, come *sein-dasein* di K. Jaspers). "Esistere qui" rompe la solitudine dell'uomo nell'essere: l'uomo è presente nell'essere, vive il suo essere, diventa il partecipante. La più completa forma di "esistere qui", nel "suo piccolo mondo" è la forma di *être en situation*. La "sua situazione" è la vita-attualmente-vissuta-sperimentata-creata. E da questa situazione dipende "la situazione del mondo". In altre parole, dalla mia situazione, concepita come "mia intima e personale patria" dipende se il mio mondo sarà per me la patria in cui vivere oppure la terra del mio esilio<sup>397</sup>.

Attraverso il corpo si esprime la persona: il corpo manifesta la persona nella sua visibilità; il corpo -- come ha scritto Giovanni Paolo II -- è *sacramento* della persona, ovvero manifestazione visibile di una realtà invisibile<sup>398</sup>: la realtà invisibile e interiore della persona si esprime e si realizza mediante la realtà visibile ed esteriore del corpo. Attraverso la sua corporeità la persona umana può esprimersi, comunicare con gli altri, entrare in rapporto con loro, donarsi ed accogliere l'altro.

Questa mediazione sociale del corpo è uno degli aspetti sottolineati dal pensiero di Gabriel Marcel: se l'esistenza umana è tale in quanto è un *essere con* altri, essere aperti agli altri, ciò è possibile attraverso la corporeità e il suo linguaggio<sup>399</sup>, Il corpo è *presenza* di

---

<sup>397</sup> Cfr. E. KOWALSKI, «Quale uomo e quale etica per la bioetica...», 181.

<sup>398</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice, Roma 1985, 90-92.

<sup>399</sup> Cfr. Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Borla, Torino 1967.

fronte agli altri, è sintesi del passato, presente e futuro: da qui la necessità del reciproco riconoscimento come persone e di comunione.

La specificità essenziale dell'uomo consiste nel fatto che egli è *un essere con gli altri e per gli altri*. Creato ad immagine di Dio, l'uomo è stato pensato, desiderato, voluto dal Signore non come un essere destinato a crollare nella sua solitudine bensì come un essere aperto agli altri e in dialogo con gli altri, chiamato pertanto alla comunione e alla donazione di sé. Comunione e donazione definiscono l'identità stessa della persona, il suo *logos* interiore e la sua finalità fondamentale. La persona in se stessa è "dono" (termine vivo del donarsi di Dio Creatore e Padre) e il senso del suo essere ed esistere è il "donarsi",<sup>400</sup>.

#### 4.6 I VERI VALORI DELLA VITA UMANA REALIZZATI NELLA CONDIZIONE CORPOREA

Uno degli attributi essenziali dell'essere uomo è la capacità di usare il corpo come strumento per realizzare i propri scopi; raggiungere obiettivi che trascendono i bisogni del corpo stesso; realizzare i veri valori umani che sentiamo dentro di noi. Il corpo è lo strumento che l'uomo ha a disposizione per lavorare, giocare, procurarsi piaceri estetici o fisici, perpetrare attività creative di

---

<sup>400</sup> Cfr. Dionigi TETIAMANZI, «Corporeità umana», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Marco Doldi, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002, 128.

qualsiasi genere. Il fusto delle piante, invece, è radicato al terreno ed è passivo. Il corpo degli animali risponde pienamente ai bisogni che non trascendono il corpo stesso. La locomozione permette una ricerca più attiva di quei bisogni corporei e, a loro volta, i bisogni generano la locomozione. Anche ammettendo che alcuni animali abbiano una propria vita emotiva e che provino delle soddisfazioni anch'esse emotive, i loro corpi non sembrano comunque essere strumenti di aspirazioni future o di creatività individuale. Gli animali superiori **perseguono** la felicità, la gioia, il dolore, la lealtà e, a volte, sembrano personificare l'altruismo (come i cani o i delfini che mettono a repentaglio la loro stessa vita per salvare altri esseri). Tuttavia, riscontrare in questo loro atteggiamento delle caratteristiche umane può essere una forma di antropomorfismo. Per contro, nell'uomo il corpo è l'agente che permette di effettuare attività altamente individualizzanti e personificanti e che si prefigge scopi al di sopra e al di là del corpo stesso<sup>401</sup>.

A partire dalla solidarietà in Cristo è possibile una solidarietà diversa tra gli uomini: la solidarietà nell'amore, nello spendere la propria vita per gli altri, nell'impegno per una vita rinnovata. L'uomo salvato dall'amore del Padre in Gesù, uscendo da se stesso, dai propri ritegni interiori più profondi, deve riconoscere con gioia che è questo amore che lo fa essere e che lo definisce come dono per gli altri; accettandolo, non può non derivarne in atteggiamento di *prossimità*, un percorrere la vita come cammino *verso l'altro*. In quanto siamo

---

<sup>401</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 38.



amati da Dio e facciamo esperienza del suo amore gratuito per noi, possiamo diventare capaci di metterci gli uni verso gli altri in atteggiamento semplice, amorevole e disponibile al servizio. Se Dio è stato così solidale con noi in Gesù Cristo dando la vita per noi, la conseguenza è l'impegno della solidarietà nostra nell'amore perché tutti abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza<sup>402</sup>,

L'amore, la giustizia e la comunione con Dio sono valori centrali in tutta la teologia cristiana. Nella prospettiva cristiana, l'amore genera e trasforma la giustizia. È proprio questo *vis a tergo* che ci spinge alla giustizia. Cristo dedicò la propria vita alla giustizia, spinto da un amore che trascendeva la giustizia legalistica dei farisei di quel tempo. Nel discorso della montagna, Gesù invita i suoi seguaci a vivere non solo la lettera, ma anche lo Spirito della Legge. La Sua stessa vita è esemplificazione della nuova giustizia. S. Paolo ripete questa esortazione, quando esorta i cristiani a rivestirsi dell'uomo nuovo.

Nella sua vita, la preoccupazione di Gesù, la sua pratica della giustizia trasformata dalla carità si rivolgevano ai poveri, ai sofferenti, agli oppressi, agli emarginati; si concretizzavano, dunque, in vere e proprie azioni di beneficenza, rivolte a delle persone specifiche. Non parlava di carità e giustizia come principi astratti. La giustizia cristiana non si focalizza su delle fredde interpretazioni di ciò che noi siamo tenuti a dare a patire da una serie di calcoli basati su reclami e contro-reclami. Al contrario, essa indica la vita dell'amore illuminato da una guida ineffabile. La giustizia cristiana non oblitera la virtù

---

402 Cfr. M. Russano, «La vita minacciata, la vita salvata...», 559.

pagana, ma la modula ed illumina a partire da un principio di natura completamente differente, il principio della carità stessa. Non è la conoscenza che genera la giustizia, come in Platone o Aristotele, ma l'amorevole preoccupazione della carità. Gesù sulla croce chiese al Padre di perdonare i Suoi crocefissori. Non domandò la giustizia punitiva del Vecchio Testamento!''.

#### 4.6.1 L'amore e l'amicizia

L'amore verso Dio e verso il prossimo sono state le esortazioni che Cristo ha quotidianamente rivolto a coloro che lo seguivano. Amare il prossimo significa amare Dio e riscontrare la Sua presenza nella vita umana. L'amore è dunque considerato la pietra miliare della salvezza, l'unico potere trasformante che possa sradicare dal mondo l'ingiustizia.

«Quando diciamo che l'uomo è una persona vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale della natura, così come sono elementi individuali nella natura un atomo, una spiga di grano, una mosca, un elefante. L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà; esiste non solo fisicamente, c'è in lui un esistere più ricco e più elevato, una sopraesistenza spirituale nella coscienza e nell'amore. È così in qualche modo un tutto, e non soltanto una parte, un universo a sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutto intero, essere contenuto per mezzo della coscienza; mediante *l'amore* può darsi liberamente ad altri esseri che per lui sono come altri se stesso, relazione questa, di

---

<sup>403</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO – D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 182.

cui non è possibile trovare l'equivalente in tutto l'universo fisico. In termini filosofici ciò vuoi dire che nella carne e nelle ossa umane c'è un'anima che è uno spirito e che vale più dell'universo tutto intero. La persona umana, per dipendente che sia dai più piccoli accidenti della materia, esiste per l'esistenza stessa della sua anima che domina il tempo e la morte. È lo spirito che è la radice della persona»<sup>404</sup>.

L'amore è rivolto a tutti gli uomini e a tutte le donne in quanto tutti figli dello stesso Padre che ama tutti quanti<sup>405</sup>.

«Nell'uomo incontriamo un fenomeno fondamentalmente antropologico: l'auto-trascendenza dell'esistenza umana! Intendo riferirmi al fatto che essere-uomo vuol dire andare verso qualcosa al di là di se stesso, qualcosa che non è se stesso, qualcosa o qualcuno: un significato da realizzare, o un altro essere umano da incontrare nell'amore. *L'uomo realizza se stesso nel servire una cosa o nell'amare una persona*. Quanto più adempie il suo compito, quanto più si dona al suo partner, tanto più è uomo, tanto più diventa se stesso. Egli può realizzarsi solo nella misura in cui si dimentica».

«L'uomo è una persona che si possiede per mezzo dell'intelligenza e della volontà. Egli non esiste soltanto come essere fisico: c'è in lui un'esistenza più nobile e più ricca: la sovraesistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore. Egli è così, in un certo senso, un tutto e non soltanto una parte; è un universo a se stesso, un microcosmo, in cui il grande universo intero può essere racchiuso mediante la conoscenza. E mediante l'amore egli può donarsi liberamente ad esseri che

---

<sup>404</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale...*, 4-5.

<sup>405</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 178-179.

<sup>406</sup> Viktor Emil FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1978, 16-17.

sono per lui come degli altri se stesso. Di questa specie di relazioni non esiste alcun equivalente nel modo fisico»<sup>407</sup>.

Strettamente legato all'amore è anche l'amicizia che è un valore umano e cristiano inestimabile e intramontabile, percepito come *tesoro*: «Se qualcuno mi domandasse: qual è la cosa più bella della vita? Risponderei: gli amici» (Gregorio Nazianzeno). La persona umana infatti, creata e redenta ad immagine e somiglianza di Dio-amore, è chiamata ad amare e ad essere amata con un amore di benevolenza e di amicizia a motivo del suo valore intrinseco: questo amore gratuito serve a realizzare la persona.

Ultimamente, sotto la spinta della filosofia personalista di M. Buber, M. Nédoncelle, M. Scheler, J. Guitton e altri, il Vaticano II ha recuperato la categoria *amicizia* come significativa per l'intera vita cristiana: l'amore oltre che in termini erotici e agapici può essere vissuto anche in termini di amicizia.

Se avessimo l'intenzione ad approfondire la nostra riflessione sulla natura e valore dell'amicizia potremmo dire che amico, e conseguentemente amicizia, deriva da amore: l'amicizia pertanto è il dono di sé all'amico e comporta il mettergli a disposizione la propria ricchezza interiore, il proprio tempo e le proprie cose senza pretendere d'averne altrettanto. Il fondamento dell'amicizia è il bene delle rispettive soggettività, il vantaggio reciproco ne è soltanto il motivo: l'altro è amato in quanto bene, per se stesso, in quanto persona; la benevolenza reciproca diventa promozione personale dell'io e del tu.

---

<sup>407</sup> Jacques MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, Éditions Universitaires Fribourg - Éditions Sain-Paul, Paris 1986-1993, vol. VII, 776-777, (trad. it., *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1989<sup>18</sup>, 20-21).

L'amicizia è caratteristica dell'amore di benevolenza o amore disinteressato; amico è colui che ama al di là di ogni ricerca interessata e utilitaristica, anche se percepisce che l'altro lo ricambia di un medesimo amore di benevolenza. Cercare l'amico per il profitto che se ne ricava o per il piacere che vi si prova è amicizia interessata; l'amico in tal caso si ama meno del vantaggio personale ed egoistico; secondi fini, convenienze, interessi personali inquinano e distruggono il rapporto d'amicizia.

L'amicizia, quindi, è uno dei valori più preziosi della vita umana. Si riferisce a un rapporto profondo tra le persone, di conseguenza interiore, di stima, di rispetto, di reciproco sostegno, di attenzione, di cura. Una vita senza amicizia è una vita incompleta e con poco senso, anche se avessimo tutte le ricchezze di questo mondo.

Infine, delineiamo soltanto alcune caratteristiche dell'amicizia, che sono fondamentali per una vera e fruttuosa amicizia. Caratteristica fondamentale dell'amicizia è *la reciprocità*. Essa indica una forma di amore ed una espressione della *benevolenza*, per cui si ama la persona in sé, in contrapposizione alla *concupiscenza* per cui si ama non in sé ma per noi, in senso egocentrico: la *benevolenza* fonda l'amicizia quando provoca nell'altro un dinamismo simile, ovvero la reciprocità. Altra caratteristica è *la comunione*. Essa consente al contempo la conoscenza in profondità dell'altro e la rivelazione di sé. L'amicizia si costruisce sui rapporti quotidiani, sulle cose semplici: la vera amicizia è alimentata dalle cose che apparentemente contano poco e si costruisce sulle attenzioni reciproche, sulle delicatezze quotidiane come sul portare i pesi l'uno dell'altro nonché sul condividere le gioie e la croce quotidiane. L'amicizia, inoltre, è un rapporto d'amore che

nasce nell'interiorità, che si manifesta attraverso la comunicazione fatta non solo di parole ma anche di silenzio che talvolta risulta più efficace e più eloquente di tante parole che non sanno dire nulla: ogni storia di amicizia conosce un'alternanza di momenti, un tempo cioè di silenzio e un tempo di colloquio. Altra nota caratteristica è la *correzione*. La correzione reciproca è condizione necessaria perché l'amicizia si conservi e si rafforzi, dato che essa è a servizio della verità: amico è chi dice la verità senza temere la reazione o i risentimenti; è chi non rifugge né dall'avvertire i difetti, attraverso le critiche salutari, né dall'aiutare a correggerli.

Come ultima cosa bisogna menzionare *la fedeltà*. La fedeltà dà forza e valore all'amicizia come pure stabilità e solidità. L'amicizia non fa fuggire quando l'amico si trova in difficoltà, non fa allontanare durante la sua malattia. Cristo è il modello di amicizia fedele fino all'effusione del sangue: chi si modella a lui e ama con il suo amore sarà certamente fedele nel vivere l'amicizia. L'amicizia vera dura oltre la morte: nonostante l'assenza della presenza fisica, continua il contatto spirituale che consente di vivere l'uno nell'altro, in attesa dell'incontro definitivo nella vita beata dove si continua a vivere insieme a coloro che si sono amati sulla terra<sup>408</sup>.

---

<sup>408</sup> Cfr. Salvatore CONSOLI, «Amicizia», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 94-98.

## 4.6.2 La giustizia e la grandezza del cuore

La giustizia contribuisce ad un tranquillo andamento della società. Rappresenta, dunque, l'esistenza di una società pacifica e la protezione dei legittimi interessi personali. Se pratichiamo la giustizia, possiamo garantire a tutti la felicità. Partendo da questa prospettiva, possiamo dire che essa è una nostra pretesa nei confronti della comunità - e, conformarvisi è un obbligo del vivere comunitario. Nelle sue più alte espressioni, la si potrebbe giustificare come qualcosa che spetta di diritto agli esseri umani, in quanto meritevoli di rispetto e dignità<sup>409</sup>.

Nella prospettiva cristiana, tuttavia, la giustizia affonda le sue radici più profonde nell'amore; è un'estensione della carità che dovremmo mostrare verso gli altri. Non mettere in pratica la giustizia, significherebbe ricadere nell'interesse personale, passare dall'amore verso gli altri, all'amore dell'io. Con le nozioni di *amore* e *giustizia* si attesta che le pretese degli altri nei nostri confronti sono le pretese di fratelli e sorelle in Cristo, ugualmente amati da Lui e redenti in Dio, e proprio per questo, degni di essere amati.

Il rapporto tra *amore* e *giustizia* appare diverso se si prende come punto di partenza la mera giustizia tra gli uomini non ancora trasformata dalla dinamica della giustizia salvifica di Dio. La giustizia tra gli uomini, specialmente la giustizia commutativa, la giustizia distributiva e legale, in qualche modo può essere definita e munita di

---

<sup>409</sup> Cfr. David C. THOMASMA, «The Basis of Medicine and Religion: Respect for Persons», in *Hospital Progress*, ora *Health Progress* 60 sept. (1979), 90.

rinforzi. Il puro amore invece non può essere munito di rinforzi; esso è un evento liberante e un atteggiamento che genera una libertà che supera di molto ogni definizione umana di giustizia. L'amore non può mai essere misurato quantitativamente<sup>410</sup>.

Il credente, afferrato dalla giustizia salvifica di Dio, riconosce che la nuova giustizia include soprattutto l'amore per il prossimo, un amore che si misura col metro della grazia di Dio effusa su ciascuno. Tale misura del dono divino rimane celata agli occhi del pubblico e perciò non può ricevere rinforzi dalle leggi o dai concetti della giustizia umana. Nondimeno, a motivo della pace che deve regnare fra gli uomini, le esigenze minime della giustizia vanno in qualche modo definite e talvolta munite di rinforzi. Ma l'amore redento non si lega al limite più basso; è sempre sulla strada verso un amore più grande, ad immagine e somiglianza della giustizia salvifica di Dio.

Nell'ottica cristiana, dunque, ripetiamo, la giustizia è, in definitiva, basata sull'amore, una giustizia caritatevole, per esempio, dare agli altri ciò che è loro dovuto, dove per dovuto non si intende solo ciò che spetta ad una persona da un punto di vista legale, ma ciò che l'amore stesso richiede. La carità è il primo principio di giustizia cristiana<sup>411</sup>.

La giustizia cristiana a sua volta apre il cuore della persona umana verso gli altri. E questo accade proprio perché il cuore indica la profondità e l'integrità della persona umana che costruisce ponti verso

---

<sup>410</sup> Cfr. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, vol. II, 565.

<sup>411</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 180-182.



gli altri, afferra il valore unico di ciascuno in quanto persona e i molteplici valori incarnati nella persona e così invita a incarnare sempre di nuovo tali valori nella propria vita<sup>412</sup>.

### 4.6.3 La fraternità e la comunione con Dio

Il corpo riveste un ruolo fondamentale anche nel nostro rapporto con Dio. La vocazione nativa dell'essere umano creato da Dio a sua immagine e somiglianza è la vocazione alla comunione, alla conoscenza e all'amore, all'accoglienza e al dono. La struttura fondamentale della persona umana non è "io-solo", ma "io-tu", originato da un "noi" e tendente a un "noi". L'antropologia dell'io solitario, di stampo cartesiano, che ritiene di poter fare astrazione dagli altri e dal corpo, non corrisponde né alla verità profonda dell'essere umano creato dal Dio trinitario a sua immagine e somiglianza né al progetto di uortio rivelato in Gesù di Nazareth e nel dono del suo Spirit0<sup>413</sup>.

Nel vangelo di san Giovanni c'è la grande esperienza dell'amicizia di Gesù che, con il suo amore infinito, merita tutto il nostro amore. Nel cap. 15, la prima delle realtà spiegate da Cristo è che noi dimoriamo in lui tramite la fede e l'amore. Se non rispondiamo al suo amore non possiamo partecipare alla sua vita. Ma è altrettanto vero che l'amore fraterno è la prova del nostro dimorare

---

412 Cfr. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, vol. I, 116.

413 C. ROCCHETIA, *Per una Teologia...*, 13.

in lui. Senza questo amore verso il fratello la nostra vita sarebbe sterile, come un albero morto che va abbattuto. È impensabile che uno viva in Cristo e dimori nella sua amicizia, e poi, non porti frutto nell'amore fraterno e nella giustizia!",

In questo consiste pure il senso più radicale dell'essere a immagine di Dio che è quello dell'uomo che *sta in ascolto di Dio e Gli parla*. È la relazione, costitutiva e insopprimibile, con Dio Creatore. La dignità suprema dell'uomo consiste nel dialogo e nella comunione d'amore e di vita con il Tu di Dio, di Dio Signore e Padre. Vivere per l'uomo vuol dire trovarsi al cospetto di Dio creatore che lo chiama di continuo all'esistenza e vuol dire quindi essere in relazione con Lui e - più profondamente - essere amati da Lui, dal momento che il mondo creato e la creatura umana non sono che l'espressione di un amore libero e gratuito che vuole diffondersi e far partecipare ad altri il dono di esistere<sup>415</sup>.

L'uomo vale più per quello che è che per quello che *ha*. Parimenti tutto ciò che gli uomini compiono allo scopo di conseguire una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano nei rapporti sociali, ha più valore dei progressi in campo tecnico. L'uomo trova la sua unità e la pienezza del suo essere nell'incontro con Dio. La relazione con Dio costituisce così l'aspetto più profondo e più vero della natura dell'uomo, che è una natura essenzialmente teologica.

---

<sup>414</sup> Cfr. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, vol. II, 512-513.

<sup>415</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 115.

Inoltre, l'uomo deve amare Dio in qualsiasi circostanza, in maniera assoluta, anche se gli sono sottratte tutte le possibilità della scala dei valori, anche se rischia di perdere il penultimo valore, cioè la vita stessa. Ciò che gli viene chiesto è di essere pronto a dare, ad offrire, a sacrificare tutto: in fondo gli viene chiesta l'incondizionata disponibilità all'oblazione<sup>1</sup>."

«Finché esisto, esisto nella prospettiva dei valori e dei significati; finché esisto nella prospettiva dei significati e dei valori esisto per qualcosa che necessariamente mi supera in valore, per qualcosa che essenzialmente è di rango superiore al mio proprio essere. In altre parole: esisto rivolto non verso qualcosa, ma verso qualcuno, una persona che, trascendendo la mia stessa persona, deve essere una 'sovraperona'. Finché esisto, allora, esisto sempre per Dio»<sup>417</sup>.

#### 4.7 UNA CONCEZIONE SOPRANNATURALE E TRASCENDENTALE DELLA VITA UMANA

La nostra vita individuale può avere un senso solo se corrisponde alla sua apertura originaria, che è quella rivolta ad un bene che la assume integralmente, senza mutilarla. Un tale bene ha già immediatamente il carattere di un assoluto; è *la* radice, l'origine e il fine della vita umana, ma non può che essere esso stesso *vita* in un senso molto più pieno, assoluto appunto; la nostra vita è allora partecipazione alla vita assoluta, oppure è nulla<sup>1</sup>!"

---

<sup>416</sup> Cfr. V. E. FRANKL, *Homo patiens, soffrire...*, 109.

<sup>417</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>418</sup> Cfr. R. MORDACCI, «La nozione di vita umana...», 388.

In questo senso il corpo è epifania dell'io spirituale-corporeo e del suo futuro. Da ogni punto di vista, dunque, il corpo è "parola" fatta "carne" che rivela me a me stesso e mi chiama a vivere la parabola della vita nella storia, insieme agli altri, in cammino verso un Assoluto che rimane sempre trascendente. È in questa "carne" che io, essere spirituale, sono nel mondo, mi conosco, decido di me e mi attuo il senso della mia esistenza e dell'eternità. La mia stessa esperienza religiosa non è esprimibile e realizzabile che nella mia realtà corporea. Questo è particolarmente vero per la fede cristiana: essa è accogliere un evento di corporeità, come l'incarnazione dell'Unigenito di Dio e la sua risurrezione da morte, e aderirvi con tutto il proprio essere, spirito e corpo, per lasciarsi trasfigurare dall'amore di Dio diffuso nei nostri cuori dallo Spirito santo che ci è stato donato (Rm 5,5). L'intero itinerario cristiano non è altro che un passare dall'essere un io spirituale-corporeo (condizione creaturale) ad un diventare un io corporeo spiritualizzato nel Signore risorto e nel suo Spirito dimorante come in un tempio nella comunità ecclesiale e nei singoli battezzati (condizione di redenzione escatologica)".

La vita umana, quindi, nella sua fase temporale e terrena – vita  
In un corpo biologico - è momento e condizione della vita della persona, che ha la sua pienezza nella condizione soprannaturale ed eterna. Questo significa che il valore pieno della vita umana, fin nelle sue fasi iniziali e nelle sue dimensioni biologicamente più umili, può essere colto adeguatamente solo nella prospettiva del fine

soprannaturale cui è destinata". Se solo Dio può prendere l'iniziativa di chiamare una creatura a partecipare alla sua stessa vita divina e se ogni essere umano da lui creato è di fatto predestinato a questa altissima vocazione, nel Figlio mediante lo Spirito, allora si deve affermare che fin dal primo sorgere di una vita umana Dio stesso è coinvolto nella sua iniziativa trinitaria e personale in un legame unico e irripetibile e di vocazione<sup>421</sup>.

La vita umana, infatti, è una vita che attinge livelli spirituali molto elevati, livelli che cerca sempre di superare. Il suo sguardo è sempre puntato in avanti. Perciò il suo vero significato può essere colto soltanto scoprendo il traguardo verso cui è orientata. Qual è il

---

420 «L'uomo aperto al soprannaturale è un tema di antropologia soprannaturale. Il fascino, di cui è rivestito, gli viene dalla luce della rivelazione cristiana, secondo la quale, l'uomo è effettivamente ordinato alla visione di Dio come suo unico fine, mediante la grazia che Dio liberamente e gratuitamente gli conferisce. La rivelazione ci spinge a pensare che, se Dio ha creato l'uomo, chiamandolo definitivamente alla partecipazione della sua gloria nella visione immediata della divina essenza, nell'uomo esiste una struttura esistenziale che lo rende radicalmente aperto all'assoluto, all'interpellanza che gli viene rivolta continuamente da Dio; ci fa supporre che l'uomo ha il "dono" di essere capace di Dio, cioè di accogliere la continua autodonazione personale di Dio. Tutto questo fornisce all'uomo, indubbiamente, un grande fascino. Il sapere che l'uomo ha la sua pienezza, la sua sazietà, il suo compimento in Dio, è quanto di più alto e di più esaltante può esserci per una creatura intelligente, spirituale. E il sapere che tutto questo è solo dono e nient'altro, accresce ancora la meraviglia, per il fatto che si manifesta, in tutto il suo splendore, l'amore con cui Dio fascia e si pone nei confronti dell'uomo». Questa è una bella riflessione di Carlo LAUDAZZI con la quale apre il suo articolo intitolato «L'uomo aperto al soprannaturale», nel libro di: Ermanno Ancilli a cura di, *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1991, 585-631.

421 Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche...», 98.

traguardo ultimo della vita umana? Un risultato è certo: il significato ultimo della vita umana punta verso l'alto e verso il futuro<sup>422</sup>.

In primo luogo, verso *l'alto*. La considerazione da parte dell'uomo delle sue dimensioni di pienezza, di libertà, di solidarietà, di gusto della vita è un'urgenza per l'oltre storica. La vita dell'uomo come indefinita risorsa non può non portare a scoprire la dimensione della trascendenza. Anzi, la vita è fondamentalmente attitudine di autotrascendimento verso l'alto, verso un "oltre ogni alto oltre". E questo autotrascendimento della vita si apre alla Trascendenza assoluta, verso Dio, l'Altissimo.

In secondo luogo, verso il *futuro*. Il valore e il significato della vita sono proiettati verso l'inedito. L'uomo è l'unico essere dell'universo che non si chiude nella capsula dell'immediato. Il futuro della vita dell'uomo - che da sempre è il polo del fascino e il polo del terrore - si svolge e si realizza nella dinamica della speranza, della sopravvivenza, dell'attesa<sup>423</sup>. Un noto bioeticista Salvatore Privitera afferma:

«La vita, dall'uomo posseduta, *trascende* la sua stessa realtà personale, non essendo lui a darsela, non potendosi togliere. Credente o non credente, la persona avverte sempre che quella vita che adesso è nelle sue mani è e resta sempre qualcosa di molto superiore alla sua stessa realtà: pur possidendola, non la ritiene come cosa sua; la usa, ma non la

---

<sup>422</sup> Cfr. Battista MONDIN, *L'uomo chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo Editore, Milano 1989<sup>6</sup>, 49-70.

<sup>423</sup> Cfr. Sabino PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, 3 voll., Edizioni Dehoniane, Roma 1991-1994. Cfr. anche, AA. VV., *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia*, Vita e Pensiero, Milano 1985.

domina; la trasmette, ma non la origina; la possiede, ma ne è anche possedutoa'<'.<sup>424</sup>

Lo stato, cui l'uomo è stato chiamato, cioè la visione di Dio, supera infinitamente lo stato naturale. La fede, infatti, insegna che l'uomo vedrà Dio così come egli è (I Gv 3,2), faccia a faccia (I COI' 13,12), che è chiamato ad entrare in un mondo strettamente divino e a vivere la stessa vita di Dio. Come può l'uomo, allora, essere naturale, finito, limitato, partecipare a una vita e attività divine? L'uomo è stato destinato da Dio a un fine, per il quale è assolutamente insufficiente. La natura, infatti, è proporzionata al naturale, non al soprannaturale. S. Tonunaso insegna che: «Il fine, cui le cose sono ordinate da Dio, è duplice. Uno, che sorpassa i limiti e le capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna, consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato. [...] L'altro fine, invece, è proporzionato agli esseri creati; e cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali»<sup>425</sup>.

Da tutto ciò emerge che sarebbe cosa vana cercare nella natura umana il mezzo per accedere al fine soprannaturale. Allora, solo Dio può colmare, con la sua grazia, questa naturale deficienza della natura umana. Se poi pensiamo che la visione di Dio è realmente l'unico fine dell'uomo, dobbiamo ritenere che l'intervento di Dio è necessario, altrimenti la vocazione dell'uomo al soprannaturale resterebbe vana.

---

<sup>424</sup> Salvatore PRIVITERA, «Per un approccio al significato trascendente della vita nelle culture mediterranee», in *Bioetica e Cultura* 3 (1994), 36.

<sup>425</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 1.

La necessità, quindi, che Dio intervenga e colmi l'abisso che intercorre tra il naturale e il soprannaturale, è assoluta<sup>426</sup>".

---

<sup>426</sup> Cfr. C. LAUDAZZI, «L'uomo aperto al soprannaturale... », 596.



## CAPITOLO V

### ACCOGLIERE L'ANTICIPAZIONE DEL SENSO NELLA VITA UMANA

In questo capitolo della tesi vogliamo sviluppare una riflessione su un fatto che non sempre nelle discussioni bioetiche sulla vita viene preso in considerazione. Si tratta in realtà di un aspetto particolare della vita umana che spesso viene trascurato oppure non considerato come importante. Ci accorgiamo da una semplice analisi della letteratura bioetica che quando si parla di *vita* per l'essere umano si parla di qualcosa che è legato a coordinate spazio-temporali e che essa è spesso identificabile esclusivamente con la vita biologica. Si dà poca rilevanza al fatto molto importante, e cioè, che la vita non è toccata dalla morte né dalla malattia, non è né lunga né breve: è invece sempre *vita eterna* e in tanto è vita in quanto è sostenuta dal Pane della Vita. Questa vita non è l'oggetto proprio della bioetica, ma è un riferimento che sta alla base - come ultimo criterio valutativo - della bioetica. Troppo spesso testi o articoli di bioetica cristiana ignorano la

teologia, e conoscono solo singoli precetti ancorati più alla tradizione o a conoscenze scientifiche indebitamente assolute che alla divina rivelazione.

La bioetica riguarda la vita biologica dell'essere umano, non la *vita eterna* che deve essere vissuta ogni giorno. E tuttavia vi è uno stretto nesso fra questi due significati dell'espressione *vita umana*. Nella nostra attuale condizione, condizione che anche il Verbo ha voluto assumere, la vita non può essere vissuta, espressa e neppure pensata fuori dalle coordinate del tempo e dello spazio. Così la vita biologica è il modo di essere della vita vera, che si realizza nel proprio corpo, e questa a sua volta non può mai essere ridotta alla vita biologica, ma proprio per questo la vita biologica non è qualcosa di cui l'essere umano può disporre a piacimento, e al tempo stesso proprio per questo la vita biologica non è un assoluto<sup>427</sup>. O più semplicemente la vita stessa rimanda ad un assoluto, di cui essa rappresenta un'anticipazione: in ciò la vita può dirsi sacra. «L'essenza dell'esistenza risiede nella sua *trasparenza* e cioè nella sua qualità simbolica: essa, pur se in modo incerto e oscuro, anticipa un destino di pienezza e di compimento, di cui "rappresenta" l'unica esperienza possibile, senza poterla esaurire»<sup>428</sup>.

L'esperienza della vita, come senso anticipato, è l'orizzonte sia del soggetto che percepisce e comprende, sia dell'oggetto che è conosciuto; è dalla ricchezza dell'unica "vita" spirituale che nasce la

---

<sup>427</sup> Cfr. E. CHIAVACCI, *Lezioni brevi di bioetica...*, 25-26.

<sup>428</sup> Maurizio CHIODI, «La morte oscura. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico», in AA. Vv., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 113.

complessa opera dell'uomo; è dalla vita che emergono le categorie concettuali per comprendere la vita. Certo, queste categorie sono sempre inadeguate - perché il pensiero è appunto preceduto dal vivere e il vivere è inesauribile al pensare - ma non per questo sono meno necessarie<sup>429</sup>.

## 5.1 L'UOMO IN CONTINUA RICERCA DEL SENSO PER LA PROPRIA VITA

Le questioni del senso della vita (e della morte) occupano oggi un posto centrale nell'ambito della bioetica. Se è vero che alla bioetica sono demandati soprattutto i problemi inerenti le manipolazioni della vita o quelli concernenti la cura della salute biopsichica, è chiara l'importanza che in essa rivestono gli interrogativi circa il vivere e il morire.

Quando noi ci poniamo la domanda sul *sensu* vuoi dire che ci chiediamo sul significato incondizionato di qualche cosa, ovvero di quel significato concettuale che non dipende da qualsiasi discrezione soggettiva. Sia che si tratta del *sensu* di una parola incomprensibile, sia del senso di qualunque nostra sensazione o dell'intera nostra vita, la domanda si pone sempre sul significato universale ed incondizionato di qualsiasi cosa. Non si tratta tanto di che cosa questa parola o questa sensazione significano per me o per qualcun altro, ma piuttosto che cosa questo deve significare per tutti. Il compito

---

<sup>429</sup> Cfr. ID., *Tra cielo e terra...* 243.

fondamentale del pensiero logico consiste nel fatto che esso non deve essere soltanto una convinzione soggettiva. Per questo ogni pensiero logico tende ad affermarsi in qualcosa di incondizionato ed universale, che porta il nome di verità o di *sensò*.

Per rendere più chiaro il mio ragionamento mi servirò di un esempio. Supponiamo di trovarci sulla costa di un fiume. Lontano da me vedo qualche cosa che assomiglia alla nebbia; dopo un po' di tempo l'impressione diventa più chiara ed io colgo chiaramente che si tratta di qualche fumo. Forse si tratta di una nube che sorge sul fiume; forse si tratta del fumo emanato da una fabbrica lontana, oppure è il fumo che esce dal condotto di un treno che passa lontano sulla costa del fiume. Ma ad un certo tratto io mi accorgo che questo fumo, che all'inizio mi sembrava essere immobile, comincia ad avvicinarsi, salendo sulle onde del fiume; nello stesso tempo il mio udito comincia a distinguere chiaramente con l'avvicinamento accrescente rumoreggiare sull'acqua. Finalmente, ad un tratto diventa chiaro il *sensò* evidente di tutto ciò che era percettibile, *il sensò*, che ha trasformato tutto il caos delle mie percezioni in un unico ed integro quadro. *Si tratta di una nave che scende giù per il fiume*. Tutto ciò che prima mi è sembrato come - la nebbia, una nube, il fumo di una fabbrica o di un treno - ora io lo rigetto perché questo era soltanto *la mia impressione*, causata dalla mia immaginazione psicologica. Finalmente ho trovato qualcosa che è sopra le mie sensazioni, percezioni o idee, un *enigma* per i miei pensieri, che deriva da loro e perciò viene chiamato *sensò*. A differenza da tutto ciò che era immaginabile, apparente, che ho rifiutato, questo contenuto concepibile, riconosciuto da me come *sensò*, diventa obbligatorio per

tutti. Una volta che per me diventa chiaro, che io vedo e sento la nave che scende giù per il fiume, io esigo, che tutti gli altri riconoscono lo stesso.

Lo stesso significato sulla domanda del *sensò* può essere dimostrato su qualsiasi altro esempio, Prima di qualsiasi modo concreto di conoscere, prima di qualsiasi sforzo che io faccio per comprendere qualche cosa, io suppongo che queste sensazioni che io cerco di cogliere con la mia ragione portano in sé un *sensò* oggettivo e per questo possono essere espresse in forma di pensiero significativo per tutti. L'esempio che ho riportato appena prima può riguardare diversi uomini che stanno sulla riva del fiume, senz'altro, vedono e risentono in modo diverso quello che sta accadendo perché tra di loro possono essere coloro che sono ipermetropi, miopi, le persone che non sentono bene o sono completamente sordi, il che significa che la loro *capacità di concepire ciò che accade* è differente. Ma nonostante le loro sensazioni il *sensò* di ciò che accade è sempre lo stesso - una nave scende giù per il fiume. Questo non lo può negare nessuno.

A questo possiamo aggiungere una seconda caratteristica del *sensò* che proprio quella che non *cambia* e non *muta*. La *capacità di conoscere* da parte di coloro che osservano ciò che accade nel esempio riportato sopra cambia in ogni momento. Aumenta il fumo, prima era bianco, poi diventa nero, cambiano i suoni... Ma nonostante tutti i cambiamenti del nostro quadro, il suo senso comune - *la nave scende giù per il fiume* - rimane lo stesso. Nonostante i cambiamenti che appaiono sotto i nostri occhi, il senso di quello che vediamo è sempre *fuori tempo*, è avvolto in una *forma eterna*. Il fatto descritto può benissimo accadere in un passato lontano, ma il suo senso non

cambia, perché ciò che ho visto io e l'hanno visto anche gli altri stando sulla riva di un fiume anche dopo tantissimi anni avrà lo stesso significato - la nave scende giù per il fiume. Quello che non cambia, non è tanto il fatto stesso, ma *non cambia la verità che esprime il senso di questo fatto*; e anche se è vero che i fatti cambiano, in essi rimane sempre il loro *sensu costante o la verità immutabile*. Applicandolo alla nostra tesi la riflessione appena fatta possiamo dire che la vita umana porta in sé una anticipazione di *sensu* che precede l'assunzione di *sensu*.

Il valore che si nasconde nella vita umana e la fa mistero è nel suo collegamento alla sorgente. Quando viene meno il *sensu* di Dio, anche il *sensu* dell'umano è minacciato. L'uomo non riesce più a percepirsi come "misteriosamente altro" rispetto alle diverse creature terrene; egli si considera uno dei tanti esseri viventi, come una cosa. Non considera più la vita come uno splendido dono di Dio, una realtà *sacra*, affidata alla sua responsabilità e quindi alla sua amorevole custodia, alla sua "venerazione'Y".

Nell'oscuramento del *sensu* di Dio, che ha caratterizzato l'evoluzione della nostra più recente storia europea, segnata in fine dall'ateismo e dalla secolarizzazione, va individuata anche l'origine della contrapposizione violenta tra libertà e vita, distruttiva di ogni *sensu* positivo dell'esistenza. Negando Dio come principio e fondamento dell'essere, come sorgente originaria della vita del cosmo

e dell'uomo, questi ha finito per profanare la vita stessa, fino a perdere il senso della vita, il suo valore intangibile e SUPRELTIO431.

Staccandosi dal suo fondamento, Dio, l'uomo si è trovato solo col suo dramma, immerso nella sua solitudine esistenziale. Come spesso è stato scritto in tempi recenti, questa conclamata "morte di Dio" nel cuore dell'uomo moderno non è altro che il ritocco funebre della stessa "morte dell'uomo". Questo è il vero "dramma dell'umanesimo ateo", che p. Henri de Lubac analizzava in un suo famoso libro del 1944<sup>432</sup>. Perché l'uomo viva e possa riscoprire il valore gioioso della vita, bisogna che egli torni anzitutto "sulle vie di Dio",<sup>433</sup> Creatore, Padre misericordioso e Salvatore dell'uomo. Dio infatti, secondo la visione cristiana, non limita né annulla la libertà dell'uomo; al contrario egli la fonda e costituisce lo spazio infinito della stessa libertà umana.

Mediante la fede l'uomo scopre il valore infinito del suo essere personale: Dio desidera entrare in comunione con lui; e scopre, nello stesso tempo, il fine soprannaturale per il quale è stato creato, l'unico fine ultimo per il quale esiste: essere unito a Dio<sup>434</sup>. La vita morale non è se non il *dinamismo* attraverso il quale, aspirando a questa unione, l'uomo vi si rende sempre più disponibile. Nello stesso tempo

---

431 G. MARCHESI, «Il dramma dell'Occidente...», 63.

432 Henri DELUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1983<sup>7</sup>.

433 Cfr. In., *Sulle vie di Dio*, Edizioni Paoline, Alba 1959.

434 «Il destino umano, per un cristiano, è la visione di Dio. Vedere Dio tale quale è, forma la ragione ultima dell'uomo, ed è anche la risposta a tutti i problemi che tormentano lo spirito umano»: Cfr. Jorge LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas D'Aquin*, Vrin, Paris 1965,9.

la fede insegna all'uomo che la felicità è, nella sua essenza, qualcosa che si riceve e non qualcosa che si conquista. Essa gli mostra che non si può mai essere felici da soli, nel senso che l'unica cosa che un individuo può fare per essere felice è creare le condizioni della felicità degli altri, cioè donarsi loro in maniera disinteressata, affinché essi possano più facilmente donarsi a loro volta in modo libero. Come afferma il Concilio Vaticano II e come amava ripetere il Santo Padre Giovanni Paolo II: «L'uomo è la sola creatura sulla terra che Dio abbia voluto per se stessa; egli non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono disinteressato di sé»<sup>435</sup>.

In Cristo e per mezzo di lui ogni uomo può scoprire il *perché* della sua esistenza, la verità della sua vita. Gesù rivela all'uomo la verità sull'uomo (Cfr. Gv '14,6).

## 5.2 IL SENSO DELLA VITA È NELLA VITA STESSA: *ESISTENZA DATA E ESISTENZA COME COMPITO*

È nella vita che si apre all'uomo quella totalità di senso, nella quale è anticipato il suo compimento, per cui vale la pena che egli dedichi e spenda la propria vita. La vita umana è quella che si definisce, a differenza che per gli animali, per la presenza di un'esplicita progettualità riflessa, cioè per la presenza di una riconosciuta finalizzazione dell'esistenza. Tuttavia, questa apertura al senso, che è

---

<sup>435</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes...*, n. 1395; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis...*, n. 1207.



propria della coscienza dell'uomo, non può essere artificiosamente disgiunta dall'esperienza della propria corporeità. Il corpo che siamo è la condizione originaria dell'apertura al mondo e all'altro, ne abbiamo già trattato nel capitolo precedente, ed è un elemento essenziale della persona umana<sup>436</sup>. La vita stessa anticipa ogni nostra decisione, mostrandosi anzitutto come *condizione di possibilità di un senso* che ci precede e ci supera, entro il quale si gioca *la risposta della libertà* del singolo in rapporto alla propria stessa consistenza ontologica di persona<sup>437</sup>.

Dal porre o non porre un senso alla nostra esistenza dipende che essa sia umana o meno umana. L'uomo dà un senso alla *vita*; l'animale no, lo trova stabilito e non è altro che star bene, svolgere le proprie funzioni: nascere, crescere, riprodursi e morire, Egli non progetta la propria esistenza. Unicamente accumula cose per vivere o, meglio, per sopravvivere. La formica ammuccia, il cane sotterra il cibo avanzato, le api riempiono le cellette di miele per l'inverno; però essi non si prefiggono mete nuove, non mettono intelligenza in quello che fanno. Pertanto diciamo che quello degli animali non è propriamente un vivere ma un *vegetare*; soltanto noi uomini abbiamo la vocazione di *vivere*.

Poter stabilire motivazioni al nostro agire e ciò che ci qualifica come esseri liberi e figli di Dio. L'animale non può dare sue spiegazioni, non può scegliere un atto per egoismo o per amore, non

---

<sup>436</sup> Cfr. R. MORDACCI, «La nozione di vita umana...», 387.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 388; Cfr. anche Angelo BERTULETTI, «Il concetto di persona e il sapere teologico», in *Teologia* 20 (1995), ]17-]45.

può decidere tra ciò che è piacevole e ciò che è nobile, non può scegliere tra la lealtà e il tradimento. Questo è il privilegio esclusivo, una grandezza propria dell'essere umano. La vita ci è stata data ma il senso glielo dobbiamo dare noi. Perciò la mancanza di un senso della vita è la peggiore delle mancanze, è la più grande miseria dell'essere umano. L'uomo è, essenzialmente, un cercatore di senso<sup>438</sup>.

«La ricerca del significato (senso della vita) è proprio una caratteristica distintiva degli esseri umani. Nessun altro animale si è mai preoccupato del fatto che la sua vita avesse o no un significato, neppure oche grigie di Konrad Lorenz. Ma l'uomo sì. L'uomo cerca sempre un significato della sua esistenza; egli è sempre nell'atto di muoversi alla ricerca di un senso del suo vivere. Egli risponde alle domande che la vita gli pone e per questa via realizza i significati che la vita gli offre»<sup>439</sup>.

L'uomo non chiede di esistere e di esistere ad ogni costo; vuole piuttosto vivere una vita che abbia un senso. Ciò che è decisivo non è la durata dell'esistenza, quanto la sua pienezza di senso. Una breve vita può benissimo essere colma di senso, mentre una lunga vita può restare assurda. C'è di più: se non ci fosse la morte, se la vita non terminasse mai, proprio per questo essa sarebbe senza senso. L'uomo potrebbe posticipare e dilazionare ogni cosa: potrebbe pensare di fare domani o dopodomani ciò che non fa oggi. Non avvertirebbe alcun obbligo o alcuna responsabilità nell'approfitte di ogni istante per realizzare dei valori e colmare di senso l'esistenza<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> Cfr. Atilano ALARZ, *Vivere la vita*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, 50-51.

<sup>439</sup> V. E. FRANKL, *Un significato per l'esistenza...*, 30-31.

<sup>440</sup> Cfr. ID., *Homo patiens, soffrire...*, 89.

Quando nasciamo Dio ci lascia in dono quaranta, sessanta od ottanta sacchi vuoti nel granaio perché li riempiamo. Sono gli anni della nostra vita. Ciò che veramente interessa non sono i sacchi, ma il grano. Valgono più venticinque sacchi pieni che ottanta vuoti. È importante prolungare la vita purché sia per qualcosa di degno e, soprattutto, a patto che venga riempita di contenuto. Già, ai suoi tempi, Seneca diceva: «La vita è come un racconto; importa non tanto la lunghezza, quanto il suo valore». E, alcuni secoli dopo, Montaigne riaffermava la medesima idea: «Il merito della vita non sta nella quantità dei giorni, ma nell'uso che ne facciamo di essi; uno può aver vissuto molti anni quanto a numero e aver vissuto molto poco quanto a qualità»<sup>441</sup>.

Avere il senso della vita e viverlo responsabilmente è lasciarsi dirigere da quello che vogliamo essere. Ciò suppone che sappiamo chi vogliamo essere. A. Gide esclamava tormentato: «Sono inquieto per non sapere chi sarò; nemmeno so chi voglio essere, ma so che debbo scegliere di essere io»<sup>442</sup>.

L'incapacità di dare un senso alla propria vita, qualunque sia il vissuto attuale, il non riuscire a dare un compimento alla vocazione fondamentale dell'uomo, soprattutto nella sua relazione con l'Assoluto, incrina l'equilibrio psico-fisico. Il recupero del nucleo interiore della persona, che guida il processo di autorealizzazione, diventa quindi elemento indispensabile per il ben-essere, e permette

---

<sup>441</sup> Cfr. A. ALAIZ, *Vivere la vita...*, 65-66.

<sup>442</sup> Alvarez GUTIÉRREZ, *La aventura de creer*, Anaya, Salamanca 1975, 128.

alla persona di dare un senso alla sua esistenza anche di fronte a situazioni di gravi sofferenze.

«Nessuno psichiatra, nessuno psicoterapeuta – e quindi nessun logoterapista, - afferma Viktor Frankl, - può dire ad un paziente quale sia il senso della sua vita. Si può solo dire che la vita ha un senso e, più ancora, che essa conserva tale senso sempre, in qualsiasi circostanza e con qualsiasi condizionamento: ciò perché l'uomo può trovare un senso anche nel dolore. [...] In prima istanza egli vede un senso in tutto ciò che fa e che crea. In secondo luogo egli scopre un senso nelle esperienze che vive, nell'amore che porta ad un'altra persona. Infine, in una situazione umanamente disperata che non offre alcuna soluzione di speranza, egli vede ciononostante un senso»<sup>443</sup>.

Questa riflessione conferma il fatto che la natura reale dell'uomo è la natura personale: l'uomo tende alla realizzazione compiuta della sua forma propria, ossia del suo essere persona, dunque del suo essere sostanza individuata di natura razionale. È nella natura stessa dell'uomo che è inserito il fine verso il quale è orientato e che, grazie alla ragione, l'uomo può leggere e comprendere, per approssimazioni successive: nella sua stessa natura l'uomo scopre tendenze ed esigenze oggettive, quali la conservazione di sé e della propria vita (quale condizione necessaria per perseguire ogni ulteriore fine), la riproduzione o tendenza ad unirsi con un consimile (tendenza che non ha il mero fine di perpetuare la specie, come per gli animali, ma si inserisce nella logica della familiarità e della coniugalità), la relazione e la comunicazione sociale, la conoscenza attraverso la ragione della verità. Ed è proprio l'apertura alla verità che dischiude la

---

<sup>443</sup> V. E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso...*, 31.

possibilità del senso, che apre un orizzonte di significati: è l'apertura alla verità che consente all'uomo (diversamente dagli altri esseri inanimati o animali non umani) di cogliere la vita come bene fondamentale, in quanto fondazione di ogni possibile valore, in quanto promessa e annuncio di essere degno dell'impegno della propria e dell'altrui libertà<sup>444</sup>.

«Anche a una semplice osservazione, - scrive Angelo Serra, - ogni essere vivente, dal piccolo batterio a un'alga a un insetto su fino all'uomo, desta curiosità, che diventa meraviglia quando si riesce ad analizzarne la struttura biologica e ancora più l'attività fisiologica e il comportamento. Ma quando ci si trova di fronte all'uomo, alla curiosità e alla meraviglia si sovrappone una forte indiscutibile impressione: c'è qualche cosa che lo distacca, in modo inequivocabile, da tutto il resto del mondo vivente. Egli, come una grandissima parte degli altri esseri viventi, ha una struttura biologica. Come tutti quelli che appartengono al regno animale egli ha una struttura psichica che si modula e si plasma, a iniziare dalla gravidanza, attraverso un ininterrotto movimento d'incontro-scontro *nell'esperienza relazionale* con tutto il suo ambiente. Ma lui, e lui solo, ha qualcosa di più: una mente che lo arricchisce di una energia rivelatrice e orientatrice, *l'intelligenza*, e di una forza decisionale e stabilizzatrice, la *volontà*, e che - originando da un principio co-essenziale, lo *spirito* - gli imprime un modo di essere e di operare che lo separano ineludibilmente da tutto il resto del mondo animale, e lo rende capace *di* captare il Trascendente»<sup>445</sup>.

Da questo ragionamento possiamo dedurre che l'esistenza personale viene percepita come dono ricevuto e, al tempo stesso, come

---

<sup>444</sup> Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona...*, 254.

<sup>445</sup> Angelo SERRA, *L'uomo-embione. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003, 18.

compito da realizzare<sup>446</sup>. Ognuno ha proprio il compito di realizzare durante la sua vita un capolavoro: non siamo scultori, non siamo artisti, non siamo pittori, non siamo musicisti, ma tutti quanti indistintamente in quanto persone umane possiamo e dobbiamo realizzare in un modo **anell'**altro, il capolavoro della nostra esistenza<sup>447</sup>.

Ognuno deve poter realizzare quel capolavoro che è e si identifica col proprio valore morale. E questo lo si può realizzare anche in pochissimi istanti. Ci vuole poco per distruggerlo, ma ci vuole anche poco per ricostruire o per costruire il valore morale della propria bontà interiore. Lo si può realizzare anche in un solo istante e in questo senso in ogni istante della nostra vita, del valore vita che noi possediamo è importante, è fondamentale, è decisivo; ogni istante, qualunque istante è un momento ben preciso che ci porta a realizzare la nostra esistenza. Ognuno di noi può e deve realizzare il proprio valore morale in qualsiasi istante della propria esistenza perché non c'è mai un momento in cui si è più persona umana. Che si sia giovani, adulti o anziani o che si sia bambini o semplicemente embrioni o feti si è sempre in possesso di quella vita umana che merita il massimo rispetto e la massima attenzione da parte di tutti, a cominciare da se stessi<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Cfr. Manuel CuYAs, «Il rifiuto della terapia», in *La Civiltà Cattolica* 142/IV (1991), 446.

<sup>447</sup> Cfr. Salvatore PRIVITERA, «Vita», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 1799.

<sup>448</sup> Cfr. *ibid.*, 1800.

E come ultima cosa diciamo che il senso della vita è connaturato alla propria vita. L'esistenza umana ha un significato originale e immanente, profondo ed essenziale iscritto nella sua provenienza, prima che l'uomo gliene attribuisca uno, personale e secondario. Tutto ciò che esiste ha un senso. Il non-senso non esiste, non-senso equivale a nulla, a non-essere. Allora se l'uomo vive, cioè la sua esistenza si colloca in un tempo e in uno spazio strettamente determinati, acquisisce un senso. Il suo essere in quanto persona è totalmente ed essenzialmente orientato verso il senso-fine. La sua esistenza umana è il cammino-senso-direzione da passare e da vivere. Il suo stato antologico-trascendentale (facoltà, potenzialità ed ispirazioni innate) e etico-esistenziale (essere compiuto e felice), da una parte, sproporzionalmente oltrepassano la portata delle realtà terreni, dall'altra parte, permettono all'uomo di scoprire se stesso come persona-da-compiere-pienamente. L'uomo, infatti, realizza il suo essere, cioè attua sé stesso, trascendendosi. L'apertura antologica dell'uomo ai valori si realizza nella ricerca del senso di tutta l'esistenza umana che presuppone un fondamento assoluto del senso. Esso non può trovarsi nell'ambito immanente dell'essere e del valore. La continua ricerca dei sensi-fini nell'azione umana concreta e responsabile conduce l'*homo sapiens et religiosus* a scoprire il Senso Primo ed Ultimo del suo essere: Dio<sup>449</sup>.

---

449 Cfr. E. KOWALSKI, «La morte proibita... », 477-478.

### 5.3 IL SENSO PIÙ VERO E PROFONDO DELLA VITA È QUELLO DI ESSERE *UN DONO CHE SI COMPIE NEL DONARSI*

La particolare natura relazionale della persona, quale si evince dalla sua capacità di comunicare con gli altri mediante il corpo inteso in Inianiera *sacramentale*<sup>450</sup>, ci permette a mettere in luce un particolare aspetto: quello del *dono*. Si può dire che il donarsi è un dato costitutivo, una struttura fondamentale dell'essere umano. La personalità infatti si realizza pienamente solo mediante il dono di sé agli altri, che peraltro è l'essenza dell'amore. Ma ogni persona può *fare* questo, perché nella sua struttura originaria è questo: relazione d'amore con gli altri e donazione di sé infatti sono scritte nel suo essere, costituiscono i connotati essenziali della personal<sup>451</sup>:

Domandarsi "chi è l'uomo?" significa guardare i propri atti d'amore e di conoscenza e cercare di leggere ciò che risplende in essi: quell'uno unico Altro che è Dio e gli altri uomini. L'identità dell'uomo non si può costruire: essa avviene come dono, nella comunione delle persone, e colui che distrugge la comunione delle persone rifiuta il dono della verità dell'uomo; cercando di creare se

---

<sup>450</sup> Il corpo si presenta così quasi come un *sacramento* della persona, ossia come un segno visibile dell'invisibile sua interiorità. Il corpo si pone, in questo senso, anche come mezzo di comunicazione dell'uomo con gli altri uomini: mediante il suo corpo, e particolarmente attraverso il suo volto, la persona umana infatti può essere riconosciuta dagli altri ed è capace di entrare in dialogo con loro, ma anche *donarsi* al loro. È stato soprattutto Emmanuel Levinas a mettere in luce questo particolare aspetto della dialogicità del corpo, e quindi della sostanziale relazionalità della persona: Cfr. Emmanuel LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

<sup>451</sup> Cfr. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana...*, 44.



stesso (autocreazione), *crea* anche gli altri e così la *liberazione* dal dono della verità si tramuta in una terribile oppressione!''.

Per rendersi conto di quanto questo sia vero basta riferirsi a un dato empirico, che è alla portata di tutti: ogni uomo si rende conto di non essersi dato la vita da solo, ma di averla ricevuta da altri. Questo fa capire ad ogni uomo che la vita gli è stata trasmessa, *donata*. Gli fa comprendere anche che egli è, sì, responsabile della sua vita, ma non ne è padrone assoluto, non solo perché non se l'è data da solo, ma anche perché non è in suo potere sottrarla alla morte<sup>453</sup>.

Un'altra cosa importante per la nostra riflessione è che la carità come dedizione totale di sé a Dio, amato sopra ogni cosa, e alle persone, che portano la sua immagine, realizza il senso ultimo della vita e anticipa il destino finale dei beati. Infatti, «il senso più vero e profondo della vita è quello di essere un dono che si compie nel donarsi»<sup>454</sup>. Mostrando sulla Croce il vertice dell'amore, Cristo testimonia che «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13) e proclama così che «la vita raggiunge il suo centro, il suo senso e la sua pienezza quando viene donata»<sup>455</sup>. L'amore fa sì che l'uomo si realizzi attraverso il dono sincero di sé: amare significa dare e ricevere quando non si può né comperare né vendere, ma solo liberamente e reciprocamente elargire<sup>456</sup>.

---

<sup>452</sup> Cfr. S. GRYGIEL, «Per guardare il cielo...», 44.

<sup>453</sup> Cfr. Mario CASONE, *Temi di bioetica*, S.E.I., Torino 1996, 16-18.

<sup>454</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 49.

<sup>455</sup> *Ibid.*, n. 51.

<sup>456</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*..., n. 203.

Con la sua morte, Gesù illumina il senso della vita e della morte di ogni essere umano<sup>457</sup>. Proprio nell'essere versato il sangue di Cristo diviene fonte, seme di vita, contemplando Gesù Crocifisso è dato ad ogni uomo di comprendere il mistero della propria vita. In lui risaliamo alla sorgente riprendiamo la nostra vita dalle mani dell'amore di Dio, ne conserviamo il senso del dono nello spazio della nostra libertà che unendosi alla vita di Dio che è amore, accetta di essere sangue versato, acqua donata, trasformando la nostra stessa vita in una sorgente che dona gratuitamente. Il compito della Chiesa di donare le parole e i gesti di Gesù ad ogni uomo, a chi è sano o malato, piccolo o grande, bambino o vecchio, è far toccare il senso stesso della vita nelle sue dimensioni morali e spirituali<sup>38</sup>.

«Solo chi riconosce che la propria vita è segnata dalla malattia del peccato, nell'incontro con Gesù salvatore può ritrovare la verità e l'autenticità della propria esistenza, secondo le sue stesse parole: "non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati"; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi (Le 5,31\_32)>><sup>459</sup>.

La felicità, anche sulla terra, consiste nel dono reciproco e gratuito. Esso ha come esigenza che ciascuno cerchi non il proprio bene, ma il bene dell'altra persona e lo cerchi per l'altra persona. Esso comporta che ciascuno cerchi il vero bene dell'altro, trattando l'altro secondo tutta la sua dignità di persona libera<sup>460</sup>.

---

<sup>457</sup> In., Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 50.

<sup>458</sup> Cfr. Domenico CALIANDRO, «Il fondamento teologico della *Evangelium Vitae*: sguardo sintetico e prospettive», in *Presenza Pastorale* 65 (1995), 566.

<sup>459</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 32.

<sup>460</sup> Cfr. I. RATZINGER, «La bioetica nella prospettiva ...», 469.

«C'è un atteggiamento singolare e proprio di Dio nei confronti dell'uomo: quello di perdonare, cioè di donarsi per, di darsi, concedersi. E c'è un atteggiamento singolare e proprio dell'uomo nei confronti di Dio: quello di credere, cioè *cor-dare*, dare il cuore, donare qualcosa di se stessi, donare il proprio intimo, nella lode, nel ringraziamento, nell'accoglienza. L'uomo è un dono per essenza, e si realizza donandosi»<sup>461</sup>.

#### 5.4 ESSERE-PER-AMARE-E-PER-ESSERE-AMATI

Non si può ridurre la persona alle qualità individuali che la distinguono e la rendono preziosa, quali l'intelligenza, la sensibilità, la bontà e così via. Esse possono svanire e affievolirsi senza ridurne il valore. È proprio *nell'esperienza dell'amore* che si rivela l'irriducibile originalità della persona concreta. In essa infatti si manifesta l'insostituibilità dell'amato con qualsiasi altra persona. L'amore non ha come suo oggetto le qualità comuni della specie, ma neppure quelle individuali del singolo come tali, bensì proprio la persona unica e irriducibile dell'altro<sup>462</sup>.

L'analisi del rapporto fra l'amore e l'essere evidenzia che esso esprime il culmine dell'essere nel soggetto amante ed è causa di potenziamento d'essere nel soggetto amato. L'amore fa *ex-sistere*. «L'amour est par excellence ce qui fait être» (M. Blondel). Fa esistere nel senso che fa uscire dal grigiore dell'essere. È, così, *creativo*, nel senso che fa essere al meglio colui che già è. E in questo è

---

<sup>461</sup> Ignazio SANNA, *Dalla parte dell'uomo: la Chiesa e i valori umani*, Edizioni Paoline, Milano 1992, 271.

<sup>462</sup> Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche...», 90.

riproduzione dell'atto creatore di Dio. Questi ama e fa sì che l'essere radicalmente sia. L'uomo ama e fa sì che l'amato già esistente sia al meglio del sé in perenne dinamismo. L'amore umano è analogo a quello di Dio, in quanto è *creativo*, capace di offrire un dono. *Ricreativo*, in quanto presenta il perdono. *Preventivo*, in quanto percorre le esigenze: «Amare è mettersi nella pelle dell'altro» (Leibniz). *Inventivo*, in quanto con tutto l'essere dichiara all'amato: «Non potrei concepire il mondo senza di te. È bello che tu ci sia» (J. Pieper, L. Boros). Ecco perché si può affermare con H.-D. von Balthasar: «Il senso dell'essere è l'amore»<sup>463</sup>.

Arno, perché mi sento amato, alla radice, dal Dio fonte della vita e della vita stessa che resta fascinosa. Si è, inoltre, quello che si ama. Si è *come* si ama, Si è *perché* si ama. Si è *quanto* si ama. Dimmi come ami, e ti dirò chi sei. L'amore è l'identità dell'uomo. Se non si è capaci di amare, ci si ritrova non con l'esperienza di un qualunque fallimento, bensì con la frustrazione radicale ed esistenziale. Viceversa, nella misura in cui si ama autenticamente, si sperimenta pienezza interiore, gioia di esistenza, senso della vita<sup>464</sup>.

Senso della vita, di conseguenza, è amare personalmente, e ciò significa, fra l'altro, legarsi e vincolarsi in modo analogo a quello che è accaduto esemplarmente all'inizio della vita reale tramite la madre. Inoltre la persona è un essere socievole. Il suo sviluppo pertanto non tende solo al rapporto a due, ma alla vita in gruppi sociali. Senso della

---

<sup>463</sup> Cfr. Sabatino PALUMBIERI, «Amore», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 103.

<sup>464</sup> Cfr. *Ibidem*.

vita è dunque diventare capaci alla vita nella comunità, e ciò significa, non solo prendere da essa, ma anche ugualmente, dare. La persona, infine, è un'individualità. L'amore per il tu e per la vita, come pure per le realtà sociali, deve avvenire nel modo assolutamente unico e tipico proprio del singolo. Costituisce infine il senso della vita il diventare quell'essere umano unico che si può essere<sup>465</sup>.

Questo ci fa capire che la soggettività si manifesta in modo evidente nell'incontro con la persona dell'altro. È nell'amore che la persona si rivela proprio come persona, nella sua unicità irripetibile. Si comprende allora l'affermazione di Max Scheler, per cui «si scopre la persona solo quando la si ama»<sup>466</sup>. L'esistenza ontologica dell'intersoggettività per essere uomo-persona è dunque l'imperativo etico dell'amore-carità-agapé: *io sono perché io amo, io sono perché noi siamo, io sono l'amore che mi fa essere*<sup>467</sup>, Amare è essere, allora solo nell'amore si esprime, si realizza e si dinamizza l'essere. L'apertura all'altro nell'incontro di comunione non soltanto compie l'esigenza d'essere per intensificare e realizzare ontologicamente se stesso, ma soprattutto è segno d'essere di più che oltrepassa quest'incontro amoroso con un tu, segnato dalla stessa insufficienza: «l'uomo non può essere mai risposta all'uomo»<sup>468</sup>.

---

<sup>465</sup> Cfr. R. AFFEMANN, *Malattia e società...*, 135.

<sup>466</sup> Cfr. Max SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, Lehnen Verlag, Munchen 1955.

<sup>467</sup> Cfr. Gabriel MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, 186.

<sup>468</sup> Cfr. In., *Le Mystère de L'Etre*, vol. 1 *Réflexion et Mystère*, Aubier, Paris 1951, 165-166.

L'uomo, quindi, ha la capacità di amare, l'unica a dare senso alla propria vita e alla propria morte. *Amor est nomen personae*, disse san Tommaso d'Aquino, e la vita della persona che diventa ~~amore~~, avvicinandosi all'Amore che è Dio, è una vita difesa, perché giustificata. È l'Amore che difende l'amore<sup>469</sup>. Scrive Giovanni Paolo II: «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non sperimenta, se non lo fa proprio, se non vi partecipa attivamente»<sup>470</sup>.

Il cuore di Dio non cesserà mai di essere aperto per noi, il cuore di Dio non cesserà mai di amarci, di sperare nel nostro ritorno e di fare di tutto affinché, liberamente, torniamo["]. Ci amerà anche se scegliessimo deliberatamente di condannarlo a morte fra indicibili sofferenze. Il perdono di Gesù è la prova che il Padre è, verso di noi, pura proposta d'amore<sup>472</sup>. Il Figlio di Dio fatto uomo, Gesù, è morto continuando ad amarmi. Questa è la garanzia che mancava alla scommessa della fede. Dio il Padre lo ha risuscitato dai morti. Questa è la certezza che mi consente di correre il rischio di amare il mio prossimo. Infatti, con la risurrezione di Gesù, l'umanità viene

---

<sup>469</sup> Cfr. S. GRYGIEL, «Per guardare il cielo...», 68.

<sup>470</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio...*, n. 1582.

<sup>471</sup> La teologia più tradizionale, quella che esprime il piano della Summa teologica di san Tommaso d'Aquino, è costruita sulla base di questo movimento di *exitus-reditus* attraverso il quale l'umanità, uscita da Dio, deve tornare a lui in tutto ciò che è e tutto ciò che fa, con l'aiuto onnipotente dell'opera della salvezza compiuta da Cristo, nello Spirito.

<sup>472</sup> Cfr. M. HENDRICKX, «La vita e la vita eterna...», 258.

restituita alla vita, poiché la vita è la relazione con il Padre, poiché la vita è apertura all'amore<sup>473</sup>.

San Paolo spinge il suo ragionamento fino a situazioni inverosimili: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli [ ] se anche possedessi tutta la fede sì da trasportare le montagne [ ] se anche distribuissi tutte le mie sostanze, e se anche dessi il mio corpo ad essere bruciato, se non ho amore, nulla mi giova» (I Cor 13,1-3).

Pertanto, chi è l'uomo nella sua dignità? La risposta è analogamente quella data alla domanda "chi è Dio"? Se Dio è amore (I Gv 4,16), e l'uomo nella sua totalità creaturale è ad immagine e somiglianza di Dio, si può e si deve dire, per analogia e per fede, che il costitutivo *formale* dell'immagine e somiglianza è l'amore<sup>474</sup>.

«L'amore è, pertanto, la fondamentale e originale vocazione di ogni essere umano. In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale<sup>475</sup>.

Concludendo, possiamo dire che esiste nella vita una sola felicità: *amare ed essere amati*. Amare ed essere amati rappresenta il linguaggio fondamentale dell'umano esistere, la *grammatica della vita*, che ognuno di noi apprende man mano che cresce e viene a

---

<sup>473</sup> Cfr. *Ibid.*, 259.

<sup>474</sup> Cfr. Carlo BRESCIANI, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Piemme, Roma 1983, 179-183; specialmente "Il personalismo della 'Gaudium et Spes'", 31-41.

<sup>475</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio...*, nn. 1557-1558.

contatto con gli altri. La natura umana è conosciuta dall'intreccio indissolubile fra essere e amare, dal momento che ogni uomo vive come dimensione essenziale il rapporto con l'altro. Scrive Gabriel Marcel: «Il mio rapporto con me stesso è mediato dalla presenza dell'altro, da ciò che egli è per me e da ciò che io sono per lui»<sup>476</sup>. Gli fa eco Emmanuel Levinas, quando afferma che la realizzazione piena della nostra persona e l'esercizio veramente responsabile della nostra libertà passano attraverso il riconoscimento *dell'alterità* dell'altro<sup>477</sup>. Insomma, ognuno di noi può dire: «Io sono, perché noi siamo. Io sono nella misura in cui amo e sono amato. Io sono l'amore che mi fa essere»<sup>478</sup>.

## 5.5 IN OGNI VITA UMANA VI È IL MISTERO E LA PRESENZA DELLA VITA DI DIO

Solo Dio che creò la persona umana con un'anima immortale e salvò il corpo umano con il dono della risurrezione è il Signore della vita. La persona umana è in un rapporto unico e singolare con Dio. Mentre tutti gli altri esseri viventi sono in una relazione generica e mediata col Creatore, l'essere umano, ogni essere umano, si trova in

---

<sup>476</sup> G. MARCEL, *Homo viator...*, 60.

<sup>477</sup> Cfr. Emmanuel LEVINAS, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova Editrice, Roma 1984.

<sup>478</sup> Cfr. Mauro COZZOU, «Essere e amare», in *Corso di morale*, a cura di Tullo Goffi - Giannino Piana, vol. III *Koinonia. Etica della vita sociale*, Queriniana, Brescia 1984, 15-19.



una relazione di immediatezza personale con Lui. La vita di Dio, quindi, si manifesta come tale negli esseri viventi e, al tempo stesso, la loro vita si fa epifania di quella divina.

Con questo vogliamo sviluppare la nostra riflessione sull'affermazione patristica che sta alla base della soteriologia nella prospettiva incarnazionistica: «Ciò che non è stato assunto non è stato salvato; ma ciò che è congiunto con Dio, ciò è anche redento»<sup>479</sup>. Proprio *il realismo corporeo* diventa la chiave interpretativa di una prospettiva salvifica che non solo non esclude il corpo e, con esso, la vita fisica dell'uomo, ma anzi, ne fa il luogo stesso e persino lo "strumento" della salvezza. È proprio l'Incarnazione a porre le premesse per la redenzione della corporeità. Cristo non salva l'anima o lo spirito dell'uomo, ma l'uomo nella sua interezza. E questo, proprio in virtù del fatto che lui stesso ne ha assunto e redento la natura. Come dice San Gregorio di Nissa, assumendo la natura dell'essere umano, Cristo ha assunto la natura di tutta l'umanità: «Il Verbo, essendosi unito all'uomo, prese in lui tutta la nostra natura, affinché per questa unione alla divinità, tutta l'umanità fosse divinizzata in lui e tutta la massa della nostra natura fosse santificata con la prima»<sup>480</sup>.

Alla luce di tutto questo vi è allora un ulteriore fondamento sul quale edificare il rispetto della vita umana, cioè il fatto che tale vita, nella sua totalità psicofisica, è stata assunta e salvata da Cristo. Il passaggio storico di Cristo attraverso la vita umana ne ha

---

<sup>479</sup> GREGORIONAZIANZENO, *Epistola 101*, PG 37,181.

<sup>480</sup> GREGORIO DI NISSA, *Adversus Apollum J5*, PG 45, 1152c.

profondamente cambiato i connotati. Non si tratta più solo di un dono, per quanto fondamentale, di Dio all'uomo, né della divina considerazione per cui Dio elargisce parte della sua stessa natura all'essere umano ma di una vera e propria umanizzazione della stessa divinità. La vita eternamente sussistente in Dio è radice della sua stessa essenza si fa mistero umano che Dio assume e sperimenta, Quel dolore per cui l'uomo si vedeva implicato nel mistero divino si trasforma quasi in un dono che Dio fa a se stesso. *Dio vuole esperienza di vita umana*, quella stessa vita che ha in sé e di cui ha fatto partecipare l'uomo. Adesso è Lui, nel Verbo incarnato, a partecipare del dono partecipato.

Distruggere la vita significa distruggere Dio ma non in modo esplicito, per il disprezzo del dono divino che nella vita umana si cela, ma proprio nella sua stessa realtà esistenziale. Se nell'assunzione della vita umana, Cristo ha assunto *ogni* vita umana, allora *in ogni vita umana vi è il mistero e la presenza della sua vita*<sup>481</sup>.

In realtà, «Dio non è altro che l'eterno spogliarsi di un amore senza limiti»<sup>482</sup>, e diventare simili a Lui vuol dire entrare nella perfetta umiltà, nell'assoluto abbandono di sé alla grazia dell'Altro, nella generosità originaria. In effetti, se Dio che è amore ha creato l'uomo a sua immagine, ciò significa che lo ha fatto capace di amare, come abbiamo visto in precedenza. Se Dio che è Trinità ha creato l'uomo a sua immagine, ciò significa che lo ha fatto capace di sviluppare in sé quello spazio, quella distanza, ove Dio e l'altro uomo potranno trovare

---

481 Cfr. S. LEONE, *La prospettiva teologica...*, 230.

482 Maurice ZUNDEL, *Vie, mort, résurrection*, s.e., Sainte-Foy 1996, ]07.

posto restando se stessi. Allo stesso tempo, lo ha fatto capace di un'apertura senza riserve e di un rispetto assoluto per ognuna delle altre persone, divine o umane, per costituire quella comunità dove "tutti sono uno" (cfr. Gv 17,11) cui egli aspira.

Ora, è proprio tutto questo che rende possibile spogliarsi di sé: un affrancamento che si confonde con la libertà essenziale, radice di tutte le altre. Una libertà vissuta contemporaneamente in due modi: attraverso il dono gratuito di sé e l'accoglienza disinteressata dell'altro<sup>483</sup>.

## 5.6 LA VITA DELL'UOMO È DESTINATA A DIVENTARE VITA ETERNA

Se partiamo nella nostra riflessione sulla vita eterna dalla Bibbia, vediamo che nella storia di Israele, a partire dall'epoca dei Maccabei, comincia a nascere una certa inquietudine nei confronti del "nulla" ultraterreno costituito dallo *sceol*. A determinarlo è la stessa concezione ebraica della vita che non si concepisce se non come vita piena, ricca di risorse, efficiente, in salute. Tutto questo non può finire con la morte: una vita dovrebbe essere eterna. Nei Vangeli, però, con lo stesso concetto di *vita eterna* non si pone solo l'accento sull'elemento cronologico (*vita eterna* contro una *vita temporale*) ma anche su una diversa *qualità* dei due tipi di vita. In realtà, la categoria di vita eterna è fortemente presente nell'insegnamento di Gesù,

---

<sup>483</sup> M. HENDRICKX, «La vita e la vita eterna...», 249.

soprattutto in Giovanni che fa, di tale concetto, quasi un tema specifico, spesso come propria visione del "regno dei cieli" riscontrabile nei sinottici".

San Giovanni, con la sua ripetuta espressione di *vita eterna* indica che la ragione (o il senso) della vita non è solo da cercare al di fuori di essa, nel suo destino futuro, ma è già *dentro di essa*: certo un senso *ricevuto*, ma già presentel". Anche, e soprattutto, per lui la vita eterna è diversa da quella terrena non solo per un fattore temporale quanto piuttosto qualitativo<sup>486</sup>.

«Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,25-26).

«Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita "poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi", quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1,2-3).

In modo inequivocabile queste sentenze evangeliche correlano la vita eterna alla perdita della vita fisica e in linea di perfetta continuità con quest'ultima. Amare la propria vita cioè condurre

---

<sup>484</sup> Nei sinottici il tema ricorre sostanzialmente in un solo episodio riportato nella triplice tradizione, (Mt 19,16.29; Mc 10,17.30; Le 10,35; 18,18.30) e, quasi incidentalmente in Mt 25,46.

<sup>485</sup> Cfr. B. MAGGIONI, «Dio parla della vita », 31.

<sup>486</sup> Cfr. S. LEONE, *La prospettiva teologica* , 272.

un'esistenza conforme al "mondo" significa vivere la vita terrena ma perdere quella eterna. Solo nel rifiuto del mondo e cioè in un'esistenza vissuta secondo un più alto ordine di valori è possibile entrare in definitiva comunione con Dio.

Più articolata appare la prospettiva evangelica in cui sostanzialmente la vita eterna altro non è che la conseguenza, per il credente, della fede in Cristo (Cfr. Gv 3,15-16.36; 6,40.47). Credendo in Lui si conquista la vita eterna o più semplicemente la "vita" come usano i sinottici, sia pure in brani che non possono essere direttamente messi accanto a questi (Cfr. Mt 7,14; 18,6-9; 19,17; Mc 9,43-45). È significativo, peraltro, notare come proprio il rapporto tra vita eterna e fede nelle parole di Gesù costituisca l'enclave conclusiva di tutto il vangelo: «Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31).

Vi è certamente una vocazione alla vita divina, che è primaria nell'uomo, ma è possibile rispondervi solo riconoscendosi naturalmente dipendenti dall'atto creatore di Dio. La vita eterna è la vera vita in quanto è la vita del Dio vivente e vero. «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito dia a tutti, nel modo che Dio conosce, d'essere associato al mistero pasquale»<sup>487</sup>.

L'uomo, dunque, è chiamato a partecipare alla vita eterna, che è la vita propria di Dio. Quella dell'uomo è allora un'ombra luminosa:

---

<sup>487</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes...*, n. 1389.

la debolezza della malattia, della sofferenza e della morte non è l'approdo definitivo dell'essere dell'uomo; è piuttosto una condizione cui è sottoposto per giungere alla vita che non conosce tramonto<sup>488</sup>. La vita che Gesù è venuto ad annunciare e a comunicare è certamente quella costituita dalla partecipazione alla vita divina, a cui l'uomo è da Dio chiamato:

«Ma proprio in tale "vita" acquistano pieno significato tutti gli aspetti e i momenti della vita dell'uomo<sup>f</sup>". L'*altezza* di questa vocazione soprannaturale rivela la *grandezza* e la *preziosità* della vita umana anche nella sua fase temporale. La vita nel tempo, infatti, è condizione basilare, momento iniziale e parte integrante dell'intero e unitario processo dell'esistenza umana»<sup>490</sup>

La vita fisica e spirituale dell'uomo, anche nella sua fase terrena, acquista pienezza di valore e di significato: la vita divina ed eterna, infatti, è il fine a cui l'uomo che vive in questo mondo è orientato e chiamato. La vita fisica emerge così come il "luogo" *unico* in cui può germogliare e svilupparsi la vita divina ed eterna dell'uomo. E questo è vero, perché noi non viviamo nell'astratto. Come esseri morali, abbiamo ricevuto la capacità di affrontare la storia coscientemente, con gratitudine e con senso critico<sup>491</sup>. Soltanto accettando con gratitudine la storia e rispondendo creativamente alla sua sfida l'uomo può raggiungere l'eternità. Mediante la fede siamo

---

<sup>488</sup> Cfr. Dionigi TETIAMANZI, *Parole di vita per la città dell'uomo*, Marietti, Genova 1999, 188.

<sup>489</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 1.

<sup>490</sup> *Ibid.*, n. 2.

<sup>491</sup> Cfr. Reinhold NIEBUHR, *The Responsible Self*, Scribner, New York 1952, 112.

inseriti nella storia della liberazione e della salvezza resa possibile da Gesù Cristo. Nell'apertura al presente, veniamo creativamente a contatto con l'eternità, che ci porta fuori dal passato e ci conduce al futuro. Noi non possiamo raggiungere l'eternità che attraverso la mediazione del destino e attraverso quella creatività che è dono prezioso del Signore della storia<sup>492</sup>. «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura» (Sap 2,23).

Non c'è motivo, quindi, di rimandare a un futuro indeterminato l'avvento di un mondo migliore. Dobbiamo lavorare oggi per ristabilire il paradiso terrestre. È oggi, è adesso che siamo chiamati a vivere in eterno. La speranza cristiana non esula dalla vita presente, anzi. Solo cambiando me stesso, cambiando questa parte di mondo sulla quale vivo e di cui sono responsabile, donandomi e accogliendo gratuitamente, instaurando attorno a me relazioni più rispettose e più fraterne, aiuterò l'altra persona a progredire anch'essa verso Dio e verso gli altri e, insieme, potremo gettare le basi di una comunità maggiormente conforme al disegno divino<sup>493</sup>.

Ogni uomo sa di avere solo questa vita a disposizione per realizzare il suo vero benessere che, in una visione di fede, consiste nell'aspirazione dell'eternità beata, vero traguardo dell'esistenza umana. Negare questa prospettiva equivale a vivere unicamente per produrre risultati di tipo materiale, sulla base di un'interpretazione utilitaristica della persona, che finisce col penalizzare tutti *gli*

---

<sup>492</sup> Cfr. Pau] TILLICH, *The Religious Situation*, Meridian Books, New York 1956,32.

<sup>493</sup> Cfr. M. HENDRICKX, «La vita e la vita eterna... »,252.

individui non più efficienti e produttivi, per i quali il bilancio tra piacere e dolore prende nettamente a favore di quest'ultimo<sup>494</sup>.

In realtà, la fede cristiana dà senso e dignità alla morte, perché vede in essa non lo sprofondamento della persona umana nel nulla, ma la porta attraverso cui l'uomo passa dalla vita terrena alla *vita eterna* nel regno di Dio. In particolare, per la fede cristiana, la malie acquista una particolare dignità per il fatto che, morendo, il cristiano unisce la propria morte alla morte di Cristo sulla croce e in tal modo la rende strumento di redenzione per se stesso e per gli altri uOlnini<sup>495</sup>.

La speranza cristiana è speranza che fiorisce ai piedi della croce e che ha il suo compimento nel mistero della risurrezione. La pasqua è infatti annuncio che la morte non può avere l'ultima parola; che essa è realtà penultima, il cui sbocco è una vita senza termine. Il bisogno di immortalità è qui assunto e oltrepassato: a essere salvata non è soltanto l'anima, ma l'uomo nella sua integrità personale, chiamato a partecipare - secondo la promessa - all'eterna beatitudine!"

---

494 Cfr. M. CASCANE, *Diaconia della vi/a...*, 352.

495 Cfr. G. DEROSA, «A proposito di eutanasia...», 367.

496 Cfr. G. PIANA, *Bioetica. Alfa ricerca...*, 35.



## PARTE TERZA

### L'ESPERIENZA DEL CORPO COME "LIMITE"

Ogni persona sente, nel profondo, di essere fatta per la vita e per la gioia. L'uomo sa di essere stato creato per la felicità; l'infermità e il dolore lo pongono in una condizione esattamente opposta. In tal senso la sofferenza, secondo i diversi volti che assume - da quella fisica a quella morale, da quella visibile a quella segreta - è, sentita come un *limite*. E come da ogni altro limite, anche dalla sofferenza, l'uomo cerca di uscire. La sofferenza è avvertita è subita come una *negatività*: è istintivo tentare di cancellarla.

In questa terza parte della tesi cercheremo di mettere in luce *l'esperienza del soffrire* e, quindi, *del corpo come limite*. Soffermeremo la nostra attenzione sul fatto che la malattia (che fa parte della vita come la salute) non deve essere nascosta, né fatalisticamente assunta in passività, in quanto la malattia considerata in ordine all'impegno terapeutico va anche assunta spiritualmente *come esperienza del limite*, occasione di crescita e richiamo in direzione della solidarietà. La malattia è una componente della

condizione umana da cui non è possibile prescindere. Costituisce in un certo senso il limite del vivere umano. La vita umana segnata da una malattia va accompagnata e sentita come apertura alla vita più piena.

Infine, vedremo che la vita non è vita solo quando si ha a che fare con una persona sana, la vita non è vita soltanto quando si ha a che fare con una persona che ha la gioia di vivere, la vita non è vita soltanto quando si ha a che fare con una persona che ha potuto già realizzare o che ancora è in cammino verso la realizzazione piena del suo ideale. La vita umana in particolare è vita sempre: chiunque la possieda, in qualunque condizione la possieda.

## **CAPITOLO VI**

# **IL SENSO DELLA MALATTIA ALLA LUCE DELLA FEDE**

In questo capitolo della tesi parleremo del senso di una vita umana che è segnata dalla fragilità, ma anche dalla grandezza. Essa è ad un tempo precaria ed esaltante, debole e potente. Valutandola a partire dalle sue straordinarie potenzialità, si potrà facilmente constatare che la malattia e la stessa morte, considerate alla luce della fede cristiana, non sono in grado di vincere la ricchezza, che, nel mistero dell'esistenza di ogni singola persona, rimane indelebile e sconfina nell'eternità.

La sofferenza e il dolore, che spesso appaiono come conseguenza di una malattia, non sono semplici eventi fisiologici, ma fatti eminentemente umani, che, nella loro dura realtà, pongono di fronte al niente e al vuoto, alla negazione di ogni significato dell'esistenza umana, all'alienazione completa e a un evento finale angosciante. Un'esperienza siffatta pone in crisi tutta la persona nelle

sue capacità relazionali, ma soprattutto nel suo rapporto con Dio. La ricerca di una risposta, che verrà fatta in questo capitolo della tesi, è in fin dei conti ricerca del senso da dare alla propria esistenza che si vede aggredita e frustrata nelle sue più profonde aspirazioni .

«Certo, la malattia, e ancora più radicalmente la morte, mette alla prova la fede. Ma questo non suona come la smentita radicale della fede, bensì piuttosto come la conferma che la condizione della libertà umana è radicalmente "affidata a se stessa", e cioè alla attuazione di sé nella decisione, e quindi esposta alla prova, nell'assenza tanto di una garanzia estranea — che negherebbe la stessa libertà - quanto di prove incontrovertibili o "razionalmente" verificabili»<sup>497</sup>.

Non si tratta soltanto di chiedersi come superare, vincere o eliminare il dolore e la malattia, ma piuttosto come passare dal non-senso al senso del vivere umano, alla relazione con il Senso vero ed ultimo della vita umana, cioè *con Dio*.

## 6.1 LA VITA UMANA È FATTA DI SALUTE E DI MALATTIA

La salute è considerata in tutte le culture uno dei beni più preziosi della vita, ma gli uomini prendono la coscienza del suo valore solo quando l'hanno persa o corrono il pericolo di perderla. La vita è fatta di salute e di malattia e non solo di salute. Si accompagna spesso l'idea che il bene della salute possa essere fatto oggetto, come tutti gli altri beni, di una pianificazione e una amministrazione efficienti. Un concetto di salute ridotto a corrispondere alle attese esteriori in fatto di

---

<sup>497</sup> Cfr. M. CHIODI, *Tra cielo e terra...*, 12.

ruoli finisce così paradossalmente per alimentare l'attesa illusoria che si possa in linea di principio fabbricare una vita senza malattia e sofferenza, esattamente come si fabbricano gli altri beni cui la società aspira.

La definizione di salute proposta nel 1946 dall'Organizzazione Mondiale della Sanità - «la salute è uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non consiste soltanto in un'assenza di malattie ed infermità» - tradisce una filosofia dell'esistenza come *benessere*, piuttosto che quello di *bene* o di *vita buona*. La salute e la malattia non sono più considerate come condizione o situazione di ogni persona nella sua particolare unicità, ma rappresentano piuttosto condizioni o situazioni sociali che è opportuno regolare attraverso politiche pubbliche<sup>498</sup>. Vi soggiace l'intenzione di sostituire al principio della "sacralità della vita" quello più duttile della promozione della "qualità della vita". Ne abbiamo già parlato nella prima parte del nostro lavoro. L'idea di un "benessere fisico, spirituale e sociale completo", diventa in questo modo un surrogato secolare della categoria teologica della vita eterna<sup>499</sup>.

---

<sup>498</sup> Cfr. P. MORANDÉ, «Vita e persona nella postmodernità...», 131-132.

<sup>499</sup> Cfr. Protocollo di Costituzione dell'OMS (New York, 22.06.1946), in: Vincenzo CORSINI, *Codice delle Organizzazioni Internazionali*, Giuffrè Editore, Milano 1958, 83-101. Oggi come oggi, sono state mosse, tuttavia, alcune critiche alla definizione della salute sopra citata. La prima è quella di una concezione eccessivamente *soggettivistica*. In effetti parlare di "pieno benessere" comporta il rischio di ritenere plausibile ogni evento o processo che possa aumentare il benessere del singolo. Anche se inclusa nella definizione dell'OMS un'implicita dimensione sociale, vi è il rischio di un'insufficiente equilibrio tra il benessere del singolo e quello della collettività. In realtà il "benessere" deve significare anche l'"~~essere-per-il-bene~~" sia individuale che sociale. Inoltre cosa deve intendersi esattamente per "pieno benessere"? O per meglio dire quale spazio rimane per eventi che possono in qualche modo disturbare un "pieno benessere" così inteso?

L'uomo è sano soltanto se è sano nel suo corpo e nella sua anima. L'antropologia cristiana, così attenta a sottolineare l'unità della persona nella sua multidimensionalità, privilegia una nozione olistica di salute e di malattia, in cui concorrono e interagiscono elementi corporei, psichici e spirituali, senza dimenticare le imprescindibili risonanze relazionali. «La persona come tale - afferma Giovanni Paolo II - nel corpo, è colpita dal male. La malattia e la sofferenza, infatti, non sono esperienze che riguardano soltanto il sostrato fisico dell'uomo, ma l'uomo nella sua interezza e nella sua unità somatico-spirituale»<sup>500</sup>.

L'uomo è sano come persona se sa affrontare i propri compiti e non finge di essere di fronte alle difficoltà e ai contrasti. La salute non è perciò uno stato corporeo e meno che mai un possesso, bensì un "habitus vivo", un "cammino lungo la vita" (H. Schipperges), che non si occupa del camminare, ma del traguardo della vita. Realmente sano non è considerato l'uomo che tende continuamente a vivere in modo sano e che, preoccupato com'è dalla propria salute, finisce per

---

L'interruzione di una gravidanza indesiderata, ad es., potrebbe benissimo rientrare in tale accezione e venire motivata proprio in questi termini. La seconda critica riguarda l'ambito estensivo di tale concetto di salute, ritenuto ancora troppo "immanente". Più corretta sembrerebbe la definizione di "pieno benessere fisico, psichico, sociale e *spirituale*". Certo si potrà obiettare che un tale ambito difficilmente potrebbe trovare spazio in una definizione "laica" di salute. Ma non deve assolutamente ritenersi in contrasto con tale visione l'includere la dimensione spirituale che appartiene costitutivamente all'uomo, al di là di ogni ulteriore determinazione religiosa o confessionale. L'apertura alla trascendenza appartiene a pieno titolo al ben-essere dell'uomo per cui non può essere esclusa proprio in virtù di quel criterio non-fisicista di salute della definizione dell'OMS.

<sup>500</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Dolentium hominum*, Roma, Il febbraio 1985, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 9, EDB, Bologna 2002<sup>7</sup>, n. 1411.

occuparsi solo di se stesso. Sano è piuttosto colui che dispone - per così dire senza pensarvi - della propria salute e vede in essa la possibilità di assolvere i compiti della propria vita<sup>501</sup>.

Il concetto di salute che Papa Giovanni Paolo II ci ha offerto nel Messaggio Giubilare della Giornata Mondiale del Malato dell'anno 2000 suona così: «La salute non si identifica soltanto con l'assenza di malattia, ma si pone come un'inclinazione verso la più piena armonia e sano equilibrio a livello fisico, psichico spirituale e sociale. In questa stessa prospettiva la persona è chiamata a mobilitare tutte le sue energie disponibili per realizzare la propria vocazione e il bene degli altri»<sup>502</sup>.

La salute è la tendenza generata dalla chiamata di Dio in Cristo a partecipare a questa armonia, è la risposta che l'uomo offre a Dio lungo le diverse tappe della sua vita. A volte comporterà l'assenza di malattia, a volte no. L'essenziale non è l'assenza di malattia ma la tendenza all'armonia. Questa tendenza è un'opposizione di rapporto di completezza. È muoversi di completezza. Così la salute ci avvia verso la vera vita, che può trovarsi anche nella malattia e nella stessa morte, quando questa ha una natura come quella di Cristo. Una cosa è, quindi, la carezza di malattia e un'altra è l'autentica salute. In questo

---

501 Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita..* " 221-228.

502 GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la VII Giornata Mondiale del Malato*, Castel Gandolfo, 6 agosto 1999, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 18, EDB, Bologna 2002, n. 1364.

senso, la vera salute si identifica con la vera vita in quanto la vita si trova, in un celio senso, nel cammino verso la salute<sup>503</sup>.

Nel tempo della salute l'uomo avverte il suo corpo come il luogo di scambio e di comunione con gli altri. Nel tempo della malattia, assieme alla perturbazione dei processi vitali del corpo, il malato vive una forma di perturbazione sociale che nuoce al suo equilibrio e impedisce all'individuo l'esplicazione dei suoi ruoli abituali. La malattia, inoltre, acuisce drammaticamente il senso della solitudine dell'individuo, con la consapevolezza di "essere solo" ad affrontare il proprio dramma e di non essere realmente capito nella sua situazione di sofferenza. In questa esperienza di solitudine, tutta l'esistenza del malato può *entrare in crisi*: la sua concezione della vita e della morte, la sua storia, il suo presente e i suoi progetti futuri, la sua fede e gli errori della propria esistenza. A questa crisi il malato può reagire in diversi modi: o con una condotta di smarrimento, richiesta di aiuto e talora regressione, assumendo atteggiamenti infantili o di mera passività, oppure con forme di aggressività, di possesso o di pretese reiterate e impazienti. Qualunque sia la reazione, è indubbio che la malattia è *luogo di sperimentazione dei propri fimiti*<sup>504</sup>.

La realtà spiacevole della malattia mette in crisi la cultura consumistica nella quale viviamo, perché essa non sa dare risposte

---

<sup>503</sup> Cfr. Javier LOZANO BARRAGAN, «L'uomo immagine di Dio. Vita umana e salute alla luce della teologia», in *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, a cura di Juan de Dios Vial Correa - Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 25.

<sup>504</sup> Cfr. C. ROCHEITA, *Per una Teologia...*, 225.



soddisfacenti alle questioni della sofferenza. L'esperienza del soffrire, con le sue inquietanti domande, non trova spazio di accoglienza e comprensione, e, per conseguenza, viene censurata o nascosta. Eppure si tratta di una dimensione ineluttabile e decisiva dell'esistenza umana; esperienza propria e del vedere altri, i propri cari, soffrire, spesso senza poter fare nulla. La malattia porta in sé una domanda radicale di senso, di fronte alla quale l'uomo si trova sprovvisto di risorse sufficienti. Ecco allora la grande tentazione di una mentalità materialista, di ridurla al dolore, ad un problema da risolvere con una soluzione tecnica, possibile nell'ambito del "fare" medico, mettendo a silenzio quell'interrogativo radicale sul proprio destino, quell'esigenza di salvezza alla quale non si può dare una risposta umana. La malattia è infatti una via per conoscere l'uomo e la sua identità profonda.

L'approccio alla malattia, o più precisamente alla condizione del malato, è sempre difficile non solo per la forte componente di soggettività che caratterizza la percezione che ciascuno ha del male - le reazioni psicologiche sono diverse a seconda della struttura della personalità e dei vissuti esistenziali - ma anche a causa dell'estrema varietà, e talvolta contraddittorietà, delle interpretazioni che di essa si sono date nel corso della storia e che persistono, in parte, ancora oggi.

«La malattia - soprattutto se grave - è un evento che sconvolge violentemente l'esistenza e che viene istintivamente respinto, perché si oppone al desiderio più profondo dell'uomo che ricerca la felicità, il piacere, la piena integrità e vitalità. Essa suscita perciò un senso di profonda frustrazione che si traduce in stati depressivi più o meno intensi e talora in forme di regressione, dovute all'impressione di subire un

insopportabile scacco spesso aggravato dal sentirsi vittima di un'ingiustizia»<sup>505</sup>.

La malattia e il dolore sono due realtà naturali della vita, che l'uomo deve trasformare, arginare e dominare, ma che non può cancellare.

La malattia non è solo una perturbazione organica; essa rappresenta *una ferita della personalità totale* dell'essere umano, in quanto pregiudica l'integrità delle sue capacità e la sua autonomia. Sul piano psicologico può dare la sensazione di un vuoto, senza passato e senza futuro. L'infermo si sente in una grande situazione di povertà come se avesse smarrito, sia pure temporaneamente, la sua unità esistenziale. Colpendo il corpo, la malattia colpisce l'uomo nella sua unità psicosomatica, mettendo in crisi i suoi progetti e il senso delle sue scelte storiche.

La malattia si presenta come un'esperienza umana fortemente critica sotto molteplici aspetti, proprio in quanto tende a rivoluzionare le priorità della vita quotidiana (fino ad allora) considerata normale. Spesso il paziente, a proposito della malattia che gli è stata diagnosticata, è portato a comportarsi come di fronte ad un fattore estraneo, insinuatosi maleficamente nel suo corpo, e che - egli auspica - potrebbe essere eliminato grazie a un intervento terapeutico. La malattia (specie quella individuale e cronica) è intesa come menomazione, come nemico che neppure ha da essere nominata, al più demonizzata col ricorso all'uso (o all'abuso) di metafore, che lascino trapelare il carattere ossessivo e moralistico della reazione

---

<sup>505</sup> G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca...*, 71.

emotiva di chi è sano e intende immunizzarsi nei confronti di quel male, e di chi invece scopre traumaticamente di esserne affetto?",

La malattia è realtà che va affrontata non soltanto sulla base di una competenza tecnica, ma è questione che chiede di essere riappropriata sotto il profilo specificamente etico, o più propriamente morale. La malattia non è catalogabile come "male" soltanto per il fatto che essa produce un effetto di menomazione, oppure perché comporta uno stato di malessere fisico, accompagnato da gravi stati di sofferenza; essa, invece, chiede anzitutto di essere colta come una sfida alla libertà umana, proprio in quanto è portatrice di un messaggio scoraggiante, per resistere al quale occorre essere provvisti di risorse di senso, ovvero di risorse morali, senza le quali la persona malata è destinata ad arrendersi e a soccombere, talvolta annullata da quell'evento indesiderato<sup>507</sup>.

Vivere la malattia può sembrare per l'uomo contemporaneo quasi un controsenso, dato che oggi tutta la vita è impostata sul piacere e sul benessere a tutti i costi, per cui sembra addirittura impossibile che ci possa essere una simile convivenza tra la vita e la malattia. Il vivere di un essere vivente, ed in particolare dell'uomo, non è paragonabile assolutamente al vivere di una cellula isolata e tenuta in vita in un ambiente di laboratorio. La vita di un essere, quale quella dell'uomo, è rappresentata da una quantità enorme di reazioni e correlazioni all'interno dell'organismo in rapporto all'ambiente

---

<sup>506</sup> Cfr. Mario PICOZZI a cura di, *Nodi e prospettive in bioetica. La vita interPELLA ogni essere umano*, In dialogo, Milano 2002, 156-157.

<sup>507</sup> Cfr. *Ibid.*, 157-158.

esterno. Si tratta di una continua difesa, che coinvolge tutto l'organismo il quale, come esistenza singola, nel tempo perderà la sua battaglia e soccomberà.

Quel che, tuttavia, è perenne è la possibilità di trasmettere la vita, mediante la formazione di una nuova vita. La singola vita, però, è comunque destinata a ~~finire~~; ed è perciò che vivere la malattia assume una rilevanza etica di grande rilievo perché, anzitutto, è indice di una presa d'atto ed, in secondo luogo, di una volontà, sia pur inconscia, di difesa. Forse, vivere la malattia diviene quasi il programma al quale ciascuno di noi è destinato, dal momento del concepimento<sup>508</sup>".

Gli straordinari progressi della medicina permettono di guarire molte malattie prima incurabili. Anche nel caso in cui, ancor oggi, la medicina non riesce a guarire, essa consente almeno di curare per lungo tempo persone "inguaribili". Ciò comporta che la malattia accompagni la vita dell'uomo per tempi molto più lunghi che non in passato e, perciò, si è molto accresciuto il posto che la malattia ha nella vita di ciascuno<sup>509</sup>.

## 6.2 LA MALATTIA E LA SOFFERENZA COME CRISI DI SENSO

La malattia segna un cambiamento cruciale degli stati esistenziali, poiché coinvolge tutta la persona. Persino una malattia

---

<sup>508</sup> Cfr. Francesco D'ONOFRIO, *Come vivere la malattia? Un punto di vista bioetico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, 41-42.

<sup>509</sup> Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 126.

banale, facilmente curabile, o una semplice ferita possono compromettere, in qualche modo, la propria umanità. Il malato non sa che cos'è che in lui non va, se è qualcosa di serio, se potrà essere curato, con quale dispendio di tempo e denaro, e se ciò comporterà dolore e disagi o compromettere in qualche modo la propria *privacy*. Per venire a capo di ciò, egli deve dipendere da un'altra persona, in quanto non ha la capacità o la possibilità di rispondere da solo a queste domande ed effettuare la cura necessaria<sup>510</sup>.

«Il medico, come tale, incontra continuamente uomini che soffrono, malati incurabili, quindi uomini che pongono se stessi - ed ugualmente anche il medico - a confronto con un drammatico quesito: la loro vita non ha forse perduto ogni significato per il fatto stesso che la loro sofferenza è incurabile? Il medico avrà allora come compito non solamente di rendere il malato di nuovo capace di lavorare e, oltre a ciò, anche capace di godere la vita: questo è stato in ogni tempo il compito del medico. C'è ancora un terzo compito: aiutarlo ad acquistare la capacità di sopportare la propria sofferenza. [...] Anch'essa può dare ad una vita la sua pienezza di significato»<sup>511</sup>.

«Ogni malattia ha il suo significato. Ma il vero significato della malattia non risiede là dove la psicologia pretende di cercarlo: esso non consiste nel fatto che *si* soffre, ma nel *come* si soffre, Si tratta dunque ogni volta di dare anzitutto questo significato alla malattia: è ciò che fa l'uomo, l'uomo sofferente, *l'homo patiens*, quando realizza la possibilità di significato che racchiude una sofferenza imposta dal destino, nell'accettazione retta e leale di un autentico destino. Ma il medico non potrebbe dare questo significato ricorrendo a delle interpretazioni psicosomatiche»<sup>512</sup>.

---

510 Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 165.

511 V. E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso...*, 82.

512 *Ibid.*, 92.

Se la malattia, come è comunemente intesa, è caratterizzata esclusivamente da inabilità e sofferenza o disagio, la cura non può che assumere i tratti della riabilitazione e del sollievo della sofferenza. Ma esiste un altro elemento proprio della malattia, solitamente ~~rimosso~~, che è quello del senso. Il riferimento all'esperienza del dolore aiuta a chiarire la questione: il dolore generato da una malattia che può guarire ha un volto, mentre uno ben diverso ne ha il dolore di una malattia per la quale non c'è guarigione: in questo caso il dolore solleva la questione del *sensu*<sup>513</sup>.

Il dolore dissolve le certezze della vita ordinaria; sotto il peso del dolore la persona è costretta a riconoscere come le certezze non possono non essere fondate sulla propria, personale, libera ricerca di *sensu*. G. Angelini così descrive il mutamento indotto dalla malattia nella coscienza del soggetto:

«Nel momento della malattia accade con facilità al soggetto di stupirsi della troppo scarsa considerazione nella quale egli ha ordinariamente tenuto la salute, quasi essa fosse appunto un bene del tutto scontato. Soltanto nel momento in cui viene meno essa appare con tutta evidenza come bene grande e arcano. Soltanto allora appare con chiarezza come da sempre fosse necessario chiedersi: "Che cos'è?", e non invece fruirne sconsideratamente come un bene abbondante e sempre a disposizione. In tal modo la malattia pone la questione del senso, non solo della malattia, ma anche è prima della salute»<sup>514</sup>.

---

513 Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 131.

514 Giuseppe ANGELINI, «Potere della medicina e potere della malattia. L'esperienza di malattia nell'etica della medicina», in *Parola Spirito e Vita* 40 (1999), 214-215.

Questa domanda sulla salute e sulla malattia è proprio quella che viene immediatamente rimossa dall'approccio cosiddetto umanitario della cura, che cerca di ricondurre tutto alla lotta contro il dolore, come se l'aspetto anestetico fosse quello decisivo. In realtà, la malattia è male perché impedisce di fare, procura pena e depressione, e pone una domanda sul piano del fare rivolta al malato e a tutti quelli che hanno il compito di assisterlo, in primo luogo ai medici. Ma malattia è male anche sotto un altro profilo non meno importante: essa paralizza la volontà del soggetto e, perciò, si presenta come una sfida alla libertà della persona malata. La sfida può essere vista solo con l'ausilio delle risorse morali che permettono di ritrovare un senso alla propria condizione di uomo malato, in una speranza che non sia solo quella di guarire dalla malattia, una speranza capace di illuminare la vita nonostante la malattia. In tal modo la malattia può essere vissuta e non soltanto patita<sup>151</sup>.

Questo significa che la malattia può diventare, attraverso la durezza della prova, un luogo di riconquista del proprio essere persona, ove vengono riscoperti i valori fondamentali e nasce una reale valutazione della propria storia. Si scopre ciò che è essenziale, che veramente dà la forza di vivere e per cui conviene lottare, nonostante tutte le difficoltà e le opposizioni. Nella malattia l'uomo spesso impara a sperare al di là di ogni ostacolo, perfino al di là della ragionevolezza. Nella volontà di speranza egli può recuperare le

---

151 Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica...*, 132.

insondabili ricchezze presenti nella propria personalità<sup>516</sup>. Aiutare l'ammalato a guarire significa così dargli la possibilità di ritrovare se stesso, strapparli dalla tentazione di abdicazione, di rassegnazione fatalistica, di attesa passiva, restituirgli un futuro, provocare in lui gusto di vivere ancora, aiutarlo a ritrovare stima e fiducia in se stesso<sup>517</sup>.

E questo è un compito importante perché la malattia mette in crisi i valori dell'esistenza personale, rivela senza pietà le proprie debolezze, crea mutamenti di personalità e crisi di identità, rende ipersensibili e irritabili, fa regredire a volte a livelli adolescenziali facendo esplodere tensioni sessuali rilevanti per l'accresciuta preoccupazione per il proprio corpo. Spesso la malattia è avvertita come aggressione ingiusta che intacca la relativa normalità considerata un diritto. Da aggredito, il malato diventa aggressore sfogandosi contro parenti, operatori sanitari e lamentandosi egoisticamente dei servizi e delle cure che gli vengono prestati. Dio stesso può diventare il bersaglio del suo malumore e della sua disperazione. L'ansietà, la pretesa di avere continuamente qualcuno vicino, la passività come compiacimento quasi inconscio sulla propria sofferenza o menomazione fisica, la depressione fisica, l'insicurezza nel doversi affidare a decisioni altrui, sono reazioni emotive ad una situazione che si configura come vera e propria tentazione o prova.

---

<sup>516</sup> L'accompagnamento al senso di una nuova nascita è sottolineato da Stanislaw GRYGIEL, «In the Beginning is the End and in the End is the Beginning», in *Anthropotes* 1 (1991), 25-53.

<sup>517</sup> Cfr. Giuseppe COLOMBERO, *La malattia. Una stagione per il coraggio*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 153-154; Antonio DONGHI, *L'olio della speranza. L'unzione degli infermi*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 38.



Insomma, il tempo della malattia è tempo di crisi, non solo dell'autonomia e della capacità di fare, ma soprattutto della capacità di volere. Ciò accade perché diventano opachi i significati della vita ordinaria e il senso della vita nel suo complesso. In questa prospettiva, nel tempo della malattia non c'è nulla da volere, nulla che valga la pena di essere voluto. Sembra che solo i medici possano dire ciò che si può e si deve fare. Nella malattia grave, la questione cruciale è la fede nel senso della vita<sup>518</sup>: se questo senso della vita sfugge si diventa preda di una svogliatezza profonda, che non è solo psicologica, ma spirituale.

Affrontare la malattia sotto il profilo morale significa reagire alla prassi che colpisce la volontà del malato, alla mancanza di senso, all'assenza di prossimità reale, attraverso un cammino di fede, inteso non in senso immediatamente religioso, ma come decisione pratica della libertà che accetta la malattia come "prova", ma che non ha il potere di cancellare la speranza di una pienezza ancora più grande della salute<sup>519</sup>.

Anche se la malattia e la sofferenza pongono l'uomo "in crisi", è una "crisi" che non dice semplicemente la difficoltà, la paura, il fallimento; ma dice anche e soprattutto il momento nel quale l'uomo è interpellato nella sua verità più profonda, è chiamato cioè a *verificare*

---

518 L'esperienza della vita, e del dolore, all'interno di sé, rinvia ad altro da sé: essa rinvia a un senso che la trascende, e che è da vivere, nella fede, e cioè nella decisione pratica della libertà: «la trascendenza del senso interna al senso attesta che la coscienza non è l'origine del senso». Cfr. Angelo SERTULETTI, «Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di Paul Ricoeur (I)», in *Teologia* 18 (1993), 302.

519 Cfr. Maurizio CHIODI, «Il corpo e la malattia nell'età della tecnica», in AA. VV., *L'io e il corpo*, Glossa, Milano 1997, 165-204.

*se stesso*: a vedere *sino a che punto* sa e vuole vivere da uomo anche nella situazione di sofferenza, di malattia e di morte. Per questo si può dire che la sofferenza è lo specchio più fedele che esista: essa rivela il vero volto della persona, dice il suo valore. In verità, anche nella sofferenza l'uomo può e deve rispettare la propria dignità e vivere i propri compiti di immagine vivente di Dio, anche se in modalità forse diverse e complementari rispetto a quelli del momento della gioia e della salute. Anche chi soffre o è ammalato può e deve vivere la *solidarietà con i fratelli*: accettando, ad esempio, di "dipendere" dagli altri. Come si sa, il dono che gli altri aspettano, e che comunque è loro dovuto, non è necessariamente l'azione, il lavoro, il rendimento economico, ecc. C'è un dono non meno prezioso, urgentissimo specialmente nella società del benessere materiale e nella cultura dell'efficienza e della ricerca del piacere: il dono dei valori morali e spirituali, il valore della stessa sofferenza, non tanto in se stessa, quanto nella modalità e significazione umane secondo cui viene vissuta<sup>520</sup>.

Ma la stessa sofferenza è qualcosa di *ancora più ampio* della malattia, di più complesso e insieme ancor più profondamente radicato nell'umanità stessa. Una certa idea di questo problema ci viene dalla distinzione tra sofferenza fisica e sofferenza morale, tra *male* e *dolore*. Questa distinzione prende come fondamento la duplice dimensione

---

<sup>520</sup> Cfr. Dionigi TEITAMANZI, «Sofferenza», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Marco Doldi, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002, 378-379.

dell'essere umano, e indica l'elemento corporale e spirituale come l'immediato o diretto soggetto della sofferenza<sup>521</sup>.

Male e dolore: l'associazione non è causale né meramente didattica. Il dolore infatti è l'esperienza umana del male; il male, d'altro canto, non è una *cosa* che semplicemente accade o sta davanti all'uomo, ma è l'emergenza di uno scarto o di un ostacolo che si frappone tra l'originario desiderio di vivere e la sua realizzazione. Male e dolore sono dunque strettamente correlati; non come due *oggetti*, ma come figure della tensione umana verso la vita: quel che chiamiamo "male" è l'esperienza umana del fallimento del desiderio di vivere; quel che chiamiamo "dolore" è l'esperienza dell'impotenza del desiderio di superare gli ostacoli e della soggezione del male<sup>522</sup>.

Sofferenza e malattia, in quanto appartengono a quell'essenziale negativo che è il mistero del male, vanno combattute con forza, ma, quando risultano comunque ineluttabili, è possibile affidarsi a un senso nascosto, che ha il suo fondamento in un atto di amore che va colto con radicale disponibilità.

Si vede quindi, alla fine, come la malattia costituisca un evento critico che, attraverso la perturbazione della specifica dimensione della corporeità, mette in questione il senso globale dell'esistenza. Chi sperimenta una crisi si trova nella situazione di «perdere, o aver paura di perdere, l'oggetto nel quale ha investito tutto il senso della propria vita. [...] Una crisi è una situazione drammatica nella quale il senso è

---

521 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici doloris* sul significato cristiano del dolore umano, Roma, II febbraio 1984, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 9, EOB, Bologna 2002<sup>7</sup>, n. 624.

522 Cfr. G. Russo, *Le nuovefrontiere...*, 14.

sia radicalmente messo in causa, sia assente»<sup>523</sup>. Pur tenendo conto delle diverse configurazioni che il senso può assumere presso i singoli soggetti, è però, possibile identificare attraverso quali modalità esso si costituisca'. È attraverso un *lavoro di narrazione* autobiografica che si colgono e si pongono relazioni tra le vicende disperse della propria esperienza e della propria storia. Così vengono coordinati, unificati e gerarchizzati gli elementi vissuti. La crisi rende particolarmente difficile o addirittura impossibile, a seconda della profondità attinta, questo processo: essa sospende la persona tra un'incapacità di render ragione del presente in forza della continuità con il passato, e un'incertezza che mina ogni progettualità riguardante il futuro<sup>525</sup>.

### 6.3 IL SIGNIFICATO RELIGIOSO DELLA MALATTIA INTESO COME ADESIONE ALLA VOLONTÀ DI DIO

Secondo la vecchia visione della sofferenza, la malattia era la diretta conseguenza del peccato (specialmente il peccato originale) e guarire significava ristabilire il proprio rapporto con Dio. La guarigione era, dunque, una questione concernente l'anima. Il corpo, sebbene non trascurato, passava in secondo piano. La ragione di questa gerarchia era in parte dovuta al fatto che la salute e la malattia

---

<sup>523</sup> Jean François MALHERBE, *Pour une éthique de la médecine*, Ciaco, Bruxelles 1990, 80.

<sup>524</sup> Cfr. *Ibid.*, 79.

<sup>525</sup> Cfr. Carlo CASALONE, «La malattia oltre la biomedicina», in *Aggiornamenti sociali* 50 (1999), 111-112.

erano considerate essenzialmente come un processo spirituale. Questa visione è oggi andata completamente perduta, o quasi<sup>526</sup>.

Per molto tempo si è pensato che a causare la malattia fosse la violazione di un tabù o di un ordine prestabilito e che essa rivestisse perciò il carattere di una punizione, destinata a determinare il ristabilimento dell'ordine leso. La letteratura biblica pone frequentemente l'accento sul legame esistente tra malattia, colpa morale e castigo divino, fino a concepire la malattia come prezzo da pagare in conseguenza del peccato<sup>527</sup>.

Solo Dio conosce i suoi piani riguardo a ogni singola vita. Questo diventa evidente dal fatto che Dio non spiega il dolore della malattia nemmeno a Giobbe, il quale, dopo avere in un primo momento accettato le prove subite, si ribella contro di Lui, specialmente perché alcuni pseudo-amici pretendono dispiegargli il suo dolore e di convincerlo che egli viene punito per colpe che in realtà non ha commesso. Oltre al danno di soffrire innocentemente, egli deve subire la beffa di essere accusato in modo ingiusto. La ribellione di Giobbe, che viene presentata come una vera e propria sfida a Dio, si risolve in una maestosa teofania, nella quale Dio appare in tutta la sua potenza e ridimensiona le pretese di Giobbe, invitandolo a tacere. Giobbe allora accetta di stare in silenzio, pone la mano sulla

---

<sup>526</sup> Cfr. E. D.PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 60.

<sup>527</sup> Cfr. Johannes HEMPEL, *Hei/ung als Symbol und Wirklichkeit tm biblischen Schriftum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.

propria bocca e capisce che Dio affida al dolore un compito misterioso, che non è in suo potere comprendere del tutto<sup>528</sup>.

Il disastro e la malattia per Giobbe sono diventati un'esperienza di Dio, del mistero inscrutabile di Dio. La preghiera del sofferente non è volontà di plasmare la realtà secondo i propri desideri, ma affidamento di sé alla promessa di Dio, che alla fine riscatta il suo fedele e restituisce l'ordine di giustizia. Per questo la peggiore sofferenza è data allorché l'arante sperimenta il silenzio di Dio.

La struttura essenziale della malattia vista da una prospettiva religiosa è un distacco pressoché violento da tutti i nostri possessi, rapporti e valori, da noi considerati come parte della nostra salute. Il credo religioso ci insegna che la malattia può essere un'esperienza religiosa del *tremendum*, che possiamo trovare la vera salute solo venendo alle prese con la nostra mortalità, che il fatto stesso che esistiamo non ci autorizza in alcun modo a costruirci da soli un senso ultimo e autogiustificativo della vita. L'esistenza di un dono di Dio che può esserci sottratto<sup>529</sup>: Egli dà la vita e la toglie (Dt 32,39; Sap 16,13). Il cristiano sa che la morte è una chiamata di Dio.

Il modello della diretta dipendenza del male dal peccato continua a persistere nella coscienza di Israele fino alla venuta di Gesù. La domanda che i discepoli rivolgono al Maestro in occasione dell'incontro con il cieco nato ne è la conferma: «Rabbi, chi ha

---

<sup>528</sup> Cfr. Philippe NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova Editrice, Roma 1981; Gioi Viola BARTOLO, «Il dolore», in *Rivista di Teologia Morale* 27 (1995), 391-398.

<sup>529</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO ~ D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 37.

peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?» (Gv 9,2). La risposta di Gesù è perentoria e apre, al tempo stesso, uno squarcio significativo sul problema dell'interpretazione del male: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio» (Gv 9,3). È come dire che il male costituisce lo sfondo sul quale diviene comprensibile l'evento della salvezza, che si compie nella persona di Gesù e prende forma in atti concreti di liberazione. Lungi dall'essere giustificato per sé stesso, il male diviene lo scenario a partire dal quale è possibile capire la grandezza dell'azione redentiva<sup>530</sup>.

Giobbe è ovviamente una prefigurazione di Cristo, il quale si presenta all'umanità come *l'uomo dei dolori*, venuto a sconfiggere la sofferenza estirpandone la radice, che è il peccato. In tutta la sua vita terrena Gesù appare come il medico divino, capace di curare l'uomo da ogni sorta di infermità e di guarirlo nella totalità del suo essere. I miracoli di guarigione fisica vanno letti in questa luce e costituiscono solo una dimostrazione prefigurativa dell'opera salvifica di Cristo. In Cristo crocifisso, il Padre *sconfigge il dolore attraverso lo stesso dolore*. Per essere più esatti bisogna dire che Dio non è venuto ad *eliminare* il dolore, ma a *trasformarlo*. Egli infatti carica la sofferenza di un significato salvifico, che è quello dell'amore: si può amare a tal punto da accettare di morire per la persona amata. E se a morire è addirittura il Dio fatto UOIno, allora questo suo sacrificio ha il valore di una redenzione universale, capace di riscattare tutta l'umanità dalla *malattia* più dannosa, che è quella del peccato, del distacco da Dio. La

---

530 Cfr. G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca ...*, 76.

malattia e la sofferenza di ogni tipo hanno sempre un collegamento con la divisione dell'uomo da Dio. Vivere in un mondo segnato dal peccato significa inevitabilmente andare incontro a diverse forme di sofferenzer".

Di fronte a questo stato di cose, Dio non se ne sta nell'alto dei cieli a guardare indifferente, ma scende al livello dell'uomo e addirittura accetta di soffrire con lui e per lui. La sovrana libertà di Dio nell'amore si dimostra nel fatto che egli sa spogliarsi totalmente per l'uomo fino a morire per lui, senza per questo perdersi. In Cristo Dio soffre umanamente, perché l'uomo possa vivere divinamente. E così l'uomo sperimenta la liberazione definitiva dalla malattia, dalla sofferenza e dalla morte; una liberazione che è già cominciata in questa storia e sta procedendo inesorabilmente verso il suo definitivo compimento, quale si attuerà nella Gerusalemme celeste, dove «non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Apoc 21,4).

Come vediamo, nel Nuovo Testamento il tema della sofferenza si polarizza nell'evento pasquale, in quanto nell'uomo Gesù Dio stesso si è lasciato colpire, ferire e sopraffare dal male, per poterlo vincere. Dio risponde al dolore dell'uomo con una compassione, che è solidarietà nel dolore. La rivelazione dell'agire o non agire di Dio in rapporto all'umana sofferenza può essere letta soltanto a partire dalla vicenda di Gesù: la sua vicenda dice che Dio subisce la sofferenza



nella passione e morte del Figlio, cui fa seguito come – agire potente - la riSurreZione<sup>532</sup>.

Infine, la risposta alla domanda eterna: *perché proprio a me questa malattia*", posta da ogni persona malata, è un mistero. Non vi è risposta, eccetto il fatto che la malattia non è una punizione di Dio. Essa è, invece, un'opportunità di imparare ad essere sereni nelle avversità, di arrendersi al proprio limite, di rendersi conto che non si è padroni del proprio corpo e tanto meno della vita altrui. La pace insita in questo riconoscimento supera la stessa comprensione. Questo abbandono non è una stupida sottomissione, ma piuttosto un'energia focalizzante. Come dice la preghiera della serenità, ci dà la forza di *accettare ciò che non posso cambiare, cambiare ciò che posso, e la saggezza per conoscere la differenza*. L'indagine sulla domanda: *perché proprio io?* Non porta ad una risposta filosofica, ma implica una vita intessuta di concretezza{'.

La malattia verifica la nostra disponibilità e la nostra preparazione al sì definitivo di Dio che ci vuole nel suo Regno di gloria. In molti casi la domanda sulla malattia e il dolore che esso provoca suscita un'aperta ribellione contro Dio, una motivazione del suo rifiuto, una proclamazione della sua non esistenza. Molti chiedono infatti: se Dio esiste ed è buono, come si spiega il dolore? Perché Dio permette la sofferenza di persone innocenti, le stragi, le guerre, i cataclismi naturali? Un Dio misericordioso non dovrebbe avere pietà

---

<sup>532</sup> Cfr. M. PICOZZI a cura di, *Nodi e prospettive in bioetica...*, 159.

<sup>533</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 42.

dei suoi figli? Di fronte a queste strazianti domande bisogna avere almeno il pudore di non offrire immediate e facili spiegazioni, che il più delle volte si pongono sul versante del *dolorismo* e non fanno che acuire la sofferenza di chi è provato da una malattia o dalla perdita di una persona cara. Certi discorsi sulla *volontà di Dio* andrebbero evitati, specialmente se pretendono di fornire spiegazioni esaustive di un mistero così grande, come è quello del soffrire umano<sup>534</sup>.

La nostra atmosfera culturale non riesce oggi ad intravedere nella sofferenza alcun significato o valore, anzi la considera spesso il male per eccellenza, da eliminare ad ogni costo. Specialmente quando non si è accompagnati da una visione religiosa che aiuti a decifrare positivamente il mistero del dolore, ogni sofferenza viene guardata soltanto come inevitabile peso dell'esistenza umana; quindi, viene "censurata", respinta come inutile, anzi combattuta come male da evitare sempre e comunque. Addirittura, quando non la si può superare e la prospettiva di un benessere almeno futuro svanisce, pare che la stessa vita perda qualunque significato, mentre può crescere nell'uomo la tentazione di rivendicare addirittura una sorta di diritto ad essere soppresso, spesso mascherato con l'invocazione ad essere lasciato morire-In pace<sup>535</sup>.

Riassumendo quanto abbiamo detto fin qui possiamo dire che la riflessione biblica, invita a cogliere l'esperienza del soffrire non come "cosa" che accade all'uomo, ma come scarto che misura l'impotenza di realizzare l'originario desiderio di vivere. Il dolore spesso

---

534 Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 257-258.

535 Cfr. F. D'ONOFRIO, *Come vivere la malattia? ...*, 8-9.

provocato dalla malattia fisica è interpretato come figura del male, che interroga il senso dell'esistenza e che, nei momenti di maggiore radicalizzazione, mette in questione la stessa fiducia in Dio.

#### 6.4 UNA VISIONE CRISTIANA DELLA *PASSIO* UMANA

Dinanzi al "mistero del dolore" è ancora *l'immagine del Crocifisso* che il cristianesimo mostra all'uomo moderno e che addita all'attenzione della cultura del nostro tempo; la fede cristiana, nata proprio il giorno della risurrezione del Crocifisso, ne mostra l'immagine per scoprire in esso il senso ultimo del dolore, anzi, per percepirne il significato positivo di speranza e di luce, in una parola, per decifrare il senso della vita e della morte di ogni uomo. In proposito, restano emblematiche le parole che F. Dostoevskij mette in bocca al vecchio monaco *Zosima* ne *I Fratelli Karamazov*:

«In verità, sulla terra noi vaghiamo un po' a caso e se non avessimo davanti agli occhi la preziosa immagine di Cristo, ci smarriremmo e ci perderemmo del tutto, come il genere umano prima del diluvio. Custodiamo l'immagine di Cristo – aveva ripetuto poco prima l'anziano *starec Zosima* –, essa risplenderà davanti a tutto il mondo come un diamante prezioso!»,

Secondo la rivelazione biblica, testimoniata dalla fede cristiana, il Crocifisso è la risposta definitiva di Dio al problema del dolore, proprio perché egli è la «potenza di Dio e [la] sapienza di Dio» (I cor. 1,24).

---

<sup>536</sup> Fiodor DOSTOEVSKIJ, *I Fratelli Karamazov e i Taccuini*, Sansoni, Firenze 1958,458.

Infatti, in forza dell'incarnazione redentrice, Dio si manifesta non come un Dio a-patico, incapace di soffrire e immobile, ma si rivela e si dona come il Dio *sim-patico*: Dio che soffre con l'uomo e per l'uomo. Nella passione di Gesù, l'amore infinito di Dio si fa un tutt'uno con la sofferenza. Perciò ogni uomo può dire con san Paolo: «Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato [sacrificato] se stesso per me» (Gal 2,20); «Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore» (Ef 5,2). Ovviamente solo in forza della fede, e non della pura ragione, l'uomo può comprendere e accogliere il significato positivo iscritto nella "cifra" del dolore sofferto da Dio nel Crocifisso morto per amore, e patito dall'uomo in compagnia del Crocifisso, Figlio di Dio<sup>537</sup>.

«Dio è impotente e libero nel mondo e così soltanto rimane con noi e ci aiuta. Cristo non ci aiuta in virtù della sua onnipotenza che ci sovrasta, ma in virtù della sua sofferenza». Questa affermazione di Bonhoeffer è una sintesi mirabile del mistero di Cristo Crocifisso e Risorto. Gesù è capace di attrarre a sé chiunque sa leggere questo "segno", cioè chiunque attraverso la mediazione della Croce e della Risurrezione, sa leggere nella propria povertà e sofferenza la certezza di essere amato da Dio. Cristo soffre e muore non sostituendosi all'umanità ma *con* l'umanità e *per* l'umanità. È la *prossimità solidale* che Cristo - Servo per amore - vive nell'esperienza della sofferenza e del calice della morte<sup>538</sup>.

---

<sup>537</sup> Giovanni MARCHESI, «Il problema della sofferenza umana: ricerca di senso», in *La Civiltà Cattolica* 140/1 (1989), 434-35.

<sup>538</sup> Cfr. M. RUSSOTTO, «La vita minacciata, la vita salvata...», 559.

Il dolore resta dolore, nel suo misterioso e imprevedibile manifestarsi. Non si può propriamente capirlo, né servirebbe molto capirlo. Ma l'inserimento nel mistero pasquale di Cristo, opera un capovolgimento nel modo di affrontarlo e di viverlo e paradossalmente «quando sono debole, allora sono potente» (2 Cor 12,10) perché «tutto posso in colui che mi dà forza» (Fil 4,13).

Il dolore e la sofferenza, quindi, nella visione cristiana, possono costituire un luogo teologico: luogo dell'incontro con Dio, del suo manifestarsi al di là di ogni logica umana che ricerca sempre la *teofania* spettacolare e che stenta a recepire la *teofania* della croce, della debolezza, della sconfitta. Il credente, perciò, può anche vantarsi delle sue infermità (2 Cor II,30), gioire delle sofferenze (Col 1,24), non per aver ipnotizzato la vita sulla negatività, rimanendo imprigionato della malattia, con paurose regressioni psicologiche legate al dolorismo, ma per aver sperimentato la forza nuova che il Cristo risorto immette nel credente in situazioni di estrema debolezza, che costituiscono una prova o tentazione per la propria progettualità umana e più ancora per la propria vita di fede<sup>539</sup>.

#### **6.4.1 La sofferenza - come una porta verso una *vita nuova***

Perché la sofferenza ci colpisce così brutalmente, così profondamente? Non sarebbe stato possibile un mondo senza

---

<sup>539</sup> Cfr. G. Russo e collaboratori, *Bioetica fondamentale...*, 305-306.

sofferenza? E Dio non avrebbe potuto concepire un piano di salvezza in cui l'umanità avrebbe potuto svilupparsi nell'amore, senza dover subire il dolore? In queste domande appare il problema più sconvolgente dell'esistenza umana.

Col progresso materiale e scientifico, come si è visto già nella prima parte del nostro lavoro, gli uomini cercano di eliminare il più possibile la sofferenza, ma essa rimane e sappiamo che non potremmo mai eliminarla dall'esistenza umana.

Quindi, alle domande poste sopra sul *perché* della sofferenza, una prima risposta potrebbe essere data in modo seguente: la sofferenza è il castigo del peccato. Quindi, è l'umanità che, in realtà, è responsabile del suo destino doloroso, a causa dei peccati commessi. Questa risposta la troviamo nella Sacra Scrittura. Ma la Bibbia, del resto, non è la sola a spiegare così la sofferenza: nella tragedia greca le disgrazie sono considerate la punizione inflitta dagli dèi all'orgoglio umano. L'idea del dolore, punizione della colpa, è un'idea religiosa molto diffusa.

L'idea della sofferenza-punizione regnava ancora nell'ambiente ebraico in cui Gesù insegnava. Ma con tutto il suo comportamento Gesù ha mostrato che si rifiutava di condannare, perché era venuto per convertire e salvare i peccatori. Egli non ammette che la sofferenza terrena sia considerata come una punizione. Gesù rifiuta di punire e fa capire la volontà divina di riservare la sanzione alla vita nell'aldilà<sup>540</sup>.

Purtroppo, anche nell'esposizione della dottrina cristiana, la sofferenza è stata spesso presentata come una punizione di peccato

---

<sup>540</sup> Cfr. Jean GALOT, *Perché la sofferenza?*, Ancora, Milano 1989<sup>2</sup>, 91-94.

personale'?. Ma essa non può avere questo senso, perché nel piano divino ogni sofferenza umana, durante la vita terrena, è destinata ad associare l'uomo all'opera redentrice di Cristo. In lui vi è la dimostrazione che la sofferenza terrena non è punizione del colpevole, perché egli è innocente, il santo per eccellenza. Egli è l'innocenza di Dio incarnata in un'esistenza umana. I dolori non sono commisurati ai peccati commessi; più uno è unito al Salvatore e partecipa alla sua santità, più è impegnato con lui anche nella via della sofferenza. Non sono i più grandi peccatori, ma i più grandi santi che passano attraverso le prove più dolorose<sup>542</sup>.

Dio, infatti, spesso non cambia niente alla situazione di coloro che soffrono, ma percorre lo stesso cammino, accompagna, è vicino, lancia un richiamo a superare i propri limiti e quelli inerenti alle situazioni. Egli non toglie dal mondo la sofferenza, il dolore, la morte, ma neppure abbandona da soli nell'angoscia coloro che lo invocano. L'esperienza di Cristo che conosce lo smarrimento e l'angoscia dell'agonia e della morte e li supera in un atteggiamento di fiducia e di abbandono in Dio per entrare nella *vita nuova* - nella Resurrezione, - fa ritrovare ai credenti la speranza più audace nel proprio dolore e rende capaci di dare una risposta alle domande che si pongono sul senso di questo atteggiamento. Ci si accosta allora a questa realtà fatta di tenebra e di luce, fatta di senso e di non senso, si risponde ad una

---

<sup>541</sup> L'influsso dell'AT si è esercitato in questo senso. Anche un autore come G. Fourure, che riconosce la distanza dottrinale fra AT e NT, esprime l'opinione che «talvolta la disgrazia sopraggiunge per castigarci» (*Les chdtiments divins*, Desclée, Toumai 1959, 332 s.).

<sup>542</sup> Cfr. Jean GALOT, «Perché la croce?», in *La Civiltà Cattolica* 140/1 (1991), 552-553.

chiamata, si accetta di percorrere una nuova via e si diventa pronti ad abbandonare le proprie sicurezze per scoprire Dio nell'ignotor".

Frequentemente si pensa che l'unico modo degno di morire sia quello in cui non c'è alcuna traccia di sofferenza né fisica né morale. Ma è corretto questo modo di vedere la realtà della sofferenza?

«Io mi chiedo: la morte di Gesù di Nazareth che, appeso dai chiodi ad una croce, offre in modo lucido le sue tremende sofferenze mentre perdona i suoi boia, è stata una morte indegna dell'uomo? È più degna quella morte in mezzo alle sofferenze e "offerta" con sublime amore o la morte di qualcuno che non essendo capace di dare un senso al dolore chiede di essere soppresso senza soffrire? Che cosa significa dunque la "morte degna"? La morte dell'uomo fa parte della sua esistenza, fa parte essenziale della sua vita, proprio questo è un evento "umano"»<sup>544</sup>.

In Cristo il valore della sofferenza è stato cambiato. Ogni dolore ha il significato redentore insito nella croce di Cristo.

## **6.4.2 La croce di Cristo svela il senso della vita e delle sofferenze**

«Per capire la vita bisogna capire la Croce e, ovviamente, la Risurrezione. Senza la Croce mancherebbe la chiave per comprendere le contraddizioni dell'esistenza, troppe cose dell'uomo resterebbero senza senso. La Croce non sopprime le realtà negative della vita, ma ne suggerisce una diversa lettura. Accettando la via della Croce, Gesù ha condiviso della vita dell'uomo il peso e la tentazione, il fallimento e la sofferenza,

---

<sup>543</sup> Cfr. G. Russo e collaboratori, *Bioetica fondamentale ...*, 306.

<sup>544</sup> Cataldo ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000, 264.



lo sconcerto di fronte a una vita interrotta, l'abbandono. Così la croce di Gesù è il *luogo* in cui il mistero dell'esistenza si rispecchia, in un certo senso si ingigantisce, e poi si risolve. Morendo in Croce, Gesù si è veramente posto al centro del mistero dell'uomo e di Dio, là dove la vita sembra smentita e Dio contraddice la sua promessa. Ma la Croce/Risurrezione trasforma tutte le contraddizioni in rivelazione. Le tre grandi alienazioni dell'uomo, che sembrano sconfiggere la vita privandola di senso e dignità (il peccato, la sofferenza e la morte) trovano una diversa comprensione: il peccato è perdonato, la morte è vinta dalla risurrezione, la sofferenza si tramuta in solidarietà e riscatto. Così il Vangelo è persuaso che per trovare un senso alla vita, non solo nonostante le sue alienazioni, ma addirittura *dentro* le sue alienazioni, è necessario confrontarsi con la Croce di Gesù»<sup>545</sup>.

La croce significa questo: la santità del Figlio di Dio è crocifissa. La croce è la via scelta da Dio per mettere una pienezza d'amore nel cuore dell'umanità, Nessun'altra Via potrebbe raggiungere meglio quest'obbiettivo.

Quando una persona si trova alle prese con la sofferenza, ed è tentata di sottrarsi alla volontà divina che giudica crudele o disumana, potrebbe ricordarsi che Gesù ha conosciuto una situazione analoga. Ma nel piano divino la croce non è il termine della strada; essa è il passaggio a un trionfo glorioso. Col suo abbandono totale al Padre, Gesù ha pienamente aperto il suo spirito e il suo cuore a un'irruzione della vita divina, la quale trasforma la sua natura umana, la rende gloriosa dopo la morte. Il dolore implica dunque un arricchimento di vita nascosta da Dio. Perciò, la croce di Cristo ha avuto una fecondità universale; ha arricchito tutti gli uomini?".

---

<sup>545</sup> B. MAGGIONI, «Dio parla della vita... »,32.

<sup>546</sup> Cfr. J. GALOT, «Perché la croce... », 554-555.

La stessa redenzione, attraverso la Croce, in Dio è atto di amore:

«Per poter percepire la vera risposta al perché della sofferenza, dobbiamo volgere il nostro sguardo verso la Rivelazione dell'amore divino, fonte ultima del senso di tutto ciò che esiste. L'amore è anche la fonte più ricca del senso della sofferenza, che rimane sempre un mistero. [...] Cristo ci fa entrare nel mistero e ci fa scoprire il "perché" della sofferenza, in quanto siamo capaci di comprendere la sublimità dell'amore divino»<sup>547</sup>.

Accettare il dolore con serenità e speranza è accettare la manna di Cristo, è partecipare e condividere con Cristo il dramma della passione nella sicurezza del bene che ne deriva oppure «per cooperare al bene del popolo di Dio»<sup>548</sup>. L'uomo che soffre è «soggetto attivo e responsabile dell'opera di evangelizzazione e di salvezza»<sup>549</sup>.

L'uomo, che sperimenta la sofferenza, si rivolge nella fede alla storia di Gesù di Nazaret per ritrovare la speranza che deve animare il suo cammino. Nella sua attività messianica Cristo si è avvicinato incessantemente al mondo dell'umana sofferenza. «Passò facendo del bene» (Atti 10,38), e questo suo operare riguardava, prima di tutto, i sofferenti e coloro che attendevano aiuto. Egli guariva gli ammalati, consolava gli afflitti, nutriva gli affamati, liberava gli uomini dalla sordità, dalla cecità, dalla lebbra, dal demonio e da diverse

---

<sup>547</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici doloris*. "", n. 636.

<sup>548</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa, Roma, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, n. 314.

<sup>549</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, Roma, 30 dicembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. II, EDB, Bologna 2002<sup>5</sup>, n. 1846.

minorazioni fisiche, tre volte restituì ai morti la vita. Era sensibile a ogni umana sofferenza, sia a quella del corpo che a quella dell'anima. In ogni caso, Cristo si è avvicinato soprattutto al mondo dell'umana sofferenza per il fatto di aver assunto egli stesso questa sofferenza su di sé. Per mezzo di questa sua sofferenza egli deve far sì che l'uomo non muoia ma abbia la vita eterna. Allora Gesù non è solo un guaritore, egli è "medico delle anime e dei corpi", Gesù viene a guarire tutto l'uomo. Commosso da tante sofferenze, Cristo non soltanto si lascia toccare dai malati, ma fa sue le loro miserie: «Egli ha preso le nostre infermità e si è indossato le nostre malattie» (Mt 8,17). Non ha guarito però tutti malati. Le sue guarigioni erano segni della venuta del Regno di Dio. Annunciavano una guarigione più radicale: la vittoria sul peccato e sulla morte attraverso la Pasqua",

Giovanni Paolo II si è impegnato ad insegnare l'arte della sofferenza, «l'arte che si impara soltanto con l'aiuto della grazia divina, alla scuola di Cristo crocifisso che conosce e santifica il nostro dolore»<sup>551</sup>. Perché l'accettazione cosciente della sofferenza e la sua santificazione nel nome di Cristo, avendo imparato l'arte del soffrire, sono in grado di trasformare il dolore in gioia.

Proprio nella croce di Gesù convergono al massimo livello sia gli interrogativi umani sia la risposta cristiana circa il problema metafisico e storico del dolore nel mondo. Volgendo lo sguardo al

---

<sup>550</sup> Cfr. Bernard J. TYRRELL, *Cristoterapia, o guarigione per mezzo dell'illuminazione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988,234.

<sup>551</sup> Si è espresso così all'udienza generale in piazza San Pietro, mercoledì, il 1 agosto 1979. Cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Paolo VI protagonista del rinnovamento della Chiesa», vol. II, 2, (luglio-dicembre) 1979, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 102.

Crocifisso (cfr. Gv 19,37), si dovrà verificare come l'evento della passione, morte e risurrezione del Cristo illumina di nuova luce l'enigma della sofferenza umana. Intanto, come verso il Crocifisso corre tutta la storia di sofferenza registrata dalla Bibbia, così soltanto nella luce della croce di Gesù - secondo la proposta cristiana - può essere decifrato il senso del "mistero del dolore", nascosto tra le pieghe del libro che compongono e aggrovigliano la storia dell'umanità.

«La dottrina cristiana della sofferenza, cioè “la via regale della croce” è - secondo l'espressione di Max Scheler - la più mirabile e più intricata delle vie: [...] la via del patire beato e della redenzione della sofferenza per mezzo della sofferenza stessa attraverso l'amore misericordioso di Dio»<sup>552</sup>.

Gesù ha dato la soluzione del problema con la propria vita e con il suo impegno nel sacrificio. Non si è limitato a enunciare una dottrina; ha perfettamente vissuto ciò che insegnava, nell'esperienza della croce. La risposta divina al problema della sofferenza non è stata soltanto una luce diffusa dall'alto o un incoraggiamento esterno. Il Figlio di Dio ha sofferto personalmente. La soluzione che ci presenta l'ha assunta nella solidarietà più completa con noi. È "dal basso" e "dall'interno" che Cristo ci illumina sul senso e sul valore della sofferenza, vivendola nella sua carne e in tutta la profondità della sua anima umana<sup>553</sup>.

---

<sup>552</sup> Max SCHELER, «Il senso della sofferenza», in *Io., Il dolore, la morte, l'immortalità*, ELLEDiCi, Leumann (Torino) 1983,35.

<sup>553</sup> Cfr. I. GALOR, «Perché la croce? ..», 551-552.

Alla domanda: "Perché la croce?", la Rivelazione ci dà una risposta: con la croce si è manifestato l'amore salvifico di Cristo, amore nel quale si è espresso - in modo decisivo - l'amore del Padre per l'umanità. Certo, la croce rimane un mistero, ma è importante sottolineare che è un mistero d'amore<sup>554</sup>.

Infine, l'esempio di Gesù crocifisso ci fa capire che la sofferenza non è il luogo dell'abbandono di Dio, ma la condizione che provoca una fede più forte e più decisa a compiere il proprio compito d'amore. Gesù non scarica su altri il peso della sofferenza, tu la assume su se stesso perché ritiene (in accordo con il Padre) che questa sia la via necessaria per conquistare gli uomini a una nuova vita di libertà e di amore (la salvezza)<sup>555</sup>.

«Nell'impotenza della croce si manifesta l'onnipotenza dell'amore: sulla croce Gesù si spoglia della sua vita di Figlio e la pone nelle nostre mani per essere la vita e la risurrezione nostra. L'ultima parola sulla storia non è morte, ma *vita*. Dalla croce, albero di vita, la speranza dilaga nel mondo attraverso il popolo della vita, il popolo di coloro che, guardando al Signore crocifisso, hanno imparato che la vita raggiunge il suo senso e la sua pienezza quando viene donata»<sup>556</sup>.

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, 559.

<sup>555</sup> Cfr. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica..* " 145.

<sup>556</sup> M. P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani...*, 320.

### **6.4.3 Un'esperienza particolare della sofferenza umana è una partecipazione alla passione redentrice di Cristo**

Come nella passione e morte di Gesù, Dio, pur apparentemente assente, è invece il Padre presente che non abbandona il Figlio, così anche in ogni uomo che soffre la pena e la tribolazione della vita Dio si fa vicino, gli va incontro, entra in sua compagnia affinché egli possa incontrare Dio, scorgendo il suo volto di Padre misericordioso. Per questo la fede cristiana, che ininterrottamente nasce e cresce nella luce del mistero pasquale di Gesù, non cessa di volgere lo sguardo al Crocifisso (cfr. Gv 19,37) per trovare in Lui il senso dell'ultima sofferenza, il coraggio per non cadere nella disperazione, la forza per sperare contro ogni umana speranza. La fede in Dio certo non toglie il dolore, ma essa dona conforto, speranza e fiducia in ogni esperienza - pur drammatica - di sofferenza':".

Alla domanda "Perché la sofferenza?", il Cristo in croce dà una risposta essenziale: rivela il senso profondo di tutti i dolori umani. Ma nello stesso tempo ci invita a rivolgere lo sguardo verso il Padre, come lui stesso ha fatto. Il Padre è il primo autore della croce; per tentare di entrare nel mistero della sofferenza, bisogna coglierne l'origine in lui.

Gesù ha accettato la Passione (oggetto di una espressa intenzione del Padre), come imposta dalla volontà paterna: «Non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36). Questa necessità

proveniva dal piano del Padre; indicava molto di più di un permesso divino; affinché potesse imporsi ineluttabile, bisognava che avesse la forza della volontà divina. Il Padre non voleva la sofferenza semplicemente per la sofferenza; specialmente voleva il sacrificio redentore che doveva procurare la salvezza all'umanità. Questo sacrificio apparteneva al suo disegno. La sofferenza era voluta solo come atto d'amore che doveva produrre frutti. La croce di Gesù, esteriormente, è il frutto della cattiveria umana; nella sua verità più profonda essa è ciò che Dio ha voluto per la salvezza degli uomini<sup>558</sup>.

Si deve notare inoltre che la volontà del Padre riguardo alla sofferenza dev'essere compresa alla luce delle sue relazioni con l'uomo peccatore. Se il Padre ha voluto la Passione di Gesù, è a seguito del peccato commesso dall'uomo. Commettendo il peccato, l'uomo aveva scelto, in un certo qual modo, la via che conduce alla sofferenza e alla morte. Il Padre ha rispettato l'opzione umana, ma ha cambiato la sofferenza e morte in opera di redenzione, facendole portare da suo Figlio. Ha accettato la conseguenza del peccato, decidendo però di assumere il carico, trasformando così il senso del dolore<sup>559</sup>.

Come ricorda la *Evangelium Vitae*, il cristiano può veramente dare un senso profondo e trascendente alla sofferenza e alla morte, unendosi al mistero di Cristo Redentore, e nella speranza certa della risurrezione, «In tal modo chi vive la sua sofferenza nel Signore viene più pienamente conformato a lui (cfr. Fil 3,10; 1 Pt 2,21) e

---

<sup>558</sup> Cfr. J. GALOT, «Perché la croce?...», 556-557.

<sup>559</sup> *Ibid.*, 558.

intimamente associato alla sua opera redentrice a favore della Chiesa e dell'umanità»<sup>560</sup>.

Certo che nella prospettiva di un orizzonte totalmente chiuso alla trascendenza rimane sempre la sensazione del vuoto davanti al dolore e alla morte, e davanti a quel vuoto ci si può chiedere in modo radicale: a che serve umanizzare se stesso, crescere come persona... se tutto finisce e poi c'è solo il nulla? Ma questa domanda si può allora riferire anche a tutta la esperienza umana: a che serve amare, godere, trionfare, creare... se tutto finisce... C'è solo una risposta: non serve a niente, non c'è un senso da scoprire e realizzare nella vita umana. C'è *solo* l'assurdo. È per questo che il miglior servizio che la Chiesa può fare al Inondo col quale valore dialogare è quello di annunciare a gran voce il "Vangelo della Vita" che ha il suo centro nella persona viva di Gesù Cristo<sup>561</sup>.

La passione del Cristo, infine, rivela infatti la presenza di Dio accanto all'uomo, la sua compassione e solidarietà (Ebr 2,17-18). La sua resurrezione attesta la possibilità del superamento della paura della sofferenza e della morte. Sono queste situazioni non del silenzio di Dio, ma della sua manifestazione ultima e più profonda, perché là la fede è chiamata al suo gesto estremo che spinge a lasciare che sia Dio a dare l'ultima parola sulla propria esistenza, a lasciare che Dio disponga di sé, ad abbandonarsi completamente nelle sue mani. Non c'è remissione fatalistica e remissiva, ma l'attesa imperturbabile, forte

---

<sup>560</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 67.

<sup>561</sup> Cfr. G. MIRANDA, «I problemi etici dell'eutanasia... », 736.



e coraggiosa del cristiano, il quale, con pazienza, attende la venuta del Cristo e la prepara nelle difficoltà".

## 6.5 IL SENSO DELLA VITA UMANA SEGNATA DAL DOLORE E DALLA SOFFERENZA

Il dolore getta la sua ombra inquietante sulla condizione umana in quanto tale; e ogni esperienza acuta di dolore fisico e di sofferenza morale è spesso come un'anticipazione di senso di morte, che suggella il destino terreno dell'uomo. La storia dell'uomo nel mondo è immersa nel mistero del dolore<sup>563</sup>. Il dolore è sempre sintomo di un danno fisico o psichico, mentre la sofferenza è il segno della condizione limitata dell'uomo.

Dobbiamo tener presente ancora un fatto non meno importante che anche il sofferente, l'ammalato deve vivere la propria immagine divina coltivando il dialogo con Dio, la fede, la preghiera. Chi soffre o è malato può realizzare se stesso come chi non è raggiunto dalla sofferenza o dalla malattia. Se la realizzazione di sé passa attraverso il "sincero dono di sé"<sup>564</sup>, tale dono può esprimersi e attuarsi anche nella sofferenza<sup>565</sup>.

---

<sup>562</sup> Cfr. G. Russo e collaboratori, *Bioetica fondamentale*, 304-305.

<sup>563</sup> G. MARCHESI, «Il problema della sofferenza umana», 425.

<sup>564</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*..., n. 1395.

<sup>565</sup> Cfr. D. TETTAMANZI, «Sofferenza», in *Dizionario di Bioetica*..., 379.

La persona umana, per il fatto di essere e di esserci, è un bene per gli altri: familiari, amici, e la società intera. Anche quando la sua esistenza comporti un peso, anche quando la sua sofferenza faccia soffrire gli altri, lui continua ad essere un bene. Non è indifferente che un essere umano sia o non sia più. La sua esistenza malata e sofferente diventa un "dono" per gli altri, un'occasione di crescita umana, nella loro capacità di compatire, di amare, di servire. Il fatto - anche frequente - che alcuni non riescano a percepire in una simile situazione questo carattere di "dono", o che non lo percepisca nemmeno lo stesso interessato, non toglie nulla alla sua realtà (come il fatto che un figlio non percepisca come dono l'esigenza educatrice di un buon padre non la annulla in quanto tale)<sup>566</sup>.

Analoga riflessione è da farsi in rapporto alla corporeità *dell'ammalato* e del *morente*, una corporeità talvolta così rovinata e disfatta. Anche in questo caso il corpo umano mantiene il suo significato fondamentale di essere segno del rivelarsi e luogo del realizzarsi della persona: certamente sono modificate le "modalità" secondo cui quel significato viene vissuto, ma la "sostanza" rimane, anzi può qualitativamente approfondirsi. Come non pensare ad una comunione interiormente più ricca e al "dono" che il malato e il sofferente danno ad una società e ad una cultura dominate dal mito dell'efficienza e del consumismo<sup>567</sup>?

Grazie a Cristo la sofferenza umana è caricata d'un nuovo significato, il significato "salvifico": è ripiena della libertà e

---

<sup>566</sup> Cfr. G. MIRANDA, «I problemi etici dell'eutanasia...», 732.

<sup>567</sup> Cfr. D. TEITAMANZI, «La corporeità umana...», 699.

dell'amore del Signore Gesù. Ed è con questo nuovo significato che l'uomo è abilitato (per grazia) e impegnato (per responsabilità) a vivere la sua sofferenza e la sua morte. La "novità" che la fede fa scoprire e vivere nella realtà umana della sofferenza è l'intimo e vivo legame tra il *soffrire* e *l'amare*.

Per la ragione umana il dolore resta problema insoluto. In un futuro non lontano, la scienza medica sarà in grado di ridurre ancora il dolore fisico, ma in nessun modo potrà vincere - ed essa ne è consapevole - quella sofferenza spirituale che, quale ospite scomodo della nostra condizione terrestre, accompagna ogni uomo. Inoltre, il problema del perché del dolore nel mondo e nell'uomo non è semplicemente una questione teorica o astratta, alla quale si cerca di dare una risposta articolata in modo pragmatico; al di là di ogni interpretazione o spiegazione filosofica esso resta un problema concreto che tocca il centro dell'uomo come *persona*, vivente nel mondo e aperta all'intersoggettività.

Tuttavia, anche dal punto di vista meramente razionale e storico, il dolore, fenomeno così oggettivo e universale, deve pur avere una sua logica interna, anche se misteriosa. Penetrare questo mistero, che coinvolge direttamente sia il credente sia l'ateo, significa porsi al centro del problema stesso della vita e della morte, per cercare di decifrare il significato ultimo dell'esistenza, del vivere storico e del destino dell'uomo<sup>568</sup>.

Il dolore - come ha scritto il filosofo Jacques Maritain in un famoso saggio sul sapere teologico - è «nello stesso tempo un segno

---

<sup>568</sup> Cfr. G. MARCHESI, («Il problema della sofferenza umana...», 428.

della nostra miseria e una nobiltà (*noblesse*) in noi incomparabilmente feconda e preziosa». Il dolore, come segno della nostra miseria, come "privazione di un bene dovuto", è ciò che è "inammissibile a Dio". Eppure Dio ha fatto proprio ciò che è "inammissibile a lui", appunto il dolore, la sofferenza, la morte<sup>569</sup>.

Il dolore come tale non ha un valore speciale; non dev'essere cercato per se stesso. Ma offre la possibilità di un amore più profondo. In ciò vi è un fatto che possiamo constatare nella nostra esperienza: nel dolore ci si può donare maggiormente, amare il Signore e gli altri autenticamente. Se nell'esistenza umana non ci fosse sofferenza, vi sarebbe meno generosità, meno dedizione<sup>570</sup>.

«Con quale diritto affermiamo che la vita non cessa mai per nessuno di conservare un significato? Ciò si fonda sul fatto che l'uomo è sempre in grado di trasformare in prestazione una situazione che umanamente sembra senza via d'uscita. Ecco perché anche la sofferenza contiene una possibilità di significato. Ovviamente si parla solo di situazioni irrevocabili ed inevitabili che non possono essere cambiate, di sofferenza che non è possibile svanire. Come medico penso naturalmente soprattutto a malattie inguaribili, a carcinomi inoperabili. Nel realizzare un significato l'uomo realizza se stesso. Nel portare a compimento il senso del dolore realizziamo ciò che di più umano c'è in noi: maturiamo, cresciamo, ci innalziamo al di sopra di noi stessi. Proprio quando siamo soli, senza aiuto e senza speranza, in situazioni che non possiamo mutare, siamo interpellati in maniera specifica: ci viene chiesto di cambiare noi stessi»<sup>571</sup>.

---

<sup>569</sup> Cfr. Jacques MARITAIN, «Quelques réflexions sur le savoir théologique», in *Revue Thomiste* 77 (1969), 18.

<sup>570</sup> Cfr. J. GALOT, «Perché la croce...», 553.

<sup>571</sup> V. E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso...*, 34.

La vita non manca mai di un significato. Noi siamo abituati a scoprire un significato nel creare un'opera o nel compiere un'azione, nel fare esperienza di qualcosa o nell'incontrare qualcuno. Ma non dobbiamo dimenticare che possiamo scoprire un significato nella vita anche quando siamo posti di fronte ad una situazione senza speranza, in qualità di vittime senza alcun aiuto, anche quando affrontiamo un destino che non si può cambiare. Quando non siamo più in grado di mutare una situazione - si pensi soltanto ad una malattia incurabile, come, ad esempio, un cancro che non si può operare - allora siamo spinti a mutare noi stessi<sup>572</sup>.

Il dolore va accettato. Solo la sofferenza assimilata cessa di essere sofferenza. Ma per poter affrontare la sofferenza, occorre trascenderla. In altre parole, è possibile affrontare la sofferenza e coglierne tutta la portata significativa solo se si soffre per amore di qualcosa o di qualcuno. Una sofferenza dotata di senso è rivolta sempre al di là di se stessa e rimanda a qualcosa 'per il cui amore' si soffre. In una parola: una sofferenza con pienezza di senso è il sacrificio<sup>573</sup>.

La risposta che l'uomo sofferente dà alla domanda sul perché della sofferenza, attraverso il come egli la sopporta, è sempre una risposta muta, ma, al di là della fede in un 'sovrasenso', essa è l'unica risposta che abbia senso. Un'ultima parola, non all'uomo sofferente, ma all'uomo che avvicina il sofferente e soffre con lui: se la sofferenza ha senso, ha senso anche la sua condivisione, la

<sup>572</sup> Cfr. ID., *Un significato per l'esistenza...*, 40-4].

<sup>573</sup> Cfr. ID., *Homo patiens, soffrire...*, 86.

compassione. Ma, come la sofferenza, anche la compassione è silenziosa. Il linguaggio ha, infatti, dei limiti<sup>574</sup>.

In realtà esistono innumerevoli persone che, nello spazio limitatissimo in cui si trovano, rendono testimonianza del fatto che l'uomo è capace, anche nelle peggiori condizioni, di *trasformare il dolore in un dato umano positivo* dando un senso alla propria sofferenza e trovando in ciò conforto egli stesso; anzi succede che proprio chi soffre è spesso più in grado degli altri di recare conforto a quelli che lo circondano?"

Una persona che davanti al dolore e alla prossimità della morte, non riesce ad accettare la propria esistenza nel tempo che può restargli come persona viva, e che decide la propria morte, è una persona che sta soffrendo una tremenda sconfitta, una "sconfitta esistenziale". Se io veramente voglio bene a quella persona tenterò di aiutarla a vincere quella ultima battaglia della sua vita. Se non ci riuscirò la rispetterò lo stesso, offrendogli la mia comprensione. Ma non potrò accettare, se me lo chiedesse, di porre fine alla sua esistenza, collaborando in quel modo alla tragedia della sua sconfitta. Questa, come diceva Giovanni Paolo II, sarebbe «falsa pietà, anzi una preoccupante perversione di essa»<sup>576</sup>.

La fede incontra e accoglie il Vangelo vivente e personale, Gesù Cristo, e confessa che Lui solo è "la risposta" all'interrogativo sul

---

<sup>574</sup> Cfr. *Ibid.*, 129.

<sup>575</sup> Cfr. Elisabeth LUKAS, *Dare un senso alla sofferenza. Logoterapia e dolore umano*, Cittadella Editrice, Assisi 1983,32.

<sup>576</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 66.

senso di soffrire. È da riascoltarsi uno dei messaggi conclusivi del Concilio Vaticano II, diretto ai fratelli provati, visitati dalla sofferenza in mille modi: è una sintesi limpida e stupenda della visione cristiana del soffrire, e quindi del suo senso per l'uomo sofferente:

«Il Concilio sente fissi sopra di sé i vostri occhi imploranti, accesi dalla febbre o spenti dalla fatica, sguardi che interrogano, che cercano invano il perché della sofferenza umana e che domandano ansiosamente quando e da dove verrà il conforto. [...] Fratelli molto cari, noi sentiamo profondamente risuonare, nei nostri cuori di padri e di pastori, i vostri gemiti e i vostri pianti. E la nostra pena si accresce al pensiero che non è il nostro potere di apportarvi la salute corporale, né di diminuire i vostri dolori fisici, che medici, infermieri e tutti coloro che si consacrano ai malati si sforzano di alleviare come meglio possono. Ma abbiamo qualche cosa di più profondo e di più prezioso da darvi: la sola verità capace di rispondere al mistero della sofferenza e di apportarvi un sollievo senza illusione: la fede e l'unione all'uomo dei dolori, al Cristo, Figlio di Dio, messo in Croce per i nostri peccati e per la nostra salvezza. Il Cristo non ha soppresso la sofferenza e non ci ha voluto neppure interamente svelare il mistero: l'ha presa su di lui, e ciò è sufficiente perché noi ne comprendiamo tutto il valore. A voi tutti che sentite più gravemente il peso della Croce, voi che siete poveri e abbandonati, voi che piangete, voi che siete sconosciuti del dolore, riprendete coraggio: voi siete i preferiti del regno di Dio, il regno della speranza, della bontà e della vita; voi siete i fratelli del Cristo sofferente; e con lui, se voi lo volete, salvate il mondo! Ecco la scienza cristiana della sofferenza, la sola che doni la pace. Sappiate che voi non siete soli, né separati, né abbandonati, né inutili: voi siete chiamati da Cristo, voi siete la sua vivente e trasparente immagine»<sup>577</sup>.

Giovanni Paolo II segnalava come «quando prevale la tendenza ad apprezzare la vita solo nella misura in cui porta piacere e

---

<sup>577</sup> *Messaggi del Concilio all'umanità*, Roma, 8 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, val. I, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, nn. 518-524.

benessere, la sofferenza appare come uno scacco insopportabile»<sup>578</sup>. E allora, chi vede soffrire l'altro e sente la sua richiesta di morire, pensa che la cosa più giusta e pietosa, anzi forse l'unica cosa degna di un essere umano, è aiutarlo a morire<sup>579</sup>.

Nella prima parte dell'enciclica *Evangelium Vitae*, il Papa analizza anche questa visione della vita. Nel n. 23 segnala come «l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo conduce inevitabilmente al *materialismo pratico*, nel quale proliferano l'individualismo, l'utilitarismo e l'edonismo». È in questo contesto culturale che si misura il valore della vita umana in funzione della "qualità della vita" (intesa come efficienza economica, bellezza e godibilità della vita fisica), e «la *sofferenza* viene censurata, respinta come inutile, anzi combattuta come male da evitare sempre e comunque». Si sa come questo tema della "qualità della vita", contrapposta a volte alla sua "inviolabilità" o "sacralità", sia uno dei più ricorrenti e dibattuti nell'ambito della bioetica<sup>580</sup>.

Il fatto che l'uomo nel dolore colga se stesso come essere vivente e che questa coscienza lo porti a difendersi, a privilegiare i conseguenti atteggiamenti di reazione, è insieme espressione della lotta continua per la sopravvivenza e manifestazione del fatto che, fino a quando ci sarà dolore, la vita potrà ancora sperare di trionfare sulla morte.

---

<sup>578</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 64.

<sup>579</sup> Cfr. G. MIRANDA, «I problemi etici dell'eutanasia...», 733.

<sup>580</sup> Cfr. *Ibid.*, 734.



Infatti, l'esistenza del *dolore* ha come presupposto necessario non solo che si viva, ma che si sia coscienti, cioè consapevoli di continuare ad esserci: è in questo binomio di vita cosciente che il dolore trova la sua giusta posizione *difattore essenziale* per la vita. La coscienza del significato del dolore e il differente grado che ad esso possiamo attribuire con la nostra emozionalità è, quindi, una specifica espressione umana, anche se modulata dalle diverse caratteristiche individuali, culturali e etniche. Si può affermare che la costante è il dolore come fattore essenziale e le variabili di percezione del dolore sono dipendenti dalla cultura e dall'educazione dei singoli e delle etnie. L'essere umano, fin dalla preistoria, agli albori della sua avventura terrena, ha lottato contro il dolore, ma è purtroppo vero che mai vi è stato alcuno che sia riuscito a sfuggire alla sofferenza<sup>581</sup>.

## 6.6 UNA RISPOSTA CRISTIANA AL DOLORE NELLA ESORTAZIONE APOSTOLICA DI GIOVANNI PAOLO II *SALVIFICI DOLORIS*

Il dolore è un grande mistero, uno dei più lancinanti dell'esistenza umana. Mentre appare ovvio che si sperimentino la pace e la gioia, rimane problematica la presenza della sofferenza. È COme se il dolore, e la sua conseguenza più estrema che è la morte, non appartenessero alla condizione umana, non fossero ad essa connaturati. L'uomo li avverte infatti come qualcosa che stona con la

---

581 Cfr. F. D'ONOFRIO, *Come vivere la malattia? ...*, 33-35.

propria natura, ma che tuttavia non riesce ad eliminare, perché si ritrova impotente contro di essi.

Non pretendiamo di riproporre qui la visione cristiana del soffrire, argomento abituale del magistero del Papa Giovanni Paolo II. Può essere sufficiente richiamare le linee fondamentali secondo cui si struttura la sua lunga lettera apostolica dell' 11 febbraio 1984, la *Salvifici doloris* "sul senso cristiano della sofferenza umana": tale lettera può considerarsi la sintesi e il vertice del magistero di Giovanni Paolo II sull'argomento.

Descritto lo specifico *mondo* della sofferenza – un mondo contemporaneamente *disperso* e *compatto* – e questo alla luce sia della Sacra Scrittura sia dell'esperienza umana, il Papa si fa compagno d'ogni uomo che soffre e con lui si pone umilmente e coraggiosamente "alla ricerca della risposta all'interrogativo sul senso della sofferenza", interrogativo che l'uomo pone anche a Dio stesso.

«All'interno di ogni singola sofferenza provata dall'uomo- leggiamo nella lettera apostolica *Salvifici doloris* - e, parimenti alla base dell'intero mondo delle sofferenze appare inevitabilmente *l'interrogativo: perché?* È un interrogativo circa la causa, la ragione, ed insieme un interrogativo circa lo scopo (*perché?*) e in definitiva, circa il senso. Esso non solo accompagna l'umana sofferenza, ma sembra addirittura determinarne il contenuto umano, ciò per cui la sofferenza è propriamente sofferenza umana»<sup>582</sup>.

Inoltre, Giovanni Paolo II nella *Salvifici Doloris* insiste in modo particolare nel collegare tra loro *sofferenza* e *salvezza*: Gesù salva il mondo con la sofferenza e, nello stesso tempo, salva la sofferenza,

---

<sup>582</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici doloris*... , n. 631.

caricandola di un significato di salvezza. Proprio perché «il Redentore ha sofferto al posto dell'uomo e per l'uomo», si deve dire che «nella Croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma anche *la stessa sofferenza umana è stata redenta*. [...] Operando la redenzione mediante la sofferenza, Cristo ha elevato insieme la sofferenza umana a livello di redenzione. Quindi anche ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redenti va di Cristo»<sup>583</sup>.

«Per poter percepire la vera risposta al "perché" della sofferenza – leggiamo ancora nella lettera apostolica *Salvifici doloris* di Giovanni Paolo II -, dobbiamo volgere il nostro sguardo verso la rivelazione dell'amore divino, fonte ultima del senso di tutto ciò che esiste. L'amore è anche la fonte più ricca del senso della sofferenza, che rimane sempre un mistero: siamo consapevoli dell'insufficienza ed inadeguatezza delle nostre spiegazioni. Cristo ci fa entrare nel mistero e ci fa scoprire il "perché" della sofferenza, in quanto siamo capaci di comprendere la sublimità dell'amore divino»<sup>584</sup>.

Dio, che non accetta il male né può volere il dolore dell'uomo, ha invece voluto il dolore per sé, per il proprio Figlio unigenito (cfr. Gv 3,16), fino a sperimentare l'abisso della sofferenza umana nell'agonia di Gesù, nel suo abbandono e nella sua morte di croce. «L'umana sofferenza - come ha scritto Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Salvifici doloris* - ha raggiunto il suo culmine nella passione di Cristo. E contemporaneamente essa è entrata in una

---

<sup>583</sup> *Ibid.*, n. 652-653.

<sup>584</sup> *Jhid.*, n. 636.

dimensione completamente nuova e in un nuovo ordine: *è stata legata ali 'amore*» 585.

E morendo per amore, Dio non soltanto ha sconfitto il male e la morte, ma ha dischiuso il senso profondo del dolore, che, nell'amore, può essere redenzione e salvezza dell'uomo. La Croce di Cristo, suggellata dalla risurrezione, è diventata sorgente di vita.

Indubbiamente la risposta religiosa più persuasiva è quella che vede nella malattia il *luogo per una intensa comunione con Cristo*, che ci ha redenti prendendo il nostro posto di peccatori e abbracciando per puro amore la croce. «Nella croce di Cristo - si legge ancora nella lettera apostolica *Salvifici Doloris* - non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma anche la stessa sofferenza umana è stata redenta» 586.

Questa affermazione ben radicata nella VISIONE cristiana dell'esistenza, lungi dal giustificare un masochistico *dolorismo*, porta la persona malata a riconoscere nella malattia una espressione tangibile della fragilità dell'esistenza, ma anche a scorgere la possibilità di viverla nella potenza dell'amore. Così il cristiano riesce a significare l'assurdo umano, il non-senso della malattia e della morte e a vivere in prima persona anche queste esperienze estreme dell'esistenza".

---

585 *Ibid.*, n. 650.

586 *Ibid.*, n. 652.

587 M. P. FAGGIONI, *La vita nella nostre mani ...*, 164.

## 6.7 DAL CURARE AL PRENDERSI CURA

La vita dell'uomo è presentata costantemente come  *dono dell'amore di Dio*  creatore e Padre e come  *compito affidato all'uomo* . Parlando alle ostetriche,  *custodi della vita umana* , il 26 gennaio 1980 il Papa Giovanni Paolo II diceva:

«È necessario che ognuna di voi coltivi in se stessa la chiara consapevolezza **dell'altissimo** valore della vita umana: nell'ambito dell'intera creazione visibile essa è un valore unico. Il Signore ha infatti creato tutte le altre cose sulla terra per l'uomo: l'uomo invece - come il Concilio Vaticano II ha ribadito - è 'la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso' (costituzione *Gaudium et Spes*, n. 24). Questo significa che, per quanto riguarda il suo essere e la sua essenza, l'uomo non può essere finalizzato ad alcuna creatura, ma a Dio soltanto. È questo il contenuto profondo del passo biblico ben noto, secondo cui 'Dio creò l'uomo a sua immagine; (...) maschio e femmina li creò' (Gen 1,27); e questo è anche ciò che si vuol ricordare quando si afferma che la vita è sacra. L'uomo, come essere fornito di intelligenza, di libera volontà, desume il diritto alla vita immediatamente da Dio, di cui è immagine, non dai genitori, né da qualsiasi società od autorità umana. Dio soltanto può, quindi, 'disporre' di tale suo dono singolare: 'Io, io solo sono Dio e nessun altro è dio accanto a me. Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco e nessuno può liberare dalla mia mano' (Dt 32,39). L'uomo, dunque, possiede la vita come un dono, del quale non può considerarsi padrone; per questo, della vita tanto propria che altrui non può sentirsi arbitro»<sup>588</sup>.

In rapporto con la professione medica, nella sua intima e originale fisionomia di missione, il Papa Giovanni Paolo II ha parlato dell'attività del medico come collaborazione a Dio Creatore,

---

<sup>588</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Alle partecipanti ad un convegno per ostetriche», vol. III, 1, (gennaio-giugno) 1980, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 192-193.

dell'influsso determinante della fede e della carità nell'esercizio concreto della medicina, del *legame tra l'attività medica e l'azione pastorale della Chiesa, dell'imitazione di Gesù Cristo Medico* dei corpi e delle anime. Nel discorso al Congresso mondiale dei medici cattolici, il 3 ottobre 1982 Giovanni Paolo II diceva:

«La vostra presenza accanto al malato si ricollega con quella di quanti - sacerdoti, religiosi e laici - sono impegnati nella pastorale degli infermi. Non pochi aspetti di tale pastorale si incontrano con i problemi e i compiti del servizio alla vita compiuto dalla medicina. Vi è una necessaria interazione tra esercizio della professione medica ed azione pastorale, poiché unico oggetto di entrambe è l'uomo, colto nella sua dignità di figlio di Dio, di fratello bisognoso al pari di noi di aiuto e di conforto. Diversi sono i campi di tale possibile e necessaria interazione; tra di essi mi preme richiamare alla vostra attenzione il campo della famiglia provata spesso - oggi soprattutto - da malesseri profondi, e chiamata a misurarsi col difficile problema di una responsabile paternità, vissuta nel rispetto delle leggi divine che reggono la trasmissione della vita ed insieme di quelle che favoriscono un autentico amore coniugale. Nell'auspicare pertanto che fra tutti coloro che operano nel campo sanitario s'accresca sempre più la sincera disponibilità a confronto, al dialogo, alla collaborazione costruttiva, a tutti io addito come supremo modello Cristo che fu medico dello spirito e spesso del corpo di quanti incontrò sulle strade del suo pellegrinaggio terreno. Cristo, soprattutto, che accettò di bere fino in fondo il calice della sofferenza. Assumendo la condizione umana e sperimentando il dolore fino alla morte, ed alla morte in croce senza alcuna colpa, Cristo si è fatto immagine contemporaneamente di infermità e di guarigione, di sconfitta e di salvezza, affinché in Lui avessero speranza fondata tutti coloro che, sulla terra e in ogni tempo devono misurarsi con la sofferenza»<sup>589</sup>.

---

<sup>589</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Al congresso mondiale dei medici cattolici», vol. V, 3, (luglio-dicembre) 1982, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 676.

Queste parole evidenziano che la medicina non può ridursi a curare le malattie, ma è innanzi tutto il *prendersi cura del malato*. La malattia non è una categoria astratta, né una semplice etichetta generale applicabile a una serie di individui equiparabili tra loro in forza della patologia da cui sono affetti, ma piuttosto essa va ricondotta al malato particolare che si deve curare impedendo un'applicazione immediata della teoria generale al caso pratico in cui peraltro sintomi e reazioni sono spesso soggettivamente variabili.

La malattia ha una dimensione biologica, psicologica e sociale e va pensata da medico come elemento che si iscrive all'interno della storia di una persona<sup>590</sup>. Essa ha in altre parole una sua dimensione simbolica: non è infatti soltanto fenomeno fisico, ma è indicazione di un vissuto personale che solo lo sguardo del medico e la sua capacità d'ascolto possono cogliere. Ciò che il medico cura non è semplicemente un organo malato scindibile sempre e comunque dall'individuo al quale appartiene. Esso spesso ne dipende in quanto la sua condizione è legata all'anamnesi del paziente<sup>591</sup>; quest'ultimo anziché un oggetto inerte e passivo, è piuttosto un soggetto che prende coscienza del suo stato esistenziale e delle problematiche che coinvolgono il suo corpo non come qualcosa di separato da lui, ma qualcosa di suo proprio costitutivo. «Le persone ammalate sono esseri

---

<sup>590</sup> Cfr. Sandro SPINSANTI, *Bioetica e antropologia medica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991, 112.

<sup>591</sup> Cfr. Luciana R. ANGELEITI, *Storia della medicina e bioetica*, EtasLibri-RCS Medicina, Milano 1992, 296.

umani che pensano, agiscono, sperano e soffrono»<sup>592</sup>, non semplici organismi biologici con un "guasto meccanico". Oggetto della medicina è l'uomo considerato nella sua soggettività".

Ha ragione Ivan Illich quando si scaglia contro il monopolio della medicina attuale, accusata di non tener conto a sufficienza della persona del malato, considerata più o meno come "una macchina guasta" da riparare in qualche sua parte. Ciò avviene sia a causa del linguaggio troppo tecnico del corpo medico che preclude al paziente ogni possibilità di comprensione della propria malattia, sia a motivo di un concetto di salute che finisce per separare il corpo dalla psiche, riducendo la malattia ad un fatto solo organico e il corpo del malato ad un corpo-oggettivo". Per questo non si può che salutare con piacere tutto quello che si fa oggi per umanizzare la medicina, gli ospedali, il parto, per l'umanizzare dei rapporti tra il personale sanitario e i malati e per la nascita dei gruppi *balint*; gruppi di medici che si riuniscono insieme per esaminare con ottica interdisciplinare la situazione dei singoli pazienti. Il concetto cristiano di persona umana, come totalità e unità, richiede e interpella verso una visione di questo genere della medicina e della cura della salute<sup>595</sup>.

---

<sup>592</sup> Henrik R. WULF – Stig Andur PEDERSEN - Roben ROSENBERG, *Filosofia della medicina*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, 249.

<sup>593</sup> Cfr. Brunella MARNIGA, «Per una revisione critico-filosofica ed epistemologica della medicina contemporanea», in *Medicina e Morale* 48 (1998), 998.

<sup>594</sup> Ivan ILLICH, *Nemesi medica. L'esportazione della salute*, Mondadori, Milano 1977.

<sup>595</sup> Cfr. C. ROCCHETTA, *Per una Teologia...*, 74-75.



Elemento centrale della medicina è dunque il rapporto tra medico e paziente, l'incontro tra due soggetti che nasce da uno stato di bisogno del malato e si esprime come richiesta d'aiuto. Tale incontro si realizza tramite una relazione comunicativa che è di per sé asimmetrica a causa della disuguaglianza di competenze dei due soggetti coinvolti e dello stato di necessità in cui versa il malato. Cercare di colmare la loro distanza pur mantenendo la differenza data dalla conoscenza scientifica del medico, significa preservare l'apertura e disponibilità alla comunicazione esistenziale, a un dialogo fatto di scambi non solo verbali, ma anche di silenzi, di gesti e di espressioni. Curare il paziente vuol dire non solo attuare un intervento terapeutico, ma anche comprendere attraverso un processo ermeneutico l'uomo malato nella cui biografia la malattia si iscrive. Comprendere qualcuno vuol dire «sapere che l'altro suppone, pensa, sente o sa di essere malato»<sup>596</sup>, che è dunque un soggetto con un proprio vissuto e delle proprie emozioni. Ciò che conta oltre ai disturbi anatomici o fisiologici è il modo in cui il paziente si pone in relazione con la sua malattia<sup>597</sup>.

Colui che è animato da compassione autentica si fa *prossimità* al malato, gli comunica il suo affetto, cerca di captare i bisogni più nascosti, individuandoli anche solo con l'incrocio degli sguardi. Egli non pretende di spiegare al malato il perché del suo dolore, ma semplicemente cerca di trasmettergli la sua vicinanza e la volontà di

---

<sup>596</sup> Viktor Von WELZACKER, *Filosofia della medicina*, Guerini e Associati, Milano 1990, 70.

<sup>597</sup> Cfr. B. MARNIGA, «Per una revisione critico-filosofica... », 999.

condividere la sua sofferenza. In questo clima di sincero calore umano il malato si sentirà amato, Sarà allora più facile fargli comprendere che la sua vita, anche nella condizione di acuta sofferenza, possiede ancora un grande valore, perché la dignità di una persona non dipende né dall'efficienza fisica, né dalla ricchezza, né dall'attività professionale, né dall'utilità sociale, ma unicamente dal fatto di essere un uomo<sup>598</sup>.

L'uomo non ha un potere assoluto sulla vita, ma soltanto una "signoria ministeriale": perciò, di fronte alla vita, egli è «ministro del disegno di Dio»<sup>599</sup>, mentre la medicina è per antonomasia servizio alla vita e l'operatore sanitario "ministro della vita". Il malato non è una semplice macchina da smontare e rimontare e a cui cambiare i pezzi, ma una realtà complessa in cui la sensibilità, l'emotività e la spiritualità interagiscono e si influenzano reciprocamente.

«Nel suo approccio agli infermieri e al mistero della sofferenza, la Chiesa è guidata da una precisa concezione della persona umana e del suo destino nel piano di Dio. Essa ritiene che la medicina e le cure terapeutiche abbiano di mira non solo il bene e la salute del corpo, ma la persona come tale che, nel corpo, è colpita dal male. La malattia e la sofferenza, infatti, non sono esperienze che riguardano soltanto il sostrato fisico dell'uomo, ma l'uomo nella sua interezza e nella sua unità sornatico-spirituale. È noto del resto che talora la malattia che si manifesta nel corpo abbia la sua origine e la sua vera causa nei recessi della psiche umana»<sup>600</sup>.

---

<sup>598</sup> Cfr. M. CASCAONE, *Diaconia della vita...*, 373.

<sup>599</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 52.

<sup>600</sup> ID., Lettera apostolica *Dolentium hominum...*, n. 1411.

È utile **qui**, inoltre, precisare che c'è una differenza fra *guarire* e *curare*, sottolineata molto bene dalla lingua inglese, che per esprimere queste due realtà usa i due termini *cure* e *care*. La terapia vera e propria consiste in tutta quella serie di interventi farmacologici e chirurgici che sono finalizzati alla guarigione del malato, mentre la cura è quell'insieme di provvedimenti medici, psicologici e spirituali volti a mantenere le condizioni psico-fisiche del paziente nel migliore stato fino alla morte<sup>601</sup>.

Questo vuol dire che ci sono malattie inguaribili, ma non esistono malati incurabili. Anche quando non si può più portare il malato alla guarigione, lo si può continuare a curare attraverso una serie di atti che sono tesi ad alleviargli il dolore e a sostenerlo sul piano psicologico. Si tratta in particolare di attenzioni verso l'alimentazione, l'idratazione, l'igiene, la medicazione delle piaghe, la climatizzazione dell'ambiente. Ma viene fatto anche riferimento al calore umano, all'ascolto, al dialogo che si riesce ad instaurare col malato terminale. Si tratta infatti di capire che il dolore non è solo quello fisico, ma quello che investe l'intera persona, ciascuna delle quali soffre in modo diverso, esigendo perciò un'attenzione particolare<sup>602</sup>,

«Ogni medico sa intuitivamente che avvicinandosi al corpo del malato in realtà si avvicina alla sua persona e che il corpo del malato non è propriamente *oggetto* dell'intervento medico o chirurgico, ma è

---

601 Cfr. S. LEONE, *Manuale di bioetica...*, 173.

602 Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 382.

*soggetto*»<sup>603</sup>. Non spetta, infatti, al medico deliberare in ogni caso la sofferenza e la morte; è suo dovere aiutare i pazienti a vivere in pienezza la loro esistenza, cioè a crescere e a gioire, tua anche a soffrire e a morire, conservando inalterata, anche nelle situazioni più drammatiche, la propria dignità di uomini. Ogni sofferenza, che investe l'uomo nella globalità del suo essere, si incarna sempre nella sua storia personale, che non è assimilabile a quella di nessun altro essere umano. Per quanto sia utile, anzi necessario, che gli operatori sanitari si avvalgano di parametri clinici e di statistiche, non va mai dimenticato che la patologia viene vissuta da ogni soggetto in modo singolare e, pertanto, può rappresentare sfaccettature diverse nella sua sintomatologia e può offrire possibilità terapeutiche differenziate.

È certo che il malato trae giovamento dalle relazioni interpersonali sane che instaura nel decorso della sua infermità, ma è altrettanto certo che nessuno dei suoi amici o familiari può sostituirsi a lui nella sofferenza, la quale grava pur sempre sulle sue spalle. Insomma, ognuno soffre per conto suo, anche se trova sollievo dal percepire che il suo dolore viene condiviso da altri che si prendono cura di lui<sup>604</sup>. Anche il medico deve dare qualcosa di sé da un punto di vista emotivo, deve *soffrire con* il malato, poiché senza questa partecipazione personale egli non può essere in grado di guarire veramente il paziente<sup>605</sup>.

---

<sup>603</sup> Cfr. E. SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici...*, 70.

<sup>604</sup> Cfr. M. CASCANE, *Diacronia della vita...*, 245.

<sup>605</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione...*, 42.

Come suggeriscono Benner e Wrubel, «*prendersi cura di qualcuno* è un modo di essere nel mondo»<sup>606</sup>. Ciò che esse intendono dire è che nel malato si genera la coscienza che qualcuno si sta occupando di lui da un punto di vista terapeutico. Tale terapia permette agli operatori sanitari di aiutare il paziente a distinguere gli elementi scatenanti le situazioni di *stress*. I pazienti si sentono più tranquilli perché sanno che la loro esperienza di *stress* e la loro malattia sono sotto controllo, ma ciò non basta. Il professionista si occupa terapeuticamente del paziente, muovendosi tra le varie opzioni possibili. Egli entra, dunque, nella sofferenza del malato, la penetra, e lo aiuta a ricostruire i propri progetti a partire da determinati valori. In tal modo, *prendersi cura di qualcuno* «è un arte morale [...] fondamentale per qualsiasi pratica medica»<sup>607</sup>.

Come sottolinea la Dichiarazione vaticana sull'eutanasia: «Ciò di cui ha bisogno un malato, oltre all'assistenza **medica**, è l'amore, il calore umano e soprannaturale che il malato potrebbe e dovrebbe

---

<sup>606</sup> Patricia BENNER - Judith WRUBEL, *The Primacy Of Caring, stress and coping in health and illness*, Addison-Wesley Publishing Co., Menlo Park (California) 1989, XI. (*To care*, significa vedere la persona malata non semplicemente come l'oggetto delle nostre cure, ma essenzialmente come un essere umano, le cui esperienze non possono essere da noi pienamente penetrate ma che possono toccarci profondamente, in quanto anche noi condividiamo la sua stessa umanità).

<sup>607</sup> Cfr. Edmund D. PELLEGRINO - David C. THOMASMA, *For the Patient's Good: The Restoration Of Beneficence in Medical Ethics*, Oxford University Press, New York 1988, 73-91. (Trad. it. *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992).

ricevere da coloro che lo circondano, come i genitori, i figli, i medici e gli infermieri<sup>608</sup>,

Curare le malattie è possibile anche grazie alla sola tecnologia medica, ma guarire le persone è qualcosa di più, che implica un coinvolgimento, un legame umano. I medici (gli infermieri e simili) penetrano nella vita degli altri per aiutarli a ricostruire i loro valori, i loro progetti durante e dopo una malattia o un incidente. Questo ruolo non può essere totalmente adempiuto dai mezzi tecnologici, i quali sono ottimi per effettuare un trattamento terapeutico, ma insufficienti nell'approccio vero e proprio con la persona del malato, per il quale è, invece, assolutamente necessario il coinvolgimento personale del terapeuta e la sua abilità<sup>609</sup>.

La natura stessa della malattia, le sue implicazioni e la natura della promessa di guarigione generano una vera e propria necessità di fiducia. Il medico deve intercedere per il paziente, così da potersi assicurare questa fiducia. Egli ha l'obbligo di mettersi, in un certo senso, da parte, di cancellare i propri interessi personali a favore di quelli del paziente. Il medico non deve servirsi della vulnerabilità e relativa propensione allo sfruttamento, prestigio e profitto, ma deve essere compassionevole, perché non può determinare il bene di *quel particolare paziente*, senza fare proprie, in qualche modo, l'esperienza di malattia del malato, la percezione che egli ha del proprio bene in

---

<sup>608</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Iura et bona* ..., 357.

<sup>609</sup> Cfr. E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Medicina per vocazione* ..., 132.

---

quella particolare situazione ed in quel particolare momento della sua vita<sup>610</sup>.

---

<sup>610</sup> Cfr. *Ibid.*, 167.

## CAPITOLO VII

### VIVERE LA VITA UMANA - EDUCARE AL SENSO DELLA VITA

Il senso del limite e della caducità, che la malattia denuncia, come abbiamo visto nel capitolo precedente, diventa stimolo al suo superamento mediante la forza della speranza, che è sempre presente nel cuore di ogni uomo e che va alimentato non come energia illusoria, ma quale autentica medicina, capace di curare anche i mali ritenuti inguaribili. Non vale infatti solo il detto "finché c'è vita, c'è speranza", ma anche il suo contrario: "finché c'è speranza, c'è vita". L'alimentazione costante della speranza di salvezza è certamente uno dei compiti principali della medicina e della bioetica. Essa non si definisce come fuga nell'utopia o prospettazione di assurdi desideri da appagare ad ogni costo, bensì come possibilità sempre presente nell'uomo di trascendere se stesso e di trovare comunque un senso al suo dolore. Questo è un compito di tutti coloro che si occupano della educazione.



Concludiamo la dissertazione con un capitolo che suona come un richiamo e incoraggiamento per una educazione al senso della vita.

## 7.1 'RUOLO DELL'EDUCAZIONE ALLA RESPONSABILITÀ E AL RISPETTO DELLA VITA

Sono di estrema importanza per noi oggi e per le generazioni future gli interventi magisteriali di Giovanni Paolo II sui problemi della bioetica che trovano il loro *contesto generale* in una convinzione fortemente e costantemente ribadita dal Papa, in particolare nei discorsi rivolti agli uomini di scienza: «La scienza è chiamata ad allearsi con la sapienza», È questa la formula usata dal Papa nell'esortazione *Familiaris consortio*, in un brano di singolare interesse: nella costruzione di un *nuovo umanesimo*:

«La scienza e le sue applicazioni tecniche offrono nuove e immense possibilità. Tuttavia, la scienza, in conseguenza di scelte politiche che ne decidono la direzione di ricerca e le applicazioni, viene spesso usata contro il suo significato originario, la promozione della persona umana. Si rende, pertanto, necessario recuperare da parte di tutti la coscienza del primato dei valori morali della persona umana come tale. La ricomprensione del senso ultimo della vita e dei suoi valori fondamentali è il grande compito che si impone oggi per il rinnovamento della società. Solo la consapevolezza del primato di questi valori consente un uso delle immense possibilità, messe nelle mani dell'uomo dalla scienza, che sia veramente finalizzato alla promozione della persona umana nella sua intera verità, nella sua libertà e dignità"».

---

<sup>611</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*..., nn. 1548-1549.

Il cristiano nell'attuale situazione culturale, mantenendo chiara la sua visione dell'uomo, immagine di Dio, e accattando il disagio culturale in cui si trova senza lasciarsi sopraffare, deve continuare a promuovere la cultura della vita contro la cultura della morte, soprattutto nella scuola, dove si esalta la scienza a detrimento della sapienza<sup>613</sup>.

La cultura moderna è spesso caratterizzata da un generoso senso di responsabilità, dai progressi nel campo medico che alleviano il dolore, da una nuova sensibilità più che mai contraria alla guerra quale strumento normale per risolvere i conflitti, da una crescente opposizione generale alla pena di morte, da un risveglio della riflessione etica sui problemi relativi alla vita<sup>613</sup>.

Ma quello che rimane comunque presente ancora è quella tentazione costante di riconoscere la vita quando è godibile, bella, serena, ma si rifugge da essa quando non c'è bellezza "apparente", quando invecchia, soffre, evidenzia rughe e stanchezza.

«Tutti si inteneriscono di fronte a due fidanzatini che si tengono per mano, ma non si ha lo stesso atteggiamento verso due anziani che ancora si scambiano tenerezze. In essi non si riconosce la bellezza di una vita vissuta, l'esperienza nata da tanti momenti belli, ma anche dalla sofferenza e dal superamento di ostacoli che li hanno resi più forti e capaci di essere saldi»<sup>614</sup>.

---

<sup>612</sup> Cfr. Agapito SBARDELLO, «Antropologia e bioetica», in *La Civiltà Cattolica* 148iIV (1997),378.

<sup>613</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, nn.26-27.

<sup>614</sup> L. TOSONI, *I sentieri della vita...*, 17.

L'esempio più evidente di questo, nella società odierna, sta nell'antropologia del corpo. C'è una sua rivalutazione, il dilemma eterno tra spirito e corpo sembra essere superato. Il corpo "vissuto", "incarnato", segno visibile di ogni nostro gesto e della relazione con l'altro è posto al centro della nostra esistenza e cultura. Ma, forse, si corre il pericolo di mitizzarlo quando è scattante, bello, elastico, giovane, occultandolo quando invecchia, non più scattante e non più elastico<sup>15</sup>.

Al di là delle ambivalenze sembra opportuno un recupero del corpo nella sua dimensione totale. L'esperienza quotidiana mostra la ricchezza di questa realtà: presenza e trasparenza, incarnazione e manifestazione. La persona non coincide con il proprio corpo, ma è attraverso il corpo che comunica. Quest'ultimo è ciò che permette all'interiorità di manifestarsi, di rendersi presente all'altro. Nella nostra condizione umana, il corpo ha un'importanza fondamentale a livello delle relazioni interpersonali. In ogni scambio esso gioca un ruolo importante, luogo della relazione e del dono. Non è possibile, quindi, ridurre questo valore a puro strumento. Rispettarlo significa non sminuirlo né abbassarlo, ma percepirlo come "altro" da sé<sup>16</sup>.

Dobbiamo tener presente anche il fatto che la persona umana ha una libertà non assoluta, ma *responsabile*, cioè rivolta alla ricerca e al compimento del bene per sé e per gli altri: in realtà, la libertà di cui

---

<sup>615</sup> *Ibidem.*

<sup>616</sup> *Ibidem.*

gode la persona umana non è al di là del bene e del male, ma è contenuta nei limiti della razionalità, e quindi del bene<sup>617</sup>.

Giovanni Paolo II afferma nella conclusione della *Evangelium Vitae*: «Proprio nella *carne* di ogni uomo, Cristo continua a rivelarsi e ad entrare in comunione con noi, così che il *rifiuto della vita del! 'uomo*, nelle sue diverse forme, è *realmente rifiuto di Cristo*. È questa la verità affascinante ed insieme esigente che Cristo ci svela e che la sua Chiesa ripropone instancabilmente: "Chi accogli anche uno solo di questi bambini in nome mio, accogli me" (Mt 18,5)>>618.

## 7.2 UN RICHIAMO ALL'EDUCAZIONE ALLA VITA E AD UNA CULTURA DELLA VITA

L'educazione alla vita si colloca anzitutto nella formazione della coscienza e più globalmente nella progressiva educazione morale. Essa deve avere come obiettivo specifico la maturazione di atteggiamenti morali nei confronti della vita che siano in linea con il Vangelo della vita: «la libertà autentica [...] si realizza nel dono sincero di sé [...]; il rispetto dell'altro, il senso della giustizia, l'accoglienza cordiale, il dialogo, il servizio generoso, la solidarietà e ogni altro valore che aiuti a vivere la vita come dono»<sup>619</sup>.

---

<sup>617</sup> Cfr. G. DEROSA, «La «dignità» della persona umana... », 376.

<sup>618</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*... , n. 104.

<sup>619</sup> *Ibid.*, n. 92.

«Ci troviamo di fronte ad uno scontro immane e drammatico tra il male e il bene, la morte e la vita, la "cultura della morte" e la "cultura della vita". Ci troviamo non solo "di fronte", ma necessariamente "in mezzo" a tale conflitto: tutti **siamo coinvolti** e partecipi, con ineludibile **responsabilità** di scegliere incondizionatamente a favore della vita»<sup>620</sup>.

Fra le diverse possibili mediazioni a favore della vita non può mancare la catechesi<sup>t</sup>. Infatti, «per essere veramente un popolo al servizio della vita, dobbiamo con costanza e coraggio, proporre questi contenuti fin dal primo annuncio del Vangelo e, in seguito, nella catechesi e nelle diverse forme di predicazione, nel dialogo personale e in ogni azione educativa»<sup>622</sup>. La catechesi è così nominata apertamente. Occorre con ciò volere la catechesi della vita coniugando il triplice, unitario «dovere di annunciare il Vangelo della vita, di celebrarlo nella liturgia e nell'intera esistenza, di servirlo con le diverse iniziative e strutture di sistemi di sostegno e di promozione»<sup>623</sup>.

La bioetica ha il compito, oltre che di fondare il valore assoluto della vita Uiliana (dunque di riconoscere ogni essere umano come soggetto morale e di elaborare in modo articolato le regole applicate ai singoli contesti e alle situazioni particolari), anche di promuovere una cultura dell'uomo e della persona che combatta, proprio oggi, di fronte all'avanzare inarrestabile del progresso della scienza e della tecnica, l'indifferentismo e il relativismo, al fine di evitare non solo ingiuste

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, n. 28.

<sup>621</sup> Cfr. A. MARIANI, *Bioetica e teologia morale...*, 17.

<sup>622</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 82.

<sup>623</sup> *Ibid.*, n. 79.

discriminazioni, ma anche inaccettabili e pericolose emarginazioni nei confronti dei più deboli e indifesi<sup>624</sup>.

Non c'è una fase della nostra esistenza con la quale ognuno di noi si identifica di più, non una di quelle già trascorse e nemmeno una di quelle che devono essere ancora vissute. Dal punto di vista psicologico, e non solo, noi ci identifichiamo piuttosto con ogni istante della nostra esistenza perché ogni momento, ogni esperienza, ogni fase ha avuto, ha o avrà un suo significato: fase, dopo fase, momento dopo momento ognuno di noi ha costruito la propria realtà personale, ciò che è oggi. Proprio per questo sia nei confronti degli altri come nei confronti di noi stessi dobbiamo saper avere e garantire un rispetto massimo in qualsiasi momento della vita. Proprio per questo si tratta di saper educare e formare la coscienza del bambino, come dell'adolescente, del giovane come dell'adulto a saper cogliere il significato del valore vita, a saperlo vivere, a saperlo realizzare durante la propria esistenza<sup>625</sup>.

Cultura della vita quindi non vuol dire soltanto impegno per la difesa della sua sopravvivenza fisica, ma vuol dire continuo slancio e concreto aiuto per l'arricchimento della vita di ogni uomo e in tutto l'arco della sua esistenza. Amare la vita nella prospettiva della universalità estensiva (a tutti gli uomini) e intensiva (a tutto l'uomo); nella prospettiva del tempo in maniera diacronica e nell'apertura all'eterno e a Dio, è l'impegno di questa nuova fase della

---

<sup>624</sup> Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona...*, 261.

<sup>625</sup> Cfr. S. PRIVITERA, «Vita», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia...*, 1800.

civilizzazione<sup>626</sup>. La cultura della vita, inoltre, lavora per la crescita della giustizia e della solidarietà, cerca di costruire un'autentica civiltà della verità e dell'amore. La cultura della vita è un impegno essenzialmente positivo.

L'enciclica *Evangelium Vitae*, spesso citata In questa tesi, nonostante la sua impostazione sia prevalentemente teologica, insiste sulla *necessità del dialogo anche con i non credenti*. Nell'ultima parte, quando invita cristiani a promuovere la "cultura della vita", dice: «[...] dobbiamo promuovere un confronto serio e approfondito con tutti, anche con i non credenti, sui problemi fondamentali della vita umana, nei luoghi dell'elaborazione del pensiero, come nei diversi ambiti professionali e là dove si snoda quotidianamente l'esistenza di ciascuno»<sup>627</sup>.

Non solo, ma già prima Giovanni Paolo II aveva identificato l'impegno al servizio della vita come un luogo privilegiato per il dialogo per i seguaci di altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà, perché «la difesa e la promozione della vita non sono monopolio di nessuno, ma compito e responsabilità di tutti»<sup>628</sup>. Proprio per questo, il Papa segnala tra i "segni positivi" nell'attuale situazione dell'umanità, quello del "risveglio di una riflessione etica attorno alla vita", e vede nella nascita e nello sviluppo sempre più diffuso della *bioetica* un importante strumento che favorisce «la riflessione e il dialogo – tra credenti e non credenti, come pure tra

---

<sup>626</sup> Cfr. E. SORECCIA, «La qualità della vita... », 462.

<sup>627</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 95.

<sup>628</sup> *Ibid.*, n. 91.

credenti di diverse religioni - su problemi etici, anche fondamentali, che interessano la vita dell'uomo»<sup>629</sup>. Il Papa segnala inoltre come «agli educatori, insegnanti, catechisti e teologi, spetta il compito di mettere in risalto le *ragioni antropologiche* che fondano e sostengono il rispetto di ogni vita umana»<sup>630</sup>.

Infine, la generazione di una cultura della vita comprende una corretta comprensione della missione educatrice della famiglia, perché detta missione affonda le sue radici nella vocazione primordiale dei coniugi a partecipare nella opera di creazione di Dio. Tale compito, realizzazione di una missione essenziale e propria della famiglia, si presenta come un'educazione della persona al dono di sé nell'amore ed è, pertanto, un'educazione che favorisce «l'educazione integrale personale e sociale dei figli»<sup>631</sup>.

Si tratta di un'educazione, come vedremo ora più da vicino, che deve avere ben presente non solo che ogni uomo si realizza mediante il sincero abbandono di se stesso, ma anche che è stato chiamato a vivere nella verità e nell'amore.

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, n. 27.

<sup>630</sup> Cfr. *Ibid.*, n. 82.

<sup>631</sup> CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana, Roma, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>IS</sup>, n. 826.



## 7.2.1 Educazione alla sessualità - come servizio alla vita umana

Oggi risulta particolarmente urgente convogliare gli sforzi di tutte le agenzie educative nella direzione della responsabilità del comportamento sessuale, che non equivale alla paura, ma all'assunzione di precise norme valoriali, che passano anche attraverso la virtù della castità, intesa non come negazione della bontà dell'atto sessuale, ma come forza di equilibrio e di matura donazione di sé. È importante anche trasmettere il valore di una sessualità aperta alla trasmissione della vita, che aiuti a debellare la "mentalità contraccettiva" oggi assai diffusa e faccia vedere l'atto sessuale nella sua verità totale, ossia nell'inseparabile connessione tra il significato unitivo e quello procreativo'<sup>632</sup>.

«La vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana sia in vista del suo fine ultimo, sia per il bene delle varie società, di cui l'uomo è membro e in cui, divenuto adulto, avrà mansioni da svolgere. Pertanto i fanciulli ed i giovani, tenuto conto del progresso della psicologia, della pedagogia e della didattica, debbono essere aiutati a sviluppare armonicamente le loro capacità fisiche, morali e intellettuali, ad acquistare gradualmente un più maturo senso di responsabilità nell'elevazione ordinata ed incessantemente attiva della propria vita e nella ricerca della vera libertà, superando con coraggio e perseveranza tutti gli ostacoli»<sup>633</sup>.

---

<sup>632</sup> Cfr. M. CASCONI, *Diaconia della vita...*, 148.

<sup>633</sup> CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis...*, nn. 822-823.

L'educazione alla sessualità è un'educazione alla socialità e all'amore che deve avere come punti di riferimento: a) il senso e il valore della corporeità, non soltanto in una prospettiva esclusivamente umana, ma alla luce del progetto di salvezza di Dio; b) il valore del pudore, oggi messo spesso tra parentesi nella relazione fra ragazzi e ragazze; c) non il rifiuto generico del piacere, ma del piacere egoistico e fine a se stesso; d) la psicologia della fedeltà dell'attesa e il senso della verginità, una verginità non più considerata solo nell'accezione fisica; e) la progettualità insita nella sessualità stessa: l'esercizio della propria sessualità non si esaurisce in un'azione puntuale qui ed ora, né riguarda solo un aspetto della persona e della vita dell'uomo, ma rimanda a un globale progetto di vita che coinvolge e impegna tutta la persona, non solo nel presente, ma anche nel futuro<sup>634</sup>.

«Il diritto-dovere educativo dei genitori si qualifica come *essenziale*, connesso com'è la trasmissione della vita; come *originale e primario*, rispetto al compito educativo di altri, per l'unicità del rapporto d'amore che sussiste tra genitori e figli; come *insostituibile ed inalienabile*, e che pertanto non può essere totalmente delegato ad altri, né da altri usurpato. Al di là di queste caratteristiche, non si può dimenticare che l'elemento più radicale, tale da qualificare il compito educativo dei genitori, è *l'amore paterno e materno*, il quale trova nell'opera educativa il suo compimento nel rendere pieno e perfetto il servizio alla vita: l'amore dei genitori da *sorgente* diventa *anima* e pertanto *norma*, che ispira e guida tutta l'azione educativa concreta, arricchendola di quei valori di dolcezza,

---

<sup>634</sup> Cfr. Giovanni Russo, «Rapporti prematrimoniali», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 1477-1479.

costanza, bontà, servizio, disinteresse; spirito di sacrificio, che sono il più prezioso «Tutto dell'amore»<sup>635</sup>.

Nessun individuo appartenente alla razza umana è in sé principio unico di procreazione. Occorre ammettere che, già sul semplice piano della natura e prima di ogni possibile considerazione sulla Creazione, una caratteristica strutturale della procreazione è che essa può essere realizzata soltanto nell'unione di due individui appartenenti a sessi diversi; inoltre, questo atto che unisce due mature entità corporali, ma anche spirituali, assume naturalmente la forma di una donazione reciproca amorosa. Nell'ordine della natura esiste così una sorta di predestinazione di ogni uomo di nascere dall'amore dei suoi genitori. La vita è un frutto di un dono reciproco. In altri termini: esiste una forma di dono - di dono degli sposi l'uno all'altro - la cui possibile conseguenza è una vita nuova<sup>636</sup>.

## **7.2.2 La famiglia - come il miglior ambito di servizio alla vita umana**

Il concetto di famiglia è strettamente legato all'area della vita. Accanto alla fondamentale relazione di coppia, la funzione procreativa appare infatti, in essa, essenziale, come si desume da definizioni in parte diverse ma alla fine convergenti nell'indicare la famiglia come

---

<sup>635</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* ..., nn. 1639-1640.

<sup>636</sup> Cfr. Jean LAFFITTE, «Vita umana: dono, vita e perdono», in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di A. Scola, Mondadori, Milano 1998, 284.

una relazione stabile, socialmente approvata, fra uomo e donna e (almeno tendenzialmente) i loro figli. Soprattutto nella prospettiva dell'antropologia culturale, la famiglia appare come la struttura che, non tanto per effetto della generazione quanto piuttosto attraverso la cura e la socializzazione dei figli, garantisce la continuità nel tempo di un gruppo umano. In questo senso la famiglia è originariamente insieme un luogo di regolazione della sessualità e una struttura di protezione della debolezza dei nuovi nati.

La famiglia è il primo luogo dove si impara il vero senso della sessualità e il naturale orientamento dell'amore umano alla famiglia e alla vita. Ogni figlio si prepara al dono di sé come cammino da percorrere in una vita di amore. La famiglia d'altro canto, non si realizza completamente in se stessa se non è al servizio della vita. Questo servizio della famiglia alla vita, che è generazione ed educazione dei figli nelle virtù si mette, pertanto, al servizio del bene comune della società. La famiglia contribuisce in questo modo e in maniera privilegiata, alla trasformazione decisiva e necessaria di una cultura della morte a una cultura della vita. Se tutti sono chiamati a difendere la vita, il compito della famiglia è speciale e primario; la società e lo Stato e tutti i membri devono aiutare la famiglia, Del resto, servire la vita è la stessa cosa che servire Dio, Signore della vita.

L'amore coniugale è l'essenza vitale del matrimonio, l'amore dono di Dio è il centro della vita familiare, da cui far scaturire il dono del figlio, non più fine, ma dono appunto. Ecco allora la famiglia

*santuario della vita* in cui la vita è difesa ed educata, santuario dove uomo e donna hanno piena dignità nel rispetto delle differenze»<sup>637</sup>.

«*Nella paternità e nella maternità umane Dio stesso si fa presente* in modo diverso da come avviene in ogni altra generazione sulla terra». Infatti soltanto da Dio può provenire quella "immagine e somiglianza" che è propria dell'essere umano, così come è avvenuto nella creazione. La generazione è la continuazione della creazione»<sup>638</sup>.

La Chiesa, nel difendere la dignità dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, considera il matrimonio e la famiglia come l'istituzione naturale che protegge e serve quella dignità. Trova, quindi, in essa il cammino primordiale della sua missione: Cristo «ha affidato l'uomo alla Chiesa; l'ha affidata come "via" della sua missione e del suo ministero. Tra queste numerose strade, *la famiglia è la prima e la più importante*»<sup>639</sup>.

Nel nostro contesto culturale, la famiglia è sollecitata a passare dalla *cultura del dominio* alla *cultura del dono*, a partire da quello specifico dono, intrinsecamente legato all'essere stesso della famiglia, che è la *generazione*. Aprirsi responsabilmente alla vita, in questa prospettiva, appare non tanto un servizio alla specie, o alla sopravvivenza di uno specifico gruppo umano, quanto un *servizio alla persona*, garantendo nel tempo la continuazione di una vita personale di questo nome: perché infatti di vita autenticamente personale si

---

<sup>637</sup> Cfr. Gil Francisco HELLÍN, «Il Vangelo della vita nella famiglia», in *Presenza pastorale* 65 (1995), 621.

<sup>638</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane...*, n. 191; Cfr., In., Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 43.

<sup>639</sup> Io., Lettera alle famiglie *Gratissimam sane...*, nn. 159-160.

tratti, e non semplicemente di vita in senso biologico, è necessario che essa trovi un luogo in cui sia accolta, accettata, curata e soprattutto amata, e questo è tendenzialmente, appunto, la famiglia come comunità di vita e di amore. La stessa famiglia senza figli - che pure è, a pieno titolo, essa pure famiglia, perché corrisponde all'altra sua essenziale funzione di luogo di espressione non solo della sessualità ma anche degli affetti e dei sentimenti - è chiamata a fare proprio, seppure in altre forme, questo genere di generatività come servizio<sup>640</sup>.

La famiglia è dunque il luogo naturale normale e più adatto per la vita ed è nella famiglia che la vita va accolta, protetta e sviluppata. Tutti, nell'arco dell'intera esistenza, nelle diverse situazioni, hanno un riferimento alla famiglia, i bambini, i giovani e gli anziani, gli ammalati. La famiglia è scuola di umanità, luogo dove risuona per eccellenza il Vangelo della vita, dove la vita risplende normalmente nello splendore di una dignità che ha come cornice l'amore, la dedizione e la tenerezza alla quale ha il diritto ogni persona umana. È il luogo dove si origina ed è alimentata la cultura della vita, dove la vita è annunciata nel concepimento come lieta novella, in Cristo, dove viene celebrata e dove si costruisce il frutto dell'umanità, come centro e cuore della civiltà dell'amore<sup>641</sup>?",

---

<sup>640</sup> Cfr. Lorenzo MACARIO, «Famiglia», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 868-870.

<sup>641</sup> Alfonso LOPEZ TRUJILLO, «Un'enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana», in *Presenza Pastorale* 65 (1995), 537.

### 7.2.3 Evangelizzare la vita

La Chiesa, che è *il popolo della vita e per la vita*<sup>642</sup>, è chiamata da Cristo ad annunciare il *Vangelo della vita*, che non è in primo luogo una comunicazione negativa, ma una *lieta novella*, l'annuncio positivo del valore che ogni vita umana assume agli occhi di Dio e che fa dire a Gesù: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me» (Mc 9,37). Naturalmente la Parola annunciata dalla Chiesa è chiamata anche a scuotere le coscienze ed a condurle ad un'assunzione di responsabilità, la cui misura cresce con la consapevolezza dell'alta posta che qui è in gioco. È doloroso constatare che a volte la fede non sviluppa nella società tutta la sua carica di denuncia profetica e di invito alla conversione<sup>643</sup>.

«La vita è il più grande dono di Dio. - Su questa verità fondamentale Padre Maurizio Pietro Faggioni sviluppa la sua riflessione che riguarda *l'annuncio del Vangelo della Vita*. - Sgorgata dal Padre, fonte della vita, attraverso il Figlio si comunica alla moltitudine degli esseri e in modo singolare viene comunicata alla creatura umana. La vita umana, unica ad esistere in un rapporto personale e costitutivo con il suo Creatore, è affidata da Dio alla nostra responsabilità, perché, riconoscendone l'altissimo valore, siamo capaci di prendercene cura, tutelarla, sostenerla, soprattutto quando si presenta più indifesa e debole. La vita è il nucleo centrale della missione di Gesù che dice: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Gv. 10,10). "Egli si riferisce a quella vita *nuova ed eterna*, che consiste nella comunione con Padre, a cui ogni uomo è gratuitamente chiamato nel Figlio per opera dello Spirito Santificatore. Ma proprio in tale vita acquistano pieno significato tutti gli aspetti e i momenti della vita

---

642 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*..., n. 78.

643 Cfr. D. TEITAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*..., 289.

dell'uomo»,<sup>644</sup>. Il Signore rovescia la logica umana, proclama beati i poveri, solleva gli ultimi dalla loro emarginazione e rivela il valore inestimabile di ogni esistenza e soprattutto delle esistenze che agli occhi del mondo sembrano prive di senso. Ogni vita umana - continua Padre Maurizio - ha valore perché è oggetto dell'amore personale ed esclusivo del Padre. Dobbiamo prendere sempre più coscienza che la scelta della vita costituisce il mandato primario dei cristiani, chiamati a comunicare il Vangelo della vita agli uomini di ogni epoca e cultura. Soprattutto là dove la vita è più fragile e più indifesa deve risuonare il *Vangelo della vita*»<sup>645</sup>.

La cosa più importante, essenziale, consiste **nell'**accrescere in noi stessi l'amore, nel persistere **nell'amore**, nell'educare e nel rievocare in noi sentimenti benevoli verso tutti gli uomini, verso tutto quello che è vivo, verso tutto il mondo; e a guidarci nell'espressione dell'amore deve servire la regola, comune a tutte le religioni: fare agli altri quel che si vorrebbe fosse fatto a noi, o, per lo meno, non fare agli altri quello che non si vorrebbe fosse fatto a noi.

### 7.3 OGNI VITA UMANA HA SENSO

Ogni vita ha un senso non solo per il lato puramente "biologico". Ogni vita è degna perché è espressione di una storia unica e irripetibile, non c'è esistenza che sia uguale ad un'altra. Essa può essere paragonata ad un'opera d'arte. Quest'ultima è frutto ed espressione più alta dell'artista. È carica d'interiorità, di sentimento e

---

<sup>644</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*... , n. 1.

<sup>645</sup> M. P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani...*, 319-321.



di passione. In chi la guarda suscita emozioni forti e intense<sup>646</sup>. Pur nella sua bellezza anche l'opera d'arte ha il suo limite, ha anch'essa dei difetti, come afferma il protagonista di un romanzo di Bernhard: «Finora in ciascuno di questi quadri, in ciascuno di questi cosiddetti capolavori, ho scovato e portato alla luce un errore palese. [...] Questo mi tranquillizza. [...] Solo dopo aver constatato ripetutamente che il tutto e il perfetto non esistono, solo allora ci è dato di continuare a vivere»<sup>647</sup>

E questo è vero perché l'uomo non Vive solo di trionfi o di conquiste o di soddisfazioni; tutto questo è relativo; ci sono in noi altre aspirazioni più profonde; i grandi della canzone o del calcio, anche se perdono la voce o restano impediti, possono avere altre ragioni essenziali per vivere; la realtà *assoluta* della vita di una persona non può essere condizionata da qualcosa di aleatorio e di relativo come la voce, la salute, il denaro o l'applauso degli altri<sup>648</sup>. La vita è veramente un tesoro, la morte è un evento naturale.

Le azioni di una persona, infatti, non scompaiono; ciò che hanno realizzato non viene sradicato dal mondo. E non è affatto vero che nel passato tutto ciò che si compie viene perduto: anzi, in esso tutto viene irrevocabilmente salvato e conservato<sup>649</sup>. Ognuno deve solo compiere il suo dovere con la migliore scienza e coscienza: è l'unica cosa da

---

<sup>646</sup> Cfr. L. TOSONI, *I sentieri della vita...*, 14-15.

<sup>647</sup> Thomas BERNHARD, *Antichi maestri*, Adelphi, Milano 1992, 31.

<sup>648</sup> Cfr. A. ALAIZ, *Vivere la vita...*, 68.

<sup>649</sup> Cfr. V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 97.

fare<sup>650</sup>. Il senso della vita non può essere prescritto con una ricetta e ciò che per l'uno significa realizzazione del senso della vita non lo è necessariamente anche per l'altro<sup>651</sup>.

Ma oggi, vivendo *come se Dio non esistesse*, l'uomo smarrisce non solo il mistero di Dio, ma anche quello del mondo e il mistero del suo stesso essere<sup>652</sup>. L'uomo tecnologico deve ritornare alla semplicità, ad essere capace di *meravigliarsi*. Noi tutti siamo chiamati a scoprire o a riscoprire l'essenzialità della vita: quando, anziché barricarci dietro tante sicurezze (o meglio, presunte tali) che presto ci lasciano vuoti e incapaci di dare quel *stgnificato* alla vita che reclamiamo, ci lasciamo *illuminare* dalla semplicità di Dio, allora sì che riusciamo a *vedere* la vita e il *suo* valore, a scoprirei *nuovi*, a *capire* il senso vero, profondo della vita di ciascuno<sup>653</sup>,

Anche in un ammalato terminale, mentale, in una persona delinquente o colpevole di tanti misfatti, il valore vita è e resta sempre quel valore non morale il più fondamentale che in quanto tale merita di essere rispettato e garantito da tutti<sup>654</sup>:

«Perché la vita è nel sorriso di quei bambini affamati e malvestiti, il cui sguardo innocente pende come una spada l'incertezza del momento presente spalancando la porta alla speranza di un roseo futuro; la vita è in quel povero che all'angolo del mondo si lascia leccare dal cane, suo fedele

650 Cfr. *Ibid.*, 126.

651 Cfr. E. LUKAS, *Dare un senso alla sofferenza...*, 28.

652 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae...*, n. 22.

653 Cfr. C. DI CACCIA - V. MATHIOLI, *Il miracolo della vita umana...*, 48.

654 Cfr. S. PRIVITERA, «Vita», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia...*, 1800.

compagno, le ferite sanguinanti che ricoprono il suo corpo; la vita è in quel minuscolo embrione che non vedrà mai disciogliersi alla luce del sole il niveo igloo in cui è stato ibernato; essa è nel grembo di una donna che attende il passare dei giorni per incrociare il suo sguardo con quello del bimbo e lasciarsi da lui succhiare, ma è anche nel truce volto dell'assassino che si vanta di averla soppressa; la vita è nello spietato esecutore di una sentenza di morte che nel massimo e scrupoloso rispetto delle norme igieniche inietta nelle vene della povera vittima di una società puritana il siero letale, come è in colui che inerme subisce una pena che va sempre al di là delle sue più infami scelleratezze. La vita è vita, sempre, dovunque e comunque essa si manifesti: nel bambino Down che ricolma di fedele affettuosità chi di lui si prende cura; nel malato terminale che sgrana gli ultimi cocci del suo rosario esistenziale; nelle ossa trasparenti che sorreggono quel corpo velato dal futuristico taglio operato da mani di fata per l'evanescenza di una serata in passerella»<sup>655</sup>.

Chi vive non ha fatto nulla per ricevere la vita, può far qualcosa per mantenersi in vita, ma ad un certo momento non sarà più nelle condizioni di continuare a vivere a suo piacimento. La fundamentalità del valore vita non diminuisce con lo stato di debolezza della singola persona, né è più consistente in chi possiede un certo potere. Esso ha una sua autonoma consistenza, non dipende dalla società, così come non dipende dal singolo. Né ci sono situazioni in cui viene a modificarsi la sua rilevanza o la sua fundamentalità. In quanto valore fondamentale, esso, esistendo, offre la possibilità a chi lo possiede di realizzare gli altri valori, persino quello della stessa vita spirituale<sup>f</sup>,

L'assunzione responsabile di una solidarietà nei confronti dei membri più deboli non può certo essere connotata negativamente da

---

<sup>655</sup> Cfr. *Ibid.*, 1806.

<sup>656</sup> Cfr. *Ibid.*, 1796.

---

un punto di vista etico. Sono uomini, meritevoli di essere trattati come persone, anche coloro per i quali alcune caratteristiche tipiche dell'*humanum* non ancora sviluppate o magari sono destinate a non essere mai. Anzi, la carità responsabile nei confronti dell'uomo o della donna più fragile non si oppone, ma casomai favorisce un'estensione della responsabilità<sup>657</sup>,

Settima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita si è conclusa facendo proprio il grido che il Papa ha pronunciato con entusiasmo: «La vita vincerà: è questa per noi una sicura speranza. Sì, vincerà la vita, perché dalla parte della vita stanno la verità, il bene, la gioia, il vero progresso. Dalla parte della vita è Dio, che ama la vita e la dona con larghezza»<sup>658</sup>.

---

<sup>657</sup> Cfr. Simone MORANDINI. «Pensare la vita: un'esplorazione tra etica e biologia», in *Studia Patavina* SO (2003), 496.

<sup>658</sup> *L'OSSERVATORE ROMANO*, domenica 18 marzo 2001, p. 7.

# CONCLUSIONE

Siamo giunti alla conclusione dell'impegnativo percorso lungo il quale abbiamo cercato di esporre in modo chiaro e ben ordinato la nostra riflessione sul tema della vita umana nel contesto del dibattito bioetico. È stato un lavoro molto interessante e spero tanto importante perché il tema della vita umana, al giorno d'oggi, emerge come determinante per il presente e per il futuro del genere umano. Sulle frontiere della vita si presentano possibilità e responsabilità nuove per l'uomo, grazie in particolare all'affascinante sviluppo delle scienze biologiche e mediche e alle applicazioni tecnologiche, che fanno di questo tempo una svolta di civiltà.

Ci rendiamo conto che i problemi connessi con la vita umana, come risulta dalla nostra indagine, rappresentano oggi i nodi culturali di maggior complessità in campo bioetico e nel vissuto quotidiano di molte persone. Il termine "vita" ha oggi continua necessità di essere ulteriormente specificato: "valore della vita", "senso della vita", "qualità della vita", "sacralità della vita" quasi che la parola "vita" fosse un termine neutro, non più equivoco di significati, i quali devono essere espressamente richiamati.

Abbiamo voluto focalizzare con il nostro lavoro che questa attenzione verso il proprio vissuto, il sorgere di nuovi e attuali interrogativi sul senso della vita è probabilmente espressione di una ricerca di autenticità e, più ancora, può essere il frutto della

constatazione della finitezza della propria dimensione e del desiderio di camminare oltre, verso la pienezza.

Vivendo la nostra vita di ogni giorno ci sembra che essa sia in un certo modo nota a tutti noi, come dato del comune esperire vivente, proprio in quanto esseri umani. Non altrettanto profonda, come abbiamo visto, si può dire la sua *comprensione*, che richiede sempre nuovi e ulteriori *processi di riflessività* adeguati ai tempi e all'altezza della crescente complessità della società umana. Mentre, però il fenomeno della vita è un dato certo e ovvio, il suo significato e la sua vera natura sono cose assai complesse, oscure e misteriose. Sin da quando l'uomo ha potuto riflettere sulla condizione del suo esistere, ha percepito che un mistero grande ed ineffabile avvolge la sua vita.

A prima vista sembrerebbe che la vita sia una verità di per sé così evidente che non abbia bisogno di alcuna ulteriore riflessione e che di per sé appaia come una specie di primo principio che risulti a tutti chiaro e venga compresa senza alcuna confusione. Con la nostra riflessione, invece, abbiamo voluto chiederci più profondamente che cos'è la vita umana, In cosa consiste veramente il vivere, e concretamente, il vivere umano. Si è visto in questa tesi che il problema di fondo della riflessione bioetica non è solo etico-filosofico, ma urge piuttosto trovare risposte di "senso" agli interrogativi che nascono dall'orizzonte antropologico. È stato ribadito più volte in questo lavoro che la vita è per l'uomo anzitutto *un'esperienza spontanea e aprioristica*: un'esperienza cioè che si produce prima che l'uomo possa volere o decidere. La vita viene vissuta, non si può fare a meno di viverla.

---

Ma non ci siamo limitati nella nostra ricerca esclusivamente solo a prendere in considerazione la vita in senso astratto. Abbiamo incentrato il discorso sul fatto che la corporeità umana entra nella bioetica come un suo contenuto e un suo problema fondamentale. Infatti, "bioetica" è un termine composito che collega tra loro il *bios* (la vita) e *I'ethos* (l'etica): è l'etica riguardante il problema della vita. Ora la vita, in particolare la vita umana, è *sempre* vita nel corpo e con il corpo. *Non è solo* nel corpo e con il corpo: la vita umana è anche qualcos'altro. Se si vuole conoscere il significato specificamente umano del corpo è del tutto indispensabile conoscere il mistero della persona. Più precisamente, solo la conoscenza adeguata e integrale della persona costituisce il presupposto irrinunciabile e la condizione indispensabile per accedere alla verità e quindi alla realtà umana del corpo. È dunque all'interno di una ben precisa impostazione *personalistica* data, appunto, a questa tesi, è possibile un approccio vero e fecondo al significato del corpo umano per l'essere e l'esistere dell'uomo stesso.

Oltre all'Introduzione e alla Conclusione, la presente tesi è stata divisa in tre parti, comprendenti sette capitoli. Nella prima parte abbiamo evidenziato i punti centrali del dibattito bioetico intorno alla vita umana. Essa si articola a sua volta in due capitoli. Nel primo capitolo abbiamo proposto una ricostruzione delle fondamentali problematiche che concretamente agitano il dibattito bioetico sul senso della vita umana e costituiscono la motivazione immediata di tale dibattito. In concreto ci siamo soffermati sulla visione scientifica

della vita e sulla categoria essenziale di corpo vivente, nella duplice accezione di *corpo oggetto* e *corpo soggetto*.

Nel secondo capitolo abbiamo presentato in modo analitico alcune concezioni della vita umana nel dibattito bioetico. In primo luogo venivano presentate le concezioni a nostro parere inadeguate della vita umana e la concezione *antologica* della vita umana che rispecchia il carattere specifico della bioetica cattolica: la sacralità della vita umana e una comprensione cristiana dell'esistenza umana. In secondo luogo veniva evidenziata la discussione sull'inizio della vita umana e sul valore della vita debole, fragile e malata con un riferimento ad autori di grande importanza.

Nella seconda parte della tesi, che costituisce il cuore del nostro lavoro, ci siamo impegnati a svolgere una riflessione ermeneutica sul senso della vita umana. In questa seconda parte abbiamo sviluppato tre capitoli. Il terzo capitolo ha come scopo essenziale quello di presentare in modo particolare il valore fondamentale della vita umana in una prospettiva antropologica cristiana. È stato ribadito soprattutto come la scoperta della dignità eristica della corporeità ha conseguenze importantissime nella nostra vita e nel nostro atteggiamento verso il corpo e le sue espressioni. L'uomo è invitato a rispondere alla chiamata creaturale con tutto se stesso, inclusa la sua dimensione corporea. La vita è stata posta dal Creatore nelle nostre mani, affidata alla nostra responsabilità, alla nostra saggezza e al nostro amore.

Il quarto capitolo sviluppa una riflessione sulla vita umana soprattutto come una esperienza dell'essere vivi, proprio perché la persona realizza il suo progetto esistenziale e la sua vocazione



---

soprannaturale nella condizione corporea. La realtà corporea rappresenta la modalità propria di esistere della persona nel mondo, nel tempo, nella relazione, essendo la struttura fondamentale nella quale e attraverso la quale possono darsi il conoscere, il volere, l'amare, il sentire e l'esprimere dello spirito incarnato. Questo dato di fatto ci permette di sottolineare una specificità particolare degli esseri umani che significa essere capaci di relazione, essere aperti all'alterità nella comunione.

Il quinto capitolo propone una riflessione sulla vita umana e in particolare sul fatto che nella vita è anticipato all'uomo un senso il cui compimento non è garantito senza il consenso e cioè senza la decisione con cui la libertà si affida a una causa che le appare incondizionatamente degna della sua dedizione. Tale senso viene scoperto con il proprio vissuto perché la vita dell'uomo ha un inizio nella storia ma non ha una fine, è vita storica destinata a diventare vita eterna. Nella estensione temporale di questa vita terrena si gioca proprio il destino di quella eterna che è trasformazione e non pura acquisizione.

Il filo rosso che abbiamo seguito durante la nostra indagine era quello di vedere come, per rispondere alla domanda di fondo sul senso della vita umana, è indispensabile far riferimento al corpo umano e, tramite l'esperienza del proprio vivere che sperimentiamo nello stesso corpo umano, arrivare a capire il senso della vita. Infatti, solo l'uomo fa l'esperienza di essere un vivente e di essere capace di un cammino di maturazione fino alla perfezione secondo la triplice apertura

trascendentale della persona umana: l'essere con-gli-altri, l'essere-nel-mondo. J'essere-per-Dio'f".

Nella terza parte della dissertazione abbiamo cercato di argomentare e proporre delle soluzioni etiche e morali per quanto riguarda la vita umana segnata dalla sofferenza, vale a dire la vita segnata dal dolore o dalla malattia. Abbiamo diviso la tematica in questione in due capitoli. Il capitolo sesto indirizza il nostro sguardo verso la tipica incapacità di recuperare il senso della vita scritto dentro il vivere umano segnato dalla sofferenza, che determina a sua volta la non accettazione delle sofferenze finali, e di rispondere in modo positivo alla ricerca di un perché della vita inalata. Il soggetto vivente, in quanto vivente in e per un corpo fa l'esperienza del limite. La malattia, il dolore, la sofferenza fanno parte della vita umana, sono alcune componenti della condizione umana da cui non è possibile prescindere e che a loro volta mettono in questione il senso stesso della vita umana. L'esperienza del soffrire, con le sue inquietanti domande, non trova uno spazio di accoglienza e comprensione presso la cultura consumistica nella quale viviamo. La malattia porta in sé una domanda radicale di *senso*, di fronte alla quale l'uomo si trova sprovvisto di risorse sufficienti.

Infine, abbiamo voluto soffermarsi sul fatto evidente e, cioè, che la vita, anche la vita segnata dalla malattia o dalla sofferenza, è sempre un bene perché è la partecipazione in noi della stessa vita di Dio ed è vissuta bene quando è vissuta come un dono, a imitazione di

---

<sup>659</sup> Cfr. Maurizio Pietro FAGGIONI, «La vita in Cristo come perfezione e pienezza della persona umana», in *Studia Moralia* 42 (2004), 446.

---

Dio, per il quale il vivere è donarsi. Quindi, il senso più vero e profondo della vita è quello di essere un dono che si compie nel donarsi. Con questo viene affermato in modo esplicito una dimensione costitutiva della totalità della persona umana, che trova soprattutto espressione nella sua struttura relazionale, *la vita riceve il suo senso nell'amore come donazione di sé*. Aiutare l'ammalato a guarire, o come abbiamo precisato meglio *prendersi cura* di lui, significa così dargli la possibilità di ritrovare se stesso, strapparli dalla tentazione di abdicazione, di rassegnazione fatalistica, di attesa passiva, restituiregli un futuro, provocare in lui il gusto di vivere ancora, aiutarlo a ritrovare stima e fiducia in se stesso.

Il capitolo settimo propone alla fine del nostro percorso di presentare un richiamo all'educazione alla vita e ad una cultura della vita. Il modo migliore per fare questo consiste in quella evangelizzazione della vita che rappresenta una costante della tradizione cristiana e soprattutto del pensiero bioetico cattolico.

Con la nostra tesi abbiamo cercato di mostrare come la vita dell'uomo non può essere ridotta a puro oggetto di ricerca scientifica, senza tener conto dell'integrità e l'identità personale quale caratteristica indispensabile di ogni essere umano. "Ripensare la vita umana", - come afferma il prof. Edrnund Kowalski - significa innanzitutto rivalutare la vita umana, cioè darle un significato assiologico: il valore morale e la dimensione ontologico-antropologica. L'uomo, quindi, deve scegliere la propria vita, evitando imitazioni artificiali e ripetizioni sterili che sviscerano la verità del suo

essere e l'autenticità del vivere il suo essere, come unica possibilità di essere persona<sup>660</sup>.

Ci auguriamo che questa dissertazione possa essere un piccolo contributo al dibattito bioetico contemporaneo sia nell'ambito teologico, sia in quello filosofico, e che possa essere anche di utilità per una crescita spirituale nella comprensione del vivere la propria vita sempre in una ricerca del senso. Spero, infine, che questo studio sulla vita umana e sul suo significato possa essere di grande utilità per la rigenerazione culturale e spirituale del mondo intero e, in particolare del mio paese, l'Ucraina in cui si auspica un sempre più fruttuoso e rispettoso sviluppo del pensiero bioetico.

---

<sup>660</sup> Cfr. E. KowALSKI, «La morte proibita...», 471.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. FONTI

### 1.1 Documenti del Magistero

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa, Roma, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, nn. 284-456.

— — — , Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Roma, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, nn. 1319-1644.

— — — , Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana, Roma, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 1, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, nn. 819-852.

— — — , *Messaggi del Concilio all'umanità*, Roma, 8 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. I, EDB, Bologna 2002<sup>18</sup>, nn. 476-531.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Iura et bona* sulla eutanasia, Roma, 5 maggio 1980, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 7, EDB, Bologna 2001<sup>5</sup>, nn. 346-373.

— — — ➤ Istruzione *Donum Vitae* sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, Roma, 22 febbraio 1987, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 10, EDB, Bologna 1997, nn. 1150-1253.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* all'inizio del suo ministero pontificale, Roma, 4 marzo 1979, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 6, EDB, Bologna 2001<sup>6</sup>, III. 1167-1268.

— — — ➤ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Paolo VI protagonista del rinnovamento della Chiesa», vol. II, 2, (luglio-dicembre) 1979, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 97-103.

— — ➤ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Alle partecipanti ad un convegno per ostetriche», vol. III, 1, (gennaio-giugno) 1980, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 191-195.

— — — ➤ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Al congresso mondiale dei medici cattolici», vol. V, 3, (luglio-dicembre) 1982, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 669-677.

— — — ➤ Esortazione apostolica *Familiaris consortio* circa i compiti della famiglia cristiana, Roma, 22 novembre 1981, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 7, EDB, Bologna 2001<sup>5</sup>, nn. 1522-1810.

— — — ➤ Lettera apostolica *Salvifici doloris* sul significato cristiano del dolore umano, Roma, 11 febbraio 1984, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 9 EDB, Bologna 2002<sup>7</sup>, 1111.620-685.

— — — ➤ Lettera apostolica *Dolentium hominum*, Roma, 11 febbraio 1985, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 9, EDB, Bologna 2002<sup>7</sup>, 11n. 1410-1418.

- 
- — — , Lettera enciclica *Sollecitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario dell'enc. «*Populorum progressio*», Roma, 30 dicembre 1987, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 10, EDB, Bologna 1997, nn. 2503-2713.
- — — , Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, Roma, 30 dicembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 11, EDB, Bologna 2002<sup>5</sup>, nn. 1606-1900.
- — — , Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, Roma, 2 febbraio 1994, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, val. 14, EDB, Bologna 2000<sup>2</sup>, nn. 158-334.
- — — , Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa, Roma, 6 agosto 1993, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 13, EDB, Bologna 1996<sup>2</sup>, nn. 2532-2829.
- — — , Lettera enciclica *Evangelium Vitae*, Roma, 25 marzo 1995, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- — — , *Messaggio per la VII Giornata Mondiale del Malato*, Castel Gandolfo, 6 agosto 1999, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, vol. 18, EDB, Bologna 2002, nn. 1352-1366.
- PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae* sulla regolazione della natalità, Roma, 25 luglio 1968, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti*, val. 3, EDB, Bologna 1999, nn. 587-617.

## 1.2 Altre fonti

TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, 3 vol., Sumptibus P. Lethilleux, Editoris, Parisiis (VI) 1933.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, ESD, Bologna 1984.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita (1-4 marzo 2001)*, a cura di Juan de Dios Vial Correa - Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

DENZINGER Henricus - SCHONMETZER Adolfus, a cura di, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue, EDB, Bologna 1995.

## 2. STUDI e SAGGI

AA. Vv., *Il corpo perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Morcelliana, Brescia 1979.

AA. Vv., *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia*, Vita e Pensiero, Milano 1985.

AA. Vv., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998.

AA. Vv., *Scienza e origine della vita*, Orizzonte Medico, Roma 1986.

AFFEMANN Rudolf, *Malattia e società. Come può ridiventare più umana la nostra vita?* Edizioni Paoline, Milano 1985.

AGAZZI Evandro, *Quale etica per la bioetica*, Franco Angeli Editore, Milano 1990.

ALAIZ Atilano, *Vivere la vita*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.

ANCILLI Ermanno, a cura di, *Temi di antropologia teologica*, Tersianum, Roma 1981.

ANGELETTI Luciana R., *Storia della medicina e bioetica*, Etaslibri, Rcs Medicina, Milano 1992.



- AQUAVIVA Marcello, *Edith Stein. Dal senso dell'essere all'fondamento eterno del' essere finito*, Armando Editore, Roma 2002.
- ARAMINI Michele, *Introduzione alla Bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 2003<sup>2</sup>.
- ARGYLE Michael, *Il corpo e il suo linguaggio*, Zanichelli, Bologna 1982.
- ARIÈS Philippe, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Mondadori, Milano 1992.
- ATTINGER Daniel, «Gloria di Dio è l'uomo vivente». *Pensiero biblico sul tema della vita*, Nuove Frontiere, Roma 1995.
- AZZONE Felice Giovanni, *Il senso della vita*, Laterza, Bari 1994.
- BELLINO Francesco, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, antologici e morali*, Città Nuova Editrice, Roma 1993.
- — — —, *Bioetica e qualità della vita. Fondamenti*, Besa, Nardò (LE) 1999.
- BENCIVENGA Ermanno, *La libertà: un dialogo*, Mondadori, Milano 1991.
- BENTHAM Jeremy, *An introduction to the principles of moral and legislations*, The Athon Press, London 1970.
- BERLINGUER Giovanni, *Il corpo come merce o come valore*, Laterza, Bari 1993.
- BERNARD Charles André, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.
- BESSION JEAN-MARIE, *Il dolore*, Garzanti, Milano 1996.
- BIANCHI Enzo, a cura di, *La libertà*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991.
- BIOLO Salvino, a cura di, *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova 1993.

- BOMPIANI Adriano, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.
- BOTTI Caterina - RUFO Fabrizio, a cura di, *Bioetica: discipline a confronto. Le responsabilità della scienza nella società moderna*, Ediesse, Roma 2002.
- BRESCIANI Carlo, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Edizione Piemme, Roma 1983.
- CAPRILE Giovanni, *Il Papa e il diritto alla vita*, La Parola, Roma 1981.
- CASCANE Mario, *Temi di bioetica*, S.E.I., Torino 1996.
- — — , *Diaconia della vita. Manuale di bioetica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004.
- CATTORINI Paolo, *Sotto scacco. Bioetica di fine vita*, Liviana Medicina, Napoli 1993.
- — — , a cura di, *Leggere il corpo malato. Aspetti antropologici, epistemologici, medici*, Liviana, Padova 1989.
- CAVADI Augusto - GALANTINA Nunzio - GUARNERI Enrico, *Alla ricerca dell'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Augustinus, Palermo 1988.
- CHIAVACCI Enrico, *Lezioni brevi di bioetica*, Cittadella Editrice, Assisi 2000.
- CHIODI Maurizio, *Tra cielo e la terra. Il senso della vita a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2002.
- — — , «Il corpo e la malattia nell'età della tecnica», in AA. Vv., *L'io e il corpo*, Glossa, Milano 1997, 165-204.
- CICCONE Lino, *La vita umana*, Ares, Milano 2000.
- — — , «La vita umana è sacra e inviolabile. Il comandamento di Dio in "Evangelium Vitae?»», in Giovanni Russo, a cura di,

---

*Evangelium vitae. Commento all'enciclica sulla bioetica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1995, 65-76.

COLOMBERO Giuseppe, *La malattia. Una storia per il coraggio*, Edizioni Paoline, Roma 1981.

COLZANI Gianni, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.

COMPAGNONI Francesco, a cura di, *Etica della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

CORSINI Vincenzo, *Codice delle Organizzazioni Internazionali*, Giuffr  Editore, Milano 1958.

COZZOLI Mauro, «Essere e amare», in *Corso di morale*, a cura di Tullio Goffi - Giannino Piana, val. III *Koinonia. Etica della vita sociale*, Queriniana, Brescia 1984, 15-19.

CROSBY F. John, *The Soljhood oJ the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996.

D'AGOSTINO Francesco, *Frammenti di filosofia del diritto*, Libreria Editrice Torre, Catania 1990.

— — — , «Morale e diritto in bioetica: il paradigma della relazionalit », in Canada Viafora, a cura di, *Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull'eutanasia*, Fondazione Lanza - Gregoriana, Padova 1996, 69-85.

DE FINANCE Joseph, *Cittadino di due mondi*, Libreria Editrice Vaticana, Citt  del Vaticano 1990.

DE LUBAC Henri, *Sulle vie di Dio*, Edizioni Paoline, Alba 1959.

— — — , *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1983<sup>7</sup>.

DI CACCIA Castrese - MATTIOLI Vitaliano, *Il miracolo della vita umana. Una storia sacra fin dal suo inizio*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993.

- DI FELICE Francesco, *Vita umana e famiglia cristiana. Insegnamenti magisteriali, patristici e biblici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.
- DOBZHANSKY Theodosius, *Genetic diversity and human equality*, Basic Books, New York 1973.
- DONATI Pierpaolo, a cura di, *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, Franco Angeli Editore, Milano 1989.
- DONGHI Antonio, *L'olio della speranza. L'unzione degli infermi*, Edizioni Paoline, Roma 1984.
- D'ONOFRIO Francesco, *Bioetica e biologia. Per il cammino dell' uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.
- — — , *Come vivere la malattia? Un punto di vista bioetico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.
- DOSTOEVSKIJ Fiodor, *I Fratelli Karamazov e Taccuini*, Sansoni, Firenze 1958.
- DUDEN Barbara, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati-Boringhieri, Torino 1994.
- ECCLES John – ROBINSON N. Daniel, *La meraviglia di essere uomo*, a cura di Marcello Pera, Armando, Roma 1985.
- EINSTEIN Albert, *Pensieri degli anni difficili*, Boringhieri, Torino 1965.
- ENGELHARDT Hugo Tristram, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991.
- — — , *Foundations Of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- ENGELHARDT Hugo Tristram - WILDES Kevin William, «Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica», in Evadro

---

Agazzi, a cura di, *Bioetica e persona*, Franco Angeli Editore, Milano 1993, 13-26.

FABRO Cornelio, *Problemi dell' 'esistenzialismo*, A.V.E., Roma 1945.

— — — , *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983.

FACCHINI Fiorenzo, *Il cammino dell' 'evoluzione umana. Le scoperte e i dibattiti della paleontologia*, Jaca Book, Milano 1994.

FAGGIONI Maurizio Pietro, *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica*, Edizioni Camilliane, Torino 2004.

FAGONE Virgilio, «Il problema dell'inizio della vita del soggetto umano», in Angelo Fiori - Elio Sgreccia, a cura di, *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 149-179.

FERGNANI Franco, *Il corpo vissuto*, Fertinelli, Milano 1979.

FINESCHI Vittorio, a cura di, *L'assistenza neonata/e: problematiche cliniche e medico legali*, Edizioni Colosseum, Roma 1993.

FIZZOTTI Eugenio - GISMONDI Angelo, *Il suicidio. Vuoto esistenziale e ricerca di senso*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

FRANKL Emil Viktor, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1978.

— — — , *Un significato per l'esistenza, psicoterapia e umanesimo*, Città Nova Editrice, Roma 1983.

————— *Homo patiens, soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 1998.

GADAMER Hans-George, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969.

— — — , *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

- GATTI Guido, *Educazione morale, etica cristiana*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1985.
- , *Morale sessuale, educazione dell'amore*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1988.
- , *Morale sociale e della vita fisica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1990.
- , *Manuale di teologia morale*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2001.
- GALANTINO Nunzio, *Dire «uomo» oggi. Nuove vie dell'antropologia filosofica*, Edizioni Paoline, Milano 1993.
- GALOT Jean, *Perché la sofferenza?*, Ancora, Milano 1989<sup>2</sup>.
- GEVAERT Joseph, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ElleDiCi, Torino 1992.
- GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- GUARDINI Romano, *Fede, religione, esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984.
- , *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1990.
- , *Il diritto alla vita prima della nascita*, Morcelliana, Brescia 2005.
- HARING Bernhard, *Medicina e manipolazione*, Edizioni Paoline, Roma 1977.
- , *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, voll. 3, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990<sup>4</sup>.
- HEALY James, *Sanctity of life*, The Linacre, Quarterly 1991.
- HENRY Michael, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1965.

---

HESCHEL Abraham Joshua, *Chi è l'uomo?*, Rusconi Editore, Milano 1976<sup>3</sup>.

— — — , *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Borla, Roma 1969.

HOLDEREGGER Adrian, «Responsabilità», in Jean-Pierre Wils - Dietmar Mieth, a cura di, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 264-267.

ILLICH Ivan, *Nemesi medica. L'esportazione della salute*, Mondadori, Milano 1977.

JONAS Hans, *Il diritto di morire*, Il Melangolo, Genova 1985.

— — — , *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

KUBLER-Ross Elisabeth, *La morte ed il morire*, Cittadella Editrice, Assisi 1982.

KUHSE Helga, *The sanctity of life. Doctrine in medicine: a critique*, Oxford University Press, Oxford 1987.

— — — , *Il corpo come proprietà. Ragioni di scambio e valori etici*, Laterza, Bari 1993.

LACROIX Xavier, *Il corpo di carne. La dimensione etica) estetica e spirituale dell'amore*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.

LARCHET Jean Claude, *Teologia della malattia*, Queriniana, Brescia 1993.

LECALDANO Eugenio, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Bari 1999.

LECALDANO Eugenio - VECA Salvatore, a cura di, *Utilitarismo oggi*, Laterza, Roma - Bari 1986.

LEONE Salvino - PRIVITERA Salvatore, *Il contesto culturale dell'etica della vita*, Armando, Roma 1994.

LEONE Salvino, a cura di, *La prospettiva teologica in bioetica*, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 2002.

LÉVINAS Emmanuel, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>.

— — — , *Etica e infinito. Il volto del! 'altro come alterità etica e traccia del! 'infinito*, Città Nuova Editrice, Roma 1984.

— — — , *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996.

—————, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1997.

LUCAS LUCAS Ram6n, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di Filosofia dell'uomo*, Edizioni Paoline, Milano 1993.

— — — , *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

LUKAS Elisabeth, *Dare un senso alla sofferenza. Logoterapia e dolore umano*, Cittadella Editrice, Assisi 1983.

MAFFETTONE Sebastiano, *Il valore della vita. Un'interpretazione filosofica pluralista*, Saggi 588, Mondadori, Milano 1998.

MAGLIONA Bruno, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita nella riflessione bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 1996.

MALHERBE Jean François, *Pour une éthique de la médecine*, Ciaco, Bruxelles 1990.

MARCEL Gabriel, *Le Mistère de l'Etre*, vol. I *Rèflexion et Mystère*, Aubier, Paris 1951.

— — — , *Homo viator*, Borla, Torino 1967.

— — — , *Dal rifiuto al! 'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova Editrice, Roma 1976.

MARIANI Andrea, *Bioetica e teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

MARITAIN Jacques, *I diritti del! 'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977.



- 
- — — ➤ *Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- MELCHIORRE Virgilio, *Sul senso della morte*, Morcelliana, Brescia 1964.
- — —, *Il corpo*, La Scuola, Brescia, 1984.
- — — ➤ *Corpo e Persona*, Marietti, Genova 1995.
- — —, a cura di, *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano] 980.
- MILL Jolm Stuart, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981.
- MOLTMANN-WENDEL Elisabeth, *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, traduzione dal tedesco di Anna Paola Lualdi, Queriniana, Brescia 1996.
- MONDIN Battista, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Milano 1989<sup>6</sup>.
- — — ➤, a cura di, *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sul 'enigma uomo*, Massimo, Milano 1997.
- MORDACCI Roberto, «I significati di salute e malattia», in Paolo Cattorini – Roberto Mordacci – Massimo Reichlin, a cura di, *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa Scienze Umane, Milano 1996, 157-203.
- MORI Maurizio, *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista*, Giuffré Editore, Milano 1986.
- — — ➤, «La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita», in Carlo Augusto Viano, a cura di, *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, 186-224.

- MORIN Edgar, *La vita della vita*, Fertinelli, Milano 1987.
- MOSCHETTI Paola, *Oltre le virtù. Per una pienezza di vita*, Edizioni Paoline, Milano 2000.
- MOUNIER Emmanuel, *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1964.
- — — , *Persona e norme nella esperienza morale*, Ipadre, L'Aquila 1982.
- — — , *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986.
- NEMO Philippe, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova Editrice, Roma 1981.
- NEPI Paolo, «Il corpo come esperienza morale in Merleau-Ponty», in Romeo Crippa, a cura di, *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*, Paidea, Brescia 1987, 293-304.
- NEVA Mario, *Disaggio giovanile e suicidio*, Edizioni Paoline, Milano 2003.
- NOLL Peter, *Sul morire e la morte*, Mondadori, Milano 1985.
- PADOVESE Luciano, *La vita umana. Lineamenti di etica cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.
- PALUMBIERI Sabino, *L'uomo e il futuro*, 3 vol., Edizioni Dehoniane, Roma 1991-1994.
- — — , *L'Uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica 1. Trattato sulla condizione antropologica*, Ubraniana University Press, Città del Vaticano 1999.
- — — , *L'Uomo, questo paradosso. Antropologia Filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Ubraniana University Press, Città del Vaticano 2000.
- PANNENBERG Wolthart, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987.

- — —, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998.
- PASINI Maria, «Corpo e cosmo: dalla ricerca delle origini alla misura», in Romeo Crippa, a cura di, *Corpo e cosmo nell'esperienza morale*, Paidea, Brescia 1987, 225-241.
- PELLEGRINO D. Edmund - THOMASMA C. David, *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- — —, *Medicina per vocazione. Impegno religioso in medicina*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994.
- PIANA Giannino, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Garzanti, Milano 2002.
- — —, *L'agire morale. Tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001.
- PICOZZI Mario, a cura di, *Nodi e prospettive in bioetica. La vita interpella ogni essere umano*, In dialogo, Milano 2002.
- PRINI Pietro, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1990.
- RAHNER Karl, *Il mistero della vita*, in *Nuovi Saggi*, vol. I, Edizioni Paoline, Roma 1968.
- RAHNER Karl - GÖRRES Albert, *Il corpo nel piano della redenzione*, Queriniana, Brescia 1969.
- RIGOBELLO Armando, a cura di, *Il personalismo*, Città Nuova Editrice, Roma 1985.
- RIVA Franco, *Corpo e metafora in G. Marsel*, Vita e Pensiero, Milano 1985.
- RIVETTI BARBÒ Francesca, *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994.

- ROCCHETTA Carlo, *Per una teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino 1993.
- RODOTÀ Stefano, a cura di, *Questioni di bioetica*, Editore Laterza, Roma-Bari 1993.
- Russo Giovanni, *Fondamenti di bioetica cattolica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993.
- — —, *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino 1995.
- — —, *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando, Roma 1995.
- — —, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1996.
- — —, *Bioetica. Manuale per teologi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005.
- SANNA Ignazio, *Dalla parte dell' uomo: la Chiesa e i valori umani*, Edizioni Paoline, Milano 1992.
- — —, *L' antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.
- SARANO Jacques, *Significato del corpo*, (tit. orig. *Essai sur la signification du corps*), Edizioni Paoline, Milano 1975.
- SARTRE Jean-Paul, *L' essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1975.
- SCHULER Max, *Il dolore, la morte, l' immortalità*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1983.
- SCHOCKENHOFF Eberhard, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997.
- SCHONBORN Christoph, *Scegli la vita. La morale cristiana secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Jaca Book, Milano 2000.
- SCHWEITZER Albert, *Il rispetto per la vita*, Claudiana, Torino 1995.

---

SCOLA Angelo, *Questioni di antropologia teologica*, Mursia, Roma 1997.

— — — , a cura di, *Quale Vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998.

SCOLA Angelo - MARENGO Gilfredo - PRADES LÒPEZ Javier, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

SEIFERT Josef, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

SERRA Angelo, *L'uomo-embrione. Il grande misconosciuto*; Cantagalli, Siena 2003.

SORECCIA Elio, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

— — — , *Manuale di Bioetica*, 2 vol., Vita e Pensiero, Milano 1988.

— — — , *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, val. I, Vita e Pensiero, Milano 1999.

SGRECCIA Elio - SPAGNOLO Antonio Gioacchino - DI PIETRO Maria Luisa, *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari della Sanità*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

SORECCIA Elio - LUCAS LUCAS Ramón, a cura di, *Commento interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

SINOER Peter, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Nuovi Saggi, Il Saggiatore, Milano 1996.

— — — , *Liberazione animale*, LAV, Roma 1986.

— — — , *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.

SPAEMANN Robert, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

— — — , *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

SPINSANTI Sandro, *Umanizzare la malattia e la morte*, Edizioni Paoline, Roma 1980.

— — — , *Il colpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983.

— — — , «La vita fisica», in *Corso di Morale*, a cura di Tullo Goffi - Giannino Piana, vol. II *Diakonia*, Queriniana, Brescia 1983, 127-267.

— — — , a cura di, *La morte umana. Antropologia, diritto, etica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987.

— — — , *Bioetica e antropologia medica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991.

' — — — , *Chi ha il potere sul mio corpo? Nuovi rapporti tra medico e paziente*, Edizioni Paoline, Milano 1999.

TETTAMANZI Dionigi, *Per una pastorale dell'uomo che soffre*, Salcom, Brezzo di Bedero 1986.

— — — , *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1987.

— — — , a cura di, *Chiesa e bioetica, Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, Massimo, Milano 1988.

— — — , *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

— — — , *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

— — — , *Parole di vita per la città dell'uomo*, Marietti, Genova 1999.

— — — , *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

- 
- — — , «Sofferenza», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Marco Doldi, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002, 370-382.
- — — , «Corporeità umana», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Marco Doldi, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002, 127-136.
- TOSO Mario, a cura di, *Educare alla vita. Studi sul 'Evangelium Vitae di Giovanni Paolo II*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996.
- TOSONI Luca, *I sentieri della vita. Riflessioni etiche sul nascere, vivere e morire*, La Piccola Editrice, Roma 2003.
- TUROLDO Fabrizio, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sul 'etica della vita*, Città Nuova Editrice, Roma 2003 .
- TYRRELL J. Bernard, *Cristoterapia, o guarigione per mezzo dell 'illuminazione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.
- VIAFORA Corrado, *Fondamenti di bioetica*, Ambrosiana, Milano 1989.
- — — , a cura di, *Vent'anni di bioetica*, Fondazione Lanza -- Gregoriana, Padova 1990.
- — — , a cura di, *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Fondazione Lanza - Gregoriana, Padova 1994.
- WEIZSACKER Von Viktor, *Filosofia della medicina*, Guerini e Associati, Milano 1990.
- WILSON O. EDWARD, *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna 1980.
- WULF R. Henrik - PEDERSEN Stig Andur - ROSENBERG Roben, *Filosofia della medicina*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- ZUCCARO Cataldo, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000.

## 2.1 Articoli di riviste

AA. Vv., «Dibattito: bioetica laica e bioetica religiosa», in *Bioetica. Rivista interdisciplinare* 2 (1994), 126-150.

AGAZZI Evandro, «L'essere umano come persona», in *Per la Filosofia* 9, n. 25 (1992), 28-39.

ANGELINI Giuseppe, «La vita: fatto o promessa? L'etica come fedeltà alla vita», in *Rivista di Teologia Morale* 19 (1986), 55-69.

— — —, «La norma morale e il senso vero della libertà» in *Teologia* 18 (1993), 323-330.

— — —, «Rispetto della vita e idea della vita tra bioetica antropologica e teologica», in *Filosofia e Teologia* 10 (1996), 232-244.

—————, «Potere della medicina e potere della malattia. L'esperienza di malattia nell'etica della medicina», in *Parola Spirito e Vita* 40 (1999), 201-220.

BARTOLO Gioia Viola, «Il dolore», in *Rivista di Teologia Morale* 27 (1995), 391-398.

BERTULETTI Angelo, «Il concetto di persona e il sapere teologico», in *Teologia* 20 (1995), 117-145.

BIANCO Carmelo, «La coscienza morale come norma oggettiva e soggettiva», in *Studi Tomistici* 48 (1992), 173-180.

CALIANDRO Domenico, «Il fondamento teologico della *Evangelium Vitae*: sguardo sintetico e prospettive», in *Presenza Pastorale* 65 (1995), 561-568.

CAMPANINI Giorgio, «Rispetto della vita e cultura contemporanea», in *La Famiglia* 26, n. 152 (1992), 13-24.



- CARRASCO DE PAULA Ignacio, «Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica», in *Medicina e Morale* 45 (1995), 213-222.
- CASALONE Carlo, «La malattia oltre la biomedicina», in *Aggiornamenti Sociali* 50 (1999), 101-112.
- CASCANE Mario, «Persona in prospettiva bioetica», In *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003),401-416.
- CATTORINI Paolo - REICHLIN Massimo, «Idea di vita in bioetica», in *Filosofia e Teologia* IO (1996), 301-317.
- «Chi è l'uomo? Il rapporto tra l'anima e il corpo», (editoriale), in *La Civiltà Cattolica* 142/I (1991), 109-120.
- CIPRESSA Salvatore, «Il diritto alla vita come fondamento del bene comune», in *Anime e Corpi* 37 (2000), 241-247.
- — — , «Per una bioetica più umana», in *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003), 391-399.
- COGNATO Pietro, «La vita e l'etica: per una congiunzione bioetica», in *Bioetica e Cultura* 13 (2004),67-90.
- COZZOLI Mauro, «La bioetica e i suoi problemi. Il passaggio al terzo millennio», in *Rivista di Teologia Morale* 32 (2000), 39-51.
- — — , «La verità della vita. Il valore uno e unico della vita umana», in *Rivista di Teologia Morale* 34 (2002), 231-242.
- CUYÁS Manuel, «Dignità della persona e statuto dell'embrione umano», in *La Civiltà Cattolica* 140/II (1989), 438-451.
- — — , «Il rifiuto della terapia», in *La Civiltà Cattolica* 142/IV (1991), 446-459.
- DE ROSA Giuseppe, «A proposito di eutanasia e di «diritto a morire», in *La Civiltà Cattolica* 153/II (2002), 361-367.
- — — , «La «dignità» della persona umana», in *La Civiltà Cattolica* 155/III (2004), 370-380.

- DELL'ORO Roberto, «Antropologia ed etica. Oltre la bioetica americana», in *Rivista di Teologia Morale* 27 (1995), 203-220.
- DI GIOVANNI Alberto, «Per quale qualità della vita», in *Vita e Pensiero* 69 (1986), 251-261.
- DI PIETRO Maria Luigi - FORNAROLI Stefano, «Lo statuto dell'embrione umano: i risultati di un'indagine conoscitiva», in *Medicina e Morale* 41 (1991), 1007-1044.
- DRAGO Antonio, «Definizioni della bioetica e dei suoi principi. Nella visione pluralista dell'etica e della scienza», in *Rivista di Teologia Morale* 32 (2000), 391-410.
- DUOUOC Christian, «Croce del Cristo e sofferenza umana», in *Concilium* 12 (1976), 1534-1545.
- ENGELHARDT Hugo Tristram, «Bioetica: laica e religiosa», in *Bioetica. Rivista Interdisciplinare* I (1993), 346-350.
- FAGGIONI Maurizio Pietro, «La vita fra natura e artificio», in *Studia Moralia* 33 (1995), 333-375.
- — — , «La sfida del riduzionismo tecnoscientifico al progetto umano», in *Studia Moralia* 38 (2000), 437-473.
- — — , «La vita in Cristo come perfezione e pienezza della persona umana», in *Studia Moralia* 42 (2004), 433-449.
- FARRO Giovanni, «Vivere e morire oggi. Al di là dell'eutanasia una riflessione per una ricerca di senso», in *Bioetica e Cultura* 13 (2004), 103-114.
- FRAVOLINI Giovanna, «La nuova normativa sull'eutanasia nei Paesi Bassi», in *Aggiornamenti Sociali* 45 (1994), 839-848.
- FUČEK Ivan, «L'unità e la dignità della persona nell'antropologia sessuale cristiana», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 465-489.
- GALOT Jean, «Perché la croce?», in *La Civiltà Cattolica* 142/1 (1991), 549-559.

- GRYGIEL Stanislaw, «In the Beginning is the End and in the End is the Beginning», in *Anthropotes* 7 (1991), 25-53 .
- HASS M. John, «Bioetica e dignità umana», in *Itinerarium* 8, n. 15 (2000), 67-71.
- HELLIN Gil Francisco, «Il Vangelo della vita nella famiglia», in *Presenza Pastorale* 65 (1995), 621-629.
- HERRANZ Giuliano, «Scienze biomediche e qualità della vita», in *Vita e Pensiero* 69 (1986), 414- 424.
- HONINGS Bonifacio, «La bioetica umana in una inquadratura teologica: Alcuni temi di scienza e orientamenti di coscienza», in *Divinitas* 45 (2002), 1-49.
- IACOBELLI Pierangelo, «Inizio della vita umana», in *Bioetica e Cultura* IO (2001), 61-90.
- IMODA Franco, «Disagio psichico e ricerca di senso di fronte al mistero della persona», in *La Civiltà Cattolica* 152/III (2001), 351-364.
- KOWALSKI Edmund, «Quale uomo e quale etica per la bioetica?», in *Studia Moralia* 39 (2001), 175-195.
- — — ➤ «La morte proibita», in *Studia Moralia* 39 (2001), 461-481.
- — — ➤ «L'uomo pastore dell'essere e l'etica dell'incontro», in *Studia Moralia* 40 (2002), 143-169.
- — — ➤ «L'uomo: problema o mistero per la bioetica?», in *Studia Moralia* 40 (2002), 467-509.
- — — ➤ «Quale globalizzazione per la bioetica e quale bioetica globale. Il problema della globalizzazione a livello della metabioetica e della bioetica», in *Studia Moralia* 42 (2004), 179-204.
- LOPEZ TRUJILLO Alfonso, «Un'enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana», in *Presenza Pastorale* 65 (1995), 531-538.

- MARCHESI Giovanni, «Il dramma dell'Occidente: la libertà contro la vita», in *La Civiltà Cattolica* 140/I (1989), 55-66.
- — — —, «Il problema della sofferenza umana: ricerca di senso», in *La Civiltà Cattolica* 140/1(1989),425-437.
- MARNIGA Brunella, «Per una revisione critico-filosofica ed epistemologica della medicina contemporanea», in *Medicina e Morale* 48 (1998), 989-1006.
- MATTÈ Marcello, «La verità come senso della vita», In *Regno-Attualità* 38 (1993), 522-525.
- MELENDO GRANDAOS Tomas, «Bioetica e dignità umana. Una riflessione metafisica», in *Studi Cattolici* 44 (2000), 484-497.
- MIRANDA Gonzalo, «I problemi etici dell'eutanasia nell'Enciclica *Evangelium Vitae*», in *Medicina e Morale* 45 (1995),719-738.
- MORANDINI Simone, «Pensare la vita: un'esperienza tra etica e biologia», in *Studia Patavina* 50 (2003), 469-500.
- MORDACCI Roberto, «La nozione di vita umana in bioetica», in *Rivista di Teologia Morale* 28 (1996), 379-390.
- MORI Maurizio, «La bioetica: che cos'è, quand'è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della "natura" della bioetica e del dibattito italiano in materia», in *Bioetica. Rivista interdisciplinare* 1 (1993), 115-143.
- PALAZZANI Laura - SGRECCIA Elio, «Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica», in *Medicina e Morale* 42 (1992), 847-870.
- PARISI Faustino, «Sul valore dell'esperienza per la filosofia (e la teologia) morale: un dibattito aperto», in *Studia Moralia* 41-(2003),103-135.
- PESSINA Adriano, «Fondazione e applicazione dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 83 (1991),361-398.

- — — , «Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoriche proposte dal «Manuale» di Sgreccia», in *Medicina e Morale* 47 (1997), 443-459.
- POSSENTI Vittorio, «Il dibattito sulla bioetica», in *Vita e Pensiero* 73 (1990), 141-147.
- — — , «La bioetica alla ricerca dei principi: la persona», in *Medicina e Morale* 42 (1992), 1075-1096.
- PRIVITERA Salvatore, «Per un approccio al significato trascendente della vita nelle culture mediterranee», in *Bioetica e Cultura* 3 (1994), 33-44.
- — — , «Il rinnovamento della teologia morale fondamentale», in *Rivista di Teologia Morale* 35 (2003), 65-80.
- QUATTROOCCHI Giuseppe, «La qualità della vita nel paziente terminale», in *Bioetica e Cultura* 9 (2000), 229-236.
- RATZINGER Joseph, «La bioetica nella prospettiva cristiana», in *La Civiltà Cattolica* 142/III (1991), 465-474.
- REICHLIN Massimo, «Il concetto di beneficenza nella bioetica contemporanea», in *Medicina e Morale* 45 (1995), 33-58.
- RIBES Bruno, «Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement», in *Études* Tome 338 (Janvier 1973), 55-84.
- RIZZI Armido, «Alla ricerca del fondamento etico: il ruolo della coscienza», in *Aggiornamenti Sociali* 48 (1997), 75-86.
- Russo Giovanni, «La bioetica di H. Tristram Engelhardt, Jr. Intervista a un pioniere», in *Itinerarium* 9, n. 18 (2001), 79-88.
- Russorro Mario, «La vita minacciata, la vita salvata: la Parola interroga la storia», in *Presenza pastorale* 65 (1995), 539-559.
- SALA Roberta, «La nozione di dignità della vita umana», in *Rivista di Teologia Morale* 30 (1998), 113-119.

- SBARDELLO Agapito, «Antropologia e bioetica», in *La Civiltà Cattolica* 148/IV (1997), 373-378.
- SCOLA Angelo, «Gesù Cristo, fonte di vita cristiana», in *Studia Moralia* 36 (1998), 5-36.
- SEIFE Charles, «The intelligent noncosmologist's guide to spacetime», in *Science* 296 (2002), 1418-1421.
- SERRA Angelo, «Procreazione umana: la sfida tecnologica», in *Vita e Pensiero* 83 (2000), 879-908.
- — — , «Quando è iniziata la mia vita?», in *La Civiltà Cattolica* 140/IV (1989), 575-585.
- — — , «L'embrione umano: prezioso strumento tecnologico? Dalle «cellule staminali embrionali» alla «clonazione terapeutica», in *La Civiltà Cattolica* 152/IV (2001), 552-565.
- SGRECCIA Elio, «I temi della bioetica nella *Evangelium Vitae*», in *Presenza pastorale* 65 (1995), 583-593.
- — — , «La corporeità: una chiave di lettura», in *Famiglia et Vita* 1, n. 1 (1996), 14-21.
- — — , «La qualità della vita», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 461-464.
- SOLDINI Maurizio, «Una riflessione ermeneutica sulla storia della bioetica», in *Bioetica e Cultura* 9 (2000), 199-215.
- TETTAMANZI Dionigi, «La vita umana come vita della persona», in *Anime e Corpi* 26 (1989), 131-144.
- — — , «La corporeità umana. Dimensioni antropologiche e teologiche», in *Medicina e Morale* 39 (1989), 677-701.
- VILLA Luigi, «Parliamo della vita umana», in *Medicina e Morale* 31 (1981), 392-402.
- VIOLA Francesco, «L'etica della qualità della vita: una valutazione critica», in *Bioetica. Rivista interdisciplinare* 4 (1996), 91-111.

---

ZUCCARO Cataldo, «Nascere e morire oggi», in *Rivista di Teologia Morale* 29 (1997), 77-85.

## 2.2 Voci di Dizionari ed Enciclopedie

COMPAGNONI Francesco, «Vita», in *Dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone - Salvatore Privitera, Edizioni Dehoniane, Istituto Siciliano di Bioetica, Bologna 1994, 1049-1055.

— — — , «Vita», in *Nuovo Dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone - Salvatore Privitera, Città Nuova Editrice, Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004, 1261-1268.

— — — , «Corpo e vita», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco Compagnoni - Giannino Piana - Salvatore Privitera, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 159-183.

CARRASCO DE PAULA Ignazio, «Personalismo e bioetica», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di Giovanni Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 1358-1361.

CONSOLI Salvatore, «Amicizia», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 94-98.

LEONE Salvino, «Inizio vita», in *Nuovo Dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone - Salvatore Privitera, Città Nuova Editrice, Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004, 595-598.

MACARIO Lorenzo, «Famiglia», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 868-870.

QPARIN Aleksandr Ivanoviè, «Vita», in *Enciclopedia Europea*, val. XI, Taddeo di Bartolo-Zworkin, Grazianti, Milano 1981, 959-961.

- PALUMBIERI Sabatino, «Amore», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 100-104.
- PRIVITERA Salvatore, «Vita», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 1796-1801.
- REICH T. Warren, «Esperienza», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 830-834.
- Russo Giovanni, «Rapporti prematrimoniali», in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di G. Russo, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2004, 1477-1479.
- SQUARISE Cristoforo, «Corpo», in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1981<sup>5</sup>, 149-166.



