

LA PERSONA AI CONFINI DELLA VITA E DELLA MORTE

Questioni di bioetica
tra medicina e società

a cura di
Guido Giarelli



SOCIOLOGIA
PER
LA PERSONA

FrancoAngeli



Il gruppo SPE – Sociologia per la persona – nasce nel 1995, raccogliendo studiosi che, a partire dall’impegno pionieristico di Achille Ardigò, condividono i valori del primato della persona e della sua libertà nella vita sociale. La presente collana raccoglie contributi che, in linea con tali valori, affrontano in maniera scientificamente rigorosa tematiche centrali per lo sviluppo sociale e per la crescita di una convivenza civile, libera, democratica, solidale, rispettosa delle diverse culture e capace di valorizzare i differenti ambiti associativi e comunitari. All’interno di questo quadro, la collana si pone come luogo di riferimento per le aree tematiche e disciplinari che afferiscono alla riflessione sociologica e si offre come strumento di valorizzazione della loro qualità scientifica.

Direzione: Vincenzo Cesareo

Comitato scientifico:

Salvatore Abbruzzese, Maurizio Ambrosini, Natale Ammaturo, Simona Andrini, Augusto Balloni, Sergio Belardinelli, Vaclav Belohradsky, Luigi Berzano, Elena Besozzi, Roberta Bisi, Andrea Bixio, Lucia Boccacin, Franco Bonazzi, Vincenzo Antonio Bova, Laura Bovone, Michele Cascavilla, Bernardo Cattarinussi, Costantino Cipolla, Roberto Cipriani, Michele Colasanto, Fausto Colombo, Ivo Colozzi, Consuelo Corradi, Salvatore Costantino, Federico D’Agostino, Lucio D’Alessandro, Marina D’Amato, Giovanni Delli Zotti, Roberto De Vita, Paola Di Nicola, Pierpaolo Donati, Antonio Fadda, Alberto Febbrajo, M. Caterina Federici, Fabio Ferrucci, Luigi Frudà, Gianpiero Gamaleri, Franco Garelli, Chiara Giaccardi, Mario Giacomarra, Guido Gili, Giovannella Greco, Renzo Gubert, Michele La Rosa, Antonio La Spina, Clemente Lanzetti, Silvio Lugnano, Mauro Magatti, Maria Luisa Maniscalco, Stefano Martelli, Antonietta Mazzette, Lella Mazzoli, Alfredo Mela, Rosanna Memoli, Alberto Merler, Everardo Minardi, Angela Mongelli, Giacomo Mulé, Massimo Negrotti, Mauro Palumbo, Carlo Pennisi, Valentino Petrucci, Giovanni Pieretti, Gloria Pirzio, Gabriele Pollini, Sebastiano Porcu, Monica Raiteri, Raffaele Rauty, Luisa Ribolzi, Giovanna Rossi, Giancarlo Rovati, Annamaria Rufino, Bruno Sanguanini, Giovanni Sarpellon, Ernesto Ugo Savona, Antonio Scaglia, Silvio Scanagatta, Riccardo Scartezzini, Domenico Secondulfo, Giovanni B. Sgritta, Raimondo Strassoldo, Alberto Tarozzi, Mariselda Tassarolo, Bernardo Valli, Angela Zanotti, Paolo Zurla.

Comitato di redazione:

Marco Caselli, Teresa Consoli, Andrea Millefiorini, Daniele Nigris, Andrea Vargiu, Angela Maria Zocchi

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referee esperti.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “informazioni” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a: “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

LA PERSONA AI CONFINI DELLA VITA E DELLA MORTE

Questioni di bioetica
tra medicina e società

a cura di
Guido Giarelli

Presentazione di Vincenzo Cesareo

SE
SA SOCIOLOGIA
PER
LA PERSONA
FrancoAngeli

Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it

Indice

Presentazione , di <i>Vincenzo Cesareo</i>	pag.	7
Introduzione. La persona in prospettiva bioetica: un approccio interdisciplinare , di <i>Guido Giarelli</i>	»	15
I. Per una bioetica della persona: saggi		
1. Chi è l'uomo? Per una fondazione personalista della bioetica , di <i>Francesco Bellino</i>	»	47
2. Il concetto di persona nelle religioni del Libro , di <i>Carlo Prandi</i>	»	67
3. La persona tra tutela della vita e autodeterminazione individuale , di <i>Carlo Casonato</i>	»	79
4. Genetica, biotecnologie mediche e trasformazioni della persona , di <i>Paolo Vezzoni</i>	»	94
II. Questioni di bioetica clinica: contributi		
5. Problemi di bioetica legati alla Genetica Medica , di <i>Nicola Perrotti</i>	»	119
6. Questioni di bioetica della persona in Oncologia , di <i>Pierosandro Tagliaferri e Pierfrancesco Tassone</i>	»	131
7. Questioni di bioetica della persona in Medicina Legale , di <i>Pietrantonio Ricci</i>	»	135

8. Agire etico degli infermieri: tra il dire e il fare, di <i>Patrizia Doldo</i>	pag.	141
9. Questioni di inizio vita tra etica e diritto, di <i>Alberto Scerbo</i>	»	148
III. Percorsi di bioetica del corso di vita: materiali		
10. Bioetica di inizio vita, di <i>Paola Malatesta e Vittoria Pascale</i>	»	159
11. Bioetica dell'invecchiamento, di <i>Francesco Perticone et al.</i>	»	167
12. Bioetica di fine vita, di <i>Pietrantonio Ricci e Isabella Aquila</i>	»	177
Notizie sugli autori	»	189

Presentazione

di *Vincenzo Cesareo*

Da qualche tempo la sociologia contemporanea, e non solo, ha posto la persona al centro della propria riflessione, in un momento storico in cui i processi di frammentazione sociale e di atomizzazione che caratterizzano il passaggio dalla modernità a quella che è stata variamente definita come “postmodernità”, “tardomodernità” o “seconda modernità” sembrano aver liquefatto i legami sociali tradizionali che facevano della società un sistema compatto e coerente, all’interno del quale la persona trovava la propria collocazione e le risposte alla sua domanda di senso. Ciò ha reso sempre più improponibili quelle concezioni organiciste della società che riducevano la persona a mero “agente” oggetto dei determinismi sociali – strutture, meccanismi o rapporti di produzione che fossero – rendendola incapace di divenire autore della propria storia esistenziale; ma ha reso inadeguate anche quelle concezioni dell’essere umano come “individuo” storicamente connesse all’emergere dell’individualismo quale tratto distintivo dell’età contemporanea. La categoria di individuo, nella sua astrattezza e generalità, prescinde infatti dal contesto sociale, culturale, storico e relazionale in cui il soggetto necessariamente si radica; e non tiene conto né della dimensione intersoggettiva della realtà sociale né di quella intrasoggettiva fatta di dialogo con se stessi, di quella conversazione interiore attraverso la quale possiamo riflettere sulle situazioni sociali alla luce dei nostri valori, interessi e progetti.

È così che il “ritorno della persona” coincide con la questione della soggettività, divenuta un oggetto in sé problematico a causa dell’incertezza e dell’instabilità che caratterizzano la condizione esistenziale in una società sempre più spersonalizzante e omologante come quella dell’era globale in cui viviamo. È una condizione che alcuni si illudono di risolvere attraverso la via di fuga di un soggettivismo psicologizzante, narcisistico, rinchiuso a ritrovare il senso smarrito del proprio esistere facendo leva esclusivamente sulle proprie risorse individuali mediante le varie tecnologie del Sé disponibili sul mercato (dai vari tipi di meditazione ai centri benessere, per citarne solo due). È la via minimalista del disimpegno sociale, con la quale una

soggettività iperbolica ed estetizzante si svincola da ogni responsabilità sociale per perseguire il proprio esclusivo benessere psicofisico.

L'altra strada è quella indicata dal concetto di persona, che ricolloca il soggetto nella concretezza relazionale dei suoi legami sociali e nella storicità del suo divenire: esso considera come rilevanti quelle differenze di storia e di cultura con cui ogni epoca e ogni società declinano peculiarmente la costante antropologica della condizione umana, dando origine a diversi tipi di uomo. Si apre così lo spazio per un nuovo umanesimo, che guardi all'unicità e originalità della persona, identificata nella sua storia e nei suoi legami sociali, strutturalmente aperta alla relazione con l'altro e al riconoscimento reciproco che è implicato da questa apertura. Una persona considerata come condizionata (non determinata) dai vincoli della realtà sociale, che essa stessa interiorizza, ma anche in grado di mettere in atto processi di relativo decondizionamento esteriorizzando la propria soggettività, anche grazie a quelle risorse che la medesima realtà sociale le offre. Tale nuovo umanesimo non può che tornare a confrontarsi fino in fondo con le diverse accezioni storiche, filosofiche, giuridiche, teologiche, biologiche, antropologiche del concetto di persona che hanno segnato la tradizione culturale occidentale; per riuscire a fare i conti con le altre tradizioni culturali la cui distanza i processi di globalizzazione hanno ridotto significativamente, al punto da renderle sempre più parte integrante delle nostre società multietniche e pluriculturali.

È qui che la dimensione etica entra in gioco con forza, ponendo questioni di grande rilevanza: se l'etica costituisce una riflessione sull'agire umano a carattere essenzialmente normativo, quale fondamento comune è possibile trovare alle norme e ai principi etici in un tempo di marcato pluralismo morale? Dal momento che nell'arena culturale della società multietnica convivono bene o male (talvolta scontrandosi fra loro) concezioni e tradizioni dei valori morali alquanto diverse, come è possibile ritrovare un fondamento etico comune, pubblico, condiviso che consenta di evitare il caos del *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria? Certo non può più bastare quell'*etica del dovere* che ha preteso di garantire all'individuo la possibilità di realizzare i propri desideri purché senza danneggiare gli altri sulla base del rispetto di norme minimali ("È permesso tutto ciò che non è vietato"). È la soluzione utilitarista, che ha caratterizzato la modernità da Hobbes attraverso l'Illuminismo e l'800 sino a entrare profondamente in crisi sul finire del XX secolo: essa non si occupa del senso della vita delle persone, di ciò che ciascuno fa per soddisfare i propri desideri, relegandolo a una questione puramente privata e soggettiva ("Ognuno la sua vita se la gestisce come vuole"). È quella che è stata definita un'etica "della terza persona", dal

momento che adotta un punto di vista esterno al soggetto, quello del sistema sociale, rappresentato dal legislatore o dal giudice: e il cui problema etico fondamentale è quello hobbesiano di garantire ordine e pace sociale nonostante le spinte centrifughe fomentate dagli egoismi che muovono i desideri individuali.

Il concetto di persona ci consente invece di rivisitare quell'etica classica che, da Aristotele a Tommaso d'Aquino, ha proposto altresì un diverso punto di vista, quello del soggetto agente, del quale si va alla ricerca della "vita buona" in quanto fondata sulla virtù. È un'etica "in prima persona", il cui problema etico fondamentale possiamo cercare di riformulare così: come realizzare una soggettività significativa della persona pur in presenza di un elevato grado di spersonalizzazione e omologazione sociale nelle società contemporanee frammentate e atomizzate? E come garantire che ciò possa divenire il fondamento di un'etica pubblica intesa come spazio intersoggettivo dei fini condivisi? Uno spazio nel quale la libertà del soggetto all'autorealizzazione diviene pienamente responsabile di fronte all'altro, all'impegno verso la collettività. Soltanto recuperando questa dimensione di responsabilità della libertà individuale possiamo sperare di ritrovare un qualche fondamento condiviso di un'etica pubblica.

Tutto ciò si pone con ancora maggior forza quando le questioni etiche che si affrontano investono la sfera stessa della vita e della morte della persona, di cui si occupa esplicitamente questo volume. Le modalità con cui oggi si affrontano le tematiche della vita e della morte nonché i problemi etici sollevati dagli sviluppi delle tecnoscienze sono influenzate in larga misura da una "visione del mondo" antiumanistica. Un antiumanesimo che è diventato sempre più radicale, come dimostra la diffusione di ideologie esplicitamente animaliste, ed è divenuto sempre più militante, come dimostra l'affermazione di un nuovo ateismo aggressivo e spesso alquanto rozzo nell'argomentare le proprie tesi. Questo ateismo è l'esito di un orientamento scienziata, spesso fondato su parziali e superficiali interpretazioni della teoria dell'evoluzione di matrice neodarwiniana. C'è però ragione di ritenere che questo stesso scientismo contemporaneo sia in sé profondamente contraddittorio. Da un lato, infatti, *sul piano degli slogan*, esso si proclama, con evidente compiacimento, come naturale erede della tradizione illuminista e come radicalizzazione del progetto di emancipazione antropologica inaugurato dai Lumi. Ed è proprio alla luce di questo *revival* della più forte metanarrazione prodotta dalla modernità che si spiega il culto di questo movimento d'opinione per le neuroscienze, intese come le discipline da cui è lecito aspettarsi l'illimitato potenziamento di tutte le capacità umane. Dall'altro lato, *sul piano dei fatti*, lo scientismo contemporaneo equipara

fondamentalmente lo statuto ontologico e lo statuto etico della persona allo statuto ontologico e allo statuto etico degli animali, negando a essa ogni peculiarità d'essere e sgretolando i presupposti per poterne pensare la superiorità ontologica rispetto alla complessiva sfera del vivente. Così facendo, tuttavia, questo scientismo finisce per rinnegare, paradossalmente, quell'umanesimo moderno che costituiva il fondamento antropologico del progetto di liberazione, di cui esso si autoproclama erede. Infatti, lo scientismo contemporaneo nega i capisaldi del pensiero illuminista, cioè i principi del suo umanesimo filosofico, politico e giuridico: più precisamente l'idea di natura umana, di essenza umana (lo scientismo contemporaneo declassa la specie umana, livellandola alle specie animali), l'idea di una tavola dei diritti specificamente ed esclusivamente umani, il principio di libertà (arrivando a ritenere illusorio il cosiddetto "libero arbitrio") e il principio di eguaglianza. A tal riguardo lo scientismo contemporaneo tende sia a negare il diritto di vivere ad alcune categorie di esseri umani, come i bambini gravemente handicappati sul piano mentale, sia a legittimare e promuovere pratiche come la selezione genetica dei nascituri. In merito a questi orientamenti, un autorevole studioso, quale Habermas, ha denunciato il fondamento antilluminista di quella che ha chiamato "eugenetica liberale"; sulla stessa linea si è posto Luc Boltansky.

Lo scientismo contemporaneo è dunque intrinsecamente antiumanista e il suo modello di società, peraltro non sempre confessato, è la distopia di Aldous Huxley *"Il mondo nuovo"*. In esso regna la felicità: nessuno soffre e tutti ottengono ciò che vogliono; le malattie e il disagio sono eliminati, i disturbi come la depressione, la pazzia, la solitudine e l'angoscia non esistono più; non esistono desideri – in primis sessuali – repressi e insoddisfatti: un dicastero governativo si occupa di ridurre al minimo il tempo intercorrente tra l'insorgere di un bisogno e la sua soddisfazione; la famiglia biologica è abolita; nessuno prende la religione sul serio e le opere di Shakespeare (che simboleggia la letteratura e l'arte universali) non si leggono più. Ebbene nessuno (a parte il protagonista del romanzo) sente la mancanza di queste cose dal momento che tutti sono felici.

In realtà è ben noto quanto la storia abbia tragicamente saputo incarnare scenari ben più spaventosi da quelli che l'immaginazione letteraria ha proposto alla nostra riflessione, con la complicità di una scienza – come direbbe Edgar Morin – senza coscienza. Forse non è più solo retorica affermare, in questo contesto scientista, quanto la vera lezione che ci può venire dalla scienza correttamente intesa sia proprio il beneficio del dubbio, il senso del limite profondo della nostra conoscenza di fronte alle questioni etiche – e sempre più bioetiche – che la società contemporanea ci pone di fronte. Co-

me ebbe a dire Husserl proprio in riferimento a quella che chiamava “la crisi delle scienze europee”, non è dalla scienza, per quanto progredita e avanzata, che l’uomo riceverà mai una risposta alle domande fondamentali della nostra esistenza. Per questo, a mio modo di vedere, la persona deve vigilare affinché rimanga sempre aperta e viva una dimensione altra in cui coltivare la fondamentale ricerca del senso.

Alla luce di queste riflessioni, appare quindi di grande interesse e indubbia utilità il volume curato da Guido Giarelli, che compare all’interno della nuova collana dedicata alla *Sociologia per la persona*. Questo libro è il frutto di un percorso realizzato presso l’Università “Magna Græcia” di Catanzaro da un Gruppo di studio interdisciplinare e interfacoltà composto da medici di diverse specialità, giuristi, biologi, farmacologi e sociologi coordinato dallo stesso Giarelli. È un percorso partito da una messa a fuoco preliminare delle implicazioni profonde per il lavoro clinico quotidiano che gli interrogativi bioetici sollevano e della natura controversa della disciplina bioetica come si evidenzia dal dibattito in corso tra i suoi cultori. Nell’ambito di tale percorso di ricerca è stato realizzato anche un importante convegno nazionale, tenutosi con lo stesso titolo di questo volume il 25 maggio 2010 presso la medesima università in collaborazione con varie società scientifiche sia mediche sia sociologiche (fra cui SPE), con lo scopo di avviare una riflessione bioetica scientificamente fondata e pluralista del concetto di persona esaminato in un’ottica multidisciplinare e interdisciplinare. Sono qui raccolti i principali contributi del convegno opportunamente rielaborati e articolati in tre parti: come tali, essi mantengono anche i limiti del convegno stesso e, in particolare, la netta prevalenza di contributi di tipo medico, inevitabile, dato il contesto del convegno (la Facoltà di Medicina). Essi sono preceduti da una ampia *Introduzione* di Guido Giarelli che, partendo da alcune considerazioni sui concetti di persona e di individuo, stimulate dall’ultimo saggio pubblicato da Durkheim nel 1914 sulla dualità costitutiva della natura umana, ricostruisce approfonditamente in una prospettiva interdisciplinare le due principali concezioni di persona che hanno caratterizzato la tradizione culturale occidentale: quella classica di matrice ebraico-greco-romana, poi rielaborata dalla Scolastica medievale, e quella dualista cartesiana, che ha permeato di sé l’intera concezione moderna di essere umano sino al ‘900. Dalla crisi di queste due grandi tradizioni si sviluppano nel corso dell’ultimo secolo una serie di concezioni della persona che Giarelli analizza collocandole in una griglia di riferimento, sempre ispirata a Durkheim. Infine, il curatore espone alcune riflessioni sulla rilevanza che questo lungo excursus può avere per una bioetica intesa come globale, non limitata quindi alle questioni procedurali poste dalle nuove tecnologie

per la pratica clinica, ma aperta alla ricostruzione di quel senso del limite che solo può consentire di valutare gli orizzonti del possibile che la tecnologia incessantemente dischiude.

La prima parte del volume qui presentato, “Per una bioetica della persona”, comprende le quattro principali relazioni del convegno rielaborate in saggi che, da diversi punti di vista disciplinari, hanno cercato di analizzare il concetto di persona e la sua valenza bioetica. Francesco Bellino, in un’ottica ispirata all’ontologia relazionale (essere-con-per-l’altro) del personalismo comunitario e ai principi che ne scaturiscono, considera la strada che una riumanizzazione della medicina deve percorrere per giungere ad affermare il valore singolare della persona contro ogni forma di manipolazione. Carlo Prandi ricostruisce invece storicamente l’emergere dell’idea di persona dalle religioni etniche, nelle quali prevale la comunità quale soggetto collettivo, fino alle “religioni del Libro” o universali, che si rivolgono *ad personam* in società sempre più individualizzate come quelle che caratterizzano i monoteismi occidentali e medio-orientali. Carlo Casonato analizza il processo che, dal punto di vista giuridico, ha portato a considerare la persona malata non più come mero oggetto di cura da parte dei professionisti della biomedicina ma come soggetto e agente morale, titolare di libertà e di diritti e, soprattutto, di una dignità da rispettare quando ci si trova in stato di incapacità. Paolo Vezzoni, infine, parte da una considerazione realistica delle potenzialità delle nuove biotecnologie per discutere le possibilità da esse offerte per una modificazione genetica anche della specie umana e dei rischi che essa comporta per l’integrità della persona.

La seconda parte, “Questioni di bioetica clinica”, contiene invece le riflessioni di alcuni membri del Gruppo di studio che sono intervenuti al convegno rielaborate in contributi limitati in merito a diversi ambiti della bioetica clinica. Nicola Perrotti affronta i problemi di bioetica legati alla genetica medica, dagli screening alle diagnosi genetiche, dalle cellule staminali alla clonazione mediante trasferimento nucleare. Pierosandro Tagliaferri e Pierfrancesco Tassone considerano invece il concetto di persona in oncologia con riferimento a tre specifici ambiti: il vissuto individuale e il convivere con una malattia difficile proprio del malato di cancro, il rapportarsi della persona con il sistema oncologico moderno e il concetto di persona nell’era della cosiddetta “medicina individualizzata” o “personalized medicine”. Pietrantonio Ricci riprende e approfondisce le problematiche della bioetica di fine vita affrontate nel suo gruppo di studio puntualizzando dal punto di vista della Medicina legale. Patrizia Doldo propone una disamina sulle difficoltà dell’agire etico nella pratica infermieristica quotidiana al di là di quanto previsto dal nuovo codice deontologico. Alberto

Scerbo conclude infine con un approfondimento delle questioni più dibattute della bioetica di inizio vita sulla base di una ricostruzione delle concezioni filosofico-giuridiche che sono all'origine delle diverse posizioni del dibattito.

La terza parte, "Percorsi di bioetica del corso di vita", è dedicata a una rielaborazione dei materiali prodotti dai tre gruppi di studio del convegno: quello sulla bioetica di inizio vita, curato da Malatesta e Pascale, prende in esame le problematiche bioetiche poste dalle nuove tecnologie riproduttive; quello sulla bioetica dell'invecchiamento, coordinato da Francesco Perticone, tratta invece della fragilità dell'anziano e delle problematiche bioetiche che essa comporta con particolare riguardo alla qualità della vita e al rispetto della dignità della persona; quello sulla bioetica di fine vita, coordinato da Pietrantonio Ricci, affronta infine le questioni della dignità del fine vita, del consenso/dissenso alle cure, della titolarità delle scelte sul vivere e il morire nell'incapace, della qualità della vita nel malato terminale o con sindromi di deterioramento cerebrale.

L'auspicio è che la ricchezza di contributi contenuti nel volume e la pluralità di prospettive disciplinari offerte costituiscano un buon viatico per il proseguimento del cammino intrapreso, oltre che un esempio per altre università su come sia possibile costruire un percorso di riflessione bioetica scientificamente fondato – nel pieno rispetto del pluralismo etico e culturale – sulle cruciali "questioni di confine" della vita e della morte che il concetto di persona inevitabilmente solleva.

*Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore
gennaio 2011*

Introduzione. La persona in prospettiva bioetica: un approccio interdisciplinare

di *Guido Giarelli*

1. Persona, individuo, natura umana

Che il concetto di “persona” sia ritornato da qualche tempo al centro della riflessione delle scienze umane e sociali ma, anche, di quelle naturali non può apparire casuale in un’epoca nella quale la parabola del soggetto moderno sembra ormai giunta al termine con le critiche postmoderne della dissoluzione dell’Io e della morte dell’umano (Bodei 2002). Possiamo individuare almeno tre ragioni all’origine di tale “ritorno” e della necessità conseguente e sempre più impellente di interrogarci su “chi siamo?” (Boniolo, De Anna, Vincenti 2007:5-6). Anzitutto, una di natura storica: gli orrori prodotti dai totalitarismi del ‘900 hanno reso sempre più necessaria la tutela di quella “indelebile dignità” dell’essere umano contro la sua disumanizzazione giunta all’apice nei gulag e nei campi di concentramento. In secondo luogo, l’approvazione in molte società postindustriali di leggi che consentono l’aborto, la fecondazione artificiale, le dichiarazioni anticipate di trattamento e, in alcuni casi, l’eutanasia ha suscitato spesso un vivace dibattito sia nell’opinione pubblica che fra medici, biologi, filosofi, sociologi e giuristi sul significato da attribuire a tali nuovi spazi di libera scelta individuale. Infine, la terza ragione è legata ai recenti progressi tecno-scientifici, che hanno reso possibile interventi inediti sul corpo umano da parte della biomedicina e dell’ingegneria genetica – dalle terapie geniche alle cure con cellule staminali, dal trapianto d’organi alle tecniche di rianimazione – suscitando anche qui la questione “del riconoscimento o meno di diritti a stadi diversi dello sviluppo umano (dallo zigote all’embrione, al feto, all’adulto) e a situazioni fisiopatologiche diverse in cui un essere umano può trovarsi (bimbi anencefalici, persone in stato vegetativo persistente, malati terminali, ecc.) (ivi: 6).

Prima di entrare nel merito di una riflessione più approfondita sul concetto di persona, crediamo però opportune alcune considerazioni prelimina-

ri in chiave sociologica. La prima è in relazione al significato dell'utilizzo stesso di tale termine e, in particolare, alla distinzione fra il concetto di *persona* e quello di *individuo*. Possono, infatti, essere considerati come sinonimi? Certo, da un punto di vista strettamente fattuale e tecnico, ha ragione l'antropologo Solinas quando afferma

In effetti quando si assume un codice strettamente fattuale e tecnico la nozione di persona si trova nella scomoda situazione di dover giustificare il "di più" che pretende rispetto alla corrispondente unità di analisi, neutra e apparentemente obiettiva di individuo: l'unità non divisibile, l'esemplare singolo di una specie. Perché "persona" dovrebbe valere di più? (Solinas 1996:20).

Ma il punto è proprio questo: ci può bastare un punto di vista meramente "fattuale e tecnico"? Certamente, per scienze come la statistica o la demografia che si occupano di classificare, enumerare, aggregare e disaggregare *n* elementi di un insieme di popolazione, la nozione di individuo può essere più che sufficiente allo scopo. Ma quando ci si cominciano a porre domande di natura più sociologica come, ad esempio, le ragioni che spiegano un determinato tasso di fertilità o di mortalità, allora quel "di più" che il concetto di persona pretende di introdurre appare più che giustificato se si vuole cercare di rispondere a tali domande. A maggior ragione ciò dovrebbe valere per ambiti come quello della medicina o della bioetica, nei quali la nozione tecnico-fattuale di individuo appare un'inaccettabile riduzionismo.

Il problema diviene allora identificare in che cosa consista quel "di più" che la nozione di persona pretende di aggiungere rispetto a quella di individuo: riteniamo che si possa identificare, se concordiamo con il tentativo di fondazione storico-sociale del concetto operato da Bobbio (1938), in quel presupposto di valore rappresentato dalla sua intrinseca socialità che «si manifesta innanzitutto nel rispetto degli altri», in quanto «la società di persone o comunità è (...) un'unione intima e fattiva di anime, a differenza della società degli individui, o società semplicemente, che è puramente un incrociarsi d'interessi» (ivi:34). Non possiamo che concordare quindi con la critica di Bobbio a certa sociologia positivista quando egli afferma,

... la sociologia, pur lavorando sopra una realtà umana, ha finito col perdere completamente di vista la persona dell'uomo (...) nella società concepita come meccanismo non vi sono altro che individui, i quali si adoperano l'un l'altro come mezzo per raggiungere fini esclusivamente individuali; nella società concepita come organismo, gli individui sono tutti insieme mezzi ad un fine generale che li trascende. Né nell'una né nell'altra trova posto la considerazione dell'individuo come fine in se stesso, in rapporto reciproco con un altro individuo considerato esso stes-

so come fine: l'una e l'altra hanno a che fare insomma con individui e non con persone (ivi:30).

Nella sua «critica (serrata) ai due grandi nemici della persona che sovente la sociologia ha sostenuto, l'individualismo che pone l'individuo al di sopra della società e l'organicismo che dissolve l'individuo nel collettivo» (Andrini, 2004:28), sono già ben individuate le due matrici di pensiero che negano, pur da posizioni opposte, ogni significato al concetto di persona e che in ambito scientifico come in quello politico si sono lungamente confrontate nel corso del '900. Qui ci interessa sottolineare le conseguenze che l'aver perso di vista la persona intesa come «individuo elevato a valore» (Bobbio 1944:119) ha comportato per una certa sociologia di tipo strutturalfunzionalistico e sistemico.

Da una parte – e questa è la nostra seconda considerazione – essa ha finito con l'accettare come ineluttabile la divaricazione fra i due principali processi della modernità, ovvero «la differenziazione e l'individualizzazione, i quali, partiti insieme come alleati contro la tradizionale società dei ceti e dei legami ascritti, finiscono per ritrovarsi estranei e nemici» (Belardinelli 2004:37). Emblematico il caso di Luhmann, quando afferma: «L'uomo non è più il metro con il quale misurare la società. È questa idea dell'umanesimo che non può perpetuarsi» (Luhmann 1990:354). È evidente che questa separazione radicale dell'umano dal sociale finisce con il legittimare il processo di estraneazione e di disumanizzazione crescente della nostra società, come afferma ancora Belardinelli in riferimento a Luhmann:

La sua idea di modernità come processo “irreversibile” ci dice infatti che tale processo non può più essere fermato; non abbiamo più scelta; possiamo soltanto procedere sulla strada della ulteriore differenziazione sociale e della ulteriore individualizzazione. Nel contempo la struttura del sistema sociale luhmanniano ci informa che in esso non c'è più posto per gli individui, relegati come sono nell' “ambiente” del sistema stesso. Individuo e società stanno tra loro reciprocamente in una relazione sistema/ambiente. Dove c'è l'uno non può esserci l'altro e viceversa (Belardinelli 2004:37-38).

È così che, separando l'“umano” dal “sociale” si arriva a considerare la società come una macchina priva di ogni umanità e la persona come un individuo-ambiente isolato dalla società e sempre più autoreferenziale e narcisista (Cesareo e Vaccarini, 2006). Ricomporre la frattura fra l'umano ed il sociale rappresenta allora, oltre che un imperativo etico, una necessità scientifica se si vuole sfuggire alla presunta ineluttabilità di una società ridotta ad una “gabbia d'acciaio”, nella quale la persona non ha più alcuna

ragion d'essere, per comprendere invece la natura umana delle nostre società.

E questo ci porta alla nostra terza considerazione, sempre relativa alle conseguenze che l'aver perso di vista il concetto di persona ha comportato: si tratta dell'antica questione della *natura umana* e del contributo specifico della sociologia alla sua comprensione. Un apporto sempre più rilevante e necessario in tempi in cui il determinismo genetico sembra profilarsi ormai come la spiegazione dominante di gran parte dei comportamenti umani. C'è un saggio poco conosciuto del padre della sociologia francese, Emile Durkheim, che può costituire una risposta illuminante in proposito. Si tratta del suo ultimo contributo, pubblicato nel 1914 e dedicato proprio al tema della natura umana. Egli parte da una concezione non essenzialistica di natura umana, come un qualcosa di dato a priori ma, al contrario, di formato nella storia:

L'analisi storica è l'unico modo per rendersi conto di cosa l'uomo sia formato, perché è unicamente nel corso della storia che si è formato (Durkheim 2009:39).

Da qui egli muove per affrontare il problema che definisce con chiarezza apodittica «la dualità costitutiva della natura umana» (ivi: 41). Va subito chiarito che questo *homo duplex*¹ per Durkheim non ha nulla a che vedere con il dualismo di quella tradizione filosofica che da Platone arriva a Cartesio e a Kant: si tratta infatti di quella che è stata definita una “duplicità relazionale” contrapposta ad un dualismo di tipo sostanziale.

Distinguiamo per comodità d'analisi una concezione relazionale della duplicità, secondo cui essa consiste nella correlazione essenziale e originaria di due termini, e una concezione sostanziale, per la quale la duplicità deriva dall'unione di due componenti o di due ordini di realtà eterogenei e assestanti. Nel caso della duplicità relazionale i due termini non si danno indipendentemente dalla loro relazione; nel caso di quella sostanziale è invece la relazione a risultare dalla combinazione di due elementi che esistono anche al di fuori di essa e prima di essa (Paoletti 2009: 9).

Tale distinzione ci è utile per distinguere il livello delle *rappresentazioni collettive* da quello dell'analisi scientifica: nel primo caso, infatti, la duplicità della natura umana viene rappresentata nel dualismo sostanziale che caratterizza le credenze “universali e permanenti” (Durkheim 2009:43) di anima e di corpo, di sacro e di profano, così come nelle concezioni filosofi-

¹ Si tratta di una espressione latina, formulata da Isidoro di Siviglia (ca 560-636) nelle sue *Etimologie*, e ripresa da Durkheim (2009:49).

che di tipo dualistico da Platone a Kant. Ma dietro tali rappresentazioni religiose e filosofiche, tutt'altro che illusorie per Durkheim, è possibile rintracciare scientificamente l'effettiva realtà di tale duplicità, che consiste nell'interiorità scissa della natura umana:

Siamo tutt'altro che semplici e la nostra vita interiore ha come un doppio centro di gravità. Da una parte c'è la nostra individualità e, più precisamente, il corpo che ne è il fondamento; dall'altra tutto ciò che, in noi, esprime qualcosa d'altro da noi (ivi:49).

Si tratta dunque di una concezione che supera la scissione cartesiana di mente e di corpo, *res cogitans* e *res extensa*, per considerare la dualità come propria della coscienza interiore, scissa fra il "doppio centro di gravità" rappresentato da una parte dalla nostra natura interna, il nostro corpo mentalmente percepito e, dall'altra, la nostra relazionalità esteriore, fondata sui legami sociali, che "esprime qualcosa d'altro da noi". È questa la dualità costitutiva della natura umana, per comprendere appieno la quale abbiamo però bisogno di allargare il nostro orizzonte ad una riflessione storica di tipo interdisciplinare.

2. Storia di un concetto problematico

Quella che De Anna (2007:61) descrive come "l'ambiguità contemporanea del termine 'persona'" deriva sia dal carattere fortemente valoriale che viene attribuito a tale termine, denso di connotati ideologici, sia dal fatto di sottintendere con esso concezioni in realtà anche radicalmente differenti: da qui quella che egli definisce "babele filosofica" nella quale ci ritroviamo, e che occorre cercare di dipanare criticamente se si vuole andare al di là dell'ambiguità degli usi correnti del termine.

È noto come nella storia del pensiero occidentale siano emerse sostanzialmente due concezioni fondamentali di persona. La prima è quella che potremmo definire "classica", che affonda le proprie radici (non sempre riconosciute) in tre contesti culturali fondamentali piuttosto diversi fra loro. Anzitutto, nella concezione ebraica propria della consapevolezza biblica dell'unicità della specie umana, con una comune origine rispetto alle altre specie animali (Genesi, 2). La natura umana che ne deriva viene letta, nella narrazione biblica, in chiave antropocentrica come similitudine dell'uomo a Dio in quanto dotato di capacità di trascendenza spirituale che lo eleva al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, conferendogli il potere di dominio su tutte le cose (Genesi, 1, 26).