



# 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](mailto: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

# *La commercializzazione di parti del corpo umano*

## Di quale dignità abbiamo bisogno?

MATTEO GALLETTI

**Abstract:** Many authors have argued for moral and legal unacceptability of buying and selling human organs. Recently, Roberto Andorno has revived an argument for such a conclusion based on a Kantian conception of human dignity. I try to show that instead we need an empirical conception of dignity and that there are good reasons, relating to the vulnerability of the poor sellers, which lead to a negative moral judgment on organs commodification. Admittedly, such an argument may be not as strong as those based on a “pure” conception of human dignity.

[**Keywords:** commodification; human organs; human dignity; vulnerability; agency]

### 1. Introduzione

In un recente articolo dal titolo *Buying and Selling Organs: Issues of Commodification, Exploitation and Human Dignity*<sup>1</sup>, Roberto Andorno ha ripreso alcuni classici argomenti nell’ambito della discussione bioetica sulla compravendita di organi. Il testo, seppure breve, presenta con molta chiarezza due ragioni fondamentali che giustificano il divieto di comprare e vendere organi umani: la mercificazione del corpo e della persona e lo sfruttamento di individui vulnerabili.

Ritengo del tutto condivisibile la conclusione a cui giunge Andorno, secondo cui è inaccettabile sul piano morale la pratica di compravendita degli organi e auspicabile sul piano giuridico la conservazione di un suo divieto; ritengo però che delle due ragioni che adduce solo quella relativa allo sfruttamento delle persone vulnerabili sia cogente, se opportunamente qualificata. L’altra ragione, quella relativa alla mercificazione del corpo e delle sue parti, risulta meno convincente. Andorno la formula utilizzando il classico repertorio argomentativo e concettuale che ruota intorno al concetto di “dignità umana”,

---

<sup>1</sup> R. Andorno, “Buying and Selling Organs: Issues of Commodification, Exploitation and Human Dignity”, *Journal of Trafficking and Human Exploitation*, (2017), 2, pp. 119-127. L’articolo è ripubblicato con alcune modifiche all’interno di questo numero monografico di *Jura Gentium*, con il titolo *Vulnerability and the Sale of Human Organs: A global challenge*; cfr. *supra*.



una nozione retoricamente potente che rischia però di essere sfuggente e semanticamente confusa.

Questo articolo sarà così suddiviso. Presenterò in primo luogo l'argomento generale di Andorno relativo alla mercificazione del corpo umano centrato sulla nozione di dignità umana. Si tratta di argomenti che si poggiano sulla nota distinzione tra “persone” e “cose” e sul collegamento tra dignità e umanità che Kant presenta nei suoi scritti. Dopo un breve *detour* kantiano, fornirò alcune considerazioni sui motivi per cui questa proposta non è convincente. Successivamente, presenterò ragioni di giustizia contro la compravendita, che hanno un'applicazione limitata solo a contesti non ideali (quali quelli in cui, per fortuna o per sfortuna, siamo condannati a vivere), e presenterò l'argomento della vulnerabilità, interpretando questo concetto rispetto alle possibilità di scelta concesse ai potenziali venditori d'organi.

Prima di procedere, vorrei però introdurre alcune osservazioni chiarificatrici sul livello di analisi su cui si pone questo contributo. Non è mia intenzione entrare nel merito delle specifiche caratteristiche di una pratica sicuramente deprecabile come il traffico illecito di organi condotto da organizzazioni criminali. L'intento dello scritto è comprendere se le ragioni morali della dignità e della vulnerabilità possono produrre argomenti convincenti contro l'istituzione di una compravendita regolamentata e pubblica di organi umani. Possono ovviamente esistere altri tipi di ragioni per ritenere che l'istituzione di un sistema di questo tipo non sia raccomandabile. Una ragione da considerarsi a mio avviso pragmatica è contenuta nel documento della World Medical Association intitolato *Statement on Organ and Tissue Donation* che al paragrafo 26 afferma:

Si devono mettere in atto procedure per assicurarsi che i donatori viventi stiano agendo in modo volontario e liberi da pressione o coercizione. Per evitare che i donatori siano pagati e quindi cessino di essere anonimi, devono essere intrapresi controlli indipendenti per verificare la relazione rivendicata e, dove questa non possa essere provata, la donazione non deve procedere<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> WMA, “Statement on organ and tissue donation”, adottata nel corso della 63° Assemblea Generale, tenutasi a Bangkok nell'ottobre del 2012, in seguito rivista nell'ottobre del 2017, nel corso della 68° Assemblea Generale di Chicago. Lo *Statement* è consultabile al sito <<https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-organ-and-tissue-donation/>> 20 maggio 2020, (traduzione dall'originale in inglese).



È pur vero che il documento si occupa di donazione di organi e tessuti che, per definizione, esclude la commercializzazione, ma è interessante che in queste righe la transazione economica è esclusa non per ragioni morali dirette, ma perché farebbe venire meno l'anonimato di chi cede l'organo o il tessuto.

Un altro tipo di ragione “pragmatica” è avanzata da Samia Hurst dopo aver criticato tutti gli argomenti classici contro la commercializzazione degli organi: si può immaginare una regolamentazione che, all'interno di un paese, preveda un singolo compratore in un sistema chiuso e una serie di vincoli finalizzati a evitare o minimizzare i possibili effetti negativi (protezione sociale per prevenire la stigmatizzazione dei venditori, assistenza medica per evitare danni alla salute, prezzi equi che scoraggino il venditore a reiterare l'operazione, proibizione della vendita per ottenere beni fondamentali a cui si ha comunque diritto, ecc.). Ma un'organizzazione di questo tipo, istituita allo scopo di debellare la piaga delle liste d'attesa per i trapianti, secondo Hurst sarebbe *self-defeating*, perché i vincoli necessari per proteggere i diritti delle persone coinvolte non consentirebbero di incidere positivamente e apprezzabilmente sul problema sociale che si tenta di risolvere. Inoltre, data l'assenza di una *governance* capace di assicurarne la corretta funzione, una sua estensione a livello globale sarebbe del tutto impensabile e queste sono ragioni sufficienti per giustificare un divieto di compravendita<sup>3</sup>.

Di diverso tenore è invece il noto divieto espresso dalla cosiddetta Convenzione di Oviedo nell'icastica formulazione dell'articolo 21: “Il corpo umano e le sue parti non debbono essere, in quanto tali, fonte di profitto”. La compravendita del corpo umano e delle sue parti sarebbe contraria al “principio della dignità umana” introdotto nel preambolo e nell'articolo 1 della Convenzione. Il divieto di trarre profitto dalla scomposizione del corpo umano in organi, tessuti e parti si basa quindi su una vera e propria ragione morale, il rispetto della dignità umana, che, nella gerarchia assiologica fatta propria dalla Convenzione, assurge a valore primario, come puntualizzato con estrema chiarezza nel Rapporto esplicativo: “Il concetto di dignità umana [...] costituisce

---

<sup>3</sup> S.A. Hurst, “To Ban or Not to Ban: The Ethics of Selling Body Parts”, in J.-D. Rainhorn, S. El Boudamoussi (a cura di), *New Cannibal Markets: Globalization and Commodification of the Human Body*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, pp. 47-56.



il valore essenziale da sostenere. Costituisce il fondamento della maggior parte dei valori enfatizzati nella Convenzione”<sup>4</sup>. Questo contributo intende porsi sul piano adottato dalla Convenzione, cioè il piano delle ragioni morali grazie a cui è possibile giudicare come immorale la compravendita di organi umani. Lascio però da parte la questione se, individuate ragioni morali cogenti, queste siano sufficienti per giustificare anche un divieto “giuridico” della compravendita di parti del corpo umano. In quanto segue assumerò che lo siano per due motivi. In primo luogo, il ricorso al concetto di “dignità umana” per condannare pratiche è costante non solo nell’ambito della bioetica ma anche in quello del biodiritto. Ciò significa che giudicare una pratica come contraria alla dignità umana significa elaborare un giudizio morale che impegna in qualche modo a prendere misure conseguenti sul livello delle norme giuridiche. In secondo luogo, l’idea che la compravendita istituzionalizzata di organi abbia l’effetto di esacerbare situazioni di iniquità e di sfruttamento di persone vulnerabili individua un tratto che richiama una risposta di tipo politico. In questo caso si può pensare che parte di questa risposta politica sia rappresentata dalla reiterazione del divieto giuridico di cedere organi in cambio di denaro. La conclusione sarà che l’idea di “dignità umana”, se interpretata in un certo modo, fornisce ragioni morali limitate per sostenere un simile divieto, mentre l’idea di “vulnerabilità” genera ragioni morali (e potenzialmente giuridiche) per continuare a proibire una pratica del genere.

## 2. Persone, cose e dignità

Andorno introduce il suo argomento basato sulla dignità umana iniziando dalla classica distinzione tra “persone” e “cose”, una *summa divisio* che stabilisce una differenza ontologica fondamentale, che ha implicazioni normative dirette. Il discorso qui è prevalentemente giuridico, tanto che l’autore sostiene che “i sistemi giuridici

---

<sup>4</sup> Convenzione sui Diritti Umani e la Biomedicina, anche nota come Convenzione di Oviedo, 1997, consultabile al sito: <<https://www.coe.int/it/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168007cf98>> 30 ottobre 2019; *Explanatory Report* alla Convenzione sui Diritti Umani e la Biomedicina, consultabile al sito <<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016800ccde5>> 30 ottobre 2019, soprattutto paragrafi 9 e 131-134. Si veda anche l’Additional Protocol relativo ai trapianti di organi e tessuti umani, adottato a Strasburgo nel 2002, consultabile al sito <<https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680081562>> 30 ottobre 2019.



contemporanei tendono a rifiutare in modo sistematico qualsiasi pratica che implichi un offuscamento del confine tra ‘persone’ e ‘cose’<sup>5</sup>, ma si intuisce che gli argomenti proposti intendono avere anche una forza morale. La pratica della compravendita di organi, infatti, tratta gli organi umani come merci ed è per questo che va rigettata. Andorno precisa che la “mercificazione” è un termine che nel discorso sia etico sia giuridico indica la trasformazione delle persone in “merci o oggetti di commercio” e l’esempio paradigmatico di questo processo è costituito dalla schiavitù. In bioetica viene utilizzato prevalentemente nel caso di pratiche che prevedono la cessione, permanente o temporanea, di parti del corpo umano come nel caso, appunto, della vendita di organi o tessuti per scopo terapeutico o della gravidanza surrogata non oblativa<sup>6</sup>.

La commercializzazione di organi e tessuti ha quindi due effetti: trasforma le persone in cose (offuscando così i confini tra queste categorie normative) e converte le relazioni di dono in relazioni commerciali. In breve, “reifica” le parti del corpo che da “elementi costitutivi della persona” divengono meri oggetti, parti staccabili del tutto separate dalla persona e quindi assoggettabili a logiche di mercificazione.

Si potrebbe sostenere che donazione e compravendita siano moralmente equivalenti perché in entrambi i casi l’organo è concepito come oggetto, come una “cosa” che secondo le aspettative generali deve assolvere la funzione di curare una condizione patologica o una disabilità. In questa ottica le uniche preoccupazioni morali riguardano l’effettiva validità del consenso da parte di chi cede l’organo e l’equità della compensazione economica prevista. Andorno però rifiuta la logica utilitaristica di questo argomento, perché essa elude la questione fondamentale: se il corpo umano può essere trattato come una mera cosa o una proprietà. Anche in presenza di un valido consenso informato e di un’equa compensazione economica, la pratica continua a essere

---

<sup>5</sup> R. Andorno, “Buying and Selling Organs”, cit., p. 120.

<sup>6</sup> Si dovrà comunque ricordare che nel linguaggio marxiano la merce non è definita propriamente “cosa sensibile”, quale esito di un processo di lavoro che trasforma la materia, ma come “cosa sovransensibile”. La peculiarità della merce consiste nella forma sociale da essa ricevuta che a sua volta restituisce “l’immagine dei caratteri sociali del proprio lavoro [...] e quindi restituisce anche l’immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo”. La percezione della merce come cosa naturale, in buona sostanza, è viziata da un errore perché la raffigura come indipendente dalle relazioni sociali e considera le sue proprietà come se fossero naturali e oggettive. Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1867, tr. it. *Il Capitale*, D. Cantimori (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1980, I, I, cap. 1. 4, pp. 104-105. L’uso che Andorno fa del termine “mercificazione” mi pare quindi molto kantiano e poco (o nulla) conserva della concezione marxiana.



condannabile nella misura in cui reifica gli organi, mentre la donazione esclude che le parti del corpo siano considerate come oggetti vendibili: i donatori di organi non sono venditori di un oggetto e ciò li distingue da chi cede parti del corpo in cambio del denaro. Non solo, ma la cessione per denaro implica un fenomeno di estensione del dominio della mercificazione che vorrei qui chiamare un fenomeno di “sineddoche morale”. Nel momento in cui un individuo vende una parte del proprio corpo esso vende interamente la sua persona, “degradando quindi [sé stesso] al livello di un ‘oggetto’”<sup>7</sup>. Non è del tutto chiaro nel testo, ma sembra che l’atto altruistico e lodevole della donazione escluda al tempo stesso sia la mercificazione dell’organo e, per sineddoche morale, della persona intera, sia la sua reificazione. Nel rapporto di donazione, l’organo non è un mero oggetto, una “cosa”, ma parte integrante della persona che, motivata dalla solidarietà, lo mette a disposizione dell’altro malato.

In buona sostanza, l’indebolimento del confine tra persone e cose che la compravendita degli organi produce segna una violazione della “dignità umana”. Ridurre le persone a cose, da vendere e comprare, significa renderle strumenti della volontà altrui e trasformarli in occasioni da sfruttare per raggiungere i propri fini. Questa idea è ripetutamente espressa, come si è visto, in molte carte internazionali che sanciscono la dignità umana quale fondamento dei diritti umani. Andorno intende la “dignità umana” come una proprietà intrinseca e quindi inseparabile dalla condizione umana: è sufficiente essere umani per possedere dignità. In un altro scritto, Andorno considera l’idea che tutti gli uomini hanno valore intrinseco come una “intuizione comune” che esprime “l’atteggiamento standard”<sup>8</sup>. Del resto lo statuto epistemologico della dignità continua a presentare enormi problemi: coglierne il contenuto e giustificarlo sembra una meta preclusa in epoca di scetticismi e di rifiuto del fondazionalismo. E tuttavia niente preclude la possibilità di raggiungere un accordo *pratico* sulla rilevanza della dignità per preservare i diritti fondamentali degli esseri umani o di arrivare per via negativa a una comprensione del suo significato. Nelle situazioni di grave violazione dei diritti fondamentali, quelle in

---

<sup>7</sup> R. Andorno, “Buying and Selling Organs”, cit. p. 122.

<sup>8</sup> R. Andorno, “Four Paradoxes of Human Dignity”, in J. Joerden *et al.* (a cura di), *Menschenwürde und modern Medizintechnik*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2011, pp. 131-140, p. 133. Il riferimento è a D. Egonsson, *Dimensions of Dignity: The Moral Importance of Being Human*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 34.



cui la debolezza e la vulnerabilità degli esseri umani si mostrano, in cui le applicazioni biotecnologiche minacciano di annullare i confini tra genere umano e natura si rivela la perdita di valore e la dignità rivela tutta la sua forza<sup>9</sup>.

### 3. Interludio kantiano: dignità umana e parti del corpo

Questo impianto normativo si fonda sull'idea di dignità e non è difficile, infatti, scorgere la filiazione (peraltro esplicitamente dichiarata da Andorno) della dicotomia persone/cose dalla celebre formulazione kantiana della distinzione tra “dignità” e “prezzo”:

Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità (*Würde*). Il posto di ciò che ha un prezzo può essere preso da qualcos'altro di equivalente; al contrario ciò che è superiore a ogni prezzo, e non ammette nulla di equivalente, ha una dignità. Ciò che concerne le inclinazioni e i bisogni generali degli uomini ha un prezzo di mercato; [...] ma ciò che costituisce la condizione necessaria perché qualcosa possa essere un fine in sé, non ha soltanto un valore relativo, o prezzo, ma un valore intrinseco, cioè dignità<sup>10</sup>.

Mentre ciò che ha prezzo è sempre sostituibile (un oggetto vale l'altro, finché replica le caratteristiche per cui viene ceduto e acquistato), ciò che ha dignità è unico e, in ragione della sua unicità, non può essere sostituito con niente di analogo.<sup>11</sup> Possono essere merci dotate di prezzo solo le cose, gli oggetti, mentre le persone hanno dignità, ossia valore intrinseco. Da questo passo emerge che per Kant la dignità è una forma specifica di valore (valore intrinseco) che attribuiamo alle persone in virtù della loro natura razionale, della loro capacità di auto-legislazione universale e di autodeterminazione morale. Ovviamente “capacità” non ha qui alcuna valenza empirica; Kant è ben lontano dal concepire la dignità come un valore che emerge da una ricognizione empirica delle caratteristiche del singolo individuo o dal confronto tra individui che possiedono gradi diversi di caratteristiche rilevanti<sup>12</sup>. L'idea di dignità è

---

<sup>9</sup> R. Andorno, “Four Paradoxes of Human Dignity”, cit., pp. 135-138. Così come la scoperta dei campi di concentrazione ha fatto emergere l'attenzione verso la dignità umana e i diritti umani: cfr. R. Andorno, “Buying and Selling Organs”, cit., p. 126.

<sup>10</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id., *Scritti morali*, P. Chiodi (a cura di), Torino, Utet, 1995, pp. 93-94 (AA IV, 434-435).

<sup>11</sup> Cfr. per questa idea anche G. Kateb, *Human Dignity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2011, soprattutto cap. 1.

<sup>12</sup> Per due riferimenti che sviluppano invece le idee di dignità e autonomia in un senso empirico, cfr. D. Hume, *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, tr. it. *Dignità o viltà della natura umana*, in D. Hume,



l'idea dell'essere umano come fine in sé che costituisce il vincolo e il limite a qualunque azione umana: “Questo principio dell'umanità, e di ogni natura razionale in genere, ‘come fine in sé’ (che è la condizione limitativa suprema della libertà d'azione di ciascun uomo) non è tratto dall'esperienza”<sup>13</sup>. È infatti necessario che l'essere umano possa auto-rappresentarsi come un fine in sé, ossia come un ente dotato di valore “intrinseco” (persona dotata di dignità) e “assoluto”, altrimenti la ragione non avrebbe alcun principio pratico supremo e tutte le determinazioni della volontà dipenderebbero da valori condizionati. Invece l'umanità come fine in sé costituisce un fine oggettivo, valido per tutti gli agenti razionali<sup>14</sup>.

In Kant, come è noto, i doveri verso gli altri, che prescrivono di non trattare l'umanità nella persona altrui come mezzo, ma sempre anche come fine, sono fondati dai doveri verso se stessi. Se non potessi considerarmi io stesso, nei confronti della mia persona, vincolato (obbligato) non potrei considerarmi vincolato (obbligato) verso gli altri<sup>15</sup>. Se non che da questa premessa Kant deriva conclusioni piuttosto stringenti e contro-intuitive. Quando l'uomo si considera al tempo stesso come essere animale ed essere morale, si possono individuare alcuni impulsi naturali che possono essere soppressi o corrotti da alcuni vizi. Di particolare importanza è l'impulso di auto-conservazione, il cui opposto è esemplificato dal suicidio, considerato da Kant un vero e proprio omicidio di sé stessi; ma tra i comportamenti che ostacolano questo aspetto della nostra animalità Kant annovera anche la privazione di parti del corpo, etichettata come un delitto verso la propria persona, anzi un “suicidio parziale”:

Privarsi di una parte integrante di un organo (mutilarsi), per es. donare o vendere un dente perché esso vada a ornare la bocca di un altro, [...] tutto ciò è commettere suicidio parziale. Non lo è però l'amputazione di un membro che, essendo cancrenoso o minaccia di diventarlo, mette la vita in pericolo. Non può essere considerato come un delitto verso

---

*Opere filosofiche*, E. Lecaldano (a cura di), Vol. 3, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 86-93; B. Williams, *The Idea of Equality*, tr. it. *L'idea di uguaglianza*, in B. Williams, *Problemi dell'io*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 278-301.

<sup>13</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 87-88 (AA IV, 430-431).

<sup>14</sup> Seguo qui la consolidata lettura di Kant avanzata da T. E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, cap. 2, soprattutto pp. 47-50. Per un'interpretazione diversa, cfr. O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin, De Gruyter, 2011, soprattutto capp. 4-5.

<sup>15</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1797), cit., p. 272 (AA VI, 417-418).



la propria persona la soppressione di una qualche parte del corpo che non sia un organo, come, per es. tagliarsi i capelli, quantunque, in quest'ultimo caso l'azione non sia del tutto immune da colpa se ha per scopo un guadagno esterno<sup>16</sup>.

Il riferimento alla compravendita dei denti può apparire bizzarro ma deve essere inquadrato nel particolare contesto storico in cui queste righe sono state scritte. Più interessante è il fatto che in questa pagina Kant non evochi il concetto di dignità umana ma, secondo la lettura di alcuni commentatori, si può comunque collegare la condanna della cessione di parti del proprio corpo al valore espresso dall'umanità. Chi cede per denaro un organo incoraggia o promuove l'idea che è disposto, per il giusto prezzo, a rendersi strumento per gli scopi altrui e ciò corrisponde precisamente a violare la dignità che è in lui. Sul livello concettuale, però, non esiste una connessione "necessaria" tra la mercificazione di una parte del corpo come un organo e la strumentalizzazione della persona, perché è in teoria possibile corrispondere una somma di denaro e continuare a considerare la persona che ha ceduto l'organo come un'individualità significativa. Il collegamento tra la disponibilità a vendere un organo e la promozione di una generale tendenza a essere considerati come mezzi per l'arbitrio altrui è invece del tutto empirico e dipende da variabili psico-sociali e dal contesto in cui avviene la transazione. In alcuni contesti e tenuto conto delle particolari condizioni in cui si trovano le persone coinvolte può essere plausibile che la compravendita di organi implichi una strumentalizzazione e quindi una violazione della dignità in senso kantiano<sup>17</sup>. Ma una tale implicazione è per l'appunto contingente e mal si concilia con la dimensione meta-empirica che viene attribuita alla dignità kantiana.

Si noti infine che Kant non distingue tra la cessione di organi in cambio di soldi e la semplice donazione. La dignità kantiana non sembra quindi riuscire a distinguere tra pratiche che invece, nello schema di Andorno, sono tenute rigorosamente distinte in quanto a moralità.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 279 (Ak VI, 423).

<sup>17</sup> Cfr. S.J. Kerstein, "Kantian Condemnation of Commerce in Organs", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 19 (2009), 2, pp. 147-169. Cfr. anche S. Wilkinson, "Commodification Arguments for the Legal Prohibition of Organ Sale", *Health Care Analysis*, 8 (2000), 2, pp. 189-201, soprattutto pp. 195-198. La limitazione del discorso kantiano alla prospettiva di chi si priva di un organo non impedisce di stabilire un parallelismo tra l'atteggiamento strumentalizzante verso "se stesso" di chi cede una parte del corpo e l'atteggiamento strumentalizzante verso "gli altri" di chi l'acquista.



#### 4. I sensi della dignità

Queste considerazioni potrebbero però indurre semplicemente a sostenere che occorre emendare l'idea kantiana di dignità per renderla più adeguata alle sfide morali di un contesto diverso da quello in cui scriveva il filosofo tedesco. L'attenzione si sposta quindi sull'idea generale di dignità, della cui storia nel pensiero occidentale la riflessione di Kant ha costituito un momento importante ma, per l'appunto, solo un momento<sup>18</sup>.

In Kant la dignità è strettamente associata con la capacità di essere legislatori morali e questo significa selezionare opzioni ben precise nell'ambito della meta-etica e della psicologia filosofica e, uscendo dall'etica kantiana, risulta ancora più difficile trovare una caratteristica univoca che consenta attribuzioni di dignità, se non ricorrendo al fatidico “fattore X” che, pur non essendo ridotto a nessuna delle proprietà che caratterizzano l'essere umano (scelta, ragione, linguaggio, emozioni, ecc.), le riassume tutte in un non meglio specificato “tutto umano” (*human whole*)<sup>19</sup>; oppure assumendo una concezione naturalistica che stabilisce una connessione stretta tra l'appartenenza alla specie *homo sapiens* e il possesso di dignità.

Non è possibile ovviamente qui ricapitolare tutta la storia e quindi i significati che il concetto ha assunto di volta in volta, nelle varie fasi della riflessione etico-giuridica occidentale. Ma questa polisemia è implicitamente riconosciuta da Andorno, quando rileva la difficoltà di cogliere teoreticamente il contenuto della “dignità”. Questa difficoltà finisce per renderla l'oggetto di un'intuizione, come tale difficilmente dipanabile con chiarezza e consegnata in una zona epistemologica opaca. Sebbene Andorno consideri fragile l'accordo pratico intorno alla nozione di dignità in quanto deriva da una contrattazione dall'esito felice, ma sempre potenzialmente instabile, la ricorrenza dei riferimenti alla dignità nel biodiritto ci dice qualcosa intorno alla tenuta di questa nozione. Se essa costituisce un punto archimedeo su cui si poggiano legislazioni e documenti internazionali, allora essa esprime un qualche contenuto morale cogente.

---

<sup>18</sup> Per alcune trattazioni delle “vicissitudini” della nozione di dignità, con atteggiamenti più o meno simpatetici verso di essa, cfr. U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, Laterza, 2009; J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, New York, Oxford University Press, 2012; M. Rosen, *Dignità. Storia e significato*, Torino, Codice, 2013; P. Becchi, *Il principio dignità umana*, Brescia, Morcelliana, 2013; C. M. Mazzoni, *Quale dignità. Il lungo viaggio di un'idea*, Firenze, Olschki, 2019.

<sup>19</sup> È la posizione difesa da F. Fukuyama, *Our Posthuman Nature*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2000, pp. 171-172.



Si potrebbe osservare, allora, che la “dignità” risulta importante nell’ambito del discorso morale non tanto perché indica una proprietà specifica o un riferimento ontologico fondamentale, che precede qualsiasi determinazione empirica, oppure perché riflette un’insondabile intuizione morale, ma perché rimanda a una costellazione di valori che dal punto di vista etico preme difendere e conservare. Un’analisi di questo tipo ha il merito di esplicitare i nessi tra la dignità e altri concetti normativi che altrimenti rischiano di essere consegnati a una “oscura e terrificante metafisica” (per usare l’espressione di Peter Strawson) oppure alla variabilità e impenetrabilità della sensibilità morale individuale. Nella miriade di tentativi di rendere conto del contenuto morale del concetto di dignità umana<sup>20</sup>, risulta coerente con questo approccio il tentativo operato da Beyleveld e Brownsword di distinguere tra la dignità intesa come *empowerment*, come “giustificazione di sfondo per il riconoscimento dei diritti umani e come fonte delle libertà fondamentali a cui tutti gli umani (in quanto umani) hanno diritto”, e la dignità intesa come *constraint*, limite alla libera scelta<sup>21</sup>. Le due facce della dignità indicano le direttrici assiologiche fondamentali entro cui il rispetto per la persona può articolarsi: si possono così giudicare contrari alla dignità i comportamenti che ostacolano lo sviluppo delle potenzialità delle persone e invece rispettosi della dignità i comportamenti che promuovono tale sviluppo. Anche in questo quadro, tuttavia, la dignità non può, per così dire, essere data “per scontata”, perché sul piano concettuale si renderanno necessari sforzi interpretativi e analitici per comprendere da un lato quali sono le potenzialità individuali o collettive che risultano rilevanti nei vari contesti e, dall’altro, le caratteristiche peculiari delle singole situazioni e quindi la particolarità delle persone coinvolte che rendono certi comportamenti lesivi delle potenzialità umane. Insomma, si ritorna sulla necessità di un maggiore impegno empirico per non rendere meramente retorico o eccessivamente metafisico l’appello alla dignità.

---

<sup>20</sup> Cfr. ad es. F. Poggi, “Dignità e autonomia: disaccordi semantici e conflitti di valore”, *Rivista di filosofia del diritto*, 8 (2019), 1, pp. 33-50.

<sup>21</sup> Cfr. D. Beyleveld, R. Brownsword, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 11 e in generale capp. 1-2. Si veda anche D. Neri, “Sugli usi del concetto di dignità umana in bioetica e in biodiritto”, *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, (2017), 2, pp. 83-92.



## 5. Oltre la dignità

Proseguendo su un piano concettuale, si può rilevare che la distinzione kantiana tra *res* e persona, che Andorno assume come fondamento della dicotomia tra prezzo e dignità, appare eccessivamente rigida. Non è infatti chiaro perché una tale dicotomia debba esaurire la sfera assiologica e non si possa riconoscere che l'attribuzione di valore morale può variare su uno spettro molto più articolato. Il riconoscimento binario della contrapposizione tra "prezzo" e "dignità" consente di pensare quella che ho chiamato "sineddoche morale", perché una volta attribuito al tutto (la persona) il valore della dignità, esso si propaga in tutte le sue parti (organi) e, viceversa, la mercificazione di una parte significa la strumentalizzazione del tutto. Ma come si è visto, il nesso tra la mercificazione dell'organo e la violazione della dignità della persona ha una dimensione empirica, piuttosto che metafisica. Un ripensamento dello statuto morale delle parti del corpo dovrebbe portare ad abbandonare la rigida dicotomia kantiana e ammettere la possibile esistenza di gradualità, per cui, ad esempio, si può considerare un organo come una cosa, senza tuttavia attribuirgli un valore esclusivamente economico. Si può sostenere, ad esempio, che una montagna o una foresta sia una "cosa" e tuttavia non debba essere commercializzata in ragione dell'investimento storico-naturale che può far pensare a una "disgrazia" la perdita di una foresta pluviale plurisecolare; si pensi inoltre alle reazioni che si sono avute contemplando la Cattedrale di Notre-Dame avvolta dalle fiamme. In questo caso, immaginare la distruzione di una tale costruzione significava immaginare la perdita di un valore simbolico, di un'eredità storica. Sicuramente la Cattedrale di Notre-Dame non ha dignità, ma non siamo per questo disposti ad affermare che l'unico valore a essa attribuibile è di ordine economico<sup>22</sup>.

Non solo, ma si potrebbero anche addurre ragioni di giustizia. Nel caso di ambienti naturali o opere d'arte il loro valore può essere tale che è un bene che molti e non pochi ne possano usufruire e per questo non possono essere collocate nella categoria delle *res*, sempre riducibili a merci, ma in una categoria intermedia. Si può profilare un argomento

---

<sup>22</sup> Questo discorso rimanda a sua volta all'idea che il concetto stesso di "oggettificazione" (l'equivalente della reificazione nei dibattiti sulla prostituzione e sulla pornografia) è piuttosto complesso perché esistono modi diversi di trattare una persona come una cosa. Cfr. ad esempio M. Nussbaum, "Objectification", *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), 4, pp. 249-291, tr.it. *Persona oggetto*, Trento, Erickson, 2014, pp. 31-51.



simile per lo statuto degli organi? Trovo difficile che il valore degli organi sia riconducibile a ragioni estetiche o di altro tipo che possono valere per le opere d'arte e per parti della natura<sup>23</sup>. Credo però che le ragioni di giustizia si attaglino bene alle questioni della cessione di organi. In primo luogo, essi si configurano come “risorse” (scarse) spesso fondamentali per la salute e la sopravvivenza di alcuni individui affetti da patologie non altrimenti curabili, che si trovano in condizioni socio-economiche molto diverse fra loro. In assenza di misure efficaci (a livello globale) affinché un eventuale mercato legale e regolamentato degli organi non esaspera queste disuguaglianze e non renda impossibile l'accesso a beni fondamentali a chi non ha le risorse economiche per permetterselo.

Un argomento di questo tipo non ha ovviamente la forza di quello di Andorno basato sulla dignità umana, perché rende la compravendita degli organi inaccettabile su basi del tutto contingenti. Infatti, in un'ipotetica situazione in cui l'intervento pubblico riuscisse ad annullare le disuguaglianze d'accesso o in cui tutti coloro che hanno bisogno di un organo potessero permettersi di acquistarlo, questi vincoli cadrebbero e gli organi cesserebbero di essere considerati come “beni” non commercializzabili. Ma in una situazione di questo tipo anche gli argomenti basati sulla dignità potrebbero avere poco mordente, dati gli effetti benefici in termini di salute e sopravvivenza che un sistema di questo tipo comporterebbe<sup>24</sup>.

Un tentativo di elaborare una nozione di “dignità umana” alternativa al paradigma kantiano è stato fatto da Martha Nussbaum. Attingendo alla filosofia aristotelica, Nussbaum connette la dignità alla vulnerabilità umana su due livelli<sup>25</sup>. Su un piano

---

<sup>23</sup> Recentemente David Harshenov ha proposto di assegnare “dignità relazionale” alle parti del corpo di un cadavere in virtù del loro “legame storico con un essere dotato di valore”. Sono scettico sulla possibilità di usare il concetto di “dignità relazionale” per gli organi (di cadavere o di vivente) perché esso conserva tutti i punti deboli della concezione non relazionale di dignità. Cfr. D. Harshenov, “Self-ownership, Relational Dignity, and Organ Sales”, *Bioethics*, 32 (2018), 7, pp. 430-436.

<sup>24</sup> Si potrebbe anche avanzare un sospetto di tipo “pragmatico”: in una società in cui tutti avessero le risorse economiche per comprare un organo a prezzi altissimi, nessuno avrebbe bisogno di venderlo; in una società in cui i prezzi degli organi fossero piuttosto bassi, tutti potrebbero permetterselo (anche con risorse economiche più limitate), ma forse nessuno (o pochi) avrebbero interesse (una ragione economica) per privarsene.

<sup>25</sup> Si vedano ad esempio M. Nussbaum, “Disabled Lives: Who Cares?”, *The New York Review of Books* (2001), tr. it. “Bisogni di cura e diritti umani”, in *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 27-50; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), Belknap Press, 2006, tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 150-152, 178-179, 197-204, 363-369.



metafisico-antropologico, critica la dissociazione operata da Kant tra umanità e animalità che genera a sua volta l'ulteriore dissociazione tra razionalità (morale o prudenziale) e bisogni (una dissociazione che secondo l'autrice è implicitamente presente in J. Rawls). Questa disconnessione rende impossibile concepire l'essere umano come un tipo particolare di animale, caratterizzato da bisogni, vulnerabilità ed esigenza di socialità e, quindi, come un essere soggetto alla dimensione temporale. Con il liberalismo kantiano Nussbaum condivide l'intuizione fondamentale dell'eguaglianza morale tra gli esseri umani ma, diversamente da quella tradizione, essa non dipende dalla rappresentazione dell'essere umano come individuo razionale capace di auto-legislazione, ma da quella di animale razionale bisognoso e incline alla socialità. Su un piano più concreto, tuttavia, Nussbaum connette le ragioni della dignità alla teoria delle capacità, specificando (ancora una volta aristotelicamente) che le capacità individuate come fondamentali "non sono intese come strumenti per una vita umanamente dignitosa, ma, piuttosto, come modi per realizzarla, nelle diverse aree della vita in cui gli esseri umani sono generalmente coinvolti"<sup>26</sup>. Garantire che tutti gli individui abbiano le capacità della lista significa assicurare che tutti gli individui si trovino nella condizione di "fiorire", scegliendo quali capacità vale la pena di trasformare in funzionamenti in una cornice politica di orientamento comunque liberale. Sebbene all'interno del pensiero di Nussbaum convivano concezioni diverse e complesse della dignità, che talvolta generano conflitti e tensioni (per lo più derivate dall'accettazione dell'essenzialismo aristotelico), la sua proposta è utile soprattutto perché contribuisce a mettere a fuoco l'importanza della vulnerabilità. La dignità aristotelica di cui parla Nussbaum ci ricorda la vulnerabilità inerente che caratterizza la nostra natura animale, ossia la permanente potenziale esposizione alla perdita, alla sofferenza, alla temporalità causata dal semplice fatto che siamo esseri corporei. La dignità connessa all'effettivo godimento delle capacità ricorda invece la vulnerabilità situazionale, ossia quell'esposizione alla sofferenza e alla perdita causata da fattori contestuali e acuita da fattori sociali, politici, economici o ambientali. In questo caso si può però notare che il "lavoro concettuale" è svolto quasi interamente dall'idea di vulnerabilità, invece che da quella di dignità ed è soprattutto rilevante la dimensione situazionale della vulnerabilità. La sofferenza, la mancanza di potere, la

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 179.



perdita che sono contestuali a certi ambienti di vita sollecitano interventi di riparazione e/o prevenzione sul livello politico, che incidano sulle condizioni sociali, economiche e politiche<sup>27</sup>.

Spostare l'attenzione dalla dignità alla vulnerabilità consente quindi di sviluppare un argomento che Andorno considera ma mette da parte troppo velocemente<sup>28</sup>. Significa inoltre lasciare da parte il presunto atteggiamento "reificante" di chi è disposto a comprare un organo per concentrarsi sulle concrete condizioni in cui una persona matura la decisione di venderlo. Sono perlopiù condizioni di "vulnerabilità". Per sviluppare un argomento simile vorrei partire da alcune riflessioni sul rapporto tra autonomia e scelta che Joseph Raz ha presentato nel suo volume *Ethics in the Public Domain*.

Raz individua alcuni aspetti che caratterizzano l'idea di autonomia. Raz sottolinea che il valore dell'autonomia non risiede soltanto nella definizione di sé, quale prodotto delle scelte che nella vita ciascuno di noi è chiamato a fare. Questo lega l'autonomia all'identità, all'auto-rappresentazione in un certo modo piuttosto che in un altro e all'auto-rappresentazione che viene conquistata progressivamente dal soggetto senza imposizioni, pressioni o coercizioni esterne. Ma non si potrebbe pensare l'individuo come genuinamente autonomo se ha a disposizione un insieme di opzioni significative e dotate di valore tra cui scegliere. Il processo di auto-definizione è dotato di valore se è potenzialmente capace di dispiegarsi in plurime direzioni, senza essere costretto in un unico canale, e se gli sviluppi possibili sono tutti significativi per il soggetto che li contempla. Raz sostiene che quando un individuo fa una scelta immorale, ignobile, degradante o che semplicemente sembra sprecare il suo potenziale di vita, ma lo fa perché "non conosce di meglio" e non aveva un'alternativa significativa da poter scegliere, il nostro giudizio sulla persona assume toni meno duri perché avvertiamo che l'assenza di

---

<sup>27</sup> Per una discussione del concetto di dignità in Nussbaum, si vedano P. Formosa, C. Mackenzie, "Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity", *Ethical Theory and Moral Practice*, 17 (2014), 5, pp. 875-892; F. Zuolo, "Dignity and Animals: Does it Make Sense to Apply the Concept of Dignity to all Sentient Beings?", *Ethical Theory and Moral Practice*, 19 (2016), 5, pp. 1117-1130; V. Gluchman, "Human Dignity and the Essence of Nussbaum's Ethics of Human Development", *Philosophia*, 47 (2019), pp. 1127-1140. Riprendo la distinzione tra vulnerabilità inerente e vulnerabilità situazionale da C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, in C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (a cura di), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 33-59.

<sup>28</sup> R. Andorno, "Buying and Selling Organs", cit., pp. 123-124.



altre opzioni significative ha in qualche modo reso meno autonoma la sua decisione<sup>29</sup>. È quindi essenziale considerare la dipendenza dell'autonomia dall'ambiente: come scrive Raz, “una persona è autonoma solo se vive in un ambiente ricco di possibilità”<sup>30</sup>.

Se seguiamo questa linea di ragionamento, nel caso di una persona “X” che decide di vendere un organo per ricavare una somma di denaro sufficiente per sopravvivere dobbiamo considerare il contesto in cui una decisione del genere è maturata. Seguendo Raz, si può sostenere che X non compie una scelta genuinamente autonoma perché è costretto a decidere in un contesto in cui non sono disponibili “opzioni significative possibili”, per cui la transazione che prevede di ricevere denaro in cambio di un organo diventa un'offerta difficile se non impossibile da rifiutare. Questo significa che, in assenza di altre opzioni significative, l'offerta di denaro in cambio di un organo (e quindi della menomazione della propria integrità fisica) assume i contorni di un'offerta che comprime la capacità genuina di agire del soggetto e diventa sinonimo di “coercizione”, sebbene non siano presenti costrizione e violenza fisica.

Onora O'Neill ha sviluppato un'interessante analisi delle offerte impossibili da rifiutare. Secondo la O'Neill un'offerta che non si può rifiutare è una forma di coercizione che usa metodi sottili, efficaci e subdoli per ottenere un certo scopo senza ricorrere alla violenza fisica. Così, scrive O'Neill, chi compie un simile atto di coercizione impone

un'offerta alla vittima allo scopo di garantire la scelta di un'opzione che, si presume, la vittima altrimenti non sceglierebbe. Per il soggetto della coercizione è cruciale la differenza tra un'offerta genuina, in cui la scelta dell'una o dell'altra opzione può essere vista come un'espressione di agentività (e può quindi fornire la base per fare promesse, contratti e persino per legittimare il consenso), e una falsa, “offerta” irrifiutabile, in cui l'esercizio della scelta è corrotto dalla struttura dell'offerta<sup>31</sup>.

Il caso paradigmatico è costituito dal criminale che camuffa una minaccia da offerta: un mafioso chiede a una persona di macchiarsi di un delitto, facendole capire che se non lo farà potrebbe mettere a rischio la sua incolumità o quella dei suoi cari. Velate minacce e intimidazioni caratterizzano questo tipo di offerte. In queste condizioni non

---

<sup>29</sup> J. Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 118-119.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>31</sup> O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 89.



esistono davvero altre opzioni disponibili a chi è chiamato a rispondere all'offerta, in quanto lo scenario alternativo (il danno) risulta per lui/lei del tutto inconcepibile. Un'offerta genuina, per quanto possa essere allettante, consente a chi ne è il destinatario di esercitare una vera e propria scelta, perché nessuna penalizzazione è associata alla decisione di rifiutare l'offerta<sup>32</sup>. La struttura logica delle offerte impossibili da rifiutare mostra sicure disanalogie con l'offerta di denaro in cambio di organi: in questi casi chi offre non ha l'intenzione di rendere complice X in un'azione esecrabile. La finalità è, generalmente, quella di reperire organi per pazienti che ne hanno bisogno e, al contempo, compensare la privazione di una parte del corpo con una somma in denaro. Non è detto, quindi, che l'“intenzione di sfruttare” l'altro come un mezzo per ottenere i propri scopi caratterizzi l'atteggiamento di chi fa l'offerta. Eppure anche X si trova nella condizione in cui l'offerta di denaro si configura come l'“unica” opzione a lei genuinamente disponibile per riuscire a risolvere i suoi problemi. La sua capacità di agire risulta altrettanto compressa rispetto a chi riceve una minaccia sottoforma di offerta: alla fine l'unica distinzione rilevante tra i due casi è che nelle offerte descritte da O'Neill è chi offre a creare le condizioni per cui quella è l'unica opzione che vale davvero la pena di scegliere in quella situazione, mentre nel caso della compravendita di organi le condizioni sono preesistenti all'offerta, seppure contribuiscano ugualmente a renderla l'unica opzione. L'offerta del criminale non può essere rifiutata perché crea una situazione di vulnerabilità in chi deve scegliere, mentre l'offerta di denaro in cambio di un organo diviene tale grazie a una condizione di vulnerabilità che esisteva precedentemente e indipendentemente dall'atto dell'offerta. L'assenza di differenti opzioni significative è nel primo caso connaturata all'offerta, nel secondo caso condizione di possibilità dell'offerta. Ma in entrambi i casi si priva chi deve scegliere di un'*agency* genuina.

## 6. Riflessioni finali

La condizione di vulnerabilità in cui si trovano le persone a cui rimane solo una scelta è esemplificata da una condizione di mancanza di *agency* genuina in cui esse sperimentano un'assenza di potere. Su un piano più generale si costruisce così un'asimmetria tra chi acquista e chi cede un organo che non è però legata all'idea di “regno kantiano dei fini”

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.



ma a condizioni empiricamente date in cui una persona (intenzionalmente o meno) sfrutta la vulnerabilità situazionale in cui si trova la persona che cede l'organo. In questo caso esiste quindi una duplice ragione morale: una, di carattere più generale e strutturata nel lungo periodo, di tentare di eliminare le condizioni che determinano la vulnerabilità situazionale; un'altra invece più immediata di proibire, anche tramite l'uso della forza del diritto, pratiche come la compravendita di organi che non farebbero altro che esacerbare asimmetrie vulnerabilità.

Ritengo, in conclusione, che la "dignità umana" sia un concetto proficuo se non viene assunta nella sua purezza "a priori" ma viene calata nei contesti in cui si è chiamati a esprimere un giudizio morale su una determinata pratica. Questo significa che una pratica come la compravendita degli organi umani può essere giudicata inaccettabile perché lesiva finché permangono certe condizioni sociali ed economiche in cui esseri umani concreti sono chiamati a fare una scelta. Allora, attribuire un prezzo a una parte del corpo non è, di per sé, un atto lesivo della dignità, ma può diventarlo quando le persone sono indotte a cedere per denaro parti del proprio corpo perché rese vulnerabili dal particolare contesto in cui vivono. In un contesto in cui non esistono altre opzioni significative disponibili oltre alla vendita di organi per riuscire a sopravvivere o a procurarsi beni importanti, la compravendita di parti del corpo può essere considerata una pratica che sfrutta la vulnerabilità di chi è "costretto" (nel senso peculiare che ho introdotto nel paragrafo precedente) a cederlo. Si può anche dire che in queste situazioni la loro dignità viene lesa, non dalla commercializzazione in sé ma dagli effetti che produce date certe variabili contestuali. La capacità di agire e scegliere di queste persone non viene "rafforzata" da questa pratica.

Come già accennato questi argomenti non hanno la forza di quelli avanzati da Andorno in riferimento alla dignità umana intesa in senso aprioristico. Infatti, in contesti in cui altre opzioni sono disponibili essi sono insufficienti a dichiarare immorale la compravendita di organi.

*Matteo Galletti*  
*Università di Firenze*  
[matteo.galletti@unifi.it](mailto:matteo.galletti@unifi.it)