

Brain death-brain life: Un paragone adeguato?

Cristián Borgoño, L.C.



Medico, dottore di ricerca e docente di Bioetica, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

In questo breve contributo intendiamo esaminare il rapporto tra il dibattito sulla morte encefalica e il dibattito sullo status dell'embrione. Non pochi autori, infatti, in una o in altra sede, tracciano parallelismi tra i criteri per determinare l'inizio della vita personale e la fine della vita personale.

La nostra attenzione si soffermerà sostanzialmente su tre usi di questo parallelismo: in primo luogo esamineremo la teoria della *brain life* come spiegazione della tesi dell'inizio della vita umana dopo il concepimento, teoria che si rifà in primo luogo a J.M. Goldenring¹; in un secondo momento analizzeremo le teorie che cercano di spiegare che ci sono difetti embrionali così severi da determinare la non esistenza di una vita umana malgrado il fatto che, fino allo sviluppo del sistema nervoso centrale, l'embrione sembri apparentemente normale. Il riferimento qui è alla teoria delle cosiddette anomalie DIANA di Joachim Huarte². Infine, spiegheremo l'argomento di alcuni pensatori contrari ai criteri di morte encefalica come morte della persona che fanno precisamente leva sul fatto che l'embrione precoce, malgrado non abbia un sistema nervoso, è comunque una persona umana. Un esempio di questo ragionamento si trova in Michael Potts³.

A nostro modo di vedere, tutte queste posizioni non riescono a distinguere l'importanza del concetto di organismo come mediazione tra i dati empirici, che ci consentono di certificare la morte della persona, e il dato antropologico, che ci fa capire che la morte umana non può che essere collegata alla disgregazione dei due principi costitutivi della persona umana, anima e corpo e che

questo evento, di natura sua istantaneo, determina la perdita dell'integrazione organismica che può essere empiricamente rilevata⁴. Vedremo così, come la certificazione della morte umana con i criteri neurologici non è altro che la constatazione della morte dell'organismo umano, supporto biologico per la vita personale umana. Invece, nel caso dell'inizio della vita, specularmente, lì dove c'è un organismo umano c'è anche una persona umana. Dunque, la domanda rilevante è se l'embrione precoce, dallo zigote in poi, sia un vero organismo oppure un insieme di cellule semplicemente giustapposte.

La teoria della *brain-life*, come ben nota la Pallazani⁵, si afferma soprattutto in ambito scientifico ed è incentrata sull'idea della funzionalità cerebrale. Così, si può affermare che: «'essere umano' è quell'ente che possiede un certo grado di sviluppo della corteccia cerebrale»⁶. Si stabilisce così un ragionamento basato sulla simmetria tra la nascita e la morte dell'essere umano. Anche se si riconosce l'importanza del cervello per l'integrazione dell'organismo, come elemento centrale per giustificare l'idea della morte encefalica come morte della persona, questo ruolo viene indebitamente traslocato anche all'inizio della vita, come se l'embrione precoce non fosse un organismo finché non ha l'attività coordinatrice del sistema nervoso centrale. Che quest'affermazione non si possa sostenere ci sembra evidente dalla constatazione che l'embrione precoce è appunto capace di sviluppo, cioè di un processo coordinato di crescita, attività che è del tutto assente dopo la morte encefalica, dove, appunto, ciò che si rileva è proprio la disgregazione dell'organismo. Alla

fine dei conti, come si può evidenziare in questi autori, essi non sono fautori di un concetto di morte cerebrale inteso come morte encefalica, ma piuttosto come morte corticale e cioè tendono a ritenere, per esempio, che pazienti in stato vegetativo persistente sarebbero persone morte. L'incoerenza è palese anche in questo caso, perché l'attività corticale del feto inizia ben oltre il momento in cui il senso comune attribuisce unanimemente umanità al feto. Una siffatta teoria finisce per introdurre arbitrarie distinzioni tra essere umano e persona, in modo tale che c'è uno sfasamento tra l'inizio della vita umana e il venire ad essere della persona, così come tra la morte della persona e la morte dell'essere umano. Si evidenzia così come la mancanza di un'idea chiara di organismo, come necessaria articolazione tra essere umano e persona, finisce per rendere la teoria improponibile⁷.

La teoria di Huarte si colloca nell'ambito del dibattito sulla possibilità di ottenere cellule staminali embrionali senza l'uccisione di embrioni. Infatti, Huarte e suoi collaboratori propongono la possibilità di creare zigoti con mutazioni tali da non renderli embrioni umani per la mancanza strutturale di sviluppare il sistema nervoso centrale. Gli autori incominciano definendo le anomalie DIANA che sono «insufficienze che inibiscono direttamente l'apparizione dell'attività nervosa»⁸ per poi fare una pesante affermazione antropologica: «Chiunque accetta i criteri clinici attuali per la certificazione della morte (criteri di morte encefalica) accetta implicitamente che qualunque organismo avente il potenziale biologico per lo sviluppo dell'attività nervosa è una persona umana»⁹. Huarte e coll. rigettano anche esplicitamente l'idea che è l'organismo il fondamento per l'esistenza di una vita umana perché, dicono, se fosse così, non sarebbero accettabili i criteri di morte encefalica visto che ci sono donne capaci di portare avanti gravidanze in questo stato, dunque la morte non avverrebbe per la disgregazione dell'organismo ma per l'incapacità irreversibile di sostenere l'anima razionale per l'assenza delle strutture neurologiche adatte. Non è questa la sede

per vagliare la validità dei criteri di morte encefalica. A nostro avviso, infatti, il problema risiede proprio nella premessa antropologica, che porta a definire la vita umana partendo dalla capacità potenziale di sviluppare l'attività razionale. Ci sembra che questa definizione di vita umana sia profondamente errata perché definisce ciò che in se stesso è un'attualità (quale la vita) a partire da una potenzialità, il che è un assurdo metafisico¹⁰. In un lavoro precedente, infatti, Huarte e Suarez pretendono di tracciare la distinzione tra un embrione vero e uno pseudoembrione (come quello che risulta dalla partenogenesi) a partire da ciò che chiamano «potenziale minimo di sviluppo»¹¹. La vita umana, però, come ogni altra vita, è anzitutto attualità e i criteri empirici devono essere in grado di mostrare la presenza o assenza di questa attualità. Così, chi sostiene i criteri di morte encefalica ritiene che quest'attualità sia l'organismo umano e dunque, coerentemente, afferma l'inizio della vita umana dalla costituzione dello zigote, cioè, di un organismo unicellulare umano. Ci sono prove empiriche evidenti per sostenere questa organicità almeno per lo stadio di quattro cellule, dalle quali risulta con chiarezza che, già a questo stadio, non siamo di fronte a quattro cellule semplicemente messe assieme, ma a quattro cellule differenziate funzionalmente che formano un insieme unico che, per l'appunto, è l'embrione di quattro cellule¹². Nuovamente si mette in evidenza come il mancato collegamento tra vita umana e organismo umano fa emergere incoerenze di difficile risoluzione.

In una prospettiva radicalmente diversa si collocano autori come Potts¹³ e Seifert¹⁴. Essi ritengono con decisione che la morte encefalica non sia un valido criterio per stabilire la morte della persona appunto perché ancora siamo davanti ad un organismo umano e dunque davanti a una persona umana. Questi autori fanno leva appunto sul fatto che lo zigote è persona umana perché organismo umano. Naturalmente, entrambi sostengono l'identità tra persona umana e organismo umano. Infatti, come afferma Potts: «Difenderò la posizione che afferma

che la persona umana è un composto unificato anima-corpo dove l'anima è la forma del corpo»¹⁵. Questi autori, al di là della loro posizione sulla validità del criterio della morte encefalica per certificare la morte della persona, sono decisamente contrari alla distinzione tra essere umano e persona umana precisamente perché ritengono che la personalità derivi da un fondamento ontologico e non da una proprietà funzionale. Per loro, questo principio ontologico è l'anima umana¹⁶. Per essi, la perplessità si trova piuttosto nel vedere che persone che condividono questi presupposti antropologici ritengano valido il criterio della morte encefalica. Ma qui ritorna il crocevia dell'organismo. Per Potts e Seifert il soggetto in morte encefalica è un essere umano perché ancora organismo, per gli altri, che accettano il criterio, ma condividono la stessa antropologia, il criterio è valido appunto perché il soggetto non è più un organismo¹⁷. Questo ci dice chiaramente che non c'è nessuna incoerenza antropologica tra affermare i criteri della morte encefalica e sostenere l'inizio della vita umana nello zigote, appunto perché il nocciolo del problema è il concetto di organismo.

Il precedente dibattito ci consente di svolgere alcune riflessioni conclusive sul rapporto tra la vita/morte umana, il concetto di organismo e i criteri empirici che ci consentono di determinare la presenza/assenza di segni di organicità. Condividiamo l'assunto fondamentale di Potts che è anche quello dell'antropologia cristiana e del personalismo: il principio vitale fondamentale dell'essere umano e di ogni essere vivente è l'anima, quale forma – in senso di principio metafisico – del corpo. Dove c'è l'anima c'è anche la vita, quindi, la morte può essere definita a livello metafisico come la separazione dei due principi costitutivi del vivente: l'anima e il corpo¹⁸. Ma la vita individuale, il *bios*, può anche essere compresa da un punto di vista biologico e ora si parla del ciclo vitale dell'organismo che ha un inizio e una fine che possono essere definiti in termini biologici, come fa di fatto ogni testo di embriologia¹⁹ o di biologia. È in ogni caso evidente

che i termini usati dai biologi quale vita, organismo o altri si basano su assunti filosofici spesso inconsapevoli perché la biologia, essendo una scienza empirica, può spiegare il come delle cose, ma non il loro perché, e per forza deve fare ricorso a concetti che non sono empiricamente definibili²⁰. Ecco perché Seifert e Potts possono perfettamente rigettare, senza cadere nell'incoerenza, i criteri di morte encefalica sostenendo che lì c'è ancora un organismo umano. Non è questa la sede per protrarsi in lunghe riflessioni sul concetto di organismo, ma è chiaro che si colloca nel crocevia di ogni definizione di vita e di morte. Finalmente, abbiamo un ultimo livello, che appartiene alla scienza empirica, che consiste nel determinare la presenza o assenza dei segni della morte (o della vita) quali indicatori dell'avvenuta morte dell'individuo. La corrispondenza, però, tra segni e perdita dell'integrazione organica, è un compito difficile, che non è esclusivo delle discipline strettamente scientifiche, ma richiede ciò che potremmo chiamare una filosofia della biologia. Anche se è intuitivamente facile comprendere l'organismo come una totalità unificata, dove il tutto è più che la somma delle parti, non è facile determinare quando quel tutto perde l'integrazione che lo rende appunto un tutto e non la somma delle parti. Così, possiamo essere d'accordo con Lucas quando afferma che «Il concetto idoneo di morte implica un giudizio filosofico sul verificarsi di un cambiamento sostanziale nell'individuo, in riferimento a ciò che è necessario per la vita. È dunque essenziale che i criteri clinici di diagnosi siano in riferimento a questo “ciò” necessario per la vita»²¹. Da ciò che abbiamo detto sopra risulta chiaro che il cambiamento sostanziale fa riferimento alla disgregazione anima-corpo, il ciò necessario per la vita è la presenza di un organismo e i criteri clinici sono appunto la presenza di segni che indicano l'avvenuta perdita dell'integrazione dell'organismo.

Se le cose stanno così allora possiamo ribadire chiaramente che il parallelismo tra *brain life* e *brain death* è un parallelismo fuorviante perché non fa i dovuti conti con il concetto

di organismo, ma riduce la vita umana, che non può che essere la vita di un organismo umano, all'attività cerebrale che è segno, e solo in un determinato momento, dello sviluppo, della presenza di integrazione organica e anche, eventualmente, di attività superiori proprie della persona umana quale l'autocoscienza e il pensiero razionale. Ma queste attività, sebbene siano proprie di un organismo umano, non lo definiscono appunto in quanto organismo. La vita e la morte dell'uomo non sono collegate a una determinata attività, ma a una forma di essere, quella propria dell'organismo della specie umana. Finché (e appena c'è) organismo umano, c'è persona umana, perché tra essere umano e persona non ci possono essere distinzioni.

NOTE

¹ Cfr. J.M. GOLDENRING, «Development of the fetal brain», in *New England Journal of Medicine*, 307, 1982, 564. ID., «The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humanness», in *Journal of Medical Ethics*, 11/4 (1985), 198-204.

² Cfr. A. SUAREZ-M. LANG-J. HUARTE, «DIANA anomalies: Criteria for generating human pluripotent stem cells without embryos», in *National Catholic Bioethics Quarterly* 7/2 (2007), 315-336.

³ Cfr. J. SEIFERT, «On brain death in brief: Philosophical arguments against equating it with actual death and responses to arguments in favour of such equation», in R. DE MATTEI (A CURA DI), *Finis vitae, Is brain death still life?*, CNR-Rubettino, Soveria Manelli 2006, 189-210.

⁴ La natura sintetica di questo contributo non ci consente di approfondire quest'ultima affermazione. Piuttosto presuppongo la validità dell'antropologia cristiana e dell'idea dell'essere umano come *corpore et anima unus*.

⁵ Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996, 126.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Così, per esempio, Goldenring distingue tra essere umano ed essere pienamente umano. Cf. J.M. GOLDENRING, «The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humanness», in *Journal of Medical Ethics* 11/4 (1985), 200. Shea, invece, tra vita cellulare o embrionale e vita olistica dell'organismo vivente umano. Cf. M.C. SHEA, «Embryonic life and human life», in *Journal of Medical Ethics* 11/4 (1985), 205.

⁸ Cfr. A. SUAREZ - M. LANG - J. HUARTE, «DIANA anomalies: Criteria for generating human pluripotent stem cells without embryos» in *National Catholic Bioethics Quarterly* 7/2 (2007), 318. DIANA è l'acron-

imo di *Directly Inhibit the Appearance of Neural Activity*.

⁹ *Ibidem*, 319.

¹⁰ Basti, in questa sede, l'appello al libro IX della *Metafisica* di Aristotele, dove si afferma la priorità dell'atto sulla potenza.

¹¹ Cf. J. HUARTE-A. SUAREZ, «On the status of parthenotes», in *National Catholic Bioethics Quarterly* 4/4 (2004), 761. Il rapporto tra questo criterio e la diagnosi della morte encefalica è fatto esplicitamente alcune pagine dopo. Cfr. *Ibidem*, 765.

¹² Cf. M. ZERNICKA-GOETZ, Lo sviluppo orientato ma flessibile delle cellule embrionali di topo in E. SGRECCIA - J. LAFFITTE (A CURA DI), *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 30-36.

¹³ Cf. M. POTTS, «The beginning and the end of life. Toward philosophical consistency», in R. DE MATTEI (A CURA DI), *Finis vitae, Is brain death still life?*, CNR-Rubettino, Soveria Mannelli 2006, 161-187.

¹⁴ Cf. J. SEIFERT, «On Brain death in brief: Philosophical arguments against equating it with actual death and responses to arguments in favour of such equation», in R. DE MATTEI (A CURA DI), *Finis vitae, Is brain death still life?*, CNR-Rubettino, Soveria Mannelli 2006, 189-210.

¹⁵ M. POTTS, *op. cit.*, 161.

¹⁶ Cf. J. SEIFERT, *op. cit.*, 191.

¹⁷ Come Potts riconosce, questi autori rigettano giustamente, assieme a lui, l'«*higher-brain criterion*» che corrisponde sostanzialmente con la cosiddetta morte corticale e che porta a ritenere che le persone in stato vegetativo persistente non siano più persone.

¹⁸ Rimango consapevolmente a livello generale, senza scendere nelle particolarità dell'anima umana che per la sua natura spirituale esige alcune considerazioni particolari che non posso sviluppare qui. Per una trattazione adatta rimando a un testo di antropologia filosofica quale R. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997. Comunque, il tema della generazione umana è piuttosto complesso e ancora non c'è, a mio avviso, un testo che renda una spiegazione allo stesso tempo scientificamente e filosoficamente compiuta di esso. Può comunque servire R. LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 73-118.

¹⁹ È nota l'unanimità dei testi scientifici di embriologia nel collocare l'inizio della vita nel processo di fecondazione. Cf. S.F. GILBERT, *Developmental biology*⁹, Sinauer, Sunderland 2010; T.W. SADLER, *Langman's medical embryology*¹¹, Kluwer-Lippincott-Williams and Wilkins, Dordrecht-New York, 2009; K.L. MOORE, *The developing human: Clinically oriented embryology*, Saunders, Londra 2008.

²⁰ Il concetto stesso di vita è un magnifico esempio di questa verità e per questo è stato sempre oggetto di accaniti dibattiti filosofici.

²¹ R. LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 120.