

L'EMBRIONE UMANO

Tra natura e artificio



Il controverso dibattito internazionale

P. Ennio BROVEDANI sj
Presidente Fondazione Stensen — Firenze

Lo sviluppo dell'embrione umano è rimasto per moltissimo tempo un enigma — nascosto com'era in seno al ventre materno. L'occasionale osservazione del prodotto di un aborto spontaneo, la possibilità di un'autopsia o di una dissezione anatomica, consentivano, a volte, di togliere qualche velo. Per l'insieme di queste e altre ragioni, le teorie filosofiche e prescientifiche riguardanti la procreazione e la gestazione [Ippocrate (460-377 a.C.), Aristotele (384-322 a.C.), Galeno (130-210), S. Tommaso d'Aquino (1226-1274), ecc.] sono state formulate a partire da un sapere minimale e approssimativo e sono rimaste sostanzialmente inalterate per molti secoli — più influenzate dalle filosofie e teologie soggiacenti che dall'osservazione dei fenomeni.

Con la scoperta del microscopio in Olanda nel 1590 e l'ideazione di nuove tecniche strumentali, — che consentono di indagare e esplorare a fondo lo sviluppo della vita prenatale, — si sono accumulate nel tempo delle conoscenze sempre più precise e dettagliate, non solo sulle modalità e i meccanismi della formazione degli embrioni (gli esperimenti, per es., dell'abate Lazzaro Spallanzani nel XVIII secolo), ma anche sulla loro possibile realizzazione artificiale in provetta (IVF: *fecondazione in vitro*), attraverso diversi procedimenti di induzione della fecondazione dell'ovulo da parte dello spermatozoo. L'embrione umano diveniva in tal modo meno enigmatico, sempre più accessibile e, soprattutto, "a portata di mano" di svariati progetti e protocolli di ricerca e sperimentazione biotecnologica e biomedica.

Come ogni pianta è stata un seme (ogni quercia una ghianda; ogni pino un pinolo), così ogni essere umano è stato un embrione, — anche se in natura si riscontra un alto spreco di embrioni umani che si generano in seno al ventre materno: mediamente solo il 20% “vengono alla luce”, ossia, arrivano a termine del loro sviluppo iniziato al momento della fecondazione dell’ovulo da parte dello spermatozoo. Ma anche a prescindere dall’esito dello sviluppo embrionale, dal contesto e dalle condizioni in cui si svolge (in “*utero*” o in “*vitro*”), si è sempre posto il problema di comprendere quale tipo di rapporto e di responsabilità, come singoli e come società, abbiamo nei confronti dei nostri embrioni, che in ogni caso sono pur sempre parte fondamentale e essenziale di ogni vita umana e soprattutto della nostra biografia: ciascuno di noi è stato un embrione. Il problema, però, non si poneva finché l’embrione era nelle mani della natura. Ora, invece, che è nelle nostre mani e sotto il nostro potere, ci troviamo nella situazione di dover giustificare i nostri atti nei suoi confronti.

2. Da diversi decenni, infatti, in seguito al crescente sviluppo di nuove tecnologie riproduttive e biomediche, che non solo ci “assistono” nel continuare a concepire e procreare “secondo natura”, ma ci consentono anche di “produrre” artificialmente in laboratorio ovuli, embrioni, organismi geneticamente manipolati (OGM), — inclusa la prospettiva della **clonazione umana terapeutica e riproduttiva** — **si ripropone il problema** della loro natura e identità e, in termini giuridici, **del loro “statuto”: “che cos’è” e/o “chi è” l’embrione umano** nelle diverse fasi del suo sviluppo? Si ricorre infatti al termine “statuto”, — di valenza e origine prevalentemente socio-giuridica, — per qualificare formalmente la rete di relazioni che si instaurano nei confronti dei nostri embrioni.

Valorizzando l’etimo del termine (dal latino *statutum*, participio passato neutro di *statuēre*), definire lo “statuto” dell’embrione umano significa “stabilire” formalmente — di fronte a possibili abusi da parte di diverse istanze singole o gruppi sociali e professionali interessati, ma anche nella prospettiva dell’aborto terapeutico o procurato, — il tipo e grado di protezione a cui ha diritto, e quindi formulare i nostri diritti e doveri nei suoi confronti. Si tratta, in altri termini, di precisare i limiti del nostro potere e, infine, determinare quali relazioni e atteggiamenti morali e pratici adottare nelle svariate e crescenti circostanze in cui ci troviamo a disporre o ad avere letteralmente “tra le nostre mani” uno o più embrioni umani.

Basti solo pensare ai problemi sollevati — e non ancora risolti — dalle centinaia di migliaia di embrioni umani crioconservati, ossia congelati, che non essendo più stati utilizzati, né avendo la prospettiva di esserlo, giacciono nei frigoriferi dei laboratori di ricerca di tutto il mondo, lasciando ancora in sospeso e molto dibattuto l’interrogativo di fondo sulla loro natura e sul loro possibile destino.

La formulazione di uno statuto dell’embrione umano, inoltre, diviene a maggior ragione necessaria qualora si ritenesse — come di fatto è avvenuto e sta avvenendo in diversi Paesi del mondo, — che la pratica della fecondazione *in vitro*, il ricorso alle diverse tecnologie riproduttive e la stessa sperimentazione embriologica, dovessero essere regolamentati per legge. Il riconoscimento di uno statuto etico, infatti, deve comunque e sempre precedere il diritto e la conseguente regolamentazione giuridica (*dalla bioetica al biodiritto*).

Se l’embrione umano non avesse effettivamente alcuna valenza o statuto etico, — come sostengono alcuni, relativamente, per es., ai primi stadi del suo sviluppo (i primi 14 giorni introdotti dalla legislazione inglese) — non sarebbe necessario legiferare a suo riguardo. Ma se si pone l’esigenza di legiferare, significa che in qualche modo gli riconosciamo dei diritti e quindi un suo “statuto” da definire, con tutte le divergenze interpretative e

argomentative che, in seno alla comunità scientifica internazionale, connotano le diverse posizioni e legislazioni in merito.

Un certo numero di embrioni umani, infatti, — al di là dell'alta percentuale di perdite riscontrata prima dell'annidamento nella mucosa dell'utero materno, — pervengono in ogni caso al termine del loro sviluppo e possono quindi essere considerati per lo meno "persona umana potenziale". Anche perché, in seguito alla fecondazione di un ovulo umano da parte di uno spermatozoo umano, appare indiscutibilmente una nuova vita umana che, in quanto tale, non si svilupperà mai in qualcosa di diverso da un "essere umano".

3. All'origine del contenzioso sullo "statuto" dell'embrione umano, sul suo essere "chi" e/o "che cosa" e sulla pertinenza o meno del criterio della "potenzialità", — relativamente alle diverse fasi del suo sviluppo, — da diverso tempo sussistono delle divergenze culturali e interpretative, che rendono difficile e, per ora, non ancora possibile la definizione o formulazione di uno "statuto condiviso" dell'embrione, che consenta di avviare una politica comune di regolamentazione della ricerca embriologica e del ricorso all'ampio e crescente ventaglio di possibilità terapeutiche che si prospettano.

Alla base di queste divergenze, infatti, vi sono vari interrogativi, ricorrenti e non ancora risolti, concernenti in primo luogo la natura propria o "intrinseca" dell'embrione umano, ma anche un disinvolto e spesso acritico ricorso a nozioni scientifiche e a concetti filosofici e antropologici, — già introdotti nei diversi Paesi in cui è in vigore una legislazione sulla riproduzione assistita — diversamente utilizzati nel contenzioso bioetico internazionale. Solo per indicare alcuni degli interrogativi più ricorrenti e delle relative posizioni:

a) Gli embrioni umani sono "esseri umani" fin dal primo istante della loro formazione, a prescindere dalla loro origine (in "utero" o in "vitro"), — come se già tutto fosse iscritto nel loro genoma (DNA)? Oppure non lo sono ancora, ma lo diventano, per il concorso di svariati elementi o fattori ambientali, che in diverso modo condizionano l'attivazione delle "frequenze geniche" specie-specifiche e il loro stesso sviluppo e destino? Questo spiegherebbe anche perché un'alta percentuale di embrioni formati "in utero" non "vengono alla luce": il 75% degli ovuli appena fecondati, per es., si perdono prima di impiantarsi nella mucosa dell'utero; altri negli stadi di sviluppo successivi.

b) La qualifica di "essere umano" è una proprietà intrinseca, costitutiva o — in senso teologico — "infusa" nel "primo istante" o momento della formazione dell'embrione (zigote)? Oppure, è l'esito di un processo (non necessariamente continuo) di differenziamento cellulare, di organogenesi e crescente complessificazione? Per cui, nei primissimi o anche successivi stadi del loro sviluppo, possono essere considerati degli "ammassi o sistemi cellulari" in corso di accrescimento e la sperimentazione sull'embrione umano sarebbe quindi consentita?

c) C'è una differenza "sostanziale" tra un embrione "naturalmente generato" in seno al ventre materno, nell'ambito di un progetto genitoriale o meno, e un embrione "artificialmente prodotto" in laboratorio in funzione della conoscenza scientifica e della ricerca terapeutica?

La **PRIMA POSIZIONE** — relativamente agli interrogativi evocati — reclama una **protezione incondizionata dell'embrione**. La si giustifica con la potenzialità della cellula fecondata a svilupparsi in individuo umano, ossia, con la continuità biologica fra l'uovo fecondato e il potenziale futuro individuo. L'essere umano viene definito in termini genetici (ricodotto, cioè, all'informazione genetica della specie *Homo sapiens sapiens*) e, di conseguenza,

una cellula con un corredo cromosomico umano completo (*diploide*) va sempre trattata come un "essere umano" quando possiede la potenzialità di svilupparsi come tale.

In genere non si allude, o si prescinde dalle condizioni o dal contesto che consentono il passaggio dalla "potenzialità" all'"atto": il processo sarebbe prevalentemente ontogenetico ("*si diviene quello che si è*") e solo conseguentemente epigenetico (in ragione della gradualità e continuità dello sviluppo, e dell'emergenza progressiva delle funzionalità fisiologiche e identitarie più complesse). L'embrione, cioè, non sarebbe altro che l'espressione morfologica e temporale di una sola e medesima vita che comincia alla fecondazione e continua fino alla morte, passando successivamente attraverso gli stadi di uovo fecondato, di embrione, di feto, di neonato, di bambino, di adolescente, di adulto e infine di persona anziana.

L'embrione, inoltre, non sarebbe solo umano in ragione del suo genoma specie-specifico. Lo sarebbe anche in virtù di un progetto genitoriale di procreazione, d'inclusione, cioè, del nascituro, — anche prima del concepimento, — nell'immaginario dei genitori e del suo riconoscimento giuridico come soggetto di diritto fin dal primo istante della sua formazione, sotto riserva di nascita vitale.

La **SECONDA POSIZIONE**, invece, sostiene una **protezione progressiva dell'embrione** e indica precisi stadi di demarcazione. In linea di principio si afferma la protezione dell'embrione fin dall'inizio, ma si ritiene che essa diviene incondizionata solo a partire dal momento dell'annidamento dell'uovo fecondato nella mucosa uterina (*circa 14 giorni dopo la fecondazione*). Non si può infatti equiparare l'embrione, — così com'è fin dal primo istante del suo sviluppo, — alla vita di un "essere umano" o di un individuo adulto in senso pieno. Ma si può parlare di individuo umano in divenire solo in presenza di condizioni extra-genetiche e ambientali che consentono lo sviluppo verso l'uomo adulto esistente. Questo non sarebbe il caso per la maggior parte degli embrioni che vengono prodotti e sprecati in abbondanza "secondo natura" o in numero limitato e finalizzato "*in vitro*" e al di fuori dell'ambiente materno necessario per lo sviluppo biologico.

Da questo punto di vista, nella fase precedente l'annidamento, la protezione dell'embrione può anche entrare in conflitto con il dovere di avviare quelle ricerche che perseguono la finalità terapeutica di lenire o evitare le sofferenze umane, nella prevenzione di possibili anomalie genetiche e nella gestione della fase terminale della vita umana. In vista di queste nobili finalità, però, si ritiene possibile un'eccezione al principio della protezione incondizionata e una comparazione fra i beni effettivamente perseguiti (*moralità dei fini*) e i mezzi utilizzati (*moralità dei mezzi*). Coloro che sostengono, invece, una protezione incondizionata, ritengono non ammissibile, se non illegittima, la comparazione fra il diritto alla vita dell'embrione e la doverosa promozione della ricerca biomedica.

In un certo senso, la stessa Chiesa Cattolica, — ispirandosi alla teologia di San Tommaso d'Aquino (1226-1274), — **per molti secoli ha sostenuto la protezione progressiva dell'embrione**, adottando la dottrina dell'"animazione successiva", che ammette l'esistenza di stadi di demarcazione nello sviluppo continuo dell'embrione, nei quali esso subisce dei "mutamenti sostanziali", incominciando a essere un "vegetale", poi un "animale" e, infine, un "uomo" dotato di "anima razionale" direttamente creata e infusa da Dio, solo dopo che le strutture cerebrali abbiano raggiunto un sufficiente grado di complessità. Con queste argomentazioni filosofiche, però, Tommaso intendeva prima di tutto e soprattutto giustificare

"razionalmente" la tesi cristiana dell'immaterialità e immortalità dell'anima e quella secondo cui ogni essere umano è singolarmente voluto da Dio.

Anche Dante Alighieri (1265-1321), nel XXV canto del Purgatorio, — attraverso il poeta latino Publio Papinio Stazio — **fa riferimento alla stessa dottrina tomista dello sviluppo umano** —, per cui l'anima personale entra nel feto quando «*l'articular del cerebro è perfetto*». Solo a quel punto si forma «*un'alma sola/che vive e sente, e sé in sé rigira*». (Purgatorio 69 e 74-75).

Una **TERZA POSIZIONE**, infine, — minoritaria rispetto alle precedenti — sostiene una **piena libertà di ricerca sugli embrioni allo stadio iniziale**, benché diversamente condizionata nelle varie fasi del loro sviluppo. Si considera legittima la ricerca sugli embrioni prima dell'annidamento, poiché in questa fase essi non sarebbero ancora degli "esseri umani" in senso proprio. Non si comprende, tra l'altro, per quale ragione uno scienziato non sarebbe autorizzato a praticare la sperimentazione sugli embrioni umani, anche al prezzo di qualche loro sacrificio, dato che la natura stessa procede ad un loro abbondante spreco. Dal punto di vista teologico, inoltre, come pensare e conciliare il fatto che Dio crei delle persone fin dal concepimento quando si riscontra che "almeno due uova fecondate su tre muoiono nel corso delle prime sei settimane?" Che significato assume in queste circostanze la vita come "dono di Dio"?

Riguardo a quest'ultima posizione, però, **i dati della moderna embriologia sono discordanti** e, soprattutto, non pertinenti relativamente alla possibile attribuzione di una valenza etica allo specifico stadio di sviluppo considerato. Non è infatti possibile fondare e dedurre logicamente uno statuto normativo e giuridico da un'osservazione e descrizione di una realtà biologica.

4. Il contenzioso sollevato da questi interrogativi — e dall'inconciliabilità delle relative posizioni — non è ancora chiuso e non si riesce a dirimere ricorrendo a criteri esclusivamente scientifici. Per pervenire ad una formulazione condivisa dello statuto dell'embrione umano, — per stabilire cioè in che misura e entro quali limiti sia soggetto di diritti e quindi di rispetto, — non basta infatti una corretta informazione scientifica degli sviluppi della ricerca embriologica in corso. All'origine delle divergenze interpretative, vi sono delle "precomprensioni" filosofiche e antropologiche contrapposte, retaggio della cultura di appartenenza e dell'educazione ricevuta. Spesso si riscontra anche una non chiara consapevolezza dei limiti conoscitivi (*epistemologici*) e della funzione propria dei diversi saperi implicati, in ragione dell'interdisciplinarietà dei complessi problemi sollevati e del loro impatto sociale nella gestione della fase iniziale della vita umana.

In questa fase è pertanto opportuno chiarire previamente la differenza tra la funzione operativamente descrittiva del metodo e linguaggio scientifico e la valenza propriamente prescrittiva e orientativa della riflessione e del linguaggio etico. In tal modo, una aggiornata descrizione di quello che realmente avviene a livello biologico, al momento della fecondazione, dello sviluppo dell'embrione e poi del feto, ci consente di interrogarci sulla pertinenza o meno del dato scientifico nella determinazione del suo possibile e proponibile statuto morale e conseguente tutela giuridica.

Nell'articolato e controverso dibattito in atto vi è infatti un comune ricorso a diverse nozioni scientifiche e concetti filosofici e antropologici, — quali, "riproduzione, concepimento e procreazione"; "essere umano, individuo e persona", — che, senza un'adeguata e previa chiarificazione semantica e contestuale, non contribuiscono alla ricerca di una formulazione dello statuto dell'embrione umano fundamentalmente condivisa, a maggior ragione in una società sempre più plurale, caratterizzata da una coesistenza di molteplici etnie, culture e confessioni religiose, dai valori spesso non convergenti. L'etica, in relazione

ai valori perseguiti, è orientativa e prescrittiva dell'agire umano. La scienza, invece, è descrittiva in funzione di un possibile e ammissibile controllo e dominio della realtà indagata. Ma è l'etica a valutare l'ammissibilità o meno del protocollo di ricerca e a definirne le condizioni di attuazione.

“RIPRODUZIONE”, per es., è una nozione scientifica e descrittiva: tutti gli organismi viventi si riproducono (non c'è vita senza riproduzione); mentre, **“CONCEPIMENTO”** (l'atto del “concepire”) è un concetto antropologico e nella nostra lingua concepire vuol dire sia procreare, sia pensare. Solo l'uomo, infatti, “concepisce”, può, cioè, riflettere e decidere se riprodursi o meno — anche se la riproduzione in senso biologico può avvenire accidentalmente, a sua insaputa.

Il concepimento, inoltre, — proprio in ragione della sua valenza antropologica, — può essere descritto ricorrendo a diversi linguaggi: quello del poeta che ne decanta il mistero per comunicare la sua meraviglia; quello del teologo che vi coglie un segno di Dio e interpreta la vita come un dono; quello dell'agnostico che attribuisce agli individui o alla società un diritto di controllare la vita; quello dello psicanalista che richiama la dimensione simbolica della riproduzione umana: un bambino si concepisce prima nella testa; quello del giurista o dell'etnologo che vi colgono la manifestazione di una delle strutture più fondamentali della società, ossia, la struttura di parentela; quello, infine, dello scienziato che descrive il meccanismo della riproduzione biologica in termini di incontro di gameti e di conseguente sviluppo embrilogico. Nessuno di questi linguaggi, però, può pretendere all'esaustività, né all'obiettività incondizionata di una realtà, come quella dell'embrione, che si rivela contestualmente sempre più complessa. E il ruolo del filosofo non è tanto quello di elaborare un discorso supplementare a questi linguaggi, ma di provare ad articularli tra di loro, avendo cura di rispettarne la valenza semantica.

La “PROCREAZIONE”, invece, è un termine a prevalente valenza filosofica e teologica; naturalisticamente e filosoficamente, esso evoca la partecipazione ad una possibile creatività aleatoria (*casuale*) o finalistica (*teleologica*) della natura; teologicamente, indica la partecipazione responsabile (“procreazione responsabile”) a un possibile “disegno divino” trascendente e/o “rivelato”. In tal senso, la procreazione non è solamente una “operazione” fisica, poiché il suo “esito” è una “persona”, ossia un “essere dotato e capace di libertà”. In effetti, il verbo “nascere” (dal latino: *nasci*), rimanda alla nozione di “natura”, (participio futuro del verbo *nasci*), che letteralmente significa “ciò che sta per nascere”. La parola “nascere”, pertanto, non rinvierebbe banalmente alla nascita, — nel senso fattuale del passaggio dall'intra all'extra-uterino, — ma implicherebbe che i diritti della personalità, ossia, l'uguaglianza e la libertà che ogni essere umano possiede, siano immanenti (*dati per natura*) e solo in seguito giuridicamente formalizzati e istituiti.

5. Ma anche il frequente e spesso disinvolto ricorso a concetti filosofici e antropologici, diversamente utilizzati nel contenzioso bioetico internazionale, quali **“ESSERE UMANO”, “INDIVIDUO”** e **“PERSONA”**, è suscettibile di generare confusione circa la loro pertinenza o meno nel designare determinati stadi dello sviluppo embrionale e condizionare quindi il perseguimento di una formulazione etico-giuridica condivisa dello statuto dell'embrione umano.

La qualifica di “essere umano”, per es., — in particolare l'attribuzione di “umano”, non riduttivamente riconducibile ad una sequenza specie-specifica di geni presenti nel genoma di *Homo sapiens sapiens*, — si rivelerebbe nell'esercizio della consapevolezza di sé e della libertà personale che, in un contesto di relazionalità simbolica propria di ogni cultura, trascendono in quanto tali la corporeità, pur sempre esprimendosi attraverso di essa. Secondo questa accezione, l'essere umano non ha semplicemente un corpo, ma

“è” il suo stesso corpo. Il biblico “soffio nelle narici” (Genesi 2,7) ne è in qualche modo un’evocazione simbolica.

In che senso, allora, è pertinente e convincente, — anche in relazione alla sensibilità dell’uomo contemporaneo, allo stesso immaginario collettivo e in considerazione della dimensione microscopica dell’entità generata o prodotta dalla fecondazione (*lo zigote è una cellula più piccola della punta di uno spillo*), — attribuire all’embrione appena generato o “prodotto” in laboratorio (di fatto ad una singola cellula), la proprietà intrinseca di “essere umano”, secondo una concezione filosofica da tempo accantonata — a ragione o a torto — come *metafisica dello zigote*?

I primissimi stadi di sviluppo dell’embrione, per es., non hanno l’aspetto di un essere umano. La sua stessa morfologia non consente neppure di distinguerlo da quello di altre specie di mammiferi. Ma anche altre caratteristiche essenziali, quali unità, individualità, relazionalità al corpo materno e irreversibilità dello sviluppo, non sono ancora garantite. Del resto, il fatto o il pregiudizio morfologico secondo cui l’essere vivente si individualizza solo esibendo una forma riconoscibile a occhio nudo, e l’articolazione o meno tra l’individualità e la personalità dell’embrione, rientrano tra i problemi più controversi e dibattuti nel contenzioso in corso sullo statuto dell’embrione umano.

Basti solo pensare che — relativamente all’individualità — un embrione iniziale può dividersi in due gemelli (*divisione gemellare monozigotica*) fino a circa quattordici giorni dopo la fecondazione, lasciando aperto l’interrogativo di quale delle due cellule figlie identiche è la persona originaria; e — relativamente all’identità — due o più embrioni iniziali possono fondersi in uno solo per formare un unico embrione chimerico vitale (*fusione chimerica*); in questo caso l’embrione chimerico posto in essere non ha certo incominciato a esistere allo stadio di zigote. Inoltre, le singole cellule che compongono l’embrione nelle fasi successive del suo sviluppo (stadio di *morula* e di *blastula*) conservano la totipotenzialità: hanno, cioè, la possibilità (anche se per ora ancora teorica) di svilupparsi a loro volta — se poste in un ambiente adeguato, — in un individuo singolo e autonomo.

6. A maggiore ragione il problema si pone per quello che concerne una possibile soggettività giuridica “personale” [*identità ontologica*], oltre che “individuale” [*individualità ontologica*]. Non vi è infatti “individuo umano” senza “individualità ontologica” (*somatica*), né “persona umana” senza “identità ontologica” (*soggettiva*), che si conservano tali e quali — ossia uguali a sé stessi — negli stadi successivi di uno sviluppo continuo, dall’embrione iniziale al feto, all’infante e bambino, fino all’adulto.

Per questo pensiamo che l’adulto, in quanto individualità ontologica, è identico al bambino, all’infante e perfino al feto prima della nascita. Ogni individuo umano adulto, infatti, è stato un tempo un feto, un bambino e un adolescente, e le espressioni «individuo umano» e «persona umana» nel corso di uno sviluppo continuo dell’embrione sono praticamente intercambiabili. Anche se il termine “persona”, sia in senso etimologico, sia in senso filosofico, è più problematico e meno immediato rispetto a quello di “individuo”, che vuol dire “indivisibile” (*indivisum in sé*), ossia, dotato di unità intrinseca (*ontologica*) che lo rende unico e differente da tutti gli altri individui della specie biologica di appartenenza.

La sua individualità umana però non è acquisita fin dalla fecondazione come uno stato o una struttura permanente, ma deve essere pensata come un processo cronologico di individuazione attraverso i cambiamenti delle strutture emergenti nel corso dei diversi stadi di sviluppo dell’embrione. E questo perché l’individualità biologica si costruisce nel tempo e ci consente di riconoscere come umane le differenti strutture nelle quali essa si consegna. L’esame dell’individualità dell’embrione, infatti, esige, per quanto possibile, un’astrazione dalla contingenza e dalla storicità.

Il termine “persona”, invece, è più complesso, non tanto in senso etimologico, quanto semmai filosofico ed etico. In senso etimologico esso deriva dal verbo latino “*personare*”, per significare l'attore che, nel recitare un ruolo specifico, risuonava la sua voce (*personabat*) attraverso il foro della maschera lignea che indossava. Questo significato etimologico, — in riferimento al ruolo assunto dall'attore, — farebbe quasi pensare alla “persona” come ad una attribuzione estrinseca o teologicamente “infusa”.

In sede di riflessione filosofica, si va dalla classica definizione di Severino Boezio (477-524), che concepisce la “persona” come “sostanza individuale di natura razionale” (*rationalis naturae individua substantia*), ossia, un individuo reale dotato di una serie di capacità, attività e funzioni — che si possono senza dubbio considerare come manifestazioni della sua razionalità, — ad una concezione non più intrinseca (metafisica), ma funzionale, elaborata da alcuni autori moderni. Il termine “persona”, cioè, non indicherebbe una sostanza (come, per es., la sostanza pensante o “*res cogitans*” di Cartesio), ma una qualità. Essa non sarebbe altro che un concetto, definito da un certo insieme di proprietà o funzioni, — quali la capacità di riflessione, di autocoscienza, di autodeterminazione, di comunicazione intersoggettiva, di rappresentazione simbolica, — che gradualmente emergono in stadi successivi dello sviluppo dell'embrione, nel corso del processo di individuazione e di organogenesi.

Un concetto di “persona”, in altre parole, inteso come capacità e fondamento di ogni relazione, che si stabilisce non solo con gli altri individui umani, ma anche con sé stessi, come coscienza di sé e come identità ontologica che, — anche secondo i più recenti indirizzi della genetica, — permane tale, attraverso l'informazione che proviene dall'ambiente e tutti i mutamenti accidentali, tanto genetici quanto somatici. Con la nozione di “persona”, infatti, entriamo nel dominio dei valori e quindi nell'ambito dell'atteggiamento valutativo di un osservatore.

Due concezioni di “persona”, pertanto, contrapposte e divergenti (*metafisica* la prima, *strutturale-funzionale* la seconda).

7. Ma anche a prescindere dalle questioni interpretative dei più ricorrenti termini del dibattito in corso, l'apparente continuità dello sviluppo embrionale, — proprio in ragione di una possibile divisione gemellare, fusione chimerica e del concorso di fattori e informazioni extra-genetiche — non basta da sola a stabilire la continuità ontologica di un unico soggetto. La ricerca embriologica, inoltre, dispone oggi di raffinate e ben sperimentate tecniche in grado — analogamente al “ripristino” o al riavvio del sistema operativo di un PC — di indurre una singola cellula somatica a “riprogrammare” il proprio sviluppo con un'individualità e/o identità, in un certo qual senso “ricondizionata o rigenerata”, sia mediante opportune modifiche genetiche transienti (*cellule pluripotenti indotte*) sia tramite trasferimento del suo nucleo in un ovulo enucleato (*clonazione*).

Quando trasferiamo il nucleo di una cellula adulta in un uovo enucleato non si forma un embrione vero, ma uno pseudo-embrione, o per usare un termine più appropriato, uno «pseudo-zigote». Lo zigote, infatti, è la cellula che si forma dalla fusione di un uovo con uno spermatozoo; pertanto la clonazione non dà origine a uno zigote, bensì solo a qualcosa che sembra, ma non è, uno zigote. Questo cosiddetto «pseudo-zigote», però, è di fatto capace di formare un organismo adulto, seppure con una percentuale ancora molto bassa di successo, com'è in diverso modo avvenuto nel caso della clonazione della pecora Dolly e più recentemente dei primi due macachi.

Per l'insieme di tali ragioni e situazioni — riscontrate dalla ricerca embriologica già da qualche decennio e ripetutamente appurate nel corso dello sviluppo “in utero” e “in vitro” — **nel dibattito internazionale prevale l'opinione che l'embrione appena concepito, o**

“prodotto” in laboratorio, non possa essere appropriatamente ritenuto un “essere umano”, né tantomeno una “persona”, dal momento che permangono ancora incerte e precarie quelle caratteristiche e proprietà che lo renderebbero inequivocabilmente tale. L'ovulo umano fecondato (*zigote*), infatti, benché dotato — come tutti gli organismi viventi individuali — di una specifica struttura eterogenea e di parti, che con le loro interazioni contribuiscono al suo metabolismo e alla sua crescita, non sarebbe propriamente o ancora un “individuo umano”, ma una “cellula individuale vivente” che, in relazione al contesto in cui si trova situata e alle possibili interazioni tra l'innato e l'acquisito, può andare incontro a diversi destini.

La maggioranza dei biologi, degli embriologi e dei rapporti delle Commissioni di Etica Biomedica internazionali colloca infatti l'individuazione del sorgere di una vita autonoma (*individualità ontologica*) al di là del momento della fecondazione, anche se in termini non unanimi relativamente allo specifico stadio di sviluppo. La non unanimità, però, è a sua volta l'esito di divergenti concezioni o precomprensioni filosofiche che soggiacciono alla pluralità delle interpretazioni in merito.

Lo stesso biodiritto, d'altronde, si trova nelle condizioni di doversi avvalere di un modo non sempre condiviso d'intendere la vita e la nascita dell'individualità, a meno che non sussistano delle motivazioni per ricorrere ad una procedura autoritaria, qualora, per es., si prospettassero delle conseguenze tali da sollevare un conflitto di valori difficile da gestire e conciliare (*etica delle conseguenze*). Ma singole e rigide posizioni morali non possono essere poste a fondamento di un ordinamento giuridico statale plurale, in cui convivono etnie, culture e confessioni religiose dai valori spesso non convergenti. Le norme giuridiche, infatti, devono essere configurate in modo tale da consentire decisioni conformi alle diverse convinzioni etiche, ossia, all'effettivo stato della coscienza morale della società entro cui vengono emanate, a prescindere *dalle contingenti dinamiche politiche che possono aver presieduto alla loro democratica approvazione*. A maggior ragione se prevale l'opinione che i conflitti etici possono trovare una soluzione nell'ordinamento giuridico vigente.

Quando però il confronto delle ragioni non perviene a un consenso, e le normative adottate rischiano di tradursi in limitazioni della libertà dei cittadini, è allora moralmente corretto fare appello al principio dell'obiezione di coscienza, in base al quale poter discernere quali limitazioni si possono considerare ammissibili e quali, invece, imposte.

8. Indubbiamente, se la questione della natura, dell'identità e del possibile “statuto” dell'embrione umano dovessero rimanere problematici e dall'incerta definizione in tutte le circostanze e fasi del suo sviluppo, e non fosse possibile, — nonostante i tentativi fatti, — di pervenire ad una formulazione etico-giuridica condivisa, potrebbe prevalere il tradizionale e discrezionale criterio prudenziale di “sospensione del giudizio etico”. Un criterio, questo, retaggio di una secolare e consolidata tradizione di filosofia morale, e ben evocato dall'allegoria del cacciatore che, nell'incertezza di trovarsi di fronte alla preda, — in ragione del fruscio dietro al cespuglio, — non preme il grilletto, per non incorrere nel rischio di sopprimere un “essere umano”.

Questa è pure una fra le varie ragioni per cui la Chiesa Cattolica, di fronte al progredire delle ricerche e al persistere di un contenzioso internazionale non ancora risolto, — memore anche della sua passata intransigenza e delle conseguenze del “caso Galilei” — non si è mai espressamente impegnata ad affermare che l'embrione è un “essere umano” fin dal primo istante del suo concepimento, ma a sostenere che deve essere considerato e trattato “come se fosse” tale, con le relative implicazioni e conseguenze, rimanendo

aperta ad ulteriori possibili valutazioni e specificazioni in seguito ad eventuali significativi progressi delle ricerche biomediche in merito.

“Sotto il profilo dell'obbligo morale, — ribadisce, per es., Giovanni Paolo II (Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, 60) — basterebbe la sola probabilità di trovarci di fronte a una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l'embrione umano”. Proprio per questo motivo nel 1965 lo stesso Concilio Vaticano II (cfr. Costituzione apostolica *Gaudium et spes*, n. 51) aveva già chiaramente espresso che la vita umana deve essere protetta con la massima cura a partire “dal momento del suo concepimento”. In diversi altri documenti, però, da un lato, si sottolinea la necessità di riflettere sul concetto di persona, e dall'altro si afferma che nell'uso di questo termine il Magistero «non si è espressamente impegnato su un'affermazione d'indole filosofica» (cfr. l'Istruzione “*Donum Vitae*”, l.1).

L'essere trattato “come se fosse tale”, però, è solo un atteggiamento etico prudentiale in relazione alla specifica circostanza di trovarci di fronte ad un possibile “essere umano” (*etica delle circostanze*) e alle probabili conseguenze. La valutazione, cioè, è diversamente condizionata dal variare del contesto e delle situazioni. Il fatto che, per es., uno studente di medicina sia anche un “medico potenziale”, non implica che debba essere trattato come se lo fosse realmente. Anche il ricorrente concetto di “potenzialità” permane molto discusso nel dibattito internazionale sullo “statuto dell'embrione umano”. Per alcuni filosofi, infatti, la potenzialità non riguarderebbe tanto l'essere in sé, quanto i modi d'essere o le disposizioni di un essere (la capacità, per esempio, di divenire medico, pianista o pittore, ecc.), e non avrebbe neppure senso affermare che l'embrione umano possiede la coscienza allo stato potenziale latente, non essendo emerse ancora le strutture biologiche che ne consentono l'esercizio.

Di natura contestualmente ben diversa, invece, è l'esortazione e l'impegno ad una “procreazione responsabile”, — nell'accezione naturalistica e teologica del termine. Essa è l'esito di un'adesione convinta e fiduciosa ad un “senso” dell'esistenza umana ricercato ed abbracciato in una prospettiva storica e profetica di una genitorialità non riconducibile a banali meccanismi biologici, per quanto compulsivi e aleatori essi siano, ma aperta ad una creatività filiale, in cui l'affetto reciproco e il rispetto della dignità di ogni “essere umano” contribuiscono alla realizzazione di una solidarietà, pace e “armonia cosmica”, espressione di quel “mistero nascosto nei secoli eterni”, che così tanto appassiona non solo i credenti, ma anche tutte le persone che diversamente si interrogano, — nel rispetto, però, dei valori propri delle molteplici comunità etniche, culturali, confessionali e civili che caratterizzano la convivenza umana.

La questione dei diritti dell'embrione umano, in ogni caso, è previa all'apporto specifico delle diverse tradizioni religiose in merito, e cercare negli eventi umani dei possibili segni è un modo di credere e di pensare a Dio in termini di “rivelazione di un senso della storia” e non come al misterioso artigiano che forgia e regola la natura, secondo una concezione teologica ingenuamente antropomorfa.

In tale prospettiva esistenziale e storica **l'embrione umano viene caricato di un “valore aggiunto”** che si traduce in impegno solidale a garantire e promuovere un dignitoso futuro all'umanità; una motivazione, questa, più che convincente e sufficiente per una sua responsabile tutela.

9. Il problema dello statuto dell'embrione umano, pertanto, continuerà ancora a suscitare vivaci e, a volte, intransigenti dibattiti, per ragioni diverse e in parte risapute, anche se non aprioristicamente inconciliabili.

Il passaggio *dal biodiritto alla biopolitica*, però, esige che ogni teoria venga messa alla prova dei fatti, ossia, confrontata con la realtà della pratica scientifica, sociale e sanitaria. A cosa servirebbe infatti una bella e condivisa definizione dello statuto dell'embrione se non aiutasse a risolvere i problemi reali?

Nel precario momento culturale e politico che stiamo vivendo è forse meglio e più prudente non “prendere parte”, ma “stare umilmente in disparte” e in ascolto, privilegiando la riflessione e la meditazione, rispetto alla “mobilitazione”, per quanto motivata e appassionata essa sia. Ogni “movimento” è un “turbamento”, spesso a discapito del “bene comune”, tra cui dobbiamo annoverare anche i nostri embrioni. I greci facevano coincidere l'inizio del pensiero e della conoscenza con il sentimento di meraviglia e di stupore. C'è da chiedersi se per pretese ragioni metodologiche sia vietato alla ricerca scientifica stupirsi nel corso delle sue indagini. Potrebbe allora aver ragione Martin Heidegger (1889-1976) quando si pose quel provocatorio e troppo spesso trascurato quesito: *«La scienza non pensa»?*

P. Ennio BROVEDANI sj
Fondazione Stensen
Viale don Minzoni 25G - 50129 FIRENZE FI
Tel. (39) 055.576551 - www.stensen.org - ebv@stensen.org