

ROBERT SPAEMANN

Tre lezioni
sulla dignità
della vita umana

Prefazione di David L. Schindler



«Una volta un critico, parlando di un libro di Spaemann, ha detto che se Socrate ne avesse scritto uno, sarebbe stato il testo di Spaemann che stava recensendo. Ciò che intendeva con tali parole è evidente nei saggi che compongono questo libro.»

Dalla prefazione di David L. Schindler

«Spaemann rilancia la scommessa di papa Benedetto XVI: vivere come se Dio ci fosse.»

Sandro Magister

Che cosa rende ogni essere umano unico e irripetibile? Che cosa gli appartiene così intrinsecamente che niente e nessuno potrà mai strapparglielo? Che cos'è e come può essere definita la dignità di una persona? Esiste una morte «dignitosa»?

Intorno a queste e ad altre domande sulla vita umana, la modernità appare lontana dalla religione, quando non in aperto dissidio con la sua morale. Eppure, scrive Spaemann, «la dignità non è una qualità biologica dell'uomo. La dignità è il fondamento dell'uomo, spiega l'esistenza di diritti e doveri, della libertà e della responsabilità. La dignità ha in sé qualcosa di trascendente, di sacro, di religioso, perché solo "rappresentando" l'Assoluto l'essere umano possiede ciò che chiamiamo "dignità"».

Dal «diritto» di morire all'esistenza dell'anima, dal legame dell'amicizia alla dimensione della felicità, dall'amore alla sessualità, Spaemann sottopone la modernità a una critica paziente, stimolante, costruttiva, andando al fondo della ricerca di senso che tocca tutti noi, con un linguaggio di encomiabile limpidezza.

Robert Spaemann, nato a Berlino il 5 maggio 1927, è il più autorevole filosofo cattolico tedesco contemporaneo. Ha insegnato nelle Università di Heidelberg (dove è subentrato a Gadamer), Stoccarda e alla Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera, di cui dal 1992 è professore emerito. Tra i suoi libri tradotti in lingua italiana, ricordiamo: *Felicità e benevolenza* (Vita e Pensiero, 1998); *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»* (Laterza, 2007); *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità* (Cantagalli, 2008).

ISBN 978-88-7180-949-6



€ 12,00

Iva assolta dall'Editore

Robert Spaemann

TRE LEZIONI
SULLA DIGNITÀ
DELLA VITA UMANA

Prefazione di
David L. Schindler

Titolo originale: *Love and the Dignity of Human Life.*
Issues Concerning Nature and Natural Law
in the Present Cultural Situation

Traduzione dall'inglese di Giuliana Lupi

Prefazione: © David L. Schindler

© 2011 William B. Eerdmans Publishing Co.
Grand Rapids, Michigan - Cambridge, UK

© 2011 Lindau s.r.l.
Corso Re Umberto 37 - 10128 Torino

Prima edizione: ottobre 2011
ISBN 978-88-7180-949-6



Prefazione

David L. Schindler

I tre saggi che compongono questo libro sono stati presentati alle McGivney Lectures 2010 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia presso l'Università Cattolica d'America. L'Istituto è sponsorizzato dai Cavalieri di Colombo, una confraternita cattolica fondata da padre Michael J. McGivney nel 1882 allo scopo di «proteggere vedove e figli dei lavoratori e promuoverne la fede e il progresso sociale». In onore di padre McGivney, l'Istituto invita periodicamente eminenti studiosi cattolici a tenere conferenze nel campo della teologia, della filosofia e delle discipline a esse collegate. Le conferenze, iniziate con la fondazione, nel 1987, del campus americano dell'Università Lateranense sono incentrate su temi che influen-

scono in maniera significativa sulle basi della dignità e della vita umane: la persona, la famiglia e la comunità. Alle conferenze precedenti hanno partecipato, tra gli altri, John Finnis, Elizabeth Anscombe, Ralph McInerney, Kenneth Schmitz, il padre domenicano Benedict Ashley, Jérôme Lejeune, il cardinale Christoph Schönborn, il cardinale Marc Ouellet, il padre gesuita Luis Alonso Schökel, il reverendo Francis Martin e il padre gesuita Marko Rupnik.

Robert Spaemann, autore delle conferenze del 2010, è professore emerito di filosofia all'Università di Monaco. Dopo gli studi di filosofia, teologia e letteratura francese a Münster, Monaco e Friburgo, ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia all'Università di Münster nel 1952, sotto la guida di Joachim Ritter. Nel 1969 gli è stata assegnata una cattedra all'Università di Heidelberg (1969-1973), dove è subentrato a Hans Georg Gadamer. Nel 1973 è entrato a far parte del corpo docenti della rinomata facoltà di filosofia dell'Università di Monaco, dove è rimasto fino al pensionamento nel 1992. È professore onorario dell'Univer-

sità di Salisburgo e all'Accademia cinese di scienze sociali a Pechino ed è stato *visiting professor* alla Sorbona e in altre università. Nel 2001 è stato insignito del Premio Karl Jaspers della Città e Università di Heidelberg ed è cavaliere dell'Ordine delle Palme Accademiche di Francia; nel 1995 ha ricevuto un dottorato honoris causa dall'Università Cattolica d'America «in riconoscimento del suo contributo alla filosofia e alla teologia, in particolare per i suoi studi su religione e cultura». Attualmente è anche membro della Pontificia Accademia per la vita. Tra le principali opere del professor Spaemann tradotte in lingua inglese figurano: *Basic Moral Concepts* (1989), *Happiness and Benevolence* (2000) e *Persons: The Difference between «Someone» and «Something»* (2007)¹. Una traduzione dei suoi *Philosophische Essays* sarà pubblicata a breve da ISI Press.

Rimanendo nella grande tradizione filosofica dell'Occidente, il professor Spaemann ci ha aiutato con pazienza e profondità a riflettere sulle grandi questioni che la civiltà umana si trova a dover affrontare

oggiogiorno, tornando nuovamente sugli interrogativi fondamentali: chi è una persona? Che cosa significa parlare di identità personale e della dignità della persona? Come osserva il professor Holger Zaborowski in un suo libro di recente pubblicazione – *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity* (Oxford University Press), la prima monografia in inglese dedicata al filosofo tedesco – Spaemann sottopone la modernità a una critica interessante e stimolante mettendoci in guardia, al contempo, dal rischio di scivolare in un moderno antimodernismo che non farebbe che perpetuare alcuni dei principali aspetti problematici della modernità.

In questi saggi affascinanti, il professor Spaemann si occupa dapprima dei «Paradossi dell'amore», in cui, *inter alia*, riflette sul perché «ciò che il termine "conoscere" significa può essere realizzato soltanto nell'amore»: *ubi amor, ibi oculus* («dove c'è l'amore, lì c'è lo sguardo», Riccardo di San Vittore); perché «amare qualcuno significa capire il motivo per cui Dio ha creato quella

persona» (Nicolás Gómez Dávila) e perché «l'essere persona esiste soltanto al plurale».

In «La dignità dell'uomo e la natura umana» il professore sostiene che non dovremmo dire che

è un diritto veder rispettata la propria dignità, che è piuttosto il motivo metafisico per cui gli esseri umani hanno diritti e doveri. Hanno dei diritti perché hanno dei doveri, ossia perché i normali membri adulti della famiglia umana non sono né animali integrati per istinto nelle proprie comunità, né esseri indeterminati assoggettati all'istinto. [...] La capacità di assumersi la responsabilità è ciò che chiamiamo libertà. Chi non è libero non può essere ritenuto responsabile di alcunché. Chi però può assumersi la responsabilità ha il diritto di non essere trattato come un semplice oggetto né costretto fisicamente ad adempiere il proprio dovere.

E ancora:

La preziosità dell'uomo «in quanto tale» – che cioè non è «prezioso» solo a se stesso – ne

rende sacra la vita, conferendo al concetto di dignità una dimensione ontologica che è in effetti il suo *sine qua non*. La dignità è un segno di sacralità. È un concetto fondamentalmente religioso-metafisico.

Nell'ultimo saggio, il professor Spaemann affronta una questione spinosa: la morte cerebrale può essere il criterio che definisce la morte? Nel 1968, la Commissione della Harvard Medical School ha cambiato fondamentalmente lo *status quaestionis* in merito, dichiarando che la morte del cervello è in effetti la morte dell'essere umano. Nel suo saggio, Spaemann contesta tale conclusione e, citando il giurista tedesco prof. dott. Ralph Weber, sulla base di un giudizio filosofico fondato su dati empirici sostiene che

il criterio della «morte cerebrale» è adatto soltanto a dimostrare l'irreversibilità del processo di morte e quindi a fissare un termine al dovere del medico di curare per tentare di ritardare l'evento.

Il paziente cerebralmente morto, per dirlo con le parole di un altro giurista tedesco, il prof. dott. Wolfram Höfing,

è un essere umano morente, ma ancora in vita ai sensi della Costituzione [della Repubblica Federale Tedesca, art. 2, II, 199]. I pazienti cerebralmente morti vanno considerati correttamente moribondi, quindi persone vive in uno stato di insufficienza cerebrale irreversibile.

Una volta un critico, parlando di un libro del professor Spaemann, ha detto che se Socrate ne avesse scritto uno, sarebbe stato il testo di Robert Spaemann che stava recensendo. Ciò che intendeva con tali parole è evidente nei saggi che seguono.

David L. Schindler

Preside e docente di teologia fondamentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Cattolica d'America Washington, DC.

¹Trad. it.: *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato (To) 1993; *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998; *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma-Bari 2007 [N.d.T].

TRE LEZIONI
SULLA DIGNITÀ
DELLA VITA UMANA

«Non avanziamo mai neppure di un passo oltre noi stessi.» Così David Hume riassume l'essenza della moderna concezione del mondo, che potrebbe diventare ancora più chiara se vi aggiungessimo le parole di Thomas Hobbes, per il quale conoscere una cosa significa «sapere che cosa farne quando la possediamo». Considerate che la parola ebraica *jadah* – il termine biblico per «conoscere» – compare per la prima volta quando nella Bibbia è detto: «Adamo conobbe sua moglie e questa partorì il suo primo figlio». L'affermazione di Aristotele: *Intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem*¹ si fonda anch'essa su questa idea. Conoscere è divenire un tutt'uno con il conosciuto, laddove in questa unità il conosciuto mostra il proprio reale valore. La prospettiva cartesiana è

differente. Il prototipo di conoscenza di Cartesio è la chiarezza priva di finestre di soggetti che rimangono presso di sé, il che ne assicura il potere di controllo. Secondo l'affermazione di Hume, il soggetto rimane chiuso in se stesso e ogni idea di autotrascendenza o di uscire da sé è un'illusione. Non spetta a me in questa sede dimostrare l'incoerenza di tale affermazione (se fosse vera sarebbe impossibile conoscere ed esprimere ciò che dice), desidero soltanto evidenziare come essa caratterizzi la comune coscienza moderna. Ciò non significa che tutti la pensino in questo modo. Il buonsenso *non può* pensarla così. Il buonsenso però è introvabile in ciò che gli interpreti ufficiali della realtà vogliono farci credere, che cioè non siamo ciò che pensiamo di essere. Vogliono farci credere che la verità così come la intendiamo non esista e lo stesso vale per ciò che intendiamo con la parola «amore».

Ma, in effetti, questa parola ha un significato inequivocabile? L'amore è una *clara et distincta perceptio*? In realtà non esiste un'altra parola – tranne forse «libertà» – che abbia un insieme di significati altrettanto vasto

e spesso contraddittorio. «Amore» denota i sentimenti che i genitori nutrono per i figli e i figli per i genitori e gli amici per gli amici, ma in particolare e soprattutto quel sentimento noto e mai abbastanza esaltato che unisce un uomo e una donna e che, nelle Sacre Scritture di ebrei e cristiani, funge da metafora del rapporto tra Dio e il suo popolo o tra Dio e chi gli è devoto. Parliamo anche di amor di patria. Quando gli era stato chiesto se amasse il suo Paese, un ex Presidente tedesco aveva risposto: «Amo mia moglie, non lo Stato», ma questa è una forzatura. Nessuno deve amare lo Stato per amare la terra natia, la patria, perfino al punto di sacrificarle la vita. Usiamo il termine «amore» anche per indicare il puro desiderio sessuale e la sua soddisfazione. Qui l'ambiguità del termine è quanto mai ovvia: l'atto stesso dell'unione sessuale può essere vissuto come la massima espressione di amore e come una pura strumentalizzazione al servizio del più crudo egoismo. O, in un caso più sottile, il sentimento d'amore più entusiastico può essere nient'altro che uno strumento per accrescere l'intensità del-

la propria esperienza di vita, cosicché l'altro diventa un semplice mezzo per sperimentare tale sentimento, amato soltanto fintantoché questa droga funziona. E se, allora, la promessa di fedeltà è infranta, l'assoluzione è data dall'intensità del nuovo amore; come dice una vecchia canzone: «Come può l'amore essere peccato?».

A questo punto, tuttavia, devo mettere in discussione l'iniziale caratterizzazione, data per scontata, dell'amore come *sentimento*.

D'altro canto è ciò che sembra essere: se una moglie dovesse chiedere al marito – o viceversa – se l'ama ancora e lui rispondesse che l'ama ma non prova più alcun sentimento per lei, la moglie – o il marito – avrebbe ragione a trovarlo strano. Ciò nonostante, nessuno direbbe che non ha amato la moglie quella mattina perché non ha avuto il tempo di pensarla continuamente. Un innamorato è tale fintantoché pensando alla persona amata ci pensa con amore. Di conseguenza ama pensare a lei e quindi la pensa spesso e ama stare con lei. È esattamente questo che Aristotele chiama *hexis* e i latinisti *habitus*.

Il tal senso, per esempio, la conoscenza è un'«abitudine». Non è necessario pensare sempre a ciò che si sa, ma se ci si pensa, lo si fa con quel tipo di convinzione che chiamiamo conoscenza. Nel caso della conoscenza, però, c'è un'ulteriore caratteristica che non si può descrivere affatto come uno stato mentale, quale sarebbe la convinzione di sapere. Questa convinzione, infatti, potrebbe essere erronea. Parliamo di conoscenza soltanto nel caso in cui le cose sono effettivamente come pensiamo che siano. Nel caso dell'amore è diverso. È vero, possiamo ingannarci anche qui, ma l'inganno non riguarda i fatti del mondo, bensì noi stessi.

L'abitudine dell'amore è diversa da quella della conoscenza anche per un altro verso. Conosco una cosa se posso collocare ciò che so tra tutte le altre cose che conosco, per mezzo di argomentazioni; se, cioè, posso collegarla con la totalità delle mie convinzioni in modo tale che diventi parte della mia identità. Anche in questo caso, tuttavia, ci può essere un errore. Il rapporto che trasforma una convinzione in conoscenza, cioè il rapporto della verità, è puramente ogget-

tivo, il che non tocca né modifica affatto lo stato mentale di credere di sapere. Qui, perciò, è vera in un certo senso l'affermazione di Hume: «Non avanziamo mai neppure di un passo oltre noi stessi». Eppure vogliamo compierlo quel passo. Lo stato mentale di credere di sapere è la convinzione di compiere effettivamente quel passo. Cartesio ha dimostrato che possiamo sempre mettere di nuovo in discussione questa convinzione, a eccezione di un caso, in cui possiamo essere certi di averlo davvero compiuto quel passo, e precisamente se pensiamo o pronunciamo l'affermazione di Hume. Rivendichiamo per «noi stessi» la realtà negando quel passo oltre noi stessi. «Io penso» implica che «c'è il pensiero», «il pensiero sta accendendo»; ossia, non solo penso di star pensando, ma il mio pensiero accade in uno spazio più vasto dello spazio della mia coscienza, all'interno del quale il mio pensiero si verifica come un fatto oggettivo. È l'idea di Dio che apre questo spazio. Analogamente, è l'idea di Dio che mi permette di credere che il mio pensiero stia in qualcosa come il rapporto della verità. Non c'è un percorso

diretto verso l'altro da me, nulla di simile a un contatto reale. Né esiste per una monade leibniziana, che sogna di stare con l'altro; siamo tutti sogni che durano una vita, coordinati da Dio.

In amore è diverso. Ciò che il termine «conoscere» significa può essere realizzato soltanto nell'amore. *Ubi amor, ibi oculus* leggiamo in Riccardo di San Vittore. Se un particolare stato intenzionale sia conoscenza non lo si può decidere attraverso l'osservazione dello stato in sé, ma soltanto mediante circostanze interamente estrinseche a quello stato. Se qualcosa è amore, viceversa, lo si decide soltanto dal carattere di un particolare stato d'animo.

Questo non significa forse che l'amore non può essere posto sullo stesso piano della comprensione e della conoscenza, ossia degli stati mentali che trascendono se stessi e della cui definizione tale trascendenza fa parte? *Amor oculus est*, dice ancora Riccardo di San Vittore, ma la saggezza popolare afferma il contrario: «L'amore è cieco». Chi è innamorato ha della persona amata un'immagine che non regge alle successive prove

dell'esperienza. D'altro canto, l'amore davvero personale trascende ogni immagine, ogni qualità dell'amato e mira alla persona al di là di tutte queste qualità. Sono le qualità ad accendere l'amore che però, una volta acceso, se le lascia alle spalle. Chi sa dire perché ama una persona non la ama davvero. Perciò l'innamorato è pronto e disposto ad accettare tutti i futuri cambiamenti della persona amata e a legare irrevocabilmente, nel bene e nel male, i propri cambiamenti, la propria biografia a quella dell'altro. Qui troviamo uno dei paradossi dei quali desidero parlare. L'incondizionalità dell'impegno, vale a dire la promessa di fedeltà, è costitutiva dell'amore. Ed ecco un altro paradosso: accade molto spesso che questa promessa non sia mantenuta. Non è mantenuta perché l'altro è cambiato più di quanto l'innamorato possa sopportare o perché l'innamorato ha perso il suo amore come si smarrisce «un bastone o un cappello». Poiché l'incondizionalità e la prospettiva dell'immutabilità sono costitutive, a posteriori all'ex innamorato sembra di non aver mai amato davvero, soprattutto se un nuovo

amore toglie lustro al vecchio. Anzi, è parte dell'insegnamento cattolico sull'amore di Dio e del prossimo il fatto che non si possa mai sapere per certo di averlo o meno.

Ovviamente si può sempre sapere per certo se si è «innamorati» oppure no. Questo articolo del catechismo non parla di infatuazione, ma dell'*habitus* dell'*amor benevolentiae*. Ed è qui che giungiamo all'essenza di tutti i paradossi che si verificano nel contesto del concetto di amore. Sembra che il termine denoti in effetti due cose totalmente diverse, due atteggiamenti che già Aristotele aveva distinto parlando dei tre tipi di amicizia: quella per il piacere, quella per il tornaconto e quella perché l'amico merita di essere amato per ciò che è.

La tradizione parlava quindi di *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae*². Il Nuovo Testamento chiama l'amicizia per amore dell'amico *agape*, *caritas*. Per chi ha l'amicizia con Dio ogni essere umano è potenzialmente un amico. Eppure anche qui s'insinua un paradosso: se ogni uomo è un amico, ci serve un nuovo termine per indicare il fenomeno dell'amicizia esclusiva che non

va perduto nel cristianesimo e che, nella Bibbia, funge addirittura da modello per lo speciale rapporto tra Dio e il suo popolo.

D'altro canto, *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae* sembrano denotare fenomeni così opposti che potremmo chiederci come mai il termine «amore» sia usato per entrambi. L'uno deve avere qualcosa a che fare con l'altro. Che abbiano qualcosa a che fare l'uno con l'altro sembra essere anche il messaggio più importante dell'enciclica papale *Deus caritas est*, in cui *l'amor concupiscentiae* è attribuito addirittura a Dio stesso: Dio appare ai profeti come l'innamorato geloso della sua sposa, il popolo d'Israele. Nell'Incarnazione, Dio si mette perfino nella condizione di chi necessita dell'amore altrui e dipende da esso.

Ciò nonostante, la tradizione ha evitato i contrasti insiti nel concetto di amore, distinguendone semplicemente due tipi, senza indagarne l'intima unità. Friedrich von Spee, nel suo *Güldenes Tugendbuch*³ – molto apprezzato da Leibniz – distingue tra *begierliche Liebe* e *Liebe der Gutwilligkeit*⁴, che chiama anche amore dell'amicizia. A proposito

di Dio, identifica *l'amor concupiscentiae* con la virtù della speranza, in modo simile a Fénelon, che più tardi scriverà: «En perdant l'espérance on retrouve la paix»⁵. Per Spee si può parlare di amore in senso pieno soltanto se i due tipi vivono insieme. Scrive:

Come esempio di ciò prendete questo: uno sposo ama la sposa con entrambi questi amori perché la ama con l'amore del desiderio, dal momento che la desidera per sé e abbraccia appassionatamente la moglie, che gli piace e, pensa, è la sua salvezza e il suo piacere. Ma la ama anche dell'amore della benevolenza o amicizia, perché le augura di cuore il bene e vuole e desidera ogni bene per lei.

D'altra parte, uno spesso ama qualcosa soltanto dell'amore del desiderio e non dell'amore della benevolenza e dell'amicizia. Prendete questo esempio: un uomo malvagio potrebbe amare una donna esclusivamente dell'amore del desiderio perché l'abbraccia soltanto per la propria libidine e per la sua bellezza, mentre non vuole per lei, né le augura, alcun bene, ma la «manderebbe a quel paese» se ciò potesse soddisfare i suoi desi-



deri. Quindi la ama soltanto dell'amore del desiderio e non dell'amore della benevolenza o dell'amicizia. Analogamente, anch'io amo il buon cibo, le mele o le rose soltanto dell'amore del desiderio, ma non dell'amore della benevolenza o dell'amicizia.

In un altro passo, Spee introduce l'«amore puro», cioè l'amicizia pura senza il desiderio. Per questa sceglie esempi tratti dalla sfera della politica, di nuovo come Tommaso d'Aquino e poi Fénelon. Tommaso ci parla dell'amor di patria, Fénelon particolarmente dell'amore dei cittadini per le antiche repubbliche, Spee dell'amore per l'imperatore, «il nostro gentile sovrano Ferdinando II, che non amo precisamente di un amore di desiderio, ma di un forte amore di benevolenza». Questo amore è poi illustrato come un esempio di amore altruistico, poiché il soggetto non ricava alcun vantaggio immediato dalla buona sorte dell'imperatore, dalle sue battaglie vinte e via dicendo; non può neppure godere della vista dei suoi trionfi perché l'imperatore è molto lontano.

Gli esempi politici dimostrano però che neppure l'*amor benevolentiae*, senza alcun desiderio, esemplifica l'amore perfetto che si estende da persona a persona. Ci deve essere un'intima unità costitutiva tra *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae*. *Philia, amor amicitiae*⁶, è qualcosa di diverso dall'addizione puramente accidentale di due elementi nel nostro stato d'animo. Si dovrebbe parlare piuttosto di una dialettica dell'amore. Leibniz ha suggerito una definizione dell'amore che in seguito ritenne adatta a comporre la famosa controversia sull'*amour pur* tra Bossuet e Fénelon, una «formula della concordia» (*Konkordienformel*), per così dire. La definizione è: *Delectatio in felicitate alterius*⁷. In questa definizione sono contenuti entrambi gli aspetti: primo, che l'amore è uno stato d'animo degli innamorati, una *delectatio*. Ciò contraddiceva la critica mossa al giansenismo da Fénelon. I giansenisti avevano parlato di una *delectation supérieure*⁸, facendo propria l'espressione virgiliana *trahit sua quamque voluptas*⁹. Se qualcuno è figlio della grazia lo si capisce da ciò che gli piace. Per Fénelon, viceversa, il *désintéressement*¹⁰ dell'amore si

dimostra nella ferma dedizione della volontà anche quando l'anima non sente nulla nel suo contatto con le cose divine, è cioè in quello stato di aridità che, per i discepoli di sant'Agostino, era un segno di perdizione. L'amore ha a che fare con il piacere; Leibniz insiste su questo. Ma il contenuto di questo piacere è la felicità dell'altro. (Va notato, per inciso, che Leibniz sceglie come esempio per l'amore così definito il piacere che ci deriva dalla contemplazione di un dipinto di Raffaello anche se non lo possediamo né vogliamo trarne alcun vantaggio. «Piacere disinteressato» sarà la definizione di Kant, che segue la definizione di Leibniz dei sentimenti estetici. L'obiezione che l'esempio non è ben scelto perché un dipinto non può essere felice è respinta da Leibniz con il riferimento al fatto che la *delectatio* è soltanto una forma soggettiva dell'esperienza di una perfezione oggettiva; quindi l'amore si può definire anche come la *delectatio in perfectione alterius*¹¹ e in tal senso può avere come oggetto anche un dipinto di Raffaello. Questa, per inciso, non sembra una risposta soddisfacente. L'amore personale, infatti, mira a qualcosa al di là di

tutte le qualità percepibili, mentre il piacere derivante dal dipinto si ferma alle qualità e quindi non include alcuna promessa di fedeltà nonostante tutti i possibili cambiamenti del quadro.)

Delectatio in felicitate alterius. La definizione non è: *delectatio per felicitatem alterius*¹². È un punto cruciale. Se l'obiettivo è la propria gioia, e la felicità dell'altro è soltanto il mezzo per ottenerla, non possiamo parlare di amore. *Delectatio in felicitate alterius* significa che il piacere non è un semplice stato del soggetto, ma ha un contenuto intenzionale che lo qualifica. Vale la pena di leggere, in questo contesto, un breve saggio del grande Arnauld, la *Dissertation sur la prétendu bonheur des plaisirs des sens*¹³, in cui Arnauld insiste, a metà del XVII secolo, sul carattere intenzionale della gioia. La gioia non ha soltanto cause efficienti, che, dopotutto, potrebbero essere anche «psicofarmaceutiche». La gioia ha un contenuto mediante il quale è specificamente qualificata. La gioia per la fioritura dei meli a maggio, la gioia per la riunione con una persona amata, la gioia per una musica particolare, non sol-



tanto hanno cause diverse, ma sono gioie diverse. Arnauld chiama il contenuto della *delectatio* la sua *causa formalis*¹⁴, in contrasto alla *causa efficiens*¹⁵. Quando Tommaso d'Aquino distingue tra *beatitudo formalis* e *beatitudo objectiva*, si occupa della stessa questione. L'amore di Dio non ama Dio perché provoca in noi uno stato di benessere mentale; Dio è piuttosto il contenuto oggettivo di questa felicità. Quindi, l'amore di Dio non implica la strumentalizzazione di Dio come mezzo per raggiungere un fine estrinseco a Lui, ma concerne Dio stesso. Tuttavia in questa autotrascendenza troviamo, al tempo stesso, la realizzazione della nostra natura. Fénelon vedeva in Bossuet una simile strumentalizzazione di Dio per una felicità sostanzialmente finita. Lui stesso, viceversa, descriveva l'amore puro come un trapasso, una morte della natura finita, mentre Tommaso aveva scritto che *per natura* ogni essere ama Dio più di se stesso, proprio come ogni parte ama il tutto più di se stessa. Di nuovo, è l'amor di patria a fungere da paradigma. Nel XVII secolo, tuttavia, ontologia e psicologia erano talmente di-

stanti che nessun ponte poteva condurre dall'una all'altra. L'accettazione della propria dannazione, se è volontà di Dio, è ontologicamente irrilevante, ma è una tappa sul cammino della purificazione del cuore da ogni riflessione egoistica. In effetti, la riflessione non può trovare l'innocenza, ma piuttosto smascherare ogni impulso a un'attività disinteressata come un caso di sottile amore di sé. Questo era un problema che anche Lutero si era posto. E, per di più, è ovvio nei rapporti sessuali. Il piacere dell'altro è una parte essenziale del proprio. *Delectatio in felicitate alterius*. L'interesse nel piacere dell'altro è quindi egoistico? La signora a cui faccio omaggio di un mazzo di fiori dovrebbe accettarlo osservando: «Grazie per esserti procurato il piacere di farmi dono di un così bel mazzo di fiori»? Probabilmente troveremmo frustrante una simile reazione. Potremmo, ovviamente, paragonare i conti rispondendo: «Be', sai, non m'importa davvero se ciò ti rende felice o meno. Ma trovo semplicemente corretto, ossia buono moralmente, procurare piacere a un'altra persona, anche se non provo nien-

te». Ciò comprometterebbe il piacere di donare e ricevere. Già La Rochefoucault aveva osservato che la riflessione trova sempre soltanto l'amore di sé – *amour propre* – e non l'amore; ma Fénelon ne scopre la ragione: la riflessione ha la propria motivazione nell'amore di sé. È la riflessione a distruggere l'innocenza, cosicché cercando nel proprio intimo trova soltanto l'amore di sé. «Chi guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio», dice il Vangelo. Non dice: «Chi guarda una donna e la desidera», bensì «chi guarda una donna per desiderarla». È in questo «per» che la persona guardata non è più l'oggetto dell'*amor concupiscentiae*; è il desiderio stesso a diventare il fine e la persona desiderata è soltanto il mezzo per sperimentare il desiderio. È adulterio anche se si tratta della propria moglie.

L'innocenza ha qualcosa a che fare con l'immediatezza. Heinrich von Kleist, nel suo saggio sullo spettacolo dei burattini, dimostra come un impercettibile momento di riflessione distrugga l'innocenza dell'immediatezza, recuperabile soltanto se «la coscienza ha attraversato un infinito». L'im-

mediatezza non si recupera con un tentativo immediato. Al contrario, laddove s'invocono immediatezza e spontaneità come scusanti per aver violato la fedeltà e infranto una promessa – «Come può l'amore essere peccato?» – le si è già perdute. *Corruptio optimi pessima*¹⁶. L'uomo è l'essere della riflessione, colui che ha sempre già perduto la sua innocenza iniziale e non può recuperarla rivendicando quella spontaneità che va persa proprio con l'atto di rivendicarla. La si recupera piuttosto rinunciando a tutti questi trucchi e rispondendo semplicemente: «No. L'amore non è mai peccato. Ma lo è violare una persona umana, venir meno alla fedeltà, infrangere una promessa». La frase: «Sono fatto così e mi devi accettare come sono» è un'impertinenza, anche se si giustifica teologicamente con il nonsenso ineffabile che Dio ci accetta così come siamo. Se ciò fosse vero, il perdono non esisterebbe. Dire a qualcuno che mi ha fatto un torto: «Be', sei fatto così» è l'opposto del perdono. Perdonare significa non inchiodare qualcuno a ciò che è – un vigliacco, un bugiardo o un traditore – bensì permettergli di prende-

re le distanze dal suo essere in quel modo per ricominciare da capo. Questa capacità è caratteristica di una persona. Poiché l'amore si rivolge alla persona può sbarazzarsi del «sei fatto così» e permettere all'altro di prendere le distanze da se stesso e ricominciare. Accettare qualcuno così com'è è la forma ultima di rassegnazione. La predicazione di Gesù non inizia con le parole: «Dio vi accetta così come siete», bensì con le parole: «Pentitevi e cambiate! Siate diversi da ciò che siete ora!».

L'amore dà all'amato la possibilità di essere una persona e di esserlo in un modo unico, non intercambiabile. È l'occhio dell'innamorato a percepire questa unicità che è di più della combinazione di qualità empiriche. Nicolás Gómez Dávila scrive: «Amare qualcuno significa capire il motivo per cui Dio ha creato quella persona». È in questo senso che l'amore apre gli occhi. *Ubi amor, ibi oculus*. Fa apparire la persona amata in un bagliore che nessun altro percepisce. E se il bagliore a poco a poco si affievolisce nell'ordinarietà della vita quotidiana, ciò non significa che, a poco a poco, riappa-

ia la realtà così com'è, anzi. L'innamorato conserverà il ricordo del bagliore percepito un tempo come gli apostoli conservarono il ricordo della trasfigurazione di Cristo; e saprà che allora gli era stata mostrata la realtà vera, la «cosa in sé» che, come dice Kant, è la cosa come appare a un *intellectus archetypus*. Anche l'educatore amorevole necessita di questo sguardo, che gli insegna a comprendere il motivo per cui esiste una giovane persona che gli è stata affidata.

Ma mentre parlo sto sorvolando su un altro paradosso, un'altra ambivalenza, nel concetto di amore. Il cosiddetto comandamento evangelico dell'amore si estende a tutti gli esseri umani. Ogni essere umano è un'*imago Dei* e colui che offre la sua vita per Lui non fa mai qualcosa d'insensato. Madre Teresa non sceglieva le persone da assistere, le assisteva e basta. Eppure esiste un *ordo amoris*. C'è un rapporto di vicinanza e distanza proprio delle creature che non è invalidato dal comandamento di amare il prossimo. Peter Singer pensa che se due bambini stanno affogando e posso salvarne uno soltanto, il fatto che uno dei due sia

mio figlio non dovrebbe influenzare la decisione di chi salvare. Dovrei salvare quello che, per i suoi grandi talenti e le sue qualità speciali, promette di contribuire maggiormente al progresso del mondo. Questo è un tentativo di assumere il punto di vista di Dio e sminuire i rapporti tra creature. Come se sapessimo che cos'è che fa progredire il mondo. Di certo non le persone che immaginano di accollarsi la responsabilità dell'universo intero.

Al contrario, l'amore è per natura distribuito in maniera non uniforme. Ci sono rapporti di amicizia che sono esclusivi per loro natura. Quando san Benedetto nella sua Regola proibiva le amicizie personali fra monaci lo faceva perché la comunità monastica era già per lui una comunità di amici. La rinuncia a un rapporto esclusivo tra due persone va considerata in linea con la rinuncia al matrimonio, cioè al rapporto esclusivo tra un uomo e una donna che, normalmente, come l'amicizia, è considerato parte di una buona esistenza umana. Perché?

Per rispondere a questa domanda facciamo una piccola digressione. Una definizione

ne dell'amore la troviamo in un testo di Valentin Tomberg. Recita: «L'amore è l'altro che diviene reale per me». La conoscenza racchiude sempre l'altro entro concetti universali. È possibile identificare una cosa soltanto se la si identifica come la tal cosa. L'individuo in sé è *ineffabile* e, come ha dimostrato Quine, ogni riferimento a esso rimane sempre indeterminato. Rimane sempre meno reale per me di quanto io lo sono per me stesso. Il mal di denti altrui è semplicemente meno reale per me del mio. Il buddhismo insegna un modo per diventare irreali per se stessi quanto lo sono gli altri. Il cristianesimo, al contrario, insegna – in quanto religione dell'amore – che l'altro è reale quanto me. Insegna a gioire con chi gioisce e a piangere con chi piange. L'indeterminatezza del riferimento scompare, se il riferimento è stabilito con la parola «tu». Anche se posso sbagliarmi sulle qualità di una persona, la sua identità non è qualitativa, bensì numerica. E colui al quale mi sono rivolto come Tu può rispondermi, confermando così di essere effettivamente quel Qualcuno a cui ho rivolto la parola.



Se conversiamo con molte persone, ciò è possibile soltanto per generalizzazioni, ossia attraverso dei concetti. *L'ineffabile* dell'individuo non può diventare reale per me con la chiarezza che ho menzionato prima. Non tutti sono circondati del bagliore che avvolge coloro che amiamo. Un gran numero di persone lo percepirò soltanto sotto certi aspetti e concetti. Nessuno può rendere giustizia all'unicità di ogni persona umana, a eccezione di Dio. «Soltanto per Dio ognuno è insostituibile», dice ancora Dávila. Soltanto per Dio l'individuo non scompare nel gran numero. Diventare reale come individuo unico e insostituibile: ciò è possibile per me soltanto nelle forme esclusive di amicizia e amore. Nessuno può dare senza prendere. Quell'amore che può rendere giustizia all'unicità della persona lo si può difendere solamente se si difende l'esclusività. Ecco perché la gelosia fa parte dell'*amor amicitiae*. Pavel Florenskij, nel suo capolavoro *La colonna e il fondamento della verità*, dedicava l'ultima delle sue ventidue lettere alla difesa della gelosia. La totale assenza di gelosia in una data occasione è un affronto al-

la persona amata, che viene così degradata a una fra tante. Ecco perché soprattutto l'Antico Testamento parla spesso della gelosia di Dio nei confronti del suo popolo. Non avere altro dio all'infuori di Lui è il primo dei Dieci Comandamenti: una manifestazione di gelosia.

Tuttavia, l'*amor amicitiae* esclusivo non è in realtà in competizione con il comandamento di amare il prossimo, che riguarda chiunque sia reso mio prossimo dalle circostanze. Conferisce piuttosto una sua profondità a questo amore del prossimo. Chiunque, infatti, rivendica il diritto di essere riconosciuto come reale, e reale quanto questa persona unica. Quello che ciascuno è diventa per noi esperienza reale in un'unica persona, nel rapporto esclusivo di amicizia, ma diventa esperienza soltanto per colui che entra in rapporto con una sola persona e lega il proprio destino, nel bene e nel male, a quello dell'altro. L'*amor amicitiae* si lascia alle spalle la contrapposizione tra desiderio e benevolenza, perché per esso sono inseparabili. Chi desidera davvero il bene di un altro con tutto il suo cuore gli farà senti-

re che anch'egli, l'innamorato, ha bisogno di lui, l'altro. Chi vuole soltanto dare non dà abbastanza. Il cristianesimo c'insegna che il dono ultimo di Dio è quello di farsi, nei nostri confronti, colui che riceve. Chi lascia intendere a qualcuno la propria disponibilità a essere tutto per lui, ma non è interessato a essere amato lui stesso, umilia l'altro. L'*amor benevolentiae* è amore soltanto se è anche *amor concupiscentiae* e viceversa. Chi desidera davvero l'altro può ottenere ciò che desidera solamente se è disposto a dare. Ciò vale per il desiderio sessuale, che trova la sua realizzazione soltanto se anche l'altro la trova. Ma vale anche per ogni altro livello esistenziale. Epicuro lo dimostra in maniera incomparabile quando scrive che una vita felice è impossibile senza un buon amico. Un buon amico, però, possiamo averlo solamente se siamo buoni amici noi stessi. Un amico davvero buono, tuttavia, è quello che è disposto a dare la sua vita per i suoi amici. Chi vuole davvero essere felice e contento deve quindi essere pronto a dare la vita per il suo amico. La saggezza degli edonisti concorda alla fine con il Vangelo, se, in

effetti, l'edonista ha capito la dialettica dell'*amor concupiscentiae*.

Sto arrivando ora al paradosso finale del concetto di amore, il paradosso della sessualità umana. È un *topos* della morale che uno dei compiti di un essere umano sia quello di integrare la sua sessualità nell'amore personale e che ciò sia spesso difficile da realizzare. Sembra infatti che ci si chieda qualcosa di contraddittorio: la massima espressione dell'amore personale dovrebbe accadere esattamente nel rapporto più impersonale di tutti, quello sessuale. Nei bordelli, l'istinto animale che spinge all'atto sessuale è soddisfatto anche tra perfetti sconosciuti. È un'immersione nel flusso anonimo della vita che si perpetua. È qui che l'uomo si spoglia della «persona» nell'antico senso di ruolo sociale. Ecco perché di solito si nasconde alla vista di terzi e spesso vuole erigere una barriera tra questa sfera e quella del mondo borghese. Ciò che dice, giura e promette in questa sfera non va preso sul serio. Non conta nel mondo sociale. Spesso uomini e donne che sono stati «intimi» non vogliono farsi vedere insieme.



Il mondo antico europeo era relativamente promiscuo; eppure, al contempo, la filosofia antica nutriva un certo disprezzo per questa sfera. A quell'ambito, nel quale ci si poteva dimenticare di se stessi, era contrapposto l'ideale di una vita governata dalla ragione. L'idea di persona nell'accezione cristiana, che trova la sua massima realizzazione nell'abnegazione dell'amore, non era ancora nata. Le perversioni del sadismo e del masochismo si nutrono di questa idea, perché trovano il proprio piacere nella sua distruzione. Non si gettano nell'estasi disinteressata dei sensi, ma celebrano piuttosto l'oggettivazione e la spersonalizzazione come mezzi di godimento dell'Ego.

Questi misteri demoniaci contrastano in modo estremo con la festa del trionfale abbattimento delle barriere della vergogna tra amanti. Questa festa dell'amore rende visibile il paradosso di cui sto parlando. In essa si rivela in modo speciale la natura di una persona. Essere persona non equivale a essere governati dalla ragione. La ragione unita alla natura degli istinti animali è quella natura umana in cui appare la persona. Il mo-

do personale di *avere* una natura è il governo della ragione nella vita. L'immersione nel flusso pre-personale della vita può e deve diventare il simbolo dell'autotrascendenza in cui le persone si realizzano. La temporanea rinuncia al governo della ragione – chiamato in Germania con la graziosa espressione *Beischlaf*¹⁷ – non è spersonalizzazione se è inserito in quel reciproco dono di sé, incondizionato, irreversibile ed esclusivo, tra due persone. Anzi, tra due persone il cui diverso *physis* sessuale è già predisposto per una simile unione. L'essere persona esiste soltanto al plurale. Essere una persona significa occupare un posto nella comunità universale, trans-temporale delle persone. Inserita in una simile unione personale, l'immersione dell'io nell'atto sessuale diviene una realizzazione simbolica dell'autotrascendenza personale. Il paradosso è il segno che si è superata l'astrazione. Soltanto ciò che è astratto è soggetto alla logica delle identità. Ecco perché nel cristianesimo Dio non è concepito come una persona, bensì come una comunità di persone. Soltanto così l'affermazione «Dio è amore» ha un senso intellegibile. Nel-

l'unità concreta dell'amore gli amanti non scompaiono, sono piuttosto elevati al massimo livello delle loro possibilità. Analogamente, nel cristianesimo l'amore di Dio non è concepito come la dissoluzione della persona in Dio come fosse una goccia nell'oceano. In questa metafora si pensa a Dio soltanto come una sostanza in cui tutto ciò che è finito scompare. Certo, paragoniamo l'amore alla morte. *Fortis ut mors dilectio*¹⁸ è scritto nel Cantico dei Cantici. Parliamo di superare noi stessi, di abnegazione e di morire con Cristo. Fénelon ha difeso questo modo di parlare, insistendo al tempo stesso su una separazione della psicologia e dell'ontologia. Ciò che sperimentiamo psicologicamente come abnegazione è ontologicamente un'autorealizzazione e un innalzamento della persona. Il Vangelo l'esprime in questi termini: «Chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita la troverà». Questa autotrascendenza, però, comprende la disponibilità a morire davvero. «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici.»

La vita si alimenta del sacrificio della vita.

¹ Il conoscere in atto e il conosciuto in atto sono la stessa cosa.

² Amore della concupiscenza e amore della benevolenza.

³ *Il libro d'oro delle virtù.*

⁴ Amore bramoso e amore della benevolenza.

⁵ «Perdendo la speranza si ritrova la pace.»

⁶ L'amore dell'amicizia.

⁷ «Piacere nella felicità dell'altro.»

⁸ Piacere superiore.

⁹ «Ciascuno è attratto dal suo proprio piacere.»

¹⁰ L'imparzialità.

¹¹ «Il piacere nella perfezione dell'altro.»

¹² «Piacere a causa della felicità dell'altro.»

¹³ «Dissertazione sulla presunta felicità dei piaceri dei sensi.»

¹⁴ Causa formale.

¹⁵ Causa efficiente.

¹⁶ «La corruzione dei migliori è la peggiore.»

¹⁷ Dormire accanto, dormire con.

¹⁸ «Forte come la morte è l'amore.»

La dignità dell'uomo
e la natura umana

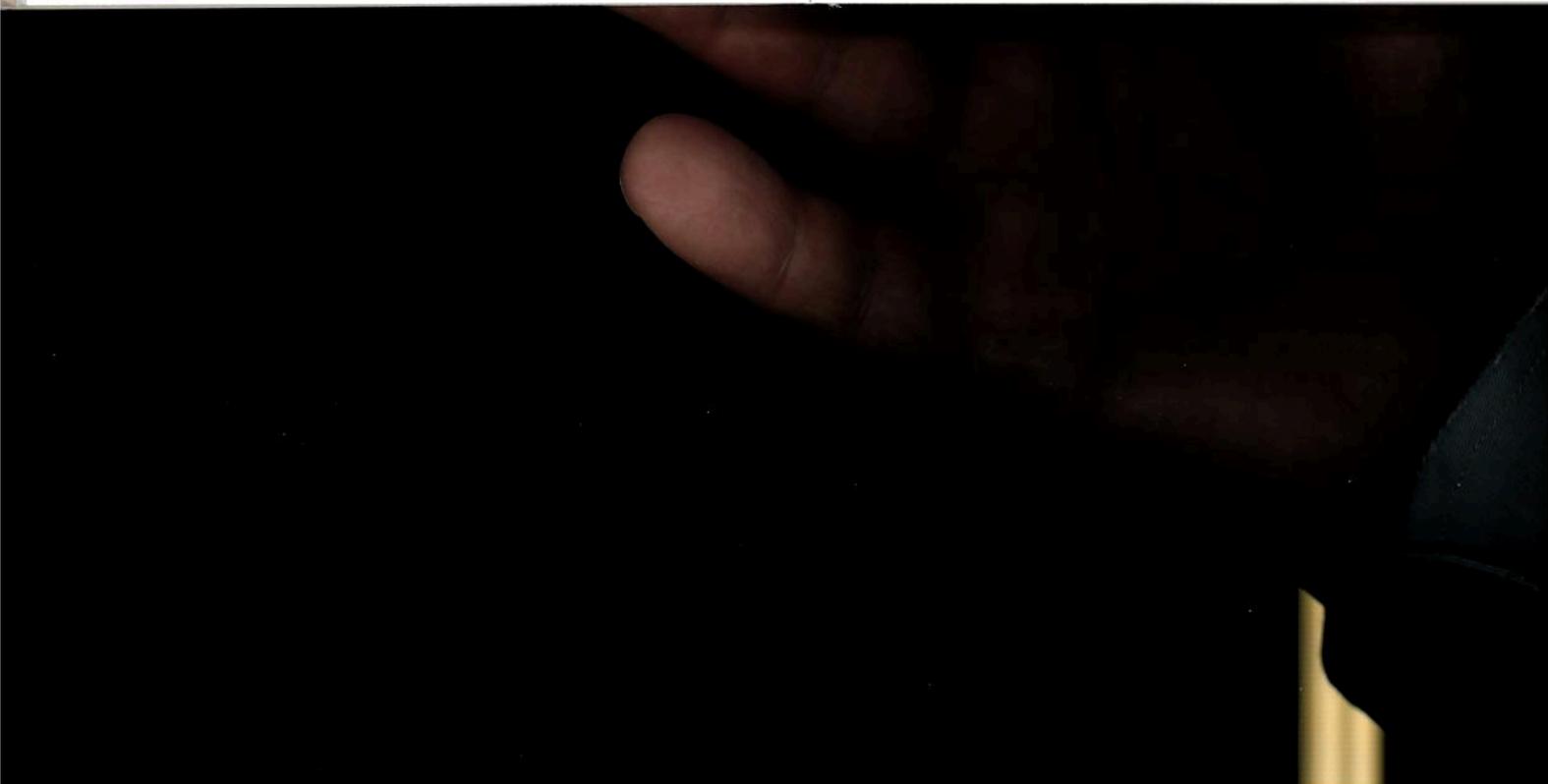
La dignità non è una proprietà tra altri dati empirici. Né dovremmo dire che è un diritto dell'uomo veder rispettata la propria dignità, che è piuttosto il motivo metafisico per cui gli esseri umani hanno diritti e doveri. Hanno dei diritti perché hanno dei doveri, ossia perché i normali membri adulti della famiglia umana non sono né animali naturalmente integrati nelle proprie comunità, né esseri indeterminati assoggettati all'istinto, da tenere sotto il controllo della società o della polizia nell'interesse delle loro comunità. Gli esseri umani possono agire in base al giudizio, razionalmente ed eticamente; e possono avere il dovere di farlo. L'articolo 6 della Costituzione tedesca, per esempio, recita: «L'educazione dei figli è un diritto naturale dei genitori e il loro massi-

mo dovere nei confronti della società». Che tale diritto discenda dalla capacità dei genitori di adempiere i propri doveri nei confronti dei figli lo si deduce dal fatto che cessa di esistere in caso di grave inosservanza di tali doveri. La capacità di assumersi la responsabilità è ciò che chiamiamo libertà. Chi non è libero non può essere ritenuto responsabile di alcunché. Chi però può assumersi la responsabilità ha il diritto di non essere trattato come un semplice oggetto o di non essere costretto fisicamente ad adempiere il proprio dovere. Uno schiavo non ha diritti, quindi non ha neppure doveri. Lo stato è una comunità di persone libere; gli schiavi non possono essere cittadini o sudditi di uno stato quanto non lo possono essere gli animali domestici. Se la libera volontà è una mera finzione, allora lo stato si fonda su una finzione, su un mero «come se». È importante che i cittadini non vengano mai a saperlo, ma continuino a credere sinceramente in questo «come se».

La dignità umana non ha una «ragione» biologica, ma avere dignità è una conseguenza dell'appartenenza biologica alla fa-

miglia degli esseri liberi: i rapporti familiari sono anche rapporti personali. Quello di padre, madre, sorella, fratello, nonno e via dicendo è – in contrasto con gli animali – un ruolo che dura per tutta la vita. È perciò irrilevante che un singolo membro della famiglia abbia avuto, abbia o avrà mai quelle proprietà che c'inducono a parlare di persone, quelle proprietà, cioè, in cui la dignità si manifesta come fenomeno.

Il detto comune che la dignità umana vada rispettata si fonda su una peculiare ambivalenza nel pensiero di un soggetto libero. Un'ambivalenza dalla quale scaturiscono due percezioni diverse riguardanti ciò che costituisce una violazione di tale dignità, definita «inviolabile» (*unantastbar*) dalla Costituzione tedesca, nel cui commento standard è giustamente specificato che tale aggettivo va interpretato in senso normativo, non descrittivo. «Inviolabile», dopotutto, potrebbe significare che è *impossibile* violare una certa cosa, come pure che quella cosa *non deve* essere violata. Entrambi i significati affondano la loro comune radice nel fatto che gli esseri umani sono, da una parte, per-



sone, soggetti liberi, e come tali non possono essere toccati e violati dall'esterno. La tradizione cristiana ha come proprio simbolo centrale l'immagine di qualcuno che in apparenza è totalmente privato della sua dignità, denudato e crocifisso, ma al tempo stesso, proprio come tale è onorato con la più profonda reverenza possibile. È secondo questa tradizione che va interpretata la scena del *Re Lear* di Shakespeare in cui il conte di Kent offre i propri servigi al vecchio re, scacciato dalle figlie e in pieno declino. Quando Lear obietta di non essere nessuno, Kent risponde: «C'è nel vostro aspetto qualcosa che m'induce a chiamarvi padrone».

Qui la dignità regale non deriva dal potere regale. La dignità regale corrobora la rivendicazione del potere, ma esiste a prescindere dal fatto che tale rivendicazione si realizzi. Anche all'estremità inferiore della scala sociale troviamo esemplificata la qualità della dignità. Il servizio comporta una dignità speciale, una dignità che impedisce a chi la possiede di essere un semplice esecutore di ordini. È questa, e non una generica «dignità umana», a dare al servitore il senso

particolare della propria importanza di fronte al suo padrone. L'umanità civilizzata ha sempre giudicato poco dignitosa la funzione del boia, mentre chi viene giustiziato ha un'eccellente opportunità di dimostrare la propria dignità nel momento dell'esecuzione, divenendo così oggetto di rispetto.

Ci sono condotte, azioni e situazioni che dimostrano quella qualità in modo speciale. Ce ne sono altre in cui anche solo un accenno di dignità evocerebbe immediatamente un senso di ridicola affettazione. Ce ne sono poi altre ancora alle quali è associato il carattere dell'indegnità come una qualità negativa che degrada l'agente. L'indegnità può appartenere soltanto alle azioni e agli atteggiamenti delle *persone*, vale a dire di esseri liberi ai quali attribuiamo almeno *un certo grado* di dignità (se non vogliamo sentirci in imbarazzo per loro). Il risentimento, l'odio e il fanatismo sono atteggiamenti totalmente opposti alla dignità. Umiliare deliberatamente chi è più debole è poco dignitoso quanto battere in ritirata dinanzi ai più forti. La dignità umana è così inviolabile che nessuno ce la può togliere. Soltanto noi pos-

siamo rinunciarvi. Tutto ciò che gli altri possono fare è offendere la nostra dignità non rispettandola. Nel qual caso, però, non riescono a privarcene. Non sono stati Massimiliano Kolbe e Kaplan Popieluszko a perdere la propria dignità, bensì i loro assassini.

Ciò che invece è *possibile* togliere a un altro è l'opportunità di presentarsi dignitosamente. Se la legge romana proibiva di crocifiggere i cittadini romani non era soltanto perché la crocifissione era più dolorosa della decapitazione, ma soprattutto perché esponeva la vittima allo sguardo di tutti, privandola della possibilità di presentarsi. La vittima giustiziata stava di fronte agli altri in un confronto che, dal suo punto di vista, mancava del carattere di «auto-rivelazione» essenziale per la comunicazione personale. Obiettivamente, è una situazione priva di dignità. Lo stesso valeva per la gogna, che sottoponeva il reo a una situazione di oggettiva mancanza di dignità. Più e più volte l'arte cristiana ha ripreso questo oggetto che crea avversione (Goethe) per evidenziare la dignità del Crocifisso anche in una situazione di oggettiva indegnità. Così

il Crocifisso rimane esposto da secoli al nostro sguardo, ma come oggetto di culto. La croce rappresenta il balzo gigantesco verso la radicale interiorizzazione del concetto di dignità, verso la consapevolezza di qualcosa, nel fenomeno della dignità, che è velato e svelato al tempo stesso.

Cos'hanno dunque in comune i diversi modi in cui la dignità si manifesta? Ovviamente la dignità ha sempre a che fare con un'intima padronanza di sé, indipendente dalle circostanze. Non dovremmo considerare questa indipendenza come una strategia di compensazione del debole, come l'atteggiamento della volpe per la quale l'uva è acerba, bensì come un'espressione di forza, come l'atteggiamento di qualcuno per il quale l'uva non è così importante e che può star certo di ottenerla se e quando la vorrà. Soltanto un animale forte può apparirci come un modello adatto di dignità, ma esclusivamente in situazioni in cui l'avidità non sia neppure ipotizzabile. E anche allora, solamente un animale che non sembri fatto su misura per lottare per la sopravvivenza, come ad esempio il coccodrillo con la sua

enorme bocca o l'insetto gigantesco con la sua spaventosa simmetria. La dignità è padroneggiare la propria esistenza e poi dimostrare tale padronanza. Nel descrivere Cristo, i Vangeli ne evidenziano l'impotenza presentandola come rinuncia volontaria. Così, quando prima del suo arresto Gesù dice ai soldati: «Sono io», questi cadono immediatamente a terra¹. E ordinando a Pietro di rinfoderare la spada, Gesù gli ricorda che, se volesse, potrebbe chiamare in sua difesa dodici legioni di angeli².

D'altro canto, ci sono atti che violano la dignità umana. Ma ciò può accadere soltanto perché gli esseri umani non sono soggetti liberi che fluttuano in uno spazio vuoto, bensì esseri dotati di una natura fisica e psichica nella quale si manifestano e nella quale possono anche essere violati, indipendentemente dalla loro volontà. Permettetemi alcune osservazioni in merito.

La libertà è una proprietà della specie *homo sapiens*, ma la natura umana non è caratterizzata esclusivamente dal fatto di essere una manifestazione di libertà. Potremmo immaginare esseri razionali di altri paesi

che, venuti sulla Terra, non capiscano il comportamento umano. Immaginiamo che questi esseri non possano provare dolore, disponendo di altri segnali che indichino un peggioramento della salute. Per loro, tuttavia, questi ultimi hanno semplicemente la funzione di segnalare, non comportano cioè la ricerca di un sollievo. Questi esseri, quindi, non potrebbero capire perché indurre intenzionalmente tali segnali, vale a dire infliggere volutamente dolore, debba essere una cosa negativa. E se non conoscessero il sonno, non potrebbero capire cosa significhi esserne sistematicamente privati. Quasi tutti i contesti del nostro volere sono contesti naturali, derivanti dalla nostra natura umana contingente. Ed è soltanto in questa natura umana contingente che la dignità umana può essere violata. Questa natura è la natura di una specie. Ecco perché gli esseri umani possono comprendere le inclinazioni di altri esseri umani ed essere in grado di valutare interessi contrastanti per arrivare a una giusta decisione. Altrimenti conterebbe soltanto l'intensità del desiderio, per eccentrico e assurdo che possa

apparirci. E qualcuno potrebbe sentirsi violato nella propria dignità umana se non si tenesse conto dell'intensità del suo desiderio. Possiamo valutare desideri e interessi soltanto perché condividiamo la stessa natura. Neppure i sostenitori dell'eutanasia possono fare a meno di tali valutazioni. Se contasse soltanto il desiderio suicida, non sarebbe possibile opporsi alla volontà di una persona giovane, infelice in amore, di ricevere assistenza attiva nel suo suicidio. L'obiezione, prevedibile in casi simili, che quella persona dopo un po' cambierà idea può essere respinta con questa argomentazione: «Non voglio che il tempo eroda la mia identificazione con questo amore; voglio morire come la persona che sono in questo momento». Se è consentito uccidere qualcuno su sua richiesta e se la dignità dell'uomo consiste esclusivamente della sua libertà, in maniera completamente astratta dalla sua natura, allora è un inammissibile paternalismo voler valutare desideri suicidi di questo tipo. Perché una persona non dovrebbe avere il diritto di morire così com'è in questo preciso istante?

Voglio ricordarvi un altro esempio, questa volta reale: il «cannibale di Rothenburg», che desiderava uccidere qualcuno e poi mangiarlo e che su internet aveva effettivamente trovato una persona che nutriva il desiderio complementare di essere uccisa e mangiata. E così era accaduto. L'uomo era stato accusato di omicidio. La tesi difensiva era molto semplice: *Volenti non fit iniuria*³. Non era accaduto nulla che la vittima non volesse. Lo Stato non ha il diritto di valutare i desideri e di punirne la realizzazione. Se, ciò nonostante, l'uomo fu punito è stato perché la Corte ha effettivamente valutato quei desideri e precisamente sulla base di una natura umana in cui la dignità dell'uomo può essere violata nonostante il consenso. Se disapproviamo il comportamento del cannibale, presumiamo un concetto normativo di ciò che è naturale come «normale». Non possiamo fare a meno di un concetto di normalità nei nostri rapporti con le cose viventi. Nel regno della fisica la normalità non esiste; vige soltanto una rigida legge naturale che non tollera eccezioni. Se un pianeta devia dalla sua orbita calcolata, non

parliamo di comportamento sbagliato del pianeta ma pensiamo sia necessario correggere i parametri dei nostri calcoli. Nel regno degli esseri non viventi giusto e sbagliato non esistono. Se però un coniglio nasce con tre zampe, se una leonessa non insegna al suo piccolo come catturare la preda o se per un primate gli individui dell'altro sesso non esercitano l'attrazione da cui dipende la sopravvivenza della specie, parliamo allora di deviazioni, anomalie o difetti. L'adeguamento del comportamento di un animale al suo ambiente presuppone che quell'animale si aspetti dai suoi simili certi comportamenti, ossia la normalità. Analogamente, noi stessi possiamo orientarci nel traffico soltanto perché ci aspettiamo che gli altri che si muovono nel traffico si comportino normalmente. E per lo stesso motivo non possiamo, per rispetto della dignità umana, trattare tutti gli esseri umani allo stesso modo, a prescindere dal loro orientamento sessuale. Chi assume un pedofilo a lavorare in un asilo nido è colpevole di negligenza. Il desiderio sessuale di un pedofilo non può essere messo sullo stesso piano del normale

orientamento sessuale di un altro. Rispettarne la dignità umana non significa rispettare le sue inclinazioni particolari in quanto espressione di questa dignità. Anzi, dobbiamo chiedergli di rinunciare per sempre alla soddisfazione dei suoi desideri, la quale arrecherebbe alla psiche del bambino un danno irreparabile, che, a sua volta, gli impedirebbe in futuro di condurre una vita che definiamo «normale». Senza questo concetto di normalità saremmo incapaci di rispondere alla domanda del perché gli interessi del bambino vadano anteposti agli interessi del pedofilo. Dopotutto, anch'egli potrebbe sostenere di subire un danno se dovesse rinunciare alla soddisfazione dei propri desideri. La risposta non può essere che gli interessi di un bambino hanno la priorità su quelli di un adulto per principio ma, piuttosto, che gli interessi dei due non sono sullo stesso piano. L'uno, l'interesse a condurre una vita normale, è un interesse normale, mentre l'interesse del pedofilo non lo è.

L'interpretazione ancora canonica della Costituzione tedesca concepisce il rispetto della dignità umana nel senso – kantiano –

momento. Avere una biografia è uno dei segni particolari delle persone umane, le quali possono, per lunghi archi di tempo, identificarsi con un qualsivoglia stadio della propria esistenza naturale. Diciamo, per esempio: «Io sono stato generato in quel momento», «i miei genitori avevano pensato di abortirmi», «io sono nato allora», «forse da vecchio io non sarò più nel pieno possesso delle mie facoltà mentali» o «in quel particolare momento io ne ero inconsapevole». Il pronome personale «io» non si riferisce a «un ego» – questa è un'invenzione dei filosofi – ma a un organismo naturale che ha iniziato a esistere nel momento in cui si è originato un DNA che era diverso e indipendente dall'organismo della madre e che ha cominciato a svilupparsi in maniera continua e autonoma dall'istante del concepimento. La persona umana possiede una dimensione temporale, una *forma temporale* (*Zeitgestalt*) che si rispetta, nella misura in cui rappresenta l'Assoluto, garantendo che il suo inizio e la sua fine non siano il risultato di azioni intenzionali di altri esseri umani. Analogamente, prolungare artificialmen-

te la vita, ridurre l'esistenza umana nel suo stadio finale alla dipendenza da alcuni strumenti, ci defrauda della dignità propria di una «buona morte» quanto una fine violenta. In effetti, una fine violenta scaturisce dallo stesso spirito di un prolungamento violento. Di nuovo, la stessa cosa vale per l'inizio della vita: la nostra forma temporale è rispettata anche fintantoché il nostro inizio non è opera di mani umane, ma si verifica piuttosto mediante un atto umano che non ha come scopo primario la creazione di un prodotto. Soltanto in questo modo un essere umano può venire al mondo indipendentemente da altri, «per natura», come creatura di Dio, o quanto meno della natura, e comunque non dei suoi genitori. *Genitum non factum*, generato, non ottenuto in provetta.

La persona umana non è un aggregato degli stati attraverso i quali passa; è piuttosto la stessa identica persona che passa attraverso quegli stati. Kant affermava proprio questo quando scriveva:

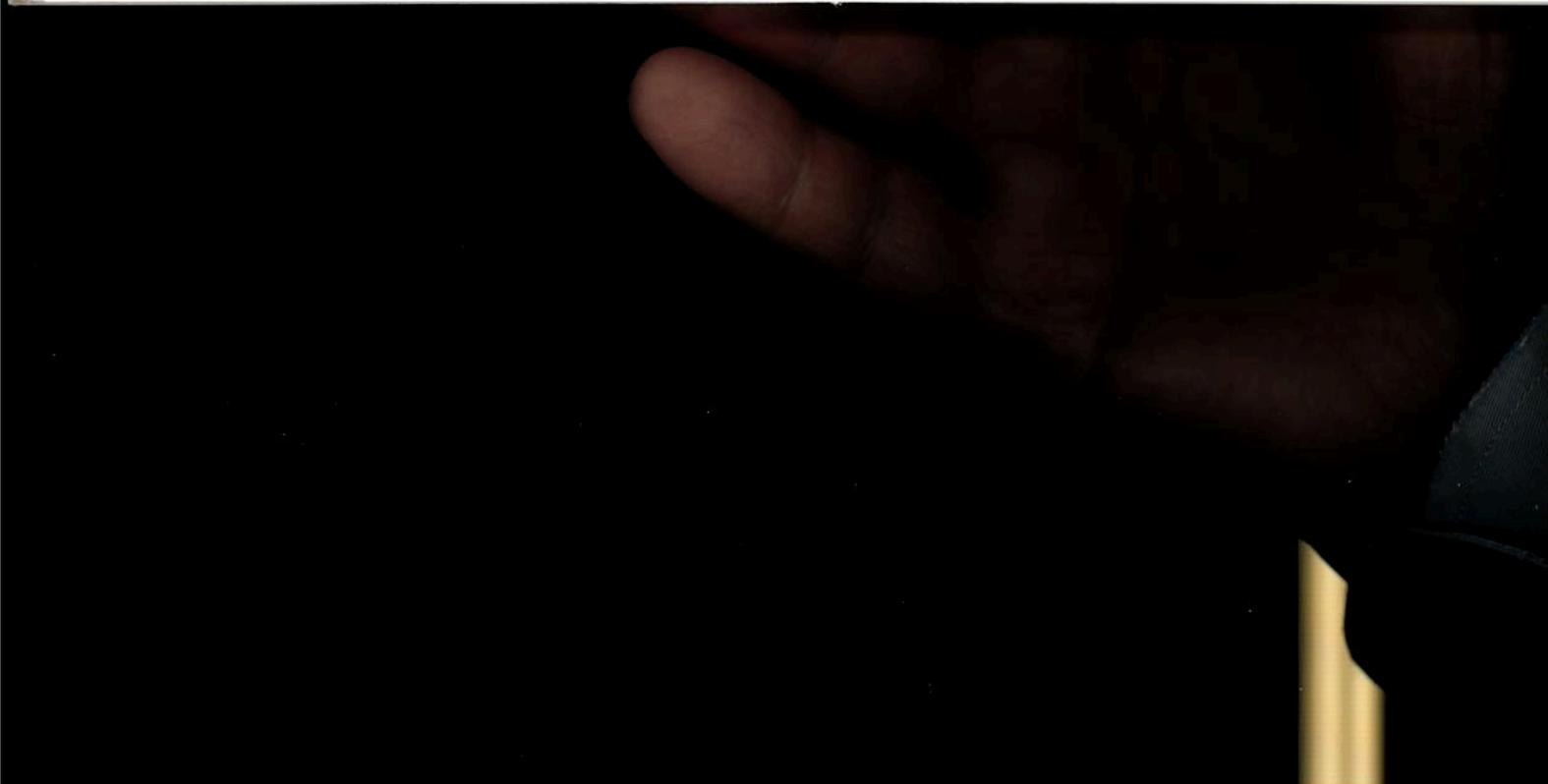
Poiché ciò che è generato è una persona e poiché non è possibile il concetto di generare



un essere libero mediante un'operazione fisica, da un punto di vista pratico è assolutamente corretto e necessario considerare l'atto del concepimento come un atto in cui mettiamo al mondo una persona senza il suo consenso, trasferendocela di nostra volontà.

A proposito della fine della vita, tuttavia, l'idea della dignità umana è usata spesso nel contesto dell'eutanasia e di una morte dignitosa intesa come suicidio. Non intendo discutere qui quale dovrebbe essere il corretto giudizio morale e giuridico sul suicidio. È assurdo punire il tentato suicidio, ma è altrettanto assurdo parlare di un «diritto al suicidio». La verità è che chi si uccide si sottrae alla rete di rapporti sociali all'interno della quale possiamo parlare di diritto e di diritti. Esce dalla sfera della legge. La capacità di farlo – non l'atto in sé – è caratteristico di ciò che significa essere una persona. Tutt'altra cosa è il suicidio assistito su richiesta, che non è un atto esterno, bensì interno al diritto e alla legge e come tale deve continuare a essere perseguito in base al diritto penale. Trasformare il suicidio in un di-

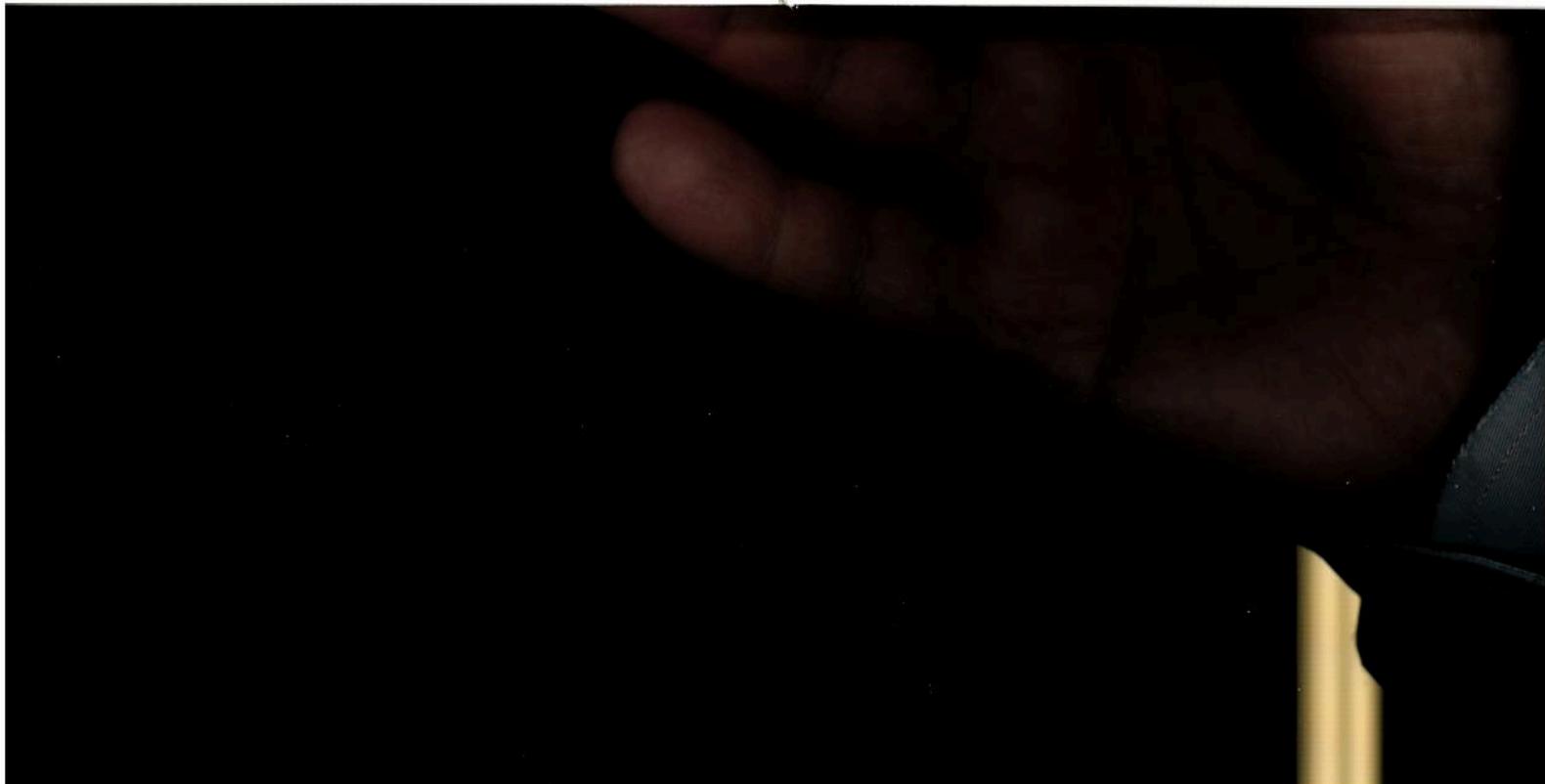
ritto ha conseguenze gravi perché chi godesse di un tale diritto sarebbe responsabile di tutte le conseguenze – di tutti gli oneri personali ed economici – derivanti dal fatto di non esercitarlo. Ne consegue con logica necessità una pressione illegittima su quanti sono vecchi o malati. Il paziente può essere libero da questa responsabilità soltanto se non ha alcuna possibilità legale di ottenere da altri la propria morte. Nessun essere umano può chiedere a un altro di proclamare: «Non devi più esistere». Un contratto irreversibile di sottomissione unilaterale è un contratto immorale e quindi privo di efficacia legale. Un contratto finalizzato alla propria uccisione è totalmente irreversibile nel momento in cui viene onorato. È quindi di gran lunga più immorale di quello mediante il quale una persona si assoggetta alla schiavitù. Il termine «liberazione» è inappropriato per un simile atto, perché il fine e lo scopo di un atto di liberazione è la libertà. Il fine e lo scopo di uccidere su richiesta, tuttavia, è l'eliminazione del soggetto di ogni possibile libertà, la sua non-esistenza: l'esistenza non è una proprietà la cui perdi-



ta ci impoverisce. Se non esistiamo più, non possiamo più subire una perdita.

Soltanto due circostanze possono cambiare questo stato di cose: o un essere umano sopravvive alla propria morte fisica, cosicché la vittima dell'ingiustizia continua a vivere, o esiste il Dio del quale il Salmo dice: «Agli occhi del Signore è preziosa la morte dei suoi fedeli»⁴. La preziosità dell'uomo «in quanto tale» – che cioè non è «prezioso» solo a se stesso – ne rende sacra la vita, conferendo al concetto di dignità una dimensione ontologica che è in effetti il suo *sine qua non*. La dignità è un segno di sacralità. È un concetto fondamentalmente religioso e metafisico. Horkheimer e Adorno lo capivano chiaramente quando scrivevano che l'unico argomento contro l'omicidio è un argomento religioso. Questa affermazione, ovviamente, non era impiegata a favore dell'omicidio ma di una visione religiosa della realtà. È un errore che perdura nel nostro tempo credere che si possa abbandonare una visione religiosa della realtà senza perdere anche qualcos'altro, qualcosa a cui non saremmo molto disposti a rinunciare.

Morire davvero con dignità, viceversa, è morire accompagnati dalla presenza umana, protetti e salvati da una grande sofferenza. È contrario alla dignità dell'uomo prolungarne la vita oltre ogni ragionevole misura mediante procedure mediche come l'alimentazione artificiale, quanto lo è provocarne intenzionalmente la morte. In entrambi i casi il paziente non è più davvero «fine a se stesso». Ciò è, tuttavia, di fondamentale importanza quando si tratta della dignità dell'uomo. I diritti umani non sono assoluti: possono limitarsi a vicenda. Per esempio, il diritto alla libera ricerca o il diritto alla libertà artistica sono limitati dai diritti di proprietà. All'artista non è permesso dipingere su muri che non gli appartengono. Un ricercatore non si può appropriare di una cosa nell'interesse della ricerca, né può sacrificare la vita umana. Il diritto alla proprietà ha anch'esso dei limiti. La dignità umana, viceversa, non è soggetta a compromessi. Anche quando è necessario limitare i diritti, questa dignità esigerà che, in merito alle considerazioni di giustizia che impongono o consentono tali limiti, ci si chieda se

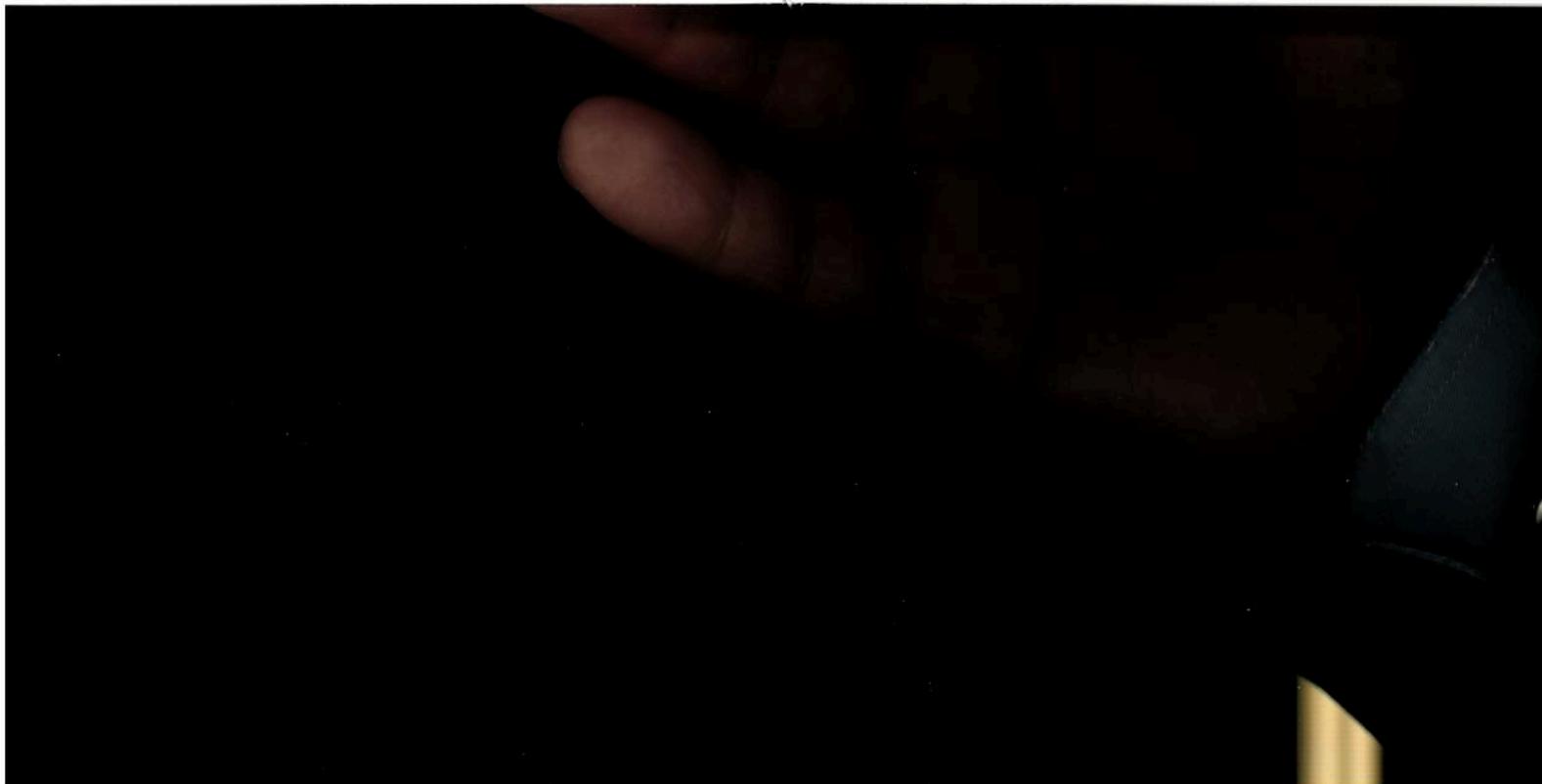


vengono presi in considerazione con imparzialità gli interessi di coloro i cui diritti sono così limitati; esigerà cioè che questi limiti possano essere giustificati come ragionevoli a quanti ne subiscono l'impatto negativo, purché gli individui in questione pensino loro stessi con giustizia. La dignità umana non può mai essere in conflitto con la dignità umana. Se gli interessi di qualcun altro devono prevalere sui miei, questa non è una violazione della mia dignità fintantoché la si può giustificare.

Un essere umano è qualcuno che può farsi indietro e relativizzarsi. Può, per dirla con la terminologia cristiana, «morire a se stesso». In altre parole, può sottoporre i propri interessi e programmi in una discussione più ampia perché può riconoscere gli interessi e i programmi altrui come meritevoli di uguale considerazione (tenendo presenti al tempo stesso la posizione e le differenze di ognuno). Un essere umano non fa semplicemente di ogni cosa una caratteristica del proprio ambiente. Al contrario, è consapevole di costituire lui stesso un ambiente per altre cose e altre persone. Relativiz-

zando in tal modo il proprio «io» finito, i propri desideri, interessi e intenti, la persona si espande aprendosi all'Assoluto. Diventa incommensurabile e capace di offrire se stessa al servizio di interessi non immediatamente suoi propri, addirittura fino al sacrificio di sé. E così la persona è in grado di un «amore per Dio portato fino al disprezzo di sé», come dice Agostino, una possibilità nella quale diviene un assoluto fine a se stesso (non come essere naturale ma come un potenziale essere morale). Infatti, dal momento che può relativizzare i propri interessi, una persona può esigere di essere rispettata nel suo status assoluto di soggetto. Poiché può assumersi liberamente degli obblighi, nessuno ha il diritto di farne uno schiavo perché lo schiavo, come diceva giustamente Kant, non può avere obblighi verso il suo padrone. Per una ragione e una soltanto, gli esseri umani possiedono quella che chiamiamo «dignità»: perché in quanto esseri morali rappresentano l'Assoluto.

La dignità di una persona umana è violata in quei casi in cui si afferma – implicitamente o esplicitamente – che quella persona



non conta. Così la formula kantiana del «fine a se stesso» può essere espressa in termini più semplici: *ognuno conta*.

¹Gv 18,5-11.

²Mt 26,53.

³«Chi è consenziente non riceve danno.»

⁴Sal 116,15.

La morte cerebrale è la morte dell'essere umano?

I

La vita e la morte non sono prima di tutto oggetti della scienza. Il nostro accesso primario al fenomeno della vita è l'autocoscienza e la percezione di altri esseri umani e di altri esseri viventi. La vita è l'essere dei viventi. *Vivere viventibus est esse*, dice Aristotele. Per un essere vivente non vivere significa cessare di esistere. L'esistenza, tuttavia, non è mai un oggetto della scienza naturale. È, in realtà, il *primum notum* della ragione e, in quanto tale, è secondariamente un oggetto di riflessione metafisica. Poiché la Vita è l'esistenza dei viventi, non la si può definire. Secondo l'adagio classico *ens et enum convertuntur*, per ogni organismo vivente vale il fatto che è vivo fintantoché possiede un'unità interna. A differenza dell'unità di atomo e



molecola, l'unità dell'organismo vivente è costituita da un processo antientropico di integrazione. La morte è la fine di questa integrazione. Con la morte ha inizio il regno dell'entropia e quindi il regno della «destrutturazione», del decadimento. La decomposizione la si può arrestare mediante la mummificazione chimica, ma questo modo di conservare un cadavere ne tiene insieme le parti in un senso puramente esterno, spaziale. Tutt'altra cosa è sostenere il processo di integrazione con l'ausilio di apparecchiature tecniche. L'organismo conservato in questo modo morirebbe se privato di tale sostegno, ma poiché gli s'impedisce di morire è tenuto in vita e non può essere dichiarato morto al contempo. In questo senso papa Pio XII dichiarava che la vita umana continua anche quando le sue funzioni vitali si manifestano con l'ausilio di processi artificiali.

II

Non siamo in grado di definire la vita e la morte perché non siamo in grado di defi-

nire l'esistenza e la non esistenza. Possiamo tuttavia distinguere la vita e la morte dai loro segni fisici. (Le Sacre Scritture considerano il respiro il fenomeno basilare della vita ed è per questo che spesso lo identificano semplicemente con la vita stessa.) La cessazione del respiro e del battito cardiaco, «l'offuscarsi degli occhi», il *rigor mortis*, e via dicendo, sono i criteri in base ai quali, da tempo immemorabile, si vede e si sente la morte di un altro essere umano. Nella civiltà europea è usanza e norma di legge che in questi momenti si consulti il medico affinché confermi il giudizio dei familiari. Tale conferma non è basata su una diversa definizione scientifica della morte, bensì su metodi più precisi d'identificazione di quegli stessi fenomeni già osservati dai familiari. Un medico potrebbe essere in grado di percepire ancora un leggero respiro sfuggito ai non esperti. Inoltre, oggi, il medico potrebbe evidenziare la reversibilità di certi fenomeni, come ad esempio l'arresto cardiaco. Il cuore che ha cessato di battere può ancora esistere. Date queste fonti di errore nella percezione della morte, è ragionevole la

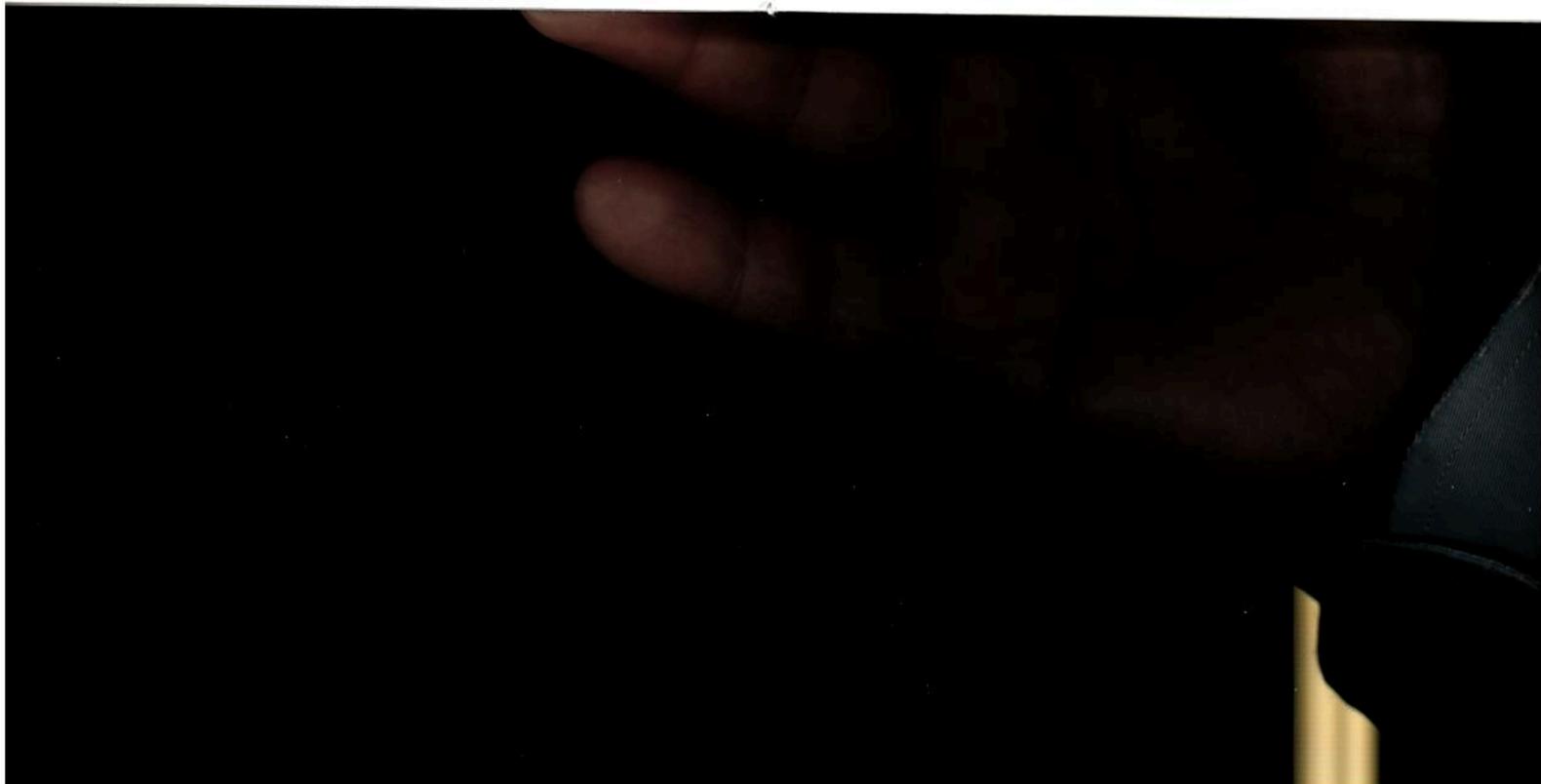


regola tradizionale di far trascorre un certo tempo tra l'osservazione di tali fenomeni e l'inumazione o cremazione del defunto. Analogamente, consultare un medico ha lo scopo di assicurarsi che un essere umano non sia prematuramente dichiarato morto, cioè non esistente.

III

La definizione del 1968 della Harvard Medical School¹ ha cambiato fondamentale-mente questa correlazione tra la scienza medica e la normale percezione interpersonale. Analizzando l'esistenza dei sintomi di morte così come sono percepiti dal senso comune, la scienza non dà più per scontata la «normale» concezione della vita e della morte. Anzi inficia la normale percezione umana dichiarando morti esseri umani che sono ancora percepiti come vivi. Qualcosa di molto simile era già accaduto nel XVII secolo, quando la scienza cartesiana aveva negato l'evidenza, che cioè gli animali sono in grado di provare dolore. Quegli scienziati

condussero gli esperimenti più atroci su degli animali sostenendo che le espressioni di dolore ovvie per tutti altro non fossero che reazioni meccaniche. Tale interdizione della percezione per fortuna non durò a lungo. Sta però tornando, in una forma diversa, nell'introduzione di una nuova definizione della morte, o piuttosto di una definizione della morte tout court, onde essere in grado di dichiarare morto più in fretta un essere umano. In tal modo sarebbe anche possibile negare il dolore definendolo nei termini dei processi neurologici che ne costituiscono l'«infrastruttura» e, di conseguenza, definire priva di dolore qualunque persona per la quale non si possa confermare una simile diagnosi. Per sbarazzarsi del dolore, basta trasformarne la spiegazione in una definizione. Proprio come il dolore, il suo fondamento, la vita, è altrettanto indefinibile. L'ipotesi che la perdita totale di ogni funzione cerebrale provochi immediatamente e istantaneamente la morte di un essere umano, se trasformata in definizione, può servire a eludere la discussione nei dibattiti scientifici: se la morte di un essere umano e



la perdita di tutte le funzioni cerebrali si equivalgono per definizione, ogni critica mossa a questa ipotesi è naturalmente destinata a non portare da nessuna parte. Quel che resta da chiedersi è semplicemente se ciò che è stato definito in questo modo sia davvero ciò che tutti gli esseri umani erano abituati a chiamare «morte»; come quando Tommaso d'Aquino, dimostrando l'esistenza di un Primo Motore, un Essere non contingente, conclude la sua dimostrazione con le parole: «Ecco ciò che tutti intendono parlando di "Dio"».

La morte cerebrale è ciò che tutti intendono parlando di «morte»? Secondo la Commissione di Harvard no. La Commissione intendeva fornire una nuova definizione, esprimendo chiaramente ciò che più le premeva: non più l'interesse del moribondo di evitare di essere dichiarato morto prematuramente, bensì l'interesse di altri di dichiarare morta prima possibile una persona morente. Per questo interesse di terzi vengono addotte due ragioni: 1) garantire l'immunità legale per l'interruzione di misure di prolungamento della vita che costi-

tuirebbero un fardello economico e personale tanto per i familiari quanto per la società e 2) espiantare organi vitali allo scopo di salvare altre vite umane con il trapianto. Questi due interessi non sono del paziente, in quanto mirano a eliminarlo prima possibile come soggetto dei propri interessi. I cadaveri non sono più soggetti del genere. Il primo dei due interessi menzionati è, per inciso, legato a una premessa errata e a una sua corrispondente applicazione problematica da parte della magistratura: presuppone che, per ogni essere umano che non sia dichiarato morto, le misure di prolungamento della vita siano indicate sempre e senza eccezioni. Se si abbandona tale premessa, viene a mancare l'interesse nel dichiarare precocemente la morte. Rimane il secondo interesse, che si contraddice da solo perché richiede, da una parte, di espianare organi vivi, per cui la persona morente va tenuta in vita artificialmente, mentre, dall'altra, va dichiarata morta affinché l'espianto di quegli organi non debba essere considerato un omicidio.

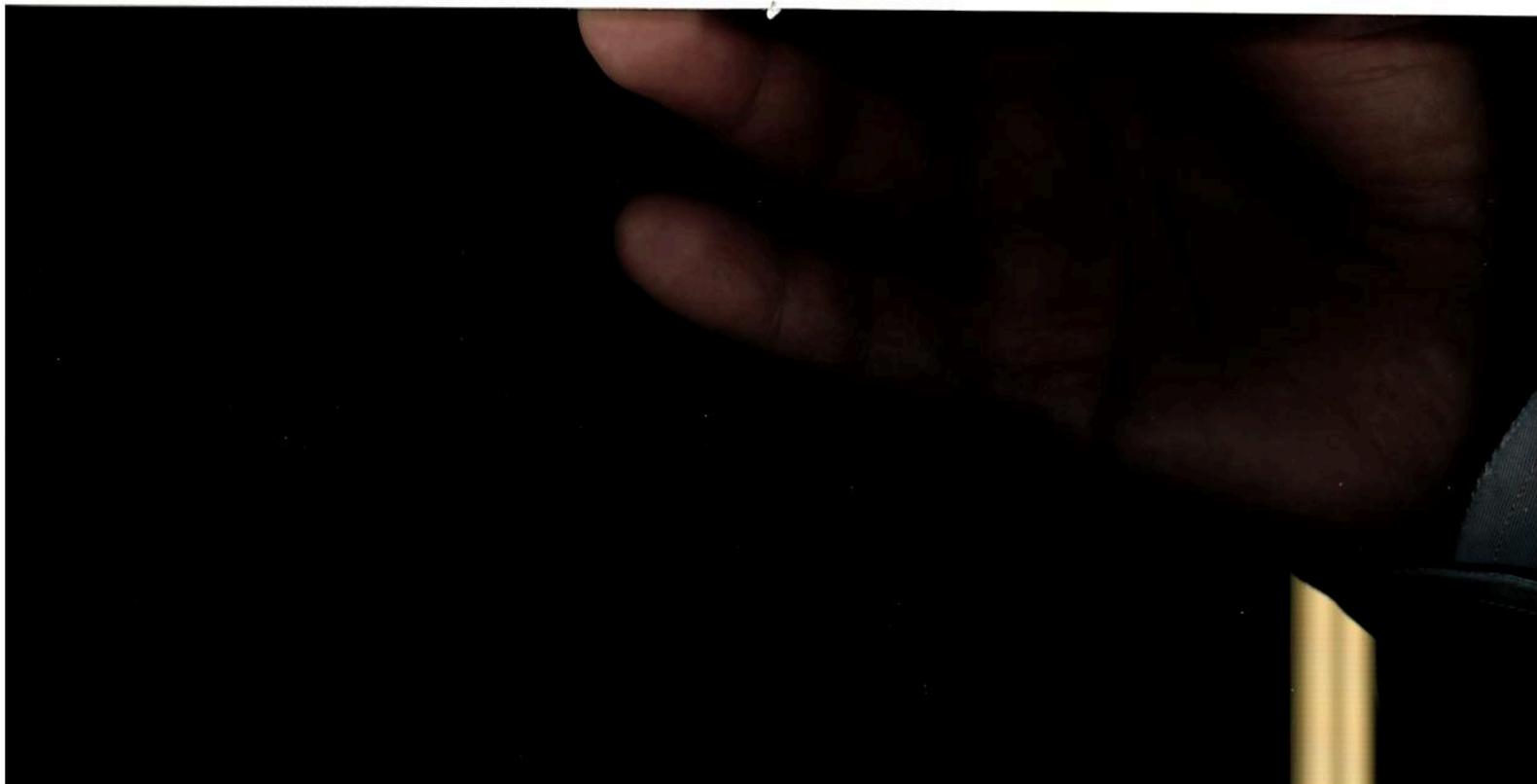


IV

Il fatto che un'ipotesi circa la morte di un essere umano sia nell'interesse di altri, che trarrebbero vantaggio dalla conferma di tale ipotesi, non ne dimostra la falsità. Ci deve però mettere in guardia e rendere estremamente critici e questo richiede che l'onere della prova sia molto elevato. Ciò vale più che mai quando si immunizza subdolamente l'ipotesi trasformandola in una definizione. Proprio perché le definizioni teoriche non sono né vere né false, acquista rilevanza la questione degli interessi che vanno a servire. La strategia dell'immunizzazione ha così un effetto controproducente. La legislazione del mio paese [la Germania, *N.d.T.*] tiene conto del conflitto d'interessi del medico nella misura in cui prevede che, prima di un espanto, la morte debba essere determinata da medici non coinvolti in prima persona nel trapianto degli organi. Purtroppo, però, i medici che eseguono i trapianti non contribuiscono a fissare i criteri di determinazione della morte. Avere poco a che fare, tanto con la formulazione dei criteri di

determinazione della morte quanto con la loro applicazione, dovrebbe essere nell'interesse morale del medico che esegue trapianti per quanto riguarda la sua integrità personale, anche se non è nell'interesse professionale della medicina dei trapianti, benché l'interesse professionale della medicina trapiantistica, di per sé, sia un interesse altamente morale: quello di salvare la vita di esseri umani. Bisogna tuttavia garantire che delle vite non siano salvate a scapito della vita di altri. Un medico che esegue trapianti si schiera professionalmente dalla parte del ricevente, non del donatore degli organi.

È un fatto che dal 1968 il consenso sulla nuova definizione di morte non si sia consolidato; anzi, sono aumentate le obiezioni. Ralf Stoecker, nella sua tesi di abilitazione del 1999, *Der Hirntod* [La morte cerebrale] afferma che il passaggio dalla morte cardiaca alla «morte cerebrale» è più contestato oggi di quanto non fosse trent'anni fa². Gli argomenti contro la «morte cerebrale» sono addotti non soltanto da filosofi e, soprattutto nel mio paese, da insigni giuristi, ma anche da scienziati medici, come ad esempio il



neurologo americano Shewmon, noto sostenitore radicale della «morte cerebrale» ancora nel 1985, prima che le sue ricerche mediche lo convincessero del contrario.

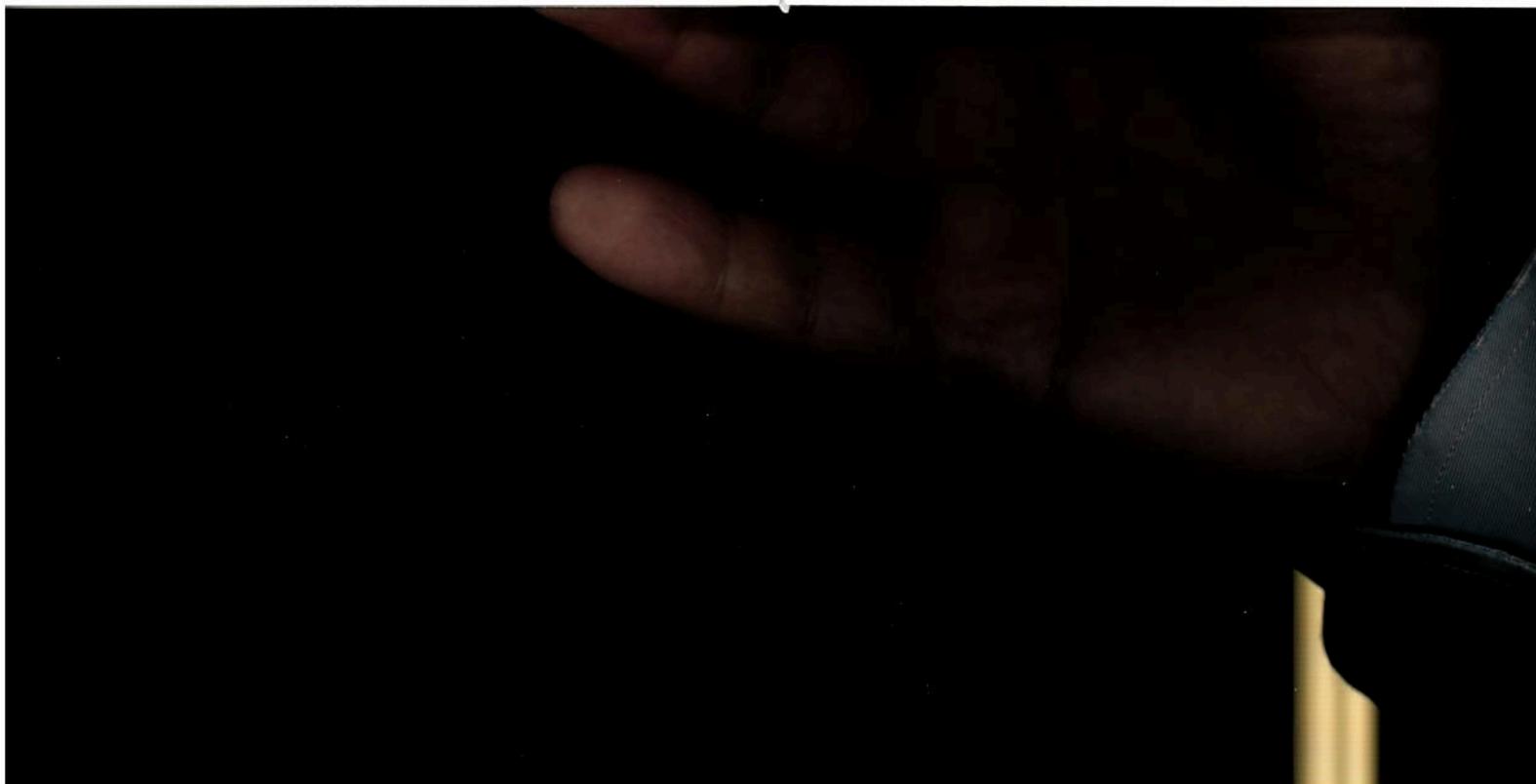
V

Chi assiste al dibattito non potrà non coglierne la marcata asimmetria. Quanti propongono una nuova definizione la propugnano da una «posizione di forza». Sentono che è irragionevole perdere altro tempo a discutere, consapevoli di avere dalla loro il «potere normativo dei fatti», ossia una pratica medica consolidata che nel frattempo è già diventata routine, come pure, per i credenti, la benedizione della Chiesa (che, tuttavia, era stata categoricamente tirata in ballo lo scorso anno da una dichiarazione pubblica del cardinale arcivescovo di Colonia). Nel controbattere alle argomentazioni dei critici non mettono neppure lontanamente lo stesso impegno profuso da questi ultimi nel contestare le loro. Di conseguenza, per un osservatore imparziale il peso delle ar-

gomentazioni si è spostato sempre più in favore degli scettici. Io stesso devo confessare che ormai le loro tesi mi hanno convinto. Vita e Morte non sono di proprietà della scienza, è quindi dovere degli scienziati persuadere dei loro punti di vista la gente comune dotata di un certo grado di intelligenza. Laddove gli scienziati rifiutano di compiere questo sforzo, presumendo di potersi servire invece degli argomenti dell'autorità, la loro non è una bella situazione. Di seguito esporrò la mia opinione contro la nuova definizione di morte. Ciò che definisce non è *quod omnes dicunt mortem*.

VI

I sostenitori della tesi secondo cui la perdita di tutte le funzioni cerebrali coincide con la morte dell'essere umano si dividono in due sottogruppi separati. Il primo gruppo opera una distinzione tra la vita dell'essere umano e la vita umana, ossia la vita di una persona, per cui il termine «vita umana» dovrebbe essere usato soltanto fintanto-

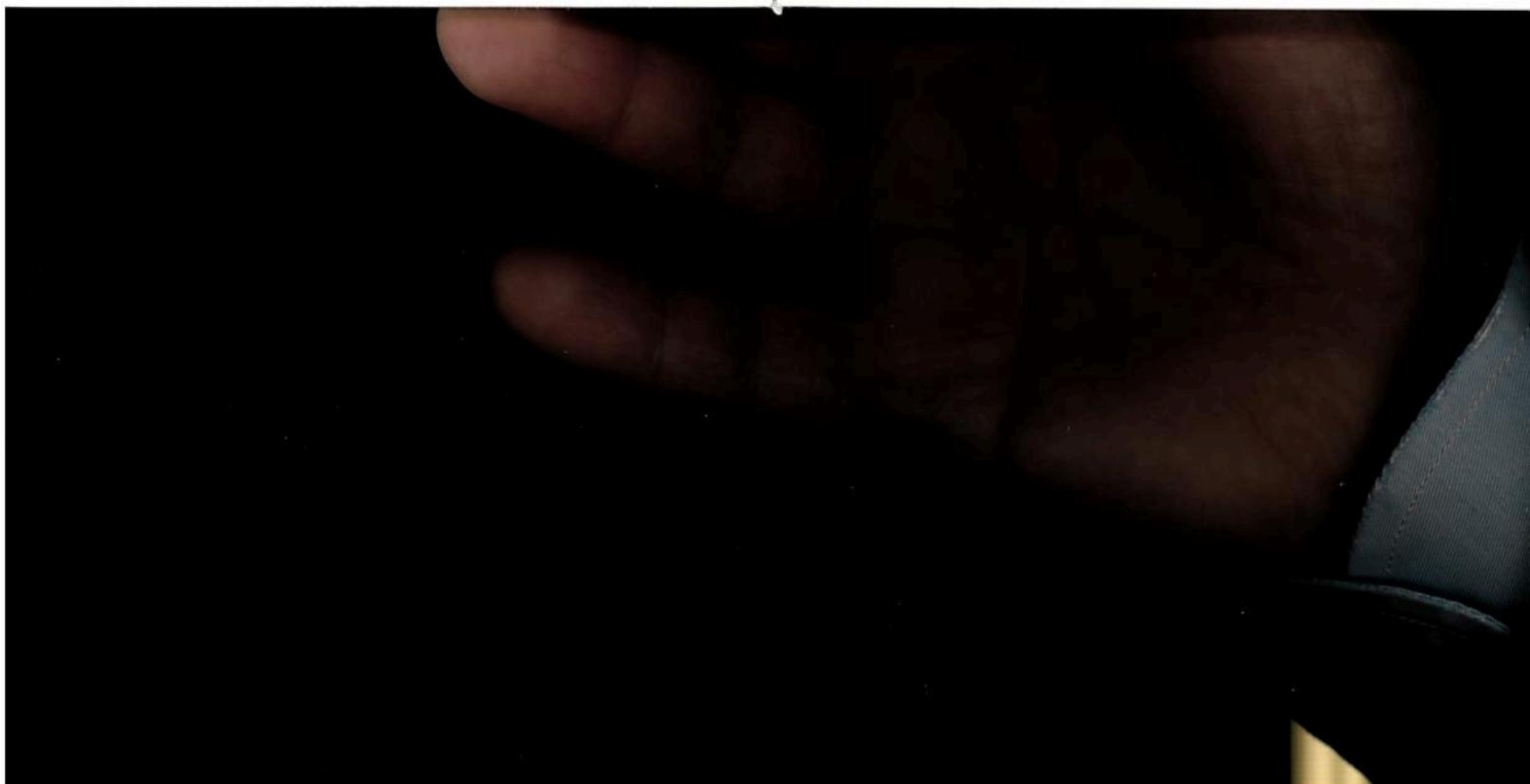


ché è possibile discernere processi mentali di natura specificamente umana. Quando la base organica di tali processi cessa di esistere, l'essere umano non è più una persona e quindi il suo organismo è a disposizione di altri che possono farne l'uso che vogliono. Di conseguenza non è neppure richiesta una perdita totale di tutte le funzioni cerebrali: è sufficiente che smettano di funzionare quelle aree del cervello che costituiscono l'«hardware» per quegli atti mentali. Chi è in uno stato vegetativo persistente è quindi morto come persona. Questa posizione non solo è incompatibile con le dottrine della maggioranza delle religioni evolute, in particolare del giudaismo e del cristianesimo, ma contraddice anche i fondamenti dell'odierna ortodossia medica. Un noto sostenitore di questa posizione è il bioetico australiano Peter Singer. Il secondo gruppo parte dal presupposto che si possa parlare di morte di un essere umano soltanto quando l'organismo umano nel suo insieme ha cessato di esistere, quando cioè viene meno il processo d'integrazione costitutivo dell'unità dell'organismo. In base alla tesi di

questo secondo gruppo, tale processo termina con la perdita totale di ogni funzione cerebrale, dal momento che il cervello sarebbe l'organo responsabile dell'integrazione. Quindi, stando all'idea di questo gruppo, la morte del cervello è la morte dell'essere umano. Se l'ipotesi alla base è corretta, lo deve essere anche la conclusione e neppure la Chiesa avrebbe motivo di contestarla. Ma, ovviamente, l'ipotesi non è corretta e quanti desiderano aderire a tale conclusione sono costretti ad avvicinarsi alla teoria non ortodossa del primo gruppo, cioè all'ipotesi della morte corticale.

VII

L'ipotesi di un'identità quanto meno *estensionale* della perdita totale delle funzioni cerebrali con la morte dell'essere umano è errata per diversi motivi. In primo luogo contraddice tutte le apparenze, ossia la percezione normale, in maniera analoga alla negazione cartesiana del dolore negli animali. Quando un'anestesista tedesca scrive

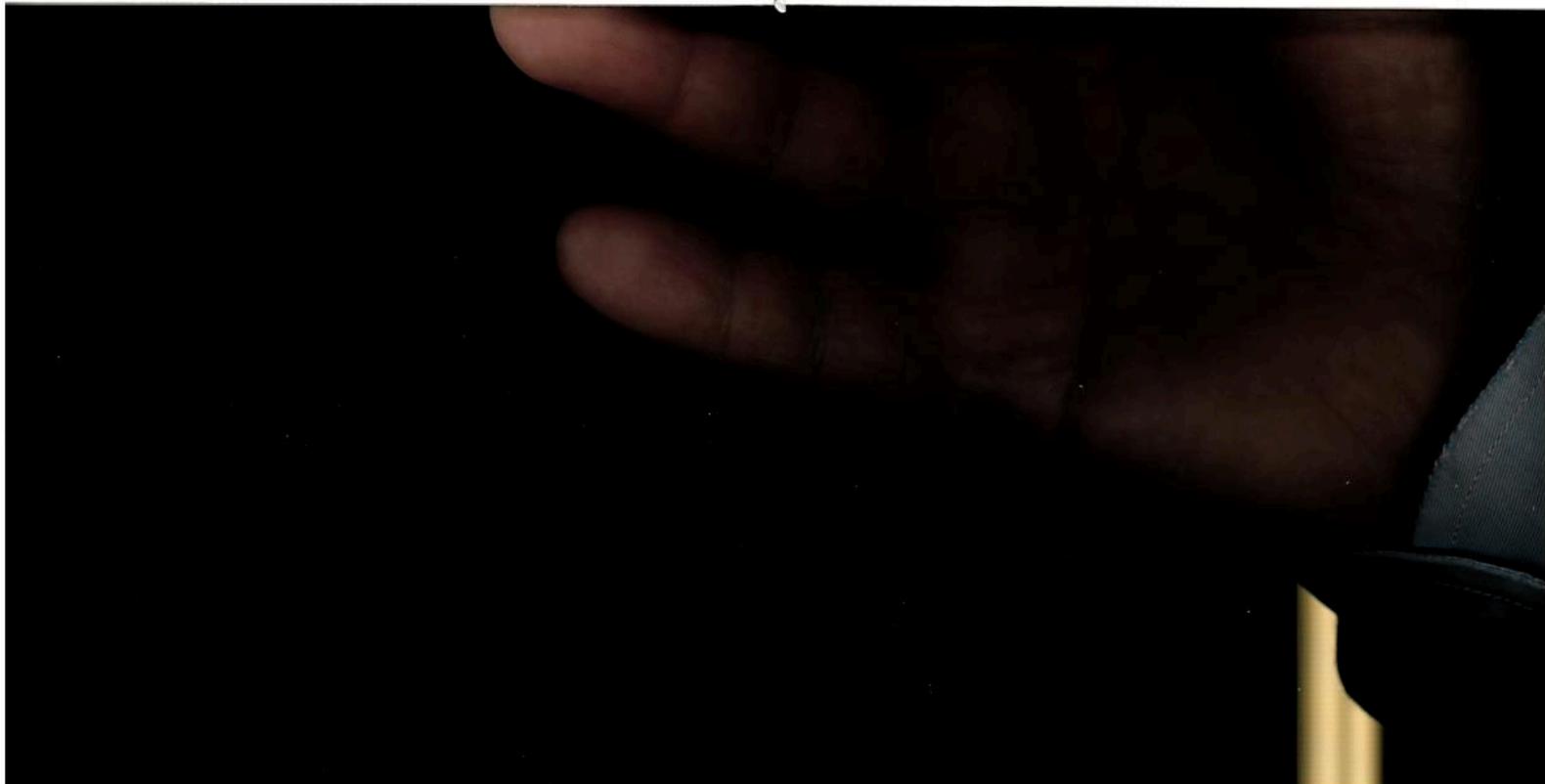


che «le persone che presentano morte cerebrale non sono morte ma moribonde» e che anche dopo trent'anni di professione non può convincersi del contrario di ciò che è sotto gli occhi di tutti, le sue affermazioni valgono per molti altri. Uno dei più noti neurologi tedeschi, il prof. Dichgans, primario di neurologia della Clinica universitaria di Tubinga, che fino ad allora non si era associato alle ultime critiche riferite al concetto di «morte cerebrale» in seno alla comunità medica, mi ha detto di recente di non essere personalmente pronto a diagnosticare la morte in base ai criteri neurologici standard, motivo per cui non partecipava alla determinazione del decesso. Il medico tedesco di terapia intensiva Peschke riferisce che, secondo le sue indagini, le infermiere delle unità di trapianto non sono disposte né a donare organi né a riceverne. Ciò a cui assistono ogni giorno impedisce loro di diventare esse stesse parte di tale pratica. Una delle infermiere scrive: «Quando sei lì e un braccio si leva a toccarti o ti cinge la vita... è terrificante». E il fatto che il presunto morto venga anestetizzato, in modo che il braccio

resti fermo, non contribuisce a far sì che si fidino meno dei loro sensi. Si anestetizzano forse i cadaveri? Vengono soppresse semplici reazioni vegetative, è la spiegazione. Eppure un corpo capace di reazioni vegetative che richiedono una complicata coordinazione dell'attività muscolare non si trova evidentemente in quello stato di disintegrazione che ci autorizzerebbe a dire che non è vivo, che cioè non esiste più.

VIII

Qui le ragioni del buonsenso convergono con quelle addotte dalla scienza medica. Così, già nel 1979, il dott. Paul Byrne³ faceva notare che è ingiustificato identificare la perdita irreversibile delle funzioni cerebrali con la «morte cerebrale», cioè con la fine dell'esistenza del cervello. Analogamente, non identifichiamo la cessazione del battito cardiaco con la distruzione del cuore. Oggi sappiamo che in alcuni casi la perdita di funzione è reversibile. Ma è reversibile proprio perché il cuore, quando cessa di funzio-



nare, non cessa di esistere. E soltanto perché la cessazione del respiro non equivale alla «morte del polmone» diventa possibile utilizzare i ventilatori meccanici per riavviare quelle funzioni.

In base a considerazioni di questo genere, per esempio, P. Safar e altri hanno iniziato a lavorare al ripristino delle funzioni cerebrali in cervelli considerati morti secondo i criteri standard. L'obiezione che la perdita di funzione in cervelli rianimati non era irreversibile è un argomento vizioso. L'irreversibilità è ovviamente un criterio non empirico, dal momento che la si può determinare solo a posteriori. Proprio perché presumiamo che il cervello esista ancora, cerchiamo di ripristinarne le funzioni.

Analogamente vizioso è il ragionamento su ciò che costituisce la «perdita totale delle funzioni cerebrali». I sostenitori della «morte cerebrale» rifiutano la sostituzione di questo termine con «perdita di tutte le funzioni cerebrali» perché questa descrizione comprenderebbe anche le «funzioni cerebrali periferiche» che possono sopravvivere al cervello nel suo insieme. Quali sono que-

ste «funzioni periferiche»? A tale proposito, i criteri del Minnesota differiscono da quelli britannici e alcuni autori dichiarano già periferica l'attività del tronco encefalico presente quando la corteccia ha cessato di funzionare. Apparentemente, si può considerare periferico tutto ciò che non coincide con la funzione integrativa del cervello per l'organismo nel suo insieme. Ma la questione era proprio dimostrare questa funzione integrativa! Perciò si possono ancora reputare valide le parole di Paul Byrne: «Non c'è limite al numero di funzioni reali che si possono dichiarare periferiche quando l'unica funzione non periferica è immaginaria»⁴.

IX

È giustificato definire «immaginaria» la funzione d'integrazione somatica del cervello? Tra gli autori che lo affermano motivando le proprie opinioni il più importante è forse Alan Shewmon. Un sunto della sua ricerca empirica e delle sue considerazioni teoriche lo si può trovare nel suo saggio *The*



*Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for equating «brain death» with Death*⁵, di cui presenterò soltanto l'abstract che, ovviamente, non contiene né prove empiriche né argomentazioni teoriche, ma soltanto le tesi.

La ragione convenzionale per identificare la «morte cerebrale» con la morte è che il cervello conferisce al corpo l'unità integrativa, trasformandolo da un semplice insieme di organi e tessuti in un organismo globale. A sostegno di questa conclusione si elenca spesso l'impressionante miriade di funzioni integrative del cervello. A un esame più attento e dopo una definizione operativa dei termini, tuttavia, si scopre che la maggior parte delle funzioni integrative del cervello non sono in realtà somaticamente integranti e, al contrario, la maggior parte delle funzioni integrative del corpo non sono mediate dal cervello. Per quanto riguarda la vitalità a livello dell'organismo, il cervello ha più un ruolo di modulazione che costitutivo in quanto migliora la qualità e il potenziale di sopravvivenza di un organismo che

si presume vivente. L'unità integrativa di un organismo complesso è un fenomeno olistico, non localizzabile, che implica la reciproca interazione di tutte le parti di quell'organismo e non una coordinazione imposta dall'alto da una singola parte a una molteplicità passiva di altre parti. La perdita dell'unità integrativa somatica non è una motivazione sostenibile da un punto di vista fisiologico per identificare la morte cerebrale con la morte di un organismo nel suo insieme.⁶

Del testo vero e proprio del dott. Shewmon citerò solo un breve paragrafo:

L'integrazione non ha necessariamente bisogno di un integratore, come dimostrano chiaramente piante ed embrioni. Quella che è l'essenza dell'unità integrativa non è né localizzata né sostituibile, ossia la reciproca interazione anti-entropica di tutte le cellule e di tutti i tessuti del corpo, mediata nei mammiferi dal sangue ossigenato circolante. Affermare questa essenza non-encefalica della vita di un organismo è tutt'altro che una re-



gressione al tradizionale criterio semplicistico cardio-polmonare o a un'antica nozione cardiocentrica della vitalità. Semmai, è l'idea che il corpo non-cerebrale sia una mera «collezione di organi» in un sacco di pelle ad apparire un ritorno a un atomismo primitivo che non dovrebbe trovare posto nella biologia illuminata dei sistemi dinamici degli anni '90 del '900 e del XXI secolo.⁷

X

Una persona che non sia un medico ma abbia studiato la teoria della scienza e desideri formarsi un'opinione oggettiva circa lo *status quaestionis*, deve sforzarsi di valutare le argomentazioni addotte nel dibattito. E laddove si tratti di risultati della ricerca empirica che non ha modo di verificare in maniera indipendente, è necessario che li confronti con gli argomenti contrari. Nel caso in cui tali argomenti contrari siano anch'essi di natura empirica e mettano in discussione l'esattezza dei risultati presentati, bisognerebbe astenersi da ogni giudizio fino a che

non si sarà condotta un'ulteriore verifica empirica. Per quanto riguarda un'interpretazione teorica dei risultati, questa persona è qualificata a verificarla e valutarla.

A proposito delle scoperte presentate dal dott. Shewmon, non mi risultano critiche rivolte al nocciolo delle sue argomentazioni. Due fatti m'inducono a concludere che tali critiche non esistano proprio:

1) Quando Shewmon ha presentato i risultati della sua ricerca al III Convegno internazionale sul coma e la morte tenutosi all'Avana, Cuba, dal 22 al 25 febbraio 2000⁸, a cui partecipavano principalmente neurologi e bioetici, il consenso è stato sorprendentemente ampio. Ne è derivato uno spostamento all'interno del dibattito dal campo medico a quello filosofico, con i difensori della «morte cerebrale» che si appellavano esclusivamente a concezioni della persona basate sulla coscienza piuttosto che alle precedenti ragioni mediche standard dell'integrità somatica.

2) Nel 2002, l'«American National Catholic Bioethics Quarterly» ha pubblicato un articolo del caporedattore, Edward J. Furton⁹,

dedicato esclusivamente al dibattito con Alan Shewmon. L'articolo non mette in discussione la ricerca empirica di Shewmon né fa alcun riferimento a pubblicazioni che giustificerebbero i dubbi avanzati in merito. Da ciò deduco che pubblicazioni del genere non esistono.

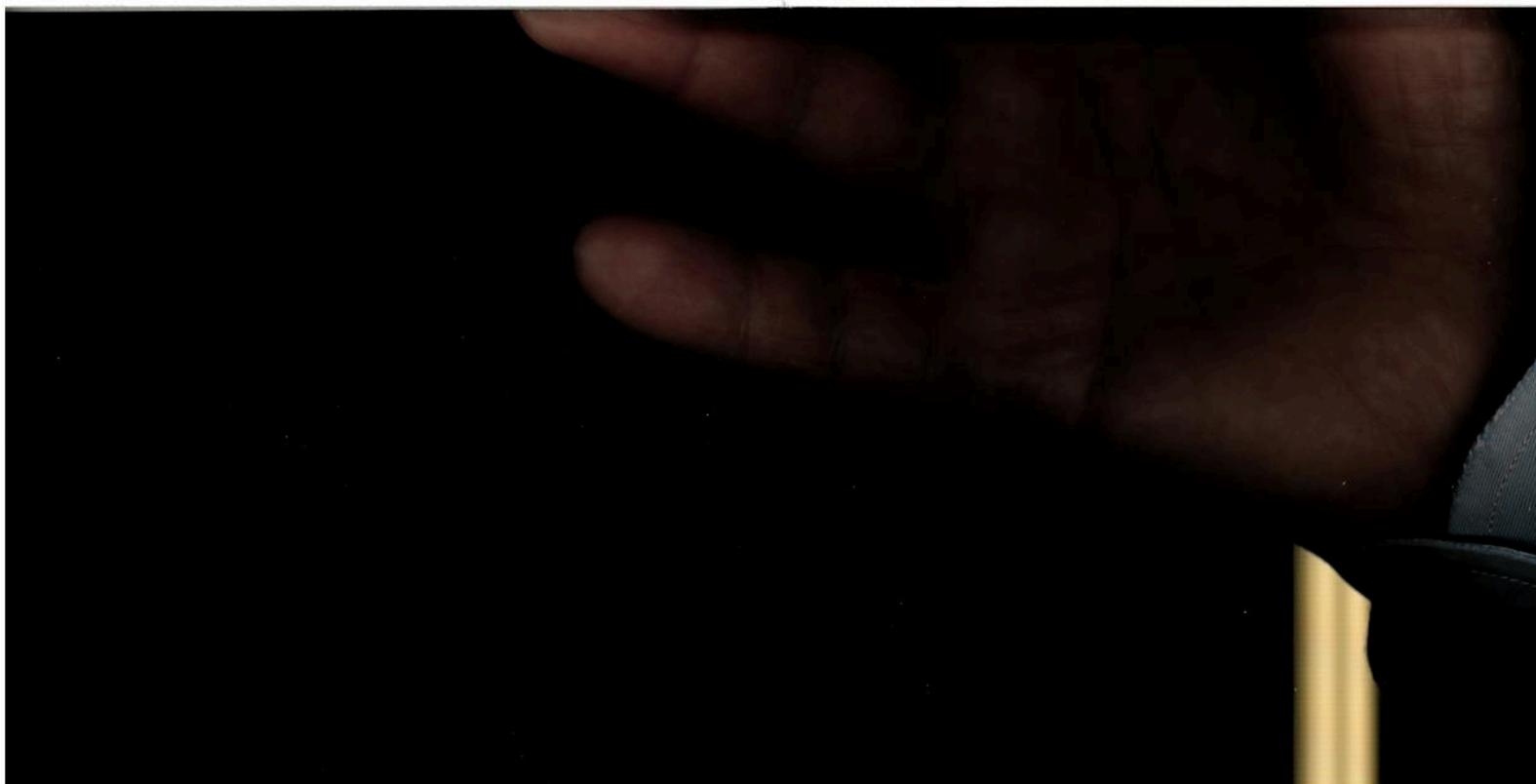
Tanto più interessante è l'articolo in sé, nel quale Furton difende l'equivalenza della «morte cerebrale» con la morte contro Shewmon. Concluderò le mie osservazioni con un resoconto critico dell'articolo, iniziando da un sunto: più di ogni altra cosa sono state proprio le principali argomentazioni filosofiche di Furton in favore della «morte cerebrale» a convincermi dell'esatto contrario. Furton, infatti, è in grado di sostenere la sua tesi della «morte cerebrale» come morte dell'essere umano solamente distinguendo tra la morte dell'essere umano come persona e la morte dell'essere umano come essere vivente. Scrive:

Sebbene la differenza tra la morte della persona e il decadimento del corpo sia ovvia da tempo, soltanto ai giorni nostri è divenuta

evidente la differenza tra la vita della persona e la vita del corpo.¹⁰

È esattamente la posizione di Peter Singer ed è incompatibile con il credo della maggioranza delle religioni, e certamente del cristianesimo. Se le autorità ecclesiastiche hanno accettato con cautela il presupposto della «morte cerebrale», l'hanno sempre fatto presumendo che il cervello sia responsabile dell'integrazione somatica e, quindi, che la perdita delle funzioni cerebrali equivalga alla morte dell'organismo. Esula dalla sfera dell'autorità religiosa giudicare la validità di tale presupposto. Laddove esso diventa dubbio, la conclusione non è più valida.

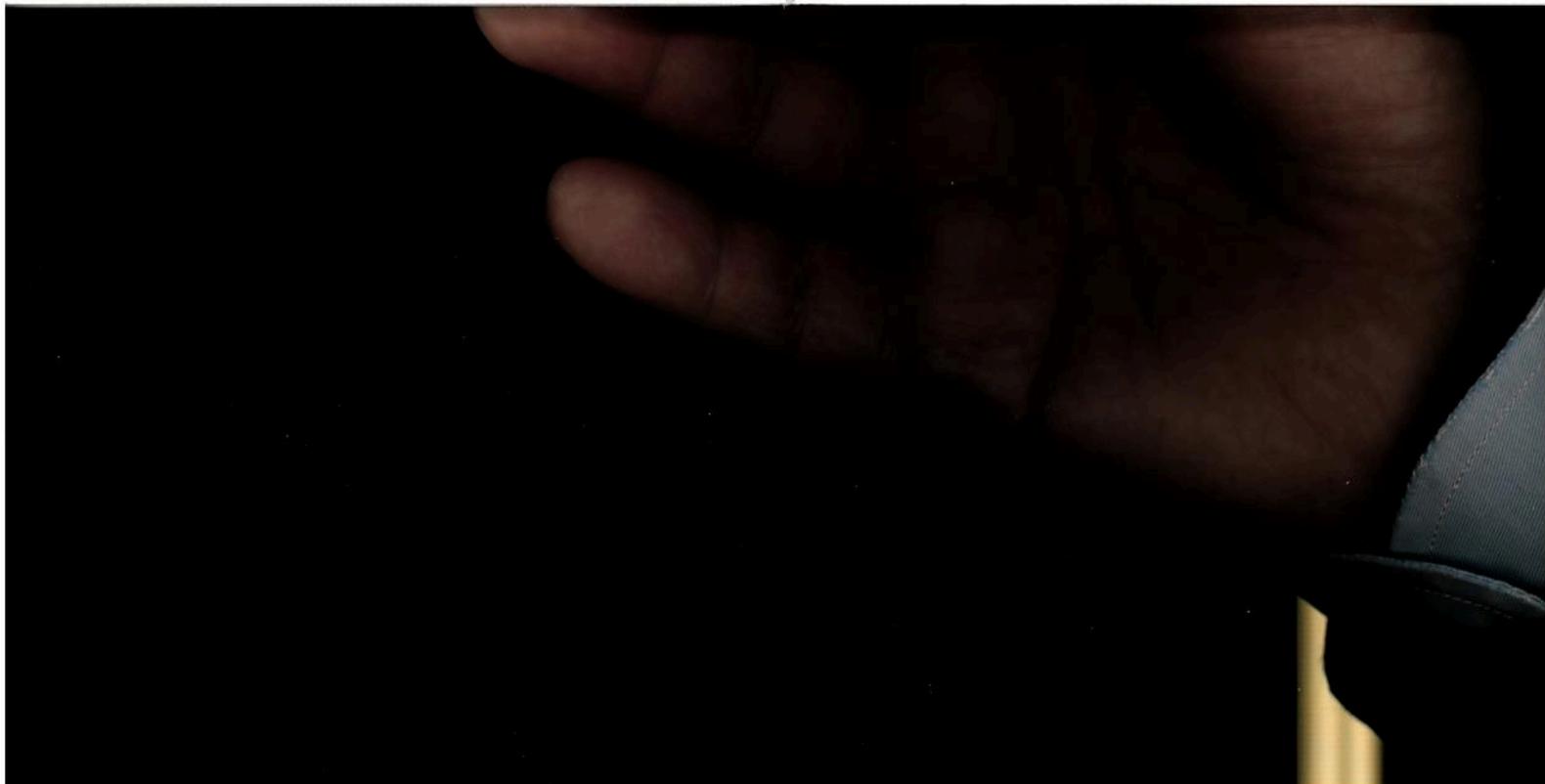
A Furton piacerebbe conservare la conclusione pur abbandonando il presupposto perché influenzato dalle argomentazioni di Alan Shewmon, perciò il suo appello all'autorità papale non è giustificato, anzi sorprende che nel suo dibattito con Shewmon faccia un uso così eccessivo dell'argomento dell'autorità. Il fatto che il Papa basi la sua conclusione, altrettanto ipotetica, su di essa



non significa che un'ipotesi scientifica sia esentata con ciò da un ulteriore dibattito scientifico.

Se così non fosse, la visione tolemaica del mondo sarebbe rimasta un dogma per sempre, per il semplice fatto che la Chiesa traeva da essa conclusioni di rilevanza religiosa e pratica fintantoché era generalmente accettata. Al contempo, lo stesso Furton ammette nel suo saggio che «la determinazione della morte non rientra nell'esperienza della Chiesa ma spetta al medico che è addestrato in questo campo»¹¹. Direi più precisamente: il medico è qualificato a determinare l'esistenza di criteri predefiniti per la morte. Il dibattito sui criteri stessi rientra nella sfera di competenza dei filosofi e dei teologi che fanno filosofia, una volta che abbiano ricevuto dalla professione medica le necessarie informazioni empiriche. Furton basa le sue argomentazioni sulla dottrina aristotelico-tomistica dell'anima in connessione con la dottrina della Chiesa, dogmatizzata dopo il Concilio di Vienna del 1311-1312, secondo la quale l'anima umana è una sola e, di conseguenza, l'anima

intellectiva è al contempo la *forma corporis*. Da questa dottrina, tuttavia, Furton trae una conclusione diametralmente opposta alle intenzioni di san Tommaso come pure del Concilio di Vienna. Tommaso ipotizza che l'essere umano possieda inizialmente un'anima vegetativa e poi animale e che l'anima spirituale sia creata soltanto nel quarantesimo giorno di gestazione e non in parallelo con le altre due anime, bensì al loro posto, cosicché adesso è l'anima spirituale a svolgere simultaneamente le funzioni vegetative e sensorio-motorie. È una tesi totalmente diversa da quella di Aristotele, per il quale il *nous*, l'intelletto, non è parte dell'anima umana, bensì *thyrathen*, entra cioè nell'essere umano dal di fuori. San Tommaso, per inciso, esclude esplicitamente la formazione successiva dell'anima in Gesù Cristo: l'incarnazione nel momento della sua concezione presuppone che l'anima di Gesù debba essere stata sin dall'inizio un'anima umana in senso pieno. La Chiesa, seguendo in ciò la scienza, ha rinunciato da molto tempo all'idea della formazione successiva dell'anima e considera non soltanto

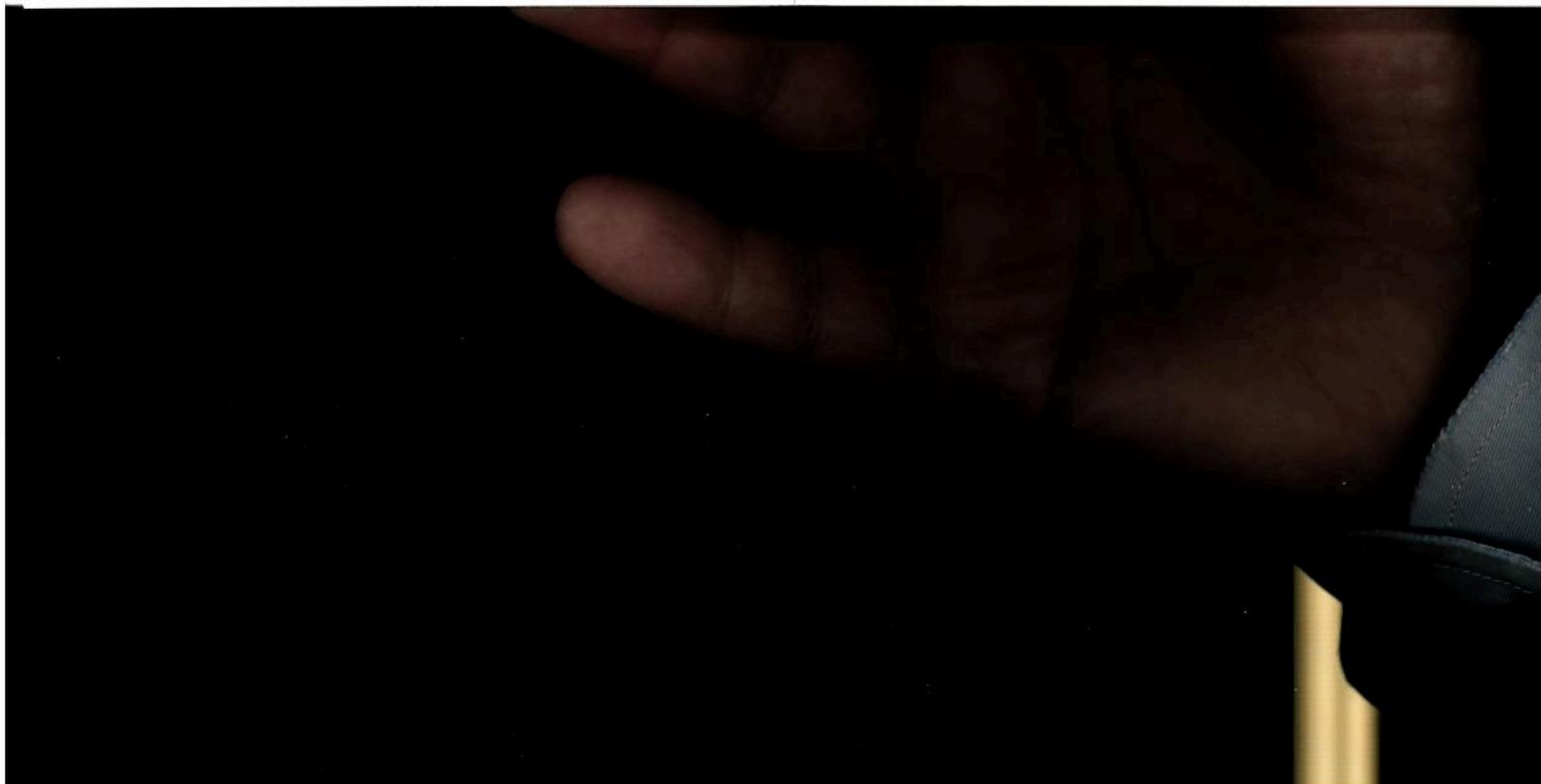


Gesù ma ogni essere umano come una persona sin dall'istante del concepimento, una persona la cui anima è un'*anima intellectiva*, benché il neonato non sia ancora capace di atti intellettuali. Questa incapacità è però dovuta alla mancanza di un'«infrastruttura» somatica sufficientemente sviluppata. Analogamente, un pianista «non può» suonare il pianoforte se lo strumento non è disponibile. Come il pianista rimane, ciò nonostante, un pianista, l'anima dell'essere umano rimane un'*anima intellectiva* anche quando di fatto è incapace di pensare. L'essere dell'uomo non è pensare ma vivere: *Vivere viventibus est esse*.

Il modo di pensare di Furton è radicalmente teorico. Per lui, un'anima personale esiste soltanto fintantoché un individuo è capace di atti specificamente personali. Per lui la realtà dell'anima dell'essere umano non sta nel consentire all'uomo di esistere come un essere vivente, non è *forma corporis* bensì la forma del cervello e solo indirettamente la forma del corpo. «L'anima è [...] ciò che dà vita a un organo materiale, ossia il cervello, e da lì dà vita al resto del corpo

umano»¹². (Quest'idea era stata respinta già nel 1959 da Joachim Gerlach, professore di neurologia a Würzburg, per il quale l'errore nell'equazione di «morte cerebrale» e morte dell'individuo consiste nel «considerare il cervello la sede dell'anima». Analogamente, Paul Byrne scriveva già nel 1979: «La "funzione cerebrale" è definita in modo tale da prendere il posto del principio immateriale o anima dell'uomo»¹³.) Furton identifica ciò che Tommaso chiama *intellectus* con la coscienza intellettuale fattuale. L'evidente continuazione dell'esistenza di un organismo umano non lo porta a concludere che l'anima personale, che è la forma del corpo umano, sia ancora viva, al contrario: se un essere umano non è più capace di atti intellettuali, l'anima lo ha lasciato ed è morto come persona. Il fatto che l'organismo nel suo insieme sia ovviamente ancora vivo non ha alcun ruolo. Senza una vera e propria funzione cerebrale, l'organismo umano non è altro che un organo amputato che mostra ancora espressioni di vita.

Questa posizione è coerente e coincide in larga misura con quelle di Peter Singer e



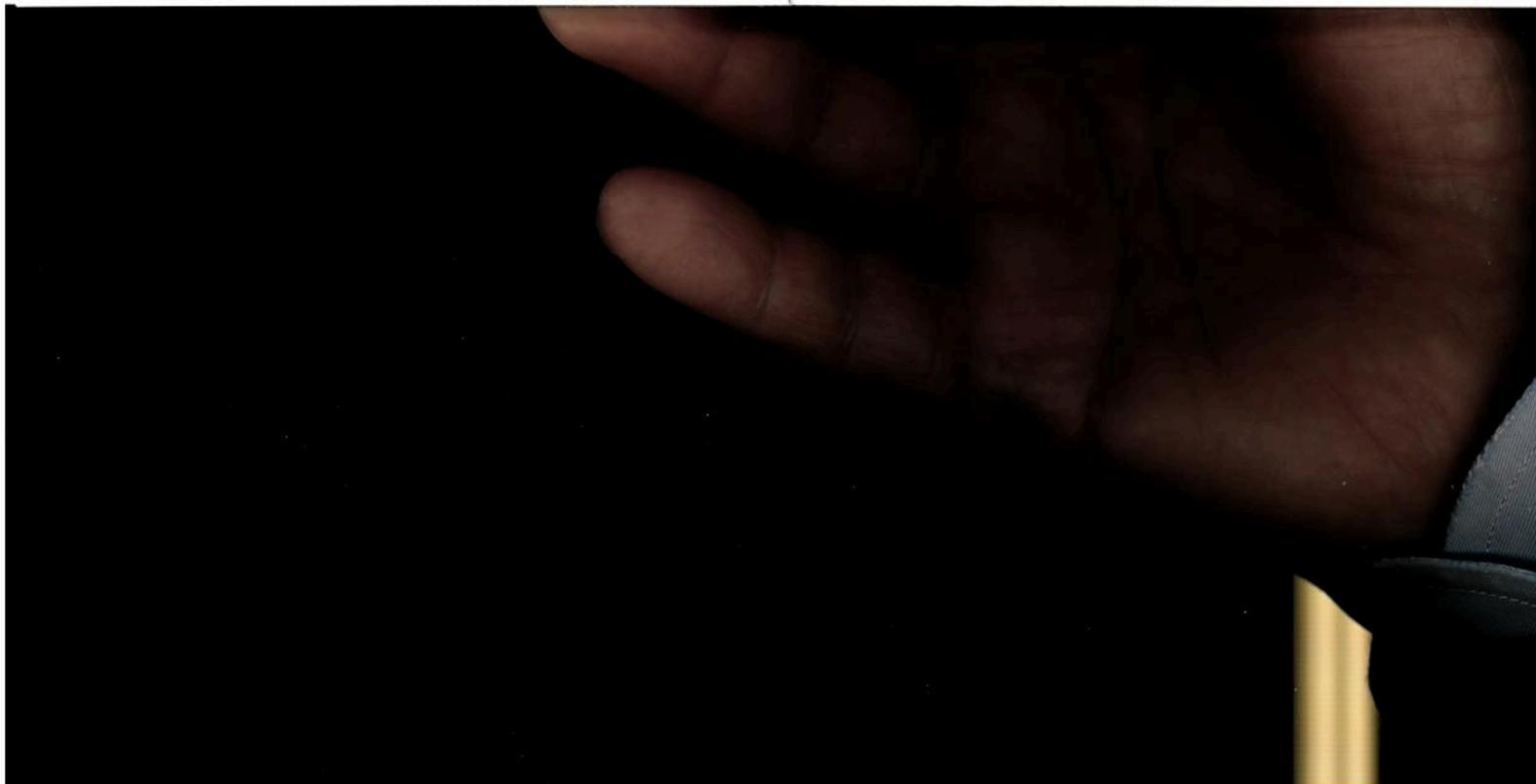
Derek Parfit, per i quali le persone esistono solamente fintantoché sono capaci di atti personali; chi dorme, quindi, non è una persona.

XI

Sotto il peso delle argomentazioni di Shewmon e altri, a quanto pare, il gruppo dei difensori «ortodossi», da un punto di vista medico e teologico, della «morte cerebrale» si sta sgretolando. Alla luce dell'insostenibilità della tesi della funzione integrativa del cervello, si può continuare a identificare la morte cerebrale con la morte dell'essere umano soltanto se la personalità dell'uomo viene separata dall'essere umani in senso biologico, che è ciò che stanno facendo Singer, Parfit e Furton. Ma farlo riferendosi alla dottrina di san Tommaso è davvero assurdo. Furton si serve di un'interpretazione equivoca del termine *intellectus* quando afferma che essere umani consiste in un collegamento d'intelletto e materia, come se Tommaso intendesse

con «intelletto» il pensiero vero e proprio piuttosto che la capacità di pensare. Questa capacità appartiene all'anima umana e quest'anima è *forma corporis* fintantoché lo stato della materia somatica lo permette. Anziché concludere che laddove non c'è più alcun pensiero la *forma corporis* dell'essere umano scompare, possiamo così concludere soltanto che fintantoché il corpo dell'essere umano non muore, l'anima personale rimane anch'essa presente. La seconda conclusione è l'unica compatibile con la dottrina cattolica come pure con la tradizione della filosofia europea. La conclusione azzardata a cui giunge Furton di dichiarare morto un essere umano quando non si manifestano più i suoi attributi specificamente umani è contraria a ogni percezione immediata, che neppure Peter Singer e Derek Parfit smentiscono quando dichiarano morta la persona, ma non per questo considerano già deceduto l'essere umano.

Concludo con le parole che tre giuristi tedeschi hanno scritto dopo essersi immersi nella letteratura medica:



A essere corretti, il criterio della «morte cerebrale» è adatto soltanto a dimostrare l'irreversibilità del processo di morte e quindi a fissare un termine al dovere del medico di curare per tentare di ritardare l'evento. In questo senso di limite alla terapia, il criterio di «morte cerebrale» troverà probabilmente un generale consenso ai giorni nostri.¹⁴

Il paziente cerebralmente morto è un essere umano morente, ma ancora in vita ai sensi della Costituzione [della Repubblica Federale Tedesca, art. 2, II, 1 99]. Nel diritto costituzionale non esiste alcuna spiegazione ammissibile del perché l'insufficienza cerebrale metterebbe fine alla vita umana ai sensi della Costituzione. Di conseguenza, i pazienti cerebralmente morti vanno considerati correttamente moribondi, quindi persone vive in uno stato di insufficienza cerebrale irreversibile.¹⁵

Non è possibile aderire ancora al concetto di «morte cerebrale» [...] non c'è alcun ritorno dogmatico a prima che venisse messo in discussione il concetto di «morte cerebrale».¹⁶

XII

Dopotutto quello che è stato detto, per chiunque sia ancora dubbioso si applica, secondo Hans Jonas, il principio *In dubio pro vita*. Lo stesso Pio XII dichiarava che, in caso di dubbio insolubile, si può ricorrere alle presunzioni di diritto e di fatto. In generale, sarà necessario presumere che la vita permane¹⁷.

¹ *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, «Journal of the American Medical Association», n. 205, 1968, pp. 337-340.

² R. Stoecker, *Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1999, p. 37.

³ Paul A. Byrne, S. O'Reilly, P. M. Quay, *Brain Death - An Opposing View Point*, «Journal of the American Medical Association», n. 242, 1979, pp. 1985-1990.

⁴ Paul A. Byrne, Walt F. Weaver, «*Brain Death* is Not Death, IV convegno internazionale sul coma e la morte, Havana, Cuba, 9-12 marzo 2004.

⁵ D. A. Shewmon, *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating*



«Brain Death» with Death, «Journal of Medicine and Philosophy», n. 26, 2001, pp. 457-478.

⁶ *Ivi*, p. 457.

⁷ *Ivi*, p. 473.

⁸ D. A. Shewmon, *Seeing is Believing: Videos of Life 13 Years After «Brain Death», and Consciousness Despite Congenital Absence of Cortex*, III Convegno internazionale sul coma e la morte, Havana, Cuba, 22-25 febbraio 2000.

⁹ E. J. Furton, *Brain Death, the Soul and Organic Life*, «American National Catholic Bioethics Quarterly», vol. 2, n. 3, autunno 2002, pp. 455-470.

¹⁰ *Ivi*, p. 467.

¹¹ *Ivi*, p. 463.

¹² *Ivi*, p. 470.

¹³ Cfr. Paul A. Byrne, S. O'Reilly, P. M. Quay, *Brain Death - An Opposing View Point* cit.

¹⁴ Prof. dott. Ralph Weber, Rostock.

¹⁵ Prof. dott. Wolfram Höfling, Bonn.

¹⁶ Dott. Stephan Rixen, Berlino.

¹⁷ Pio XII, *To an International Congress of Anesthesiologists*, 24 novembre 1957, «The Pope Speaks», vol. 4, n. 4, 1958, pp. 393-398.

Indice

5	Prefazione, <i>David L. Schindler</i>
15	I paradossi dell'amore
47	La dignità dell'uomo e la natura umana
71	La morte cerebrale è la morte dell'essere umano?



*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2011
presso Grafiche del Liri - Isola del Liri
per conto di Lindau - Torino*

