



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.org>

segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. XVII, Anno 2020, n. 1.

Fondatore

Danilo Zolo

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Roger Campione, Thomas Casadei, Dimitri D'Andrea, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni, Stefano Pietropaoli (Vicedirettore), Rosaria Piroso (Segretaria di redazione), Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (Direttrice e Responsabile intellettuale), Filippo Ruschi, Emilio Santoro, Silvia Vida

Comitato scientifico

Francisco Javier Ansuátegui Roig, Margot Badran, Raja Bahlul, Étienne Balibar, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević†, Tecla Mazzarese, Jerónimo Molina Cano, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Gianfrancesco Zanetti, Wang Zhenmin

La rivista è espressione di Jura Gentium – Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, c/o Dipartimento di Scienze Giuridiche, via delle Pandette 32, 50127 Firenze

Comitato direttivo

Luca Baccelli (Presidente), Leonardo Marchettoni, Stefano Pietropaoli (Segretario), Katia Poneti, Lucia Re, Filippo Ruschi (Vicepresidente), Emilio Santoro

Bioeconomia e vulnerabilità

SALVATORE AMATO

1. L'onnicommercializzazione

Fino a quando resterà in vigore il principio dell'extra-patrimonialità del corpo umano? Un principio che, per la verità, non ha mai avuto un'omogenea e sistematica definizione nella legislazione dei vari paesi¹ e che, anche a livello di dichiarazioni internazionali, sembra avere un futuro incerto. Ad esempio, nella Dichiarazione sulla bioetica e i diritti umani dell'Unesco, malgrado il continuo richiamo ai valori, non è presente alcuna norma che riproduca la formula “le corps humain et ses parties ne doivent pas être, en tant que tels, source de profit”, enunciata dall'art. 21 della Convenzione di Oviedo e dall'art. 4 della Dichiarazione universale sul genoma e i diritti umani, adottata dalla stessa Unesco nel 1997. Anche la Corte europea dei diritti dell'uomo, così attiva nell'allargare l'orizzonte dei valori fondamentali, non ha mai sottolineato l'idea di uno statuto privilegiato del corpo umano.

Quando non è la non patrimonialità del corpo ad essere messa tra parentesi, lo è il suo riflesso più immediato, il principio di donazione. Ad esempio, la Direttiva del Parlamento europeo e del Consiglio d'Europa del 31 marzo 2004 sulla “definizione di norme di qualità e di sicurezza per la donazione, l'approvvigionamento, il controllo, la lavorazione, la conservazione, lo stoccaggio e la distribuzione di tessuti umani e cellule” riduce questo principio a mero ideale, perché l'art. 12 afferma che i singoli Stati “si adoperano per garantire donazioni volontarie e gratuite”. Il “considerando” n. 18 aveva già chiarito che solo “in via di principio, i programmi di applicazione di tessuti e cellule dovrebbero basarsi sulla filosofia della donazione volontaria e gratuita, dell'anonimato del donatore e del ricevente, dell'altruismo del donatore e della solidarietà tra donatore e ricevente”. Se la filosofia della donazione è soltanto auspicabile, nulla esclude che nella realtà avvenga il contrario. In fondo era lo sviluppo già implicito nell'inciso

¹ Come si evince dal panorama internazionale offerto dallo studio condotto sotto la direzione di B. Feuillet-Liger e S. Oktay-Özdemir, *La non patrimonialité du corps humain: du principe à la réalité*, Bruxelles, Bruylant, 2017.



apparentemente innocuo, “en tant que tels”, che, rimbalzando dalla Dichiarazione sul genoma alla Convenzione di Oviedo, relativizza l’idea che il corpo debba restare fuori dal mercato, lasciando aperta la porta alla mercificazione degli elementi da cui è costituito e, in particolare, alla brevettabilità del vivente.

Dinanzi a un’integrità che, “in quanto tale”, non esiste più, cellule, tessuti, DNA, gameti, embrioni, isolati nei laboratori, accumulati per i fini più diversi, congelati nelle biobanche, commercializzati in varia forma e da svariate imprese, sono diventati la struttura portante della bioeconomia². Un’economia che si costruisce tanto sul corpo come riserva di materiale prezioso quanto per il corpo come oggetto di cura, manipolazione, potenziamento. In entrambi i casi “il est désormais non plus l’incarnation irréductible d’une personne, mais une matière fluide, sans frontière, fragnetable”³, che allarga sempre più gli orizzonti di una *commodification*, avallata giuridicamente dalla brevettabilità del vivente in ogni sua forma (vegetale, animale, umana) e resa ineluttabile dalle nuove tecnologie (in particolare l’editing genetico della tecnica CRISPR-Cas9) che convergono nell’isolamento, la riproduzione e la modificazione dei processi vitali.

Bioeconomia? Forse sarebbe più opportuno parlare di biocapitalismo. La spinta maggiore viene dalla ricerca del vantaggio economico prima ancora che dall’incremento delle conoscenze e della disponibilità delle risorse. Ci troviamo di fronte a una “onnicommercializzazione”⁴ in cui il mercato tende a fagocitare qualsiasi spazio. Si afferma quel primato dello spirito acquisitivo che costituisce per Sombart l’essenza del capitalismo fino al punto da considerare “la natura uno strumento di produzione, la vita come una grande transazione commerciale, il cielo e la terra come una grande azienda nella quale ogni cosa che vive e si muove è registrata in un grande libro mastro nei termini del suo valore monetario”⁵. Abbiamo abolito la schiavitù, ma continuano ad esistere i “cacciatori di corpi” per garantire le nuove forme del “biolavoro” dall’affitto dell’utero

² N. Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2007, tr. it. *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 45 e ss.

³ D. Le Breton, *Patrimonialité du corps: approche anthropologique*, in B. Feuillet-Liger, S. Oktay-Özdemir (a cura di), *op. cit.*, p. 354.

⁴ S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006, tr. it. *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 184.

⁵ W. Sombart, “Capitalism”, in *Encyclopaedia of the Social Science*, New York, 1929, vol. III, p. 197 cit. da A. Cavalli, “Introduzione a Werner Sombart”, in *Il Capitalismo moderno*, Torino, Utet, 1978, p. 45.



(o gestazione per altri, *birthother*, con un linguaggio meno crudo) alla sperimentazione clinica. E, come in passato per gli schiavi, sono le parti più povere del mondo a fornire la “materia prima”⁶.

La fusione di genetica e biologia molecolare attraverso i processi informatici ha definitivamente posto il corpo tra gli oggetti di un mercato in continua espansione. Gameti, tessuti, cellule, molecole, proteine, enzimi, anticorpi, virus, sequenze di virus e batteri si possono isolare e conservare, espiantare e impiantare, donare e cedere, emerge una visione riduzionista in cui l’identità del corpo si perde dietro gli elementi che lo costituiscono⁷ e questi, a loro volta, si frantumano e suddividono. Gli organi non fanno eccezione. Le proteine sono un insieme di reazioni chimiche, le cellule un insieme di proteine, gli organi un insieme di cellule e il corpo un insieme di organi. E tutto, frammento per frammento, ha la sua nicchia di mercato.

Questo modello “biocapitalista” emerge ancora prima della rivoluzione genetica. Uno dei passaggi decisivi per l’ingresso della salute nel mercato avviene, infatti, attraverso il problema della brevettabilità dei farmaci. Quando nel 1846 un dentista americano, William Norton, compì il primo passo verso il futuro dell’industria farmaceutica, brevettando l’anestetico, la comunità scientifica ritenne la cosa estremamente riprovevole. Appena un secolo dopo George Orwell constatava con amarezza “si sa che di alcuni argomenti non si può discutere per via di “interessi particolari”. Il caso più tristemente noto è il racket dei “brevetti farmaceutici”⁸. Nessuno ormai mette in discussione che il prezzo dei farmaci sia, come un qualsiasi oggetto di consumo, meramente virtuale, non sia cioè determinato dal rapporto tra i costi di produzione e le esigenze sociali, ma dalla *willingness to pay*, da quanto sono disposti a pagare innanzitutto lo Stato per garantire i livelli di assistenza essenziali o le assicurazioni per accettare di coprire il rischio.

⁶ A. Petryna, “Ethical variability: Drug development and globalizing clinical trials”, *American Ethnologist*, 32 (2005), 2, pp. 183-197.

⁷ Nel 1992 il genetista Walter Gilbert mostrava un CD, affermando provocatoriamente: “Qui c’è un essere umano. Qui ci sono io” (lo ricordano, ricostruendo il passaggio verso la “grande” genomica H. Rose e S. Rose, *Genes, Cells, and Brains: The Promethean Promises of the New Biology*, London-New York, Verso, 2013, tr. it. *Geni, cellule e cervelli. Speranze e delusioni della nuova biologia*, Torino, Codice, 2013, p. 35).

⁸ Pubblicato sul “Times Literary Supplement” del 15 settembre 1945 la traduzione italiana si può leggere in *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 1451-1452.



Questo prezzo, costruito prevalentemente se non esclusivamente sull’attesa degli utili, ha generato fenomeni assurdi come il caso del super-farmaco anti-epatite C Sovaldi (sofosbuvir) messo in commercio a prezzi proibitivi per il singolo cittadino e per i paesi in via di sviluppo. Del resto, uno degli aspetti più cruciali della nostra società è costituito dai farmaci orfani per le malattie rare. Si tratta di quelle patologie che non hanno un numero di pazienti sufficiente a garantire un adeguato ritorno economico per la commercializzazione industriale. Solo in Europa sono circa 30 milioni le persone affette da malattie rare, la metà delle quali si sviluppa già in età pediatrica. Ne deriva la conseguenza paradossale per cui nel primo decennio di questo secolo sono stati approvati in Europa poco più di 60 farmaci che trattano una quarantina di malattie rare, ma altri 800 prodotti, di cui le autorità regolatorie hanno riconosciuto la potenziale efficacia, non vengono sviluppati per mancanza di fondi⁹. La malattia da virus Ebola ha messo in luce, qualche anno fa, proprio una situazione di questo genere: pur in presenza di diversi studi in fase avanzata, nessuno, prima del timore che l’epidemia si diffondesse in tutto il mondo, aveva interesse a finanziare un prodotto che sarebbe stato utilizzato solo da qualche migliaio di persone in una delle parti più povere del mondo.

2. Il commercio di organi

È difficile non mettere in relazione l’onnimercificazione del biocapitalismo con le drammatiche statistiche sulla carenza di organi. Solo negli Stati Uniti, il paese certamente all’avanguardia dal punto di vista dell’efficienza tecnologica, ogni 10 minuti un nuovo paziente viene aggiunto alle liste di attesa e circa 20 muoiono ogni giorno per l’impossibilità di accedere a un trapianto. In Europa sono oltre 50.000 le persone che sperano di ricevere un organo. Gli sviluppi scientifici non sembrano in grado di porre un rimedio a questa situazione. Sono ancora limitati (vescica, trachea e cornea) i risultati raggiunti dalla medicina rigenerativa. Gli xenotrapianti non hanno dato gli sviluppi sperati. La tecnica CRISPR-Cas9 potrebbe facilitare la formazione di chimere umano-animali in grado, forse, di garantire una produzione mirata di organi, ma siamo ancora

⁹ Rinvio al documento del Comitato Nazionale per la Bioetica su “Farmaci orfani per le persone affette da malattie rare” del 25 novembre 2011, consultabile al sito <<http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/farmaci-orfani-per-le-persone-affette-da-malattie-rare/>> 25 maggio 2020.



alla fase sperimentale e sono molte le perplessità etiche che solleva questo preteso superamento della barriera di specie.

Un leggero incremento di organi si è ottenuto riducendo alcuni limiti legali attraverso la legittimazione della donazione samaritana o della donazione *cross-over*, oppure autorizzando l'utilizzazione di organi provenienti da donatori anti-HCV positivi e anti HCV-RNA positivi a pazienti anti-HCV negativi. Si tratta di aumenti circoscritti che non risolvono il problema. Stesso discorso si può fare per tutte le forme di silenzio assenso o di incentivazione premiale delle donazioni sul modello della cd “legge di Singapore”¹⁰.

L'apertura al mercato degli organi¹¹, con la conseguente caduta dell'ultimo tabù sulla mercificazione del corpo umano, appare, sempre più spesso, l'unica soluzione possibile. Il problema si ridurrebbe, semmai, alla scelta tra un mercato “puro”, affidato esclusivamente alla legge della domanda e dell'offerta, o “controllato” dallo Stato che predispone le regole per offrire un'adeguata assistenza sanitaria, corrette condizioni di pagamento e un'equa distribuzione degli organi, in ossequio al dovere costituzionale di garantire cure gratuite agli indigenti.

Sono almeno tre gli argomenti a favore di questa svolta. Il primo riguarda l'esigenza di stroncare un mercato clandestino sempre più fiorente per effetto del *deep web*, dell'accrescersi delle differenze sociali e dell'acquiescenza di diversi Stati. Paradossalmente un importante sviluppo scientifico, la scoperta del ruolo immunosoppressore della ciclosporina¹², riducendo le barriere immunitarie, ha reso più agevole il “cannibalismo globale” con cui i ricchi del mondo sopravvivono grazie alla povertà dell'Africa del Sud, del Brasile, dell'India. Mi pare estremamente significativo che l'India¹³, anziché stroncare il mercato della gestazione per altri, abbia preferito regolamentarlo, istituendo centri autorizzati e disciplinando le condizioni di contratto.

¹⁰ G. Resta, “Scarsità delle risorse e funzione allocativa dei diritti: il caso dei trapianti d'organo”, *Rivista critica del diritto privato*, (1996), 1, pp. 111-159.

¹¹ Parlo genericamente di “mercato”, ma dovrebbero distinguersi varie forme di scambio come mette in luce N. Bellanca, “Compravendita o donazione di parti del corpo umano? Il contributo di Alvin Roth e dintorni”, *Jura Gentium*, 13 (2016), 2, pp. 100-115.

¹² C. Lafontaine, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Paris, Seuil, 2014, p. 79.

¹³ Mi riferisco al recente The Surrogacy (Regulation) Bill, 2019, n. 156.



Il secondo argomento, strettamente connesso al precedente, è legato ad alcuni sviluppi della prospettiva utilitaristica per cui, se le persone sono tanto povere da arrivare a vendere le proprie membra, bisognerebbe estirpare la povertà e non vietare uno scambio che garantisce, alla luce delle condizioni attualmente esistenti, la migliore soddisfazione possibile a entrambe le parti. L'unica soluzione auspicabile sarebbe, dunque, “la legalizzazione e regolamentazione della ‘donazione’ di organi in cambio di soldi”¹⁴. È una prospettiva che mette definitivamente da parte la tradizionale specificità dello statuto del corpo umano. Se le attuali tecnologie rendono, quando è necessario, il corpo una risorsa tra le altre, dovremmo liberarci dalla “tirannia del dono”, per sfruttare fino in fondo tutte le occasioni offerte dalle varie forme di “cessione di biologia”. Perché, nel quadro di un semplice *problem solving*, di questo si tratta: un contratto delicato e particolare, ma sempre un contratto. Del resto, ed è la terza argomentazione, il prevalere delle tendenze individualistiche relativizza il concetto di dignità come limite oggettivo alla mercificazione del corpo. L'appello alla tutela della dignità per giustificare l'apposizione di limiti alle scelte soggettive appare “confuso”¹⁵, “inutile”¹⁶ o, quanto meno, da usare con “parsimonia”¹⁷, per non ostacolare l'esercizio della libertà. Chi è il custode della dignità? Lo Stato che, a misura della propria visione dell'ordine pubblico, delimita i contorni dei diritti fondamentali della persona oppure l'individuo che, in base all'immagine di sé, decide il proprio destino e definisce l'estensione dei propri diritti?

Nel conflitto tra *constraint* ed *empowerment* si tende a privilegiare sistematicamente la sfera soggettiva. Il divieto di intrusione nella vita privata, sancito dall'art. 12 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948, presente nel XIV emendamento della Costituzione americana e nell'art. 8 della Convenzione europea, è divenuto il fulcro dell'attivismo giudiziario, perché, nella sua indeterminazione ha condotto a considerare ogni vincolo, ogni incertezza nell'estensione dei diritti, un'intollerabile forma di coercizione, un'indebita pressione, un motivo di angoscia

¹⁴ J. Baron, *Against Bioethics*, Cambridge, MIT Press, 2006, tr. it *Contro la bioetica*, Milano, Raffaello Cortina, 2008, p. 264.

¹⁵ R. Ogien, *Dignité humaine: une notion qui apport plus de confusions que de clarté*, in B. Feuillet-Liger, K. Orfali (a cura di), *La dignité de la personne: quelle réalités?*, Bruxelles, Bruylant, 2016, pp. 445 e ss.

¹⁶ R. Macklin, “Dignity is a useless concept” in *British Medical Journal*, (2003), 327, pp. 1419-1420.

¹⁷ B. Feuillet-Liger, *Plaidoyer pour un usage parcimonieux de la dignité en droit*, in B. Feuillet-Liger, K. Orfali, (a cura di), *op. cit.*, pp. 453 e ss.



(“considerable degree of anguish”¹⁸), un ingiustificato turbamento della serenità (“peace of mind”¹⁹). Qualsiasi forma di indisponibilità che tocchi le scelte di vita appare una restrizione intollerabile. Il problema si è posto per il diritto a scegliere come e quando morire, per l’identità sessuale, per la prostituzione, per la gestazione per altri: tutte situazioni in cui il corpo costituisce, a seconda delle prospettive di osservazione, tanto l’ostacolo quanto lo strumento della libertà individuale. Fino a che punto la cessione a titolo oneroso di organi potrà continuare a restare fuori dal diritto a disporre di sé?

3. La vulnerabilità come *blockchain*

Dove non arriva il concetto di dignità può giungere il concetto di vulnerabilità a preservare l’indisponibilità del corpo dalle lusinghe del mercato? In apparenza i due concetti sono intimamente legati. Non esiste violazione dell’integrità o della libertà che non finisca per mettere in discussione la dignità personale, determinando una situazione di vulnerabilità o sfruttando proprio drammatiche condizioni di vulnerabilità. Tuttavia penso che la vulnerabilità, anche se si è affermata solo di recente all’interno dell’orizzonte etico e giuridico, abbia una dimensione esistenziale più difficile da relativizzare ed eludere rispetto alla dignità che è maggiormente legata alle prospettive sociali e ai condizionamenti culturali.

Se ascoltiamo l’insegnamento di Lévinas, ci rendiamo conto che nell’attenzione per la vulnerabilità vi è qualcosa di strutturalmente metastorico e tendenzialmente universale. A differenza della dignità che, lungo tutta la sua lunga storia, è sempre stata il riflesso di ben definiti modelli e condizioni sociali, la vulnerabilità si costituisce *vis a vis* nell’immediatezza della relazione con l’altro, prima della società e oltre la società: “è a due, da me a te. Siamo tra noi”²⁰. Questo *entre nous* mostra tutta la fragilità dell’essere umano, sospeso tra colpevolezza e innocenza, tra rifiuto e accoglienza o tra amico e nemico, ma anche l’intimità che costituisce il nocciolo indistruttibile, il “senso unico”, che pone le basi della reciprocità. La vulnerabilità che scorgo nel volto dell’altro è quella stessa debolezza che caratterizza la mia esistenza. Scopro la mia umanità nell’*humanisme*

¹⁸ *Gross v. Switzerland*, 14 maggio 2013 (App. No. 67810/10).

¹⁹ *Morris, Mangalik, and Riggs v Brandenburg and King*, 13/01/2013 (County of Bernalillo, Second Judicial District Court n. D-202-CV 2012-02909), § 13.

²⁰ E. Lévinas, *Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, tr. it. *Tra noi, Saggi sul pensare all’altro*, Milano, Jaca Book, 2016, p. 47.



de l'autre homme e preservo la mia umanità nel rispetto dell'umanità dell'altro. Senza questa comune assunzione della reciproca debolezza non vi è relazione e senza relazione non vi è società. La società, come organizzazione dell'insieme delle relazioni, ha i suoi confini, i suoi vincoli politici, le sue limitazioni storiche, ma la relazione, che costituisce il dato originario ineludibile di ogni processo di socializzazione, è senza tempo, “la presenza dell'avvenire nel presente sembra ancora realizzarsi nel faccia a faccia con altri”²¹; è incondizionatamente aperta alla scoperta e all'accettazione di chi mi si pone di fronte, di chi “mi si fa faccia” (“me fait face”)²²; è “terza”, la terzietà di un “gli” nonostante il ‘tu’ il cui volto mi tocca”²³.

È vero che anche il concetto di vulnerabilità è vago e si apre ad un'estrema varietà di possibili accezioni²⁴. È vero che anche il concetto di vulnerabilità può assumere connotati fortemente individualistici, per valorizzare l'autonomia della persona in quanto *supported decision-making*²⁵. Questa dimensione individuale è accentuata dal fatto che, nel commercio di organi, anche il compratore, anche chi sfrutta la vulnerabilità altrui, è a sua volta un soggetto vulnerabile, perché lotta per la sopravvivenza. Sa che è possibile sfuggire alla sorte che l'attende. Ma sa anche che la sua vita è appesa a un filo e il ritardo di qualche mese o anche solo di qualche giorno potrebbe essere fatale. Il ricorso al mercato è spesso il frutto drammatico della disperazione. Per questo motivo, nella maggior parte delle legislazioni, le sanzioni sono configurate esclusivamente a carico di chi svolge attività di mediazione. Nessuna pena è prevista ovviamente nei confronti di chi cede un organo, ma neanche di chi acquista: venditore e acquirente sono considerati entrambi vittime, anche se in maniera diversa, di una situazione estremamente critica²⁶.

²¹ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1979, tr. it. *Il Tempo e L'altro*, Genova, Il melangolo, 1987, p. 49.

²² E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1974, tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2014, p. 214.

²³ E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, tr. it. *Difficile libertà*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 366.

²⁴ Rinvio per l'analisi terminologica e per gli sviluppi giuridici e culturali ai vari saggi contenuti nel volume, a cura di O. Giolo, B. Pastore, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci, 2018.

²⁵ Come afferma la CEDU nella decisione A.-M.V contro Finlandia del 23 marzo 2017 n. 53251/13. Lo ricorda R. Chenal, “La definizione della nozione di vulnerabilità e la tutela dei diritti fondamentali”, *Ars interpretandi*, 7 (2018), 3, p. 37.

²⁶ Esamina questo problema il Documento del Comitato Nazionale per la Bioetica del 23 maggio 2013 sul “Traffico illegale di organi umani tra viventi”, consultabile al sito <<http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/traffico-illegale-di-organi-umani-tra-viventi/>> 25 maggio 2020.



Malgrado l'ambiguità di fondo e le possibili implicazioni soggettive, la vulnerabilità, nella declinazione esistenziale a cui ho accennato, si sottrae a qualsiasi manipolabilità individuale e sociale proprio perché il “volto”, la fragilità della nudità del volto, non è mai “io” o “tu”, ma come sottolinea Lévinas, “egli”: un *medium* non assoggettabile agli impulsi della singola volontà o ai capricci del desiderio. Questa strutturale indisponibilità ci consente di ipotizzare che il concetto di vulnerabilità sia in grado di attivare una sorta di catena di blocchi (*blockchain*) che reagisce ai punti critici della bioeconomia.

Il primo punto critico è proprio costituito dalla rinuncia al principio di donazione, perché questa rinuncia potrebbe mettere in crisi il senso della relazionalità e quindi il fondamento stesso della società. Nella compravendita di organi non c'è reciprocità e quindi effettiva relazione nella misura in cui mancano quelle condizioni minime di simmetria che costituiscono la struttura di ogni scambio²⁷. Non è, in alcun modo, riconducibile alla logica economica tanto “comprare” la vita al prezzo della sofferenza altrui quanto vendere la propria sofferenza al miglior offerente. Penso a una riflessione di Leibniz: “la proprietà del corpo di un uomo spetta all'anima sua, la quale, finché dura la vita, non può esserne priva. Ora, non potendo l'anima essere oggetto d'acquisto, non si potrebbe del pari acquistare la proprietà del relativo corpo”²⁸. Leibniz pensava al problema più cruciale del suo tempo, la schiavitù, ma la sua riflessione ci aiuta a capire anche i rischi nell'accettare incondizionatamente uno degli aspetti più cruciali del nostro tempo, la bioeconomia. Possiamo ignorare che nel cedere un organo si rinuncia anche a un “pezzo” di anima, nel senso di una prospettiva di vita? Non è possibile comprare un corpo o vendere una parte di sé senza mettere in discussione il significato stesso dell'esistenza propria e altrui.

Il dono, invece, non oscura la relazione. Semmai la rafforza perché ne definisce l'orizzonte esistenziale, ribadendo che “possedere è sempre ricevere”²⁹, a cominciare dalla vita che abbiamo ricevuto dai nostri genitori. La vita ci è data senza contraccambi, senza condizioni, senza pretese. Su questo originario e inconfutabile “derivare da” si

²⁷ Oltre alla non commensurabilità e corrispondenza dei beni, manca l'interscambiabilità dei contraenti. Cfr. il § 5 del citato saggio di N. Bellanca.

²⁸ G.W. Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino, UTET, 1951, pp. 238-239.

²⁹ E. Lévinas, *Difficile libertà*, cit., p. 34.



costruisce la catena di solidarietà (*blockchain*) che fonda ogni società, perché sviluppa quel sentimento di gratitudine, di devozione per cui ci dovremmo sentire tutti in debito gli uni con gli altri. Non possiamo dimenticare che il “dovere” (*debeo*), che costituisce il tessuto del legame sociale, ha la stessa radice etimologica di *debitum*, quasi a contrassegnare il debito originario che, con la nascita, ciascuno di noi contrae idealmente con il resto dell’umanità. Anche *blockchain*, questo neologismo tanto in voga, sottolinea come, proprio perché ogni processo comunicativo è vulnerabile, non si può costruire una rete di relazioni senza la fiducia nell’esistenza di un momento primo immutabile e indisponibile.

Ignorare la vulnerabilità, cancellando la cultura del dono, nelle situazioni estreme della vita, nelle situazioni non strettamente riconducibili alla dimensione quantitativa del dare e avere, finirebbe per interrompere la catena del rispetto reciproco, svuotando il dato originario da cui deriva ogni legame sociale. Per questo motivo, come suggerisce Sandel, porre un limite al mercato, affermando che ci sia qualcosa che il denaro non può comprare, significa porre un limite all’effetto corruttivo che si determina “quando i mercati invadono sfere di vita tradizionalmente governate da norme non di mercato”³⁰. Tra il benessere fisico e il benessere morale vi è una frattura che il mercato non può colmare. È, quindi, indispensabile che all’orizzonte sempre più esteso della bioeconomia sia contrapposta l’elaborazione di un’etica del corpo (“a somatic ethic”) che “attempts to make themselves not just physically better, but also to make themselves better persons”³¹. La dimensione esistenziale del concetto di vulnerabilità sottolinea che un corpo non è solo una reazione biochimica. Le reazioni biochimiche non soffrono: i corpi sì. Malgrado le lusinghe dell’utilitarismo, è difficile immaginare che la compravendita di organi determini un equilibrato arrangiamento sociale, senza aggiungere debolezza a debolezza, sofferenza a sofferenza: la debolezza di chi vorrebbe “acquistare” la propria vita attraverso la sofferenza altrui e la debolezza di chi è così disperato da accettare la drammatica amputazione di una parte di sé per continuare ad aggrapparsi alla vita. Possiamo, davvero, rassegnarci all’idea che tutto si risolva nel fissare un prezzo, come

³⁰ M.I. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 2013, p. 90 (edizione digitale).

³¹ N. Rose, “The Value of Life: Somatic Ethics & the Spirit of Biocapital”, *Daedalus*, 137 (2008), 1, p. 46.



pretende Claire, la vecchia, ricca e vendicativa signora in visita alla città di Gullen, dell'opera di Dürrenmatt? “L'umanità, signori miei, è fatta per le borse dei milionari. E, con il mio potere finanziario, ci si può permettere un ordinamento del mondo”³².

Salvatore Amato
Università degli Studi di Catania
samato@lex.unict.it

³² Friedrich Dürrenmatt, *Der Besuch der alten Dame. Eine tragische Komödie*, Verlag der Arche, Zürich, 1956, tr. it. *La visita della vecchia signora*, in *Teatro*, Torino, Einaudi, 1975, p. 272.