

# La discussione sulla dignità umana nella bioetica contemporanea

Massimo Reichlin\*

THE DISCUSSION ON HUMAN DIGNITY IN CONTEMPORARY BIOETHICS

ABSTRACT: Recent criticisms of the use of the concept of human dignity in bioethics are discussed. It is argued that the central meaning of human dignity refers to the special value of humanity and human agency, as originally highlighted in Kant's ethics. It is also argued that, contrary to what is claimed by critics, there are reasons not to accept the reduction of human dignity to autonomy. Examples of this non reducibility of the former to the latter are taken from the cure of demented people and the practice of commercial surrogacy.

KEYWORDS: Human dignity; autonomy; bioethics; dementia; commercial surrogacy

SOMMARIO: 1. Metacritica della nozione di dignità – 2. Dignità e autonomia: alcuni esempi – 3. Conclusioni.

## 1. Metacritica della nozione di dignità

L' appello alla dignità umana è caratteristico di una parte non irrilevante della bioetica contemporanea<sup>1</sup>. Esso risuona spesso in quella parte delle letterature che si collega più strettamente alle dichiarazioni internazionali sui diritti umani; e in diversi esponenti di questa letteratura svolge una funzione critica, ossia quella di contrapporre una bioetica della dignità umana a una bioetica basata sul rispetto delle persone, inteso essenzialmente nel senso liberale del rispetto per l'autonomia<sup>2</sup>. Nelle pagine che seguono si cercherà di mostrare che la nozione di dignità umana riveste bensì un ruolo centrale nella riflessione sull'etica biomedica, ma in un senso che non si contrappone al rispetto per le persone e ai canonici principi di autonomia e beneficenza; piuttosto, può essere intesa come fondamento ultimo di tali principi.

\* Professore Ordinario di Filosofia morale, Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. Email: reichlin.massimo@univr.it. Il contributo, anonimizzato, è stato selezionato dal Comitato di Direzione nell'ambito della call for papers dedicata alla Dignità umana.

<sup>1</sup> Si vedano: K. BAYERTZ (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht 1996; D. BEYLEVELD, R. BROWNSWORD, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford 2002; PRESIDENT'S COUNCIL FOR BIOETHICS, *Bioethics and Human Dignity*, Washington D.C. 2008 (soprattutto i saggi di A. SCHULMAN, *Bioethics and the Question of Human Dignity*, pp. 3-18 e di F.D. DAVIS, *Human Dignity and Respect for Persons: A Historical Perspective on Public Bioethics*, pp. 19-36); R. ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris 1997; Id., *Human Dignity and Human Rights*, in H. TEN HAVE & B. GORDIJN (a cura di), *Handbook of Global Bioethics*, Dordrecht 2014, pp. 45-57; R. VAN DER GRAAF, J.J. VAN DELDEN, *Clarifying Appeals to Dignity in Medical Ethics From An Historical Perspective*, «Bioethics», 23, 2009, pp. 151-160; P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia 2011; E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, Milano 2009.

<sup>2</sup> Questa contrapposizione è enfatizzata, ad esempio, da L. R. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, San Francisco 2002 (trad. it. *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Torino 2007).



Conviene prendere le mosse da una constatazione inevitabile, ossia che, nei confronti dell'uso della nozione di dignità umana in bioetica, si avanza spesso un'obiezione radicale: quella che fa leva sulla sua inutilità e sulla vaghezza delle conclusioni normative che se ne potrebbero trarre. Nella letteratura contemporanea, si osserva spesso che il concetto di dignità umana è indeterminato e polisemico, se non addirittura generatore di contraddizioni. Come scrive Stephen Pinker in un articolo che non esita a definire «stupido» il ricorso alla dignità<sup>3</sup>, il concetto di dignità è relativo ai diversi contesti storici, il valore della dignità – che pure si presume incondizionato – viene in realtà costantemente barrattato con altri valori (come la salute, la vita, la sicurezza), e l'insistenza su di esso risulta spesso in ultima analisi dannosa, considerate le violazioni dei diritti che vengono giustificate con il riferimento alla dignità dello stato o di certo un credo religioso. Perciò, non vi sarebbe alcuna possibilità di utilizzare il concetto di dignità umana come fondamento della bioetica. D'altro canto, continuano i critici, ciò che di significativo viene espresso mediante questo concetto sarebbe meglio espresso dalla nozione di autonomia; mentre ciò che di poco chiaro viene aggiunto da questa nozione «viscida e soggettiva» non sarebbe che una certa sensazione vaga di disagio e di ripugnanza nei confronti del progresso scientifico e del suo impatto sulla vita umana. Perciò, la nozione di dignità umana svolgerebbe un ruolo puramente ideologico a servizio di una «bioetica ostruzionista» e andrebbe del tutto evitata; come concludeva un famoso articolo di Ruth Macklin già molti anni fa, «Il concetto di dignità è inutile in etica medica e può essere eliminato senza alcuna perdita di contenuto»<sup>4</sup>.

Critiche analoghe sono state avanzate anche nel nostro paese. In particolare, si è insistito sulla dimensione retorica che l'appello alla dignità riveste in molte discussioni normative; l'appello alla dignità funzionerebbe come interruttore della conversazione, ovvero «come una sorta di ascia per troncane ogni ulteriore discussione»<sup>5</sup>, ma in realtà nasconderebbe soltanto la mancanza di veri argomenti. Quando gli vengono meno argomenti efficaci per respingere qualche innovazione nel campo della biomedicina, il conservatore morale si affida alla semplice retorica, dichiarando la pratica in questione contraria alla dignità umana; come scrive Demetrio Neri, in realtà l'uso di questo slogan si basa su un mero trucco, dato che prima si decide che cosa si addice o non si addice al concetto di dignità e poi si finge di dedurre dal quel concetto che cosa si debba considerare una violazione della dignità umana<sup>6</sup>. In altri termini, se il concetto sembra consentire di ottenere conclusioni normative è perché tali conclusioni erano state surrettiziamente ammesse fin dall'inizio; sicché l'appello alla dignità umana nasconde la mancanza di argomenti dietro il mero fumo della retorica.

<sup>3</sup> S. PINKER, *The Stupidity of Dignity*, in *The New Republic*, 28 maggio 2008.

<sup>4</sup> R. MACKLIN, *Dignity Is a Useless Concept*, in *British Medical Journal*, 327, n. 7429, 2003, pp. 1419-1420, qui p. 1420. Cfr. J. HARRIS, *Cloning and Human Dignity*, in *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 7, 1998, pp. 163-167. Più recentemente, questa conclusione è stata reiterata a fronte di vari tentativi di chiarificare il concetto di dignità e renderlo utilizzabile, da A. COCHRANE, *Undignified Bioethics*, in *Bioethics*, 24, 2010, pp. 234-241. La conclusione è a maggior ragione giustificata per le prospettive consequenzialiste, per le quali l'idea di dignità umana è un indebito ostacolo alla massimizzazione dell'utilità aggregata. Vedi W. LENZEN, *Value of Life vs. Sanctity of Life – Outlines of a Bioethics that Does Without the Concept of Menschenwürde*, in K. BAYERTZ (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, cit., pp. 39-55; H. KUHSE, *Is There a Tension Between Autonomy and Dignity?*, in *Bioethics and Biolaw*, 2, 2000, pp. 61-74.

<sup>5</sup> D. NERI, *Autonomia e dignità alla fine della vita*, in *Notizie di Politeia*, 33, 2017, n. 125, pp. 117-125, qui p. 119.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 120.

Rispetto a queste critiche radicali, si può osservare, in primo luogo, che non si tratta di idee del tutto originali. In chiave di storia delle idee<sup>7</sup>, si può notare che il primo a denunciare, in termini analoghi, la vuotezza dell'espressione "dignità dell'uomo" è stato Arthur Schopenhauer, il quale osservava che, una volta introdotte da Kant, queste parole «diventarono lo scibboleth di tutti i moralisti sconsigliati e spensierati che nascosero la loro mancanza di un fondamento della morale, vero o almeno qualcosa dicente, sotto le impressionanti parole "dignità dell'uomo", calcolando con furbizia che anche il loro lettore si vedesse fornito di questa dignità e si considerasse quindi soddisfatto»<sup>8</sup>. Il concetto kantiano di dignità, secondo Schopenhauer, sarebbe tuttavia privo di ogni significato perché costituisce «una vuota iperbole dentro alla quale si annida, verme rodente, la contradictio in adiecto»<sup>9</sup>. E questa sarebbe l'idea di un valore assoluto, la quale idea è in verità un ossimoro, giacché quello di valore è un concetto intrinsecamente comparativo; un valore incomparabile, perciò, è un pensiero che non si può pensare, una contraddizione.

Chiarire perché questa critica di Schopenhauer non coglie nel segno costituisce un buon modo per introdurre alla discussione contemporanea sul concetto di dignità e alla discussione delle tesi richiamate circa la sua inutilità. È vero che quello di valore è un concetto relativo. Si tratta di un concetto tipicamente moderno, che infatti non si trova nell'etica antica e medievale, e che si collega originariamente all'ambito economico; il suo ruolo è essenzialmente quello di garantire la possibilità di scambiare degli oggetti, in particolare attraverso l'attribuzione a essi di un prezzo. Il denaro è pertanto il valore universale, in quanto consente di dare un prezzo e perciò scambiare qualunque altro oggetto. Dare valore a qualcosa significa perciò considerarla un possibile oggetto di scambio.

Il linguaggio dei valori è diventato dominante, soprattutto in certi periodi della riflessione moderna<sup>10</sup>, ma soprattutto è stato largamente accolto nei modi di parlare e di pensare ordinari; quelli che la tradizione classica chiamava beni sono così diventati dei valori, con tutto quel che ne consegue dal punto di vista della possibilità di un loro calcolo comparativo. Va richiamato, però, che, nei noti passi in cui Kant introduce la nozione di dignità umana quale noi oggi la conosciamo e utilizziamo, si premura di distinguere, per quanto possibile, il "valore" dell'umanità da ogni altro valore. Il valore che inerisce alle persone, diversamente da quello delle cose, non è un valore per noi, ossia il valore di uno scopo soggettivo, ma di uno scopo oggettivo; per chiarire questa nozione, egli parla di «cose la cui esistenza è un fine in sé, tale che al suo posto non se ne può mettere nessun altro, e del quale i fini soggettivi dovrebbero stare al servizio, come semplici mezzi»<sup>11</sup>. Dunque, l'idea centrale che qui si esprime è quella della non scambiabilità della persona; la persona ha una unicità, un'irripetibilità (quanto meno potenziale) tale da collocarsi su un piano diverso rispetto a quello delle cose e perciò non possiede,

<sup>7</sup> Per lo sviluppo storico della nozione di dignità umana, si veda M. ROSEN, *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge 2012; trad. it. *Dignità. Storia e significato*, Torino 2013.

<sup>8</sup> A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral* (1840); trad. it. *Il fondamento della morale*, Roma-Bari 1993, p. 168.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Vedi M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913); trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano 2013. Contro questa concezione si possono vedere, tra le altre, le note pagine di C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, (1960-67); trad. it. *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Milano 2008.

<sup>11</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano 2003, p. 143.



propriamente, un valore (Wert), se a questo termine si associa l'idea di scambiabilità e di un prezzo, ma piuttosto una dignità (Würde).

Scrive infatti Kant:

Nel regno dei fini, tutto ha un prezzo o una dignità. Ha prezzo ciò, al cui posto può essere messo anche qualcos'altro, di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità. Ciò che si riferisce ai comuni bisogni e inclinazioni umani ha un prezzo di mercato; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, si conforma ad un certo gusto, cioè a un compiacimento del mero gioco, senza scopo, delle facoltà del nostro animo, ha un prezzo d'affezione; ma ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé ha, non soltanto un valore relativo, cioè un prezzo, bensì un valore intrinseco, cioè una dignità<sup>12</sup>.

A che cosa associa Kant questa non scambiabilità, questa unicità della persona? All'umanità che è in noi, la quale indica, in primo luogo, la capacità generale di proporsi degli scopi, e quindi di essere agenti razionali, o anche di agire in base alla rappresentazione di una regola; in secondo luogo, la capacità di elevarci alla personalità, ossia alla capacità di sentire per la legge morale un rispetto che diventa un movente di per sé sufficiente dell'arbitrio<sup>13</sup>.

Si vede chiaramente come la concezione kantiana della dignità, la quale si trova obiettivamente a fondamento delle contemporanee Dichiarazioni dei diritti, anche quelle di argomento bioetico, non ha a che vedere con elementi contingenti, espressioni transeunti di una certa cultura e delle sue idiosincrasie<sup>14</sup>. Senza negare che la nozione di dignità si presti anche a questi tipi di usi, e che quindi – come ogni altra nozione etica – presenti aspetti che sono determinati storicamente, è chiaro che Kant nomina elementi di una condizione umana permanente, relativamente indipendenti dal tipo di cultura benché ovviamente più o meno sottolineati dall'una o dall'altra cultura. Il punto centrale è che c'è nell'essere umano – e prescindiamo qui dalla discussione circa il fatto che si tratti di una caratteristica che appartiene unicamente all'essere umano – una disposizione ad agire razionalmente e a formarsi intenzioni, progetti e piani di vita, nonché ad agire in base a ragioni e principi morali, la quale colloca la sua vita, il suo modo di abitare il mondo, al di sopra di quello degli altri viventi; ne fa, cioè, almeno in parte, un arbitro del proprio destino e un soggetto responsabile delle proprie azioni. Il teorema della dignità umana fa riferimento essenzialmente a questa "condizione fondamentale" dell'umano. Si tratta, in certo senso, di un possesso stabile, ossia di qualcosa che è connaturato, intrinsecamente inerente all'essere umano, ma anche, per altro verso, qualcosa rispetto a cui è possibile non adeguare il proprio comportamento. In altri termini, c'è una dignità intrinseca all'essere umano che lo rende sempre capace di agire razionalmente e moralmente, ma c'è anche la possibilità, e anzi la ripetuta esperienza, di un agire meno che razionale e soprattutto di un agire profondamente immorale. In questi casi, non si dirà che l'essere umano perda la propria dignità, ma piuttosto che

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 157-159.

<sup>13</sup> I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793); trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 1995, pp. 26-27.

<sup>14</sup> Pinker menziona, ad esempio, il fatto che si ritenesse dignitoso, per una donna, non far vedere le calze, o il fatto che, in molte società del passato, fosse considerato non degno, per Bramini o patriarchi, chinarsi per raccogliere un piatto o giocare con un bambino.



agisce in maniera indegna di essa. È proprio la nozione di una perdurante dignità del reo che giustifica l'insistenza, comune a tutte le carte dei diritti, sul divieto di pene degradanti, che non risulterebbero consone a tale dignità. D'altro canto, quando si afferma, ad esempio, che la schiavitù è un attacco alla dignità umana non si deve intendere che essa rimuova in toto quella condizione fondamentale; al contrario, anche nello schiavo, il desiderio della libertà e la disposizione alla razionalità e alla moralità attestano la permanenza di quella dignità che è però del tutto compressa nella sua effettiva estrinsecazione.

Il limite che va indubbiamente rilevato nell'analisi kantiana consiste nel pregiudizio intellettualistico che non gli consente di vedere come questa disposizione razionale e morale non proceda unicamente dalla capacità intellettuale, ma sia invece largamente anticipata e suscitata dalla sua stessa condizione corporea, e dalla sensibilità ed emotività che vi si collegano. La natura incarnata della persona, che la filosofia contemporanea ha variamente sottolineato, e l'insostenibilità di ogni netto dualismo tra la materia e lo spirito, comportano che quanto si dice della dignità umana e del rispetto ad essa dovuto, si applichi in maniera specifica anche a quanto avviene alla dimensione corporea dell'essere umano<sup>15</sup>.

Il teorema della dignità umana funge pertanto da fondamento dell'edificio normativo; esso indica la considerazione fondamentale che sta alla base del principio del rispetto per le persone. Tale principio, a sua volta, giustifica principi più specifici, come quello di autonomia e di giustizia e, attraverso l'introduzione di ulteriori premesse, consente di raggiungere conclusioni molto più specifiche su singole pratiche. Il teorema della dignità, pertanto, non consente, di per sé solo, di ricavare immediatamente conclusioni normative specifiche, se non il divieto di quelle pratiche che ne costituiscono una palese smentita, come la tortura, la riduzione in schiavitù, lo sfruttamento e la vendita di esseri umani. Al di là di questi pochi esempi, l'affermazione che l'una o l'altra pratica sarebbero contro la dignità umana, se priva di argomentazioni a suo sostegno, è senza dubbio affrettata e discutibile; occorre invece mostrare, attraverso un'argomentazione, le ragioni che consentono di ritenere l'una o l'altra pratica incompatibile con il rispetto per le persone e per la loro intrinseca dignità.

## 2. Dignità e autonomia: alcuni esempi

Al discorso sin qui svolto si potrebbe obiettare che proprio questo carattere meramente fondativo del richiamo alla dignità giustifichi l'atteggiamento critico di chi ne sostiene l'inutilità, dal momento che le esigenze normative che vi si collegano possono essere espresse in maniera più diretta ed esplicita da altri principi, come quello di autonomia. Questa conclusione è scorretta, perché l'autonomia, soprattutto nella sua versione liberale contemporanea (che è obiettivamente molto più milliana che kantiana), esprime solo un aspetto della dignità umana, un aspetto senza dubbio importante ma limitato. Come richiamava il *Belmont Report* (1978), che per primo ha introdotto il linguaggio dei principi nella bioetica contemporanea, l'autonomia è un elemento del più generale principio del rispetto per le persone; quest'ultimo contempla altresì un principio di protezione delle persone la cui autonomia

<sup>15</sup> È noto, d'altro canto, che lo stesso Kant, pur seguendo una schematizzazione ai nostri orecchi poco felice, distingue tra i doveri che l'uomo ha verso se stesso in quanto essere animale (che riguardano perciò la persona come essere corporeo) e quelli che ha in quanto essere morale.



è limitata o assente. Questo aspetto è tutt'altro che irrilevante per le decisioni bioetiche, dal momento che molte di queste coinvolgono soggetti con ridotta autonomia. In particolare nel contesto della sperimentazione che coinvolge soggetti umani, cui era dedicato il *Belmont Report*, il richiamo all'autonomia è ben lungi dall'essere sufficiente; non solo perché è essenziale che alla scelta libera e informata del paziente si associno la valutazione dei costi e benefici del trattamento e dell'equità delle procedure di inclusione da parte di un organismo indipendente di revisione, ma anche perché in molte ricerche sono coinvolti soggetti con limitata autonomia, come individui affetti da patologie psichiatriche, o del tutto privi di essa, come i minori, i soggetti con compromissione della coscienza o quelli affetti da patologie neurodegenerative. Nella prima edizione (1979) dei *Principles of Biomedical Ethics* di Beauchamp e Childress, il rispetto per le persone del *Belmont Report* è stato trasformato nel rispetto per l'autonomia e nelle edizioni successive – come anche nella *vulgata* bioetica degli anni a venire – in un principio di autonomia *tout court*; per molti, infine, questo è diventato praticamente l'unico principio della bioetica, o comunque un metaprincipio sovraordinato a ogni altro<sup>16</sup>.

La coincidenza tra dignità umana e autonomia decisionale è però chiaramente insostenibile. Tra i molti casi in cui ciò appare con evidenza, eloquente è quello delle demenze. Una discussione famosa, a questo riguardo, è quella fornita da Ronald Dworkin, il quale sostiene il valore dominante dell'autonomia, intesa come tutela degli interessi critici dei soggetti, ossia di quegli interessi che esprimono ciò che davvero conta nella vita delle persone e che dà forma al loro piano di vita; tali interessi si contrappongono a quelli di esperienza, che riguardano invece il benessere legato a certe esperienze contingenti<sup>17</sup>. Nel caso discusso da Dworkin, si tratta di una donna anziana con malattia di Alzheimer in fase intermedia, la quale manifesta ancora un certo insieme di interessi di esperienza e viene descritta come una donna serena e, per quanto possibile, felice. Ipotizzando che la donna in questione abbia compilato, anni prima, una direttiva anticipata che chiede di non sottoporla a cure mediche anche relativamente semplici (come potrebbe essere la somministrazione di un antibiotico) qualora non sia più in grado di prendere decisioni autonome, Dworkin sostiene che il rispetto per la dignità della persona, inteso come rispetto per gli interessi critici espressi nella direttiva anticipata, richiede che si dia esecuzione a quanto contenuto nella direttiva.

A questa conclusione sono state mosse diverse obiezioni<sup>18</sup>. La considerazione più convincente è quella sviluppata da Agneska Jaworska, la quale ha osservato che la concezione della dignità adottata da Dworkin è indebitamente riduzionista e razionalista<sup>19</sup>. Infatti, Dworkin ritiene che gli interessi critici siano legati necessariamente alla capacità razionale di cogliere la propria vita come un intero e di attribuire valore alle proprie esperienze in riferimento al proprio piano di vita; i pazienti nella fase intermedia della malattia di Alzheimer avrebbero perciò soltanto interessi di esperienza e non sarebbero in grado di avere una concezione del valore delle cose. Secondo Jaworska, al contrario, avere inte-

<sup>16</sup> H.T. ENGELHARDT JR., *Autonomy: The Cardinal Principle of Contemporary Bioethics*, in *Bioethics and Biolaw*, 2, 2000, pp. 35-46; P. BORSSELLINO, *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano 2009.

<sup>17</sup> R. DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993; trad. it. *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano 1994.

<sup>18</sup> Per una discussione più completa rimando a quanto ho scritto in *Etica e neuroscienze. Stati vegetativi, malattie degenerative, identità personale*, Milano 2012, pp. 89-103.

<sup>19</sup> A. JAWORSKA, *Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value*, in *Philosophy and Public Affairs*, 28, 1999, pp. 105-138.



ressi critici comporta semplicemente la capacità di attribuire valore; sono i valori che definiscono gli interessi critici e perciò chi può attribuire valore è in grado di avere interessi critici. Ora, i pazienti di cui discute Dworkin certamente non sono in grado di valutare riflessivamente la propria vita, intesa come un intero dotato di coerenza narrativa; tuttavia, sono capaci di attribuire valore alle cose, di riconoscere l'importanza di certi progetti (come quello di partecipare a una ricerca sperimentale sulla propria malattia) e di prendersi cura delle cose e delle persone. L'incapacità di questi pazienti di agire in base ai loro valori e impegni dipende dalla loro incapacità di comprendere i mezzi necessari a questo scopo e di tenere mentalmente traccia dei passi necessari in vista del fine, non dal fatto di non possedere un insieme relativamente stabile di valori e interessi critici.

Il prendersi cura in cui si esprime la perdurante dignità personale di questi individui non autonomi non consiste nell'uso consapevole della ragion pratica, o nella capacità di sottoporre a scrutinio razionale azioni e motivazioni; è invece una fondamentale disposizione emotiva che continua a sostenere una certa identità e coesione psichica, anche in soggetti affetti da malattie neurodegenerative. La capacità di provare emozioni, di simpatizzare con altri e di avere a cuore qualcosa sostiene quella di attribuire valore e giustifica l'attribuzione di uno status morale ai soggetti con demenza in fase intermedia<sup>20</sup>. Questo giustifica quanto meno il dubbio circa la conclusione di Dworkin, che difende la piena autorità morale delle direttive anticipate nei casi in cui esse si trovino in conflitto con interessi attuali di un paziente non più autonomo.

Casi come questi mettono in luce il rilievo assunto dall'idea di dignità umana nelle situazioni in cui non è più possibile parlare di un'effettiva autonomia decisionale. Ma un elemento da non trascurare, anche per il suo potenziale critico rispetto all'impostazione liberale standard, è il ruolo svolto dalla nozione di dignità nei casi in cui scelte autonome siano invece possibili. In questi casi, il richiamo alla nozione di dignità presenta un elemento che potremmo definire "vocazionale" che si pone in diretto contrasto con la risoluzione della dignità nell'autonomia. L'idea di dignità umana addita, cioè, un ideale, un certo *standard* etico cui aspirare e che in molti casi il nostro comportamento può non realizzare; il che si può anche tradurre nell'affermazione secondo cui la dignità umana è qualcosa cui *rendere giustizia* nella nostra vita e nelle nostre scelte. Questi casi mettono in luce ulteriori aspetti per cui la dignità non può essere ridotta all'autonomia, e anche le ragioni per cui molti pensatori liberali vorrebbero fare a meno della dignità: non perché la dignità non aggiunga nulla all'autonomia, ma piuttosto perché la vincola.

Vi sono molti esempi che si potrebbero discutere a questo riguardo, anche in ambito non strettamente bioetico. Il caso della tossicodipendenza è uno di questi: si potrebbe sostenere che, almeno in alcuni casi, la decisione di assumere sostanze stupefacenti sia una decisione libera, eventualmente presa nella consapevolezza della spirale di dipendenza, e quindi di privazione della libertà, che essa innesca. Nella misura in cui la condizione di dipendenza priva l'essere umano di quelle capacità razionali e morali che si collegano alla nozione di dignità, si può tuttavia sostenere che una simile scelta autonoma sia moralmente riprovevole. Lo stesso potrebbe valere, *mutatis mutandis*, per altre scelte, come certe altre forme di schiavitù o semi-schiavitù volontaria (di cui la prostituzione potrebbe essere un esempio), oppure l'esercizio di forme di pornografia violenta, di tipo sadomasochista. In questi casi, anche ammesso il carattere libero della decisione in questione, si realizza obiettivamente la ri-

<sup>20</sup> A. JAWORSKA, *Caring and Full Moral Standing*, in *Ethics*, 117, 2007, pp. 460-497.



duzione della persona e del suo corpo a un oggetto, cui viene attribuito un preciso valore di scambio e un prezzo; sostenere che tali scelte sono esercizio di autonomia non toglie che esse possano risultare discutibili dal punto di vista di un'etica della dignità umana. Un discorso analogo si è infine proposto, ed è stato discusso anche a livello filosofico, sulla pratica del “lancio del nano”, nella quale i soggetti vengono utilizzati come freccette del tiro a segno allo scopo di procurare divertimento agli spettatori; anche in questo caso, sembra si possa sostenere (benché forse con qualche maggiore dubbio) che la pratica, autonomamente scelta dai soggetti in questione, sia lesiva della dignità umana<sup>21</sup>.

Tra gli esempi particolarmente controversi che possono essere citati a questo riguardo vi è senza dubbio la pratica della maternità surrogata. Come è noto, si tratta della situazione in cui una donna accetta di portare a termine la gestazione di un embrione ottenuto con la fecondazione in vitro per conto di una coppia desiderosa di avere un figlio; benché la pratica possa prevedere anche casi di tipo altruistico e solidaristico, la maggior parte di questi interventi avviene su base commerciale, attraverso agenzie di intermediazione e la stipula di dettagliati contratti. Perciò ci limitiamo qui a discutere di questa tipologia. Ora, si può sostenere che la pratica della maternità surrogata su base commerciale sia in qualche modo contraria alla dignità umana? Credo che la risposta possa essere affermativa, anche se, come in ogni altro caso, non è sufficiente avanzare una simile affermazione, ma occorre renderne ragione nel dettaglio. La ragione primaria per cui l'affermazione appare giustificata è che in essa si snatura profondamente il significato della gravidanza. Piaccia o no, la gravidanza è un fatto naturale che radica profondamente l'essere umano nella sua natura animale; gli esseri umani hanno questo in comune tra loro, e con gli altri mammiferi: di essere nati di donna, e precisamente di essere stati portati in grembo da una donna. Questo non è un fatto indifferente, che possa essere rimosso senza conseguenze, o sostituito da procedure artificiali, come nelle ipotesi di gestazione extrauterina. Se per un verso le condizioni naturali del venire al mondo ci apparentano con gli altri mammiferi, per altro verso, qui come in ogni altro caso, la cultura sviluppata da *Homo sapiens* sovrascrive ai significati naturalistici dei significati ulteriori; la gestazione si carica perciò, nella storia dell'umanità, di dimensioni profondamente simboliche che riguardano la sfera degli affetti, della cura dei deboli e dell'intenzione educativa che in effetti prolunga la cura e la dedizione che la madre dedica all'opera della gestazione.

La ragione primaria di sospetto morale sulla maternità surrogata riguarda perciò il passaggio della pratica della gravidanza e del dare alla luce un bambino dal piano simbolico della cura e della dedizione materna al piano economico dello scambio commerciale. In primo piano sta la svalutazione del ruolo stesso della donna che si presta a una pratica in cui il proprio “lavoro riproduttivo” viene svilito, riducendosi a mera prestazione d'opera per intenzioni e scopi altrui. Non a caso, è stato soprattutto il pensiero femminista – o di quella larga parte di esso che ha assunto un atteggiamento ostile nei confronti della maternità surrogata<sup>22</sup> – ad avanzare perplessità etiche su un intervento che riconduce in-

<sup>21</sup> Per la discussione sul lancio del nano, vedi M. Rosen, *op. cit.*, pp. 65-78.

<sup>22</sup> Si vedano, ad esempio, E. ANDERSON, *Is Women's Labor a Commodity?*, in *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, pp. 71-92; C. MCLEOD, *For Dignity or Money: Feminists on the Commodification of Women's Reproductive Labour*, in B. STEINBOCK (a cura di), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford 2007, pp. 258-281; A. PHILLIPS, *Our Bodies, Whose Property?*, Princeton 2013.





debitamente alla logica contrattuale un evento fondamentale per la stessa identità femminile e che si sottrae per sua natura al dominio economico; il “lavoro riproduttivo”, sostengono molte autrici, non è inscrivibile nella logica materiale dei rapporti economici, ma si colloca in una dimensione spirituale e creativa che merita di essere preservata da ogni intrusione del mercato. Ragione secondaria, ma tutt’altro che irrilevante, della discutibilità morale della pratica è poi l’implicita riduzione del prodotto del concepimento a merce di scambio, a oggetto dotato di valore commerciale. In questa pratica, il carattere di unicità e non scambiabilità che si associa alla persona umana viene direttamente smentito per quanto concerne il neonato; ma anche della madre surrogata, sebbene ella consenta a tale scelta e quindi, al netto di possibili pressioni di carattere economico, si possa dire che compia una scelta autonoma, si deve dire che ella acconsente a trattare il proprio corpo e la propria capacità di mettere al mondo come meri strumenti materiali, disponibili a servire agli scopi altrui; per questo, si può ben dire che la pratica si trovi in contrasto anche con la dignità della donna e la sua vocazione ad essere madre, in un senso che presuppone, ma anche necessariamente trascende, la dimensione puramente biologica.

### 3. Conclusioni

I casi qui richiamati mostrano con chiarezza come l’idea di dignità umana svolga un ruolo sia laddove manca l’autonomia decisionale, sia come possibile vincolo a talune scelte autonome; perciò, la critica diffusa alla nozione di dignità che fa leva sulla sua inutilità non è giustificata. D’altro canto, va riconosciuto che il principio di dignità corre il rischio di apparire vago, se lo si intende come principio immediatamente normativo e tale da non richiedere un’adeguata interpretazione nelle diverse circostanze. Anzi, esso corre anche il rischio, in molte circostanze, di apparire un mero artificio retorico e una vanagloriosa esaltazione della nostra specie, che da un lato dimentica le sue molte miserie, dall’altro porta a un ingiustificato atteggiamento di dominio nei confronti di ogni altra realtà. Occorre pertanto evitare di collegare la nozione di dignità umana a prospettive ingenuamente naturalistiche e intenderne la portata in senso inclusivo, come implicante una responsabilità morale anche per l’ambiente non umano<sup>23</sup>.

La riflessione svolta, infine, si colloca chiaramente sul piano dell’analisi etica. Non è intesa a sostenere che, in tutti questi casi, si debba senz’altro “imporre” giuridicamente una concezione della dignità umana, rendendo le pratiche a essa contrarie giuridicamente illecite; a questo scopo si deve almeno affrontare l’ulteriore domanda circa i danni che questi tipi di scelte possono comportare per altri soggetti, danni legati alla diffusione sociale di certi modi di pensare. Le considerazioni qui avanzate consentono però di affermare che, nel quadro di una valutazione morale, vi possano essere ragioni per esprimere perplessità su queste pratiche, quand’anche non fossero dimostrati i danni derivanti a soggetti altri rispetto a quelli che le scelgono.

---

<sup>23</sup> Su questo e altri aspetti critici rimando a quanto ho scritto in *Dignità umana: ragioni di un paradigma morale*, in E. FURLAN (a cura di), *op. cit.*, pp. 143-161.