

Claudio Sartea

Ricercatore di Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Gli equivoci della dignità umana ed il fondamento della biogiuridica*

The misunderstandings of human dignity and the foundation of bio-law

SOMMARIO: 1. Premessa terminologica: secolarizzazione, secolarismo e dignità umana. - 2. Alle origini del principio dignitario: una brevissima genealogia dalla *Oratio* di Pico all'autonomia kantiana. - 3. Dignità, libertà e diritto: antecedenze e struttura. - 4. La normatività dignitaria della condizione umana. - 5. La giurisprudenza di Strasburgo sulla dignità di malattia e vecchiaia. - 6. Il rischio del feticismo della vita biologica. - 7. Conclusione.

1. Premessa terminologica: secolarizzazione, secolarismo e dignità umana.

Non posso dire di appartenere al pur foltissimo novero dei fautori entusiastici della dignità umana. Non certo perché personalmente la disprezzi, tutt'altro: si tratta di una parola splendida, come splendida è la sua semantica. Il problema è che si usa questo concetto secondo significati molto diversi, e persino contraddittori: con un esito paradossale, quello di mettere la dignità al servizio della negazione dell'uomo, come avviene per esempio ogniqualvolta si parla di morte *degn*a per indicare l'eutanasia¹, o di vite dannose e dunque *indegne* per giustificare la soppressione di feti malformati² o frutto di violenza; ma si pensi

* Il contributo è stato sottoposto a *double blind peer review*.

¹ Persino nelle proposte di legge, come quella approvata dalla Comunità Autonoma Andalusia con la legge Ley 2/2010, de 8 de abril, de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de la Muerte.

² Qualche anno fa, forse con intento provocatorio, Richard Dawkins ha cercato di affermare il dovere morale dei genitori di concepiti gravemente malformati, di sopprimerli in utero prima che costituiscano un importante costo sociale. La vicenda suscitò un certo clamore, anche per l'offesa che veicolava a bimbi ed adulti disabili ed alle loro associazioni: ad una donna che gli chiedeva cosa fare in caso di gestazione di un feto gravemente malato ("I honestly don't know what I would do if I were pregnant with a kid with Down Syndrome. Real ethical dilemma"), il biologo inglese rispose seccamente: "Abort it and try again. It would be immoral to bring it into the world if you have the choice" (20 agosto 2014). Sul problema, che anche in ambito

anche all'espressione, sempre più ricorrente, "dignità degli animali", tranquillamente posta da alcuni allo stesso livello di quella umana³, confondendo fatalmente i discorsi e rendendo di fatto inservibile o pressoché inutile il concetto sul piano normativo.

Varie possono essere le radici culturali di questo paradosso, ma credo che siano tutte accomunate dalla semantica del termine. Dignità è di per sé un concetto *soggettivo*: che una cosa, una persona, un'azione, siano degne o indegne, lo stabilisce una valutazione, un giudizio di meritevolezza; è dunque sempre un individuo che decide se una cosa o una persona è degna o indegna, giustificando il suo giudizio in termini più o meno ragionevoli, più o meno persuasivi, più o meno basati su elementi oggettivi. Attribuire pertanto alla dignità la valenza di un criterio obiettivo e di un ancoraggio stabile poteva andare benissimo allo scopo di fondare il diritto⁴ ed i diritti umani, quando era diffusa e dominante la fede in un Dio personale: in tal caso infatti la potente

strettamente giuridico solleva rilevanti perplessità nonostante il suo uso quasi generalizzato in giurisprudenza, si vedano criticamente F. Reggio, *A volte vorrei non essere mai nato*. *Alcuni appunti in materia di 'risarcimento da nascita indesiderata'*, in F. Zanuso (a cura di), *Diritto e desiderio. Riflessioni biogiuridiche*, FrancoAngeli, Milano 2015, e S. Bauzon, *La persona biogiuridica*, Giappichelli, Torino 2007 (quest'ultimo con specifico riferimento al cosiddetto "affaire Perruche", che fu il primo caso di richiesta di danno da nascita indesiderata giunto alla ribalta della cronaca giudiziaria internazionale).

³ È noto il pensiero di Peter Singer, bioeticista australiano che insegna a Princeton, US: "Scimpanzé, cani, maiali, così come i membri adulti di molte altre specie, superano di gran lunga il neonato cerebroleso in quanto a capacità di avere relazioni con gli altri, di agire in modo indipendente, di essere autocoscienti, così come in qualsiasi altra abilità di cui si possa dire che dà valore alla vita" (P. Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, (1975), trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2015). Le ruvide affermazioni di Singer sono in realtà un plagio di quel che due secoli prima di lui già diceva Jeremy Bentham, secondo il quale "un cavallo o un cane adulti sono senza paragone più razionali e più comunicativi di un bambino di un giorno, di una settimana o persino di un mese" (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, seconda edizione, 1823, capitolo 17, note). Sul piano istituzionale, l'animalismo ha trovato la sua più compiuta (e paradossale) manifestazione giuridica nella "Dichiarazione universale dei diritti degli animali", priva di valore legale ma sottoscritta presso la Sede UNESCO dell'ONU (Parigi) il 15 ottobre del 1978. Per capire di che cosa si tratta si leggano per esempio l'art. 10: "(a) Nessun animale deve essere usato per il divertimento dell'uomo. b) Le esibizioni di animali e gli spettacoli che utilizzano degli animali sono incompatibili con la dignità dell'animale)", l'art. 11: "Ogni atto che comporti l'uccisione di un animale senza necessità è un biocidio, cioè un delitto contro la vita", ed il conclusivo art. 14: "(a) Le associazioni di protezione e di salvaguardia degli animali devono essere rappresentate a livello governativo. b) I diritti dell'animale devono essere difesi dalla legge come i diritti dell'uomo)".

⁴ Come sintetizza Robert Spaemann: "La dignità non è una proprietà tra altri dati empirici. Né dovremmo dire che è un diritto dell'uomo veder rispettata la propria dignità, che è piuttosto il motivo metafisico per cui gli esseri umani hanno diritti e doveri" (R. Spaemann, *La dignità dell'uomo e la natura umana*, in Id., *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, Lindau, Torino 2009, p. 47).

idea della creazione intenzionale ed amorevole faceva sì che la semplice esistenza di un essere, ed a maggior ragione di un essere umano, lo giustificasse, lo dignificasse, perché voluto da Dio e da Costui giudicato meritevole (di creazione, di permanenza nell'essere, di redenzione), e dunque radicalmente ed indiscutibilmente *degn*.

Questa trascendenza si è però smarrita con il secolarismo, che ha preso il posto della secolarizzazione nella postmodernità che è il nostro ambiente culturale. Ritengo si tratti di due processi ben diversi: la *secolarizzazione* coincide con il disincanto del mondo⁵, ma non nel senso agnostico o antireligioso, perché al contrario essa inverte il biblico affidamento della creazione agli uomini⁶, più che mai sotto i nostri occhi oggi per via del vertiginoso sviluppo delle biotecnologie. Perciò, la secolarizzazione in quanto tale non è di per sé estranea ai progetti di Dio, nella prospettiva cristiana, né risulta definitivamente incompatibile con la lettura religiosa della storia e del progresso (almeno se non si fa riduttivamente coincidere il progresso con istanze di emancipazione, magari proprio dalla religione). Il *secolarismo*, invece, è la lettura ideologica della secolarizzazione: e l'idea trainante di questa ideologia, oggi diffusissima, è che gli uomini possono benissimo fare a meno di Dio, che è possibile immaginare il mondo, la convivenza sociale, la vita personale, *etsi daremus Deus non esse* (secondo la ripetuta ipotesi mentale formulata da Grozio nei *Prolegomeni* al suo capolavoro del 1625), ed anzi, come insinuano alcuni, che senza Dio gli uomini starebbero persino meglio, perché alla proclamazione dell'esistenza di Dio ed alla fede di alcuni in Lui sarebbero da attribuire i fanatismi (e dunque l'integralismo violento e guerrafondaio di talune manifestazioni religiose), oppure le ipocrisie e le mascherazioni del male (come lo scandalo, spesso esagerato ma certo non inventato, della pedofilia di alcuni ministri di culto).

⁵ Per usare l'espressione che Weber riferisce alla mondanizzazione protestante (e segnatamente calvinista) della fede cristiana, in una con la rivoluzione galileiana e la matematizzazione deteleologizzante della conoscenza della natura: si vedano soprattutto M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, (1922), trad. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze 1965, e M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, (1919), trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, Mondadori, Milano 2006. Sul recupero del finalismo nella biologia e nella filosofia della natura è di grande interesse lo studio di R. Spaemann e R. Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, (2005), trad. it. di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano 2013. Sul ritorno delle fedi ed i processi di "reincantamento del mondo", la letteratura (soprattutto sociologica) è vastissima; per un'ampia ricognizione di ambo i processi sul piano della filosofia della cultura (occidentale), si veda C. Taylor, *L'età secolare*, (2007), trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

⁶ Genesi II, 15.

In altre parole, quando parliamo di dignità ci troveremmo dinnanzi ad un'applicazione ben illustrativa del cosiddetto "teorema di Böckenförde", formulato nel 1967: "Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire"⁷. È difficile negare che tra questi presupposti (certamente normativi) vi sia la dignità umana, da molti pensata come fonte dei diritti umani e quindi come fondamento della protezione giuridica dell'individuo: tanti ne sono convinti, tanti ne parlano con slancio oratorio e sicura fermezza, tanti la invocano contro le sue violazioni più clamorose (dalla tratta degli esseri umani al flagello delle carestie o delle persecuzioni religiose); nessuno però, o ben pochi, sono in grado di spiegare in che cosa essa consista, quali ne siano le ragioni fondanti, perché sarebbe così incrollabile ed inviolabile, senza ricorrere a concezioni trascendenti – a cui quasi tutti hanno preliminarmente dichiarato di rinunciare, in omaggio consapevole o inconsapevole al secolarismo dominante.

Alla fine, nessuno stupore che per molti la dignità possa pacificamente convivere negli ordinamenti con azioni che costituiscono dirette violazioni dei suoi contenuti normativi: si pensi all'aborto volontario, che è stato legalizzato in quasi tutti gli ordinamenti giuridici del mondo, ma nega frontalmente la dignità dell'essere umano nella fase gestazionale, o anche alla maternità surrogata, di cui è arduo fornire una lettura dignitaria ma che numerosi sistemi legali riconoscono e non pochi altri vorrebbero legittimare⁸, o anche alla soppressione di disabili o infermi in stato di minima coscienza⁹, sulla base

⁷ E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, trad. it. di M. Carpitelli, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 53. Per un'ampia e corale riflessione su questi problemi può consultarsi il numero monografico di *Persona y Derecho*, n. 77 del 2017, intitolato *Creencias y Derechos: más allá del secularismo*.

⁸ La maternità surrogata è pienamente legale, cioè può costituire il contenuto di un contratto approvato dalla legge e difendibile in tribunale, anche nella sua forma lucrativa in numerosi Paesi (come Sudafrica, Russia, Florida), e limitatamente alla sua forma cosiddetta oblativa in altri (come il Portogallo, il Regno Unito, il Canada, l'Australia). In Italia il Comitato Nazionale per la Bioetica ha preso le distanze dalla versione commerciale della pratica in una mozione del 18 marzo 2016, riservandosi di meglio meditare sulla versione gratuita.

⁹ Al primo congresso mondiale di bioetica, nel 1992, H.M. Kuitert presentò una relazione dal titolo *Euthanasia in Holland: a Practice and its Justification*. La *lecture* produsse molto sconcerto, giacché per giustificare l'eutanasia come prassi abituale in Olanda (pochi anni dopo il suo Paese avrebbe approvato la prima legge eutanasi del mondo), questo autore fece appello all'autodeterminazione del paziente ma dovette riconoscere, dati ufficiali alla mano, che su 2.300 casi di eutanasia nell'anno precedente, 1.000 erano stati praticati senza esplicito consenso degli interessati, ritenuti privi della capacità di manifestarlo per patologie incompatibili con la coscienza (stati vegetativi persistenti, coma, incapacità d'intendere e di volere). Ne ho notizia grazie a F. D'Agostino, *Eutanasia*, in Id., *Parole di bioetica*, Giappichelli, Torino 2004.

delle decisioni argomentate in termini dignitari e prese per loro da tutori o rappresentanti o in virtù di un consenso presunto, e così via¹⁰.

2. Alle origini del principio dignitario: una brevissima genealogia dalla Oratio di Pico all'autonomia kantiana.

Nonostante tutto questo, è da ritenere che il concetto di dignità umana continui a costituire uno strumento indispensabile: almeno in quanto luogo di incontro tra visioni del mondo per molti altri aspetti inconciliabili, e dunque possibile dimora di un dialogo sul fondamento dei diritti umani, giacché per lo meno terminologicamente persino quelli che rifiutano qualsiasi discorso aperto al trascendente ammettono il riferimento alla dignità come fonte dei diritti umani e motivo della loro inviolabilità ed indisponibilità. Per queste ragioni, il concetto di dignità continua ad offrire un valido terreno comune d'incontro, praticamente universale¹¹.

Un analogo tentativo, a ben vedere, troviamo alle origini di quest'uso concettuale della parola, quando in pieno Rinascimento italiano Pico della Mirandola pronunciò la memorabile *Oratio de Dignitate Hominis* (1496)¹². È probabilmente con questo discorso che la parola "dignità" uscì dal vocabolario sociologico (ove indicava i gradi nobiliari ed i ruoli familiari), per entrare definitivamente nel linguaggio filosofico: e si tratta proprio di un discorso pronunciato per mostrare la continuità della rivelazione cristiana rispetto alla

¹⁰ Una potente sintesi storico-filosofica di questa involuzione l'ho trovata in S. Frank, *Il significato storico e religioso della rivoluzione russa*, in appendice a A. Dell'Asta - M. Carletti - G. Parravicini, *Russia 1917. Il sogno infranto di un 'mondo mai visto'*, La Casa di Matriona, Ravenna 2017, p. 182: "Sia la fede protestante nella dignità religiosa dello spirito umano, sia l'istintiva percezione rinascimentale della potenza creatrice dell'uomo, e perfino la fede razionalista – alla sua base ancor religiosa – nella 'luce interiore della verità' che si rivela alla ragione umana, vengono sostituite da una fede umanistica, vuota e priva di ogni contenuto spirituale concreto, nell'uomo in generale e nella sua nobiltà morale, nell'umanitarismo e nel suo sviluppo progressivo".

¹¹ Più ancora che quello di Norberto Bobbio (convinto che "i diritti dell'uomo son un problema politico, non filosofico: vanno difesi, non fondati": N. Bobbio, *Le età dei diritti. Dodici lezioni sui diritti fondamentali*, Einaudi, Torino, 1990, p.), questo pragmatismo richiama l'atteggiamento di Jacques Maritain, che presiedeva il Comitato UNESCO dei Filosofi nella fase di consulenza ai lavori di redazione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani ONU del 1948, e che a chi si sorprende del fatto che si fosse infine riusciti a far convergere verso un unico testo i rappresentanti di culture, sensibilità e religioni tanto diverse, rispondeva: "Sì, siamo riusciti a metterci d'accordo, ma a condizione che nessuno chieda perché" (cfr. J. Maritain, *Introduction*, in AA.VV., *Human Rights: Comments and Interpretations*, UNESCO ed., New York 1949).

¹² G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Introduzione di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa 2017.

prospettiva pagana (del mito e della filosofia classica, greca e latina in particolare, ma anche delle coeve tradizioni indiane e mediorientali). È proprio da questo autore del Rinascimento italiano che comincia a divenire abituale l'identificazione della speciale dignità umana nella creazione divina con la *libertà* di cui Dio ha dotato questa sua creatura: “Stabilì finalmente l’ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l’uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: ‘Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché da te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avevi prescelto”¹³.

Tre secoli dopo, nel 1785, Immanuel Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* assumeva il principio dignitario come l’elemento chiave per la distinzione (fondamentale per la riflessione etica, giuridica e politica) tra persone e cose: e non doveva fare altro, per conseguirlo, che sviluppare la tesi di Pico¹⁴. “Gli esseri la cui esistenza riposa non sulla nostra volontà, bensì sulla natura, hanno anch’essi, se sono esseri privi di ragione, solo un valore relativo, come mezzi, e si chiamano perciò *cose*, dove al contrario gli esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo, e in conseguenza limita ogni arbitrio (ed è un oggetto del rispetto)”¹⁵.

Da queste premesse scaturivano poi le celebri espressioni di Kant sulla dignità, che possiamo considerare davvero la matrice filosofica del preambolo di tante Costituzioni nazionali e Dichiarazioni internazionali dei diritti umani¹⁶: “Nel

¹³ La citazione è alle pp. 5 e ss. della versione consultata.

¹⁴ Per un percorso filosofico di approfondimento si veda G. Turco, *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Giappichelli, Torino 2018, e prima di lui U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari 2009.

¹⁵ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, (1785), trad. it. di F. Gonelli, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 89.

¹⁶ Si pensi esemplarmente alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, siglata dall’ONU nel 1948 (le prime parole del Preambolo sono sul punto inequivocabili: “Considerato che il riconoscimento della *dignità* inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti,

regno dei fini tutto ha un *prezzo* o una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come *equivalente*. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una dignità. Ciò che si riferisce alle generali inclinazioni e bisogni umani ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme ad un certo gusto, ossia ad una compiacenza per il puro gioco senza scopo delle forze del nostro animo, ha un *prezzo di affezione*; ma ciò che costituisce la condizione sotto la quale, soltanto, qualcosa può essere fine in se stesso, non ha semplicemente un valore relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia *dignità*¹⁷. Come conclude il filosofo tedesco, “l'*autonomia* è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale”¹⁸.

Occorre notare che Kant parla di “natura umana”, e non del singolo essere umano: se ne può inferire che anche quando l'individuo presenta anomalie psicofisiche o tiene comportamenti che chiameremmo “indegni”, non viene intaccata la dignità che gli compete in quanto membro della specie umana. Questo punto è da ritenersi cruciale, sul crinale tra visione obiettivista e visione soggettivista: se infatti ipotizzassimo (come fanno alcuni), che la dignità possa essere perduta, dovremmo anche accettare che la dignità debba essere guadagnata, che vi siano condizioni e requisiti a cui è subordinato l'accesso alla dignità umana, e che vi sia qualcuno dotato del potere di ponderare la sussistenza di detti requisiti e condizioni, e di conseguenza incaricato di attribuire (conferire) o negare la dignità umana. Questo qualcuno, conseguentemente, verrebbe a trovarsi in una posizione di superiorità rispetto a tutti coloro che sono sottoposti al suo giudizio: un giudizio, è bene ricordarlo, da cui dipende la soggettività giuridica del giudicato, e dunque la sua titolarità di diritti e doveri, la sua pienezza di umanità nella sfera giuridica e politica. La domanda è allora radicale: come si legittimano un simile potere ed il suo detentore? Quali criteri applicherà costui nel suo fatale giudizio? È sufficiente che sia un soggetto collettivo e non individuale, magari la mitica maggioranza

uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo”); ma si veda più recentemente lo stesso titolo completo della cosiddetta Convenzione di Oviedo, del 1997 (considerato da molti il primo trattato internazionale di bioetica): “Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti dell'uomo e della *dignità* dell'essere umano riguardo all'applicazione della biologia e della medicina”.

¹⁷ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 103.

¹⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 105. Commenta con profondità questi passi kantiani un filosofo italiano contemporaneo, ottimo conoscitore del pensatore tedesco: “La peculiare ‘dignità dell'uomo’, non si radica nel fatto psicologico di avere intenzioni, bensì nel punto di origine dell'intenzione, come libertà originaria, non rappresentabile in forma di oggetto” (V. Mathieu, *Privacy e dignità umana. Una teoria della persona*, Giappichelli, Torino 2004, p. 113).

(la *volonté générale* di Jean-Jacques Rousseau), per accreditarlo e fondare tale potere sui suoi simili, letteralmente di vita e di morte?

Con analoghi risultati anche autori a noi molto più vicini nel tempo hanno costruito il concetto dignitario come bastione difensivo dell'umanità in termini affini a quelli kantiani, magari in riferimento a problemi specifici: scrive per esempio Jürgen Habermas, per criticare l'eugenetica liberale e le sue recenti aperture alla manipolazione del genoma umano a fini perfettivi, che "il sé di quel 'fine in sé' che si deve sempre rispettare nell'altro si esprime soprattutto nella possibilità di essere considerato l'autore di una condotta di vita orientata su pretese proprie. Ciascuno interpreta il mondo nella prospettiva sua, agisce per motivi suoi, disegna progetti propri, persegue interessi ed intenzioni sue, è la fonte di richieste autentiche"¹⁹.

Ragionamenti come questo chiariscono il punto essenziale, e cioè che la dignità o viene assunta *in termini oggettivi ed assoluti* (col problema, ovviamente, di spiegare come possano simili termini fondarsi: problema insolubile in termini secolaristici, come abbiamo già acquisito), oppure è un concetto giuridicamente inutile, o almeno anodino. Cogliendo l'identità del concetto di personalità con quello di dignità umana, con Robert Spaemann dobbiamo dunque concludere che "può e deve aversi un unico criterio per la personalità: l'appartenenza biologica al genere umano. Per questo anche l'inizio e la fine dell'esistenza della persona non possono essere separati dall'inizio e dalla fine della vita umana. Se 'qualcuno' esiste, egli è esistito da quando esiste questo organismo umano individuale, ed egli esisterà fino a che questo organismo vive. L'essere della persona è la vita di un uomo"²⁰.

Ribadendo l'adesione all'uso linguistico dominante, suggerisco l'opportunità di tematizzare anche l'aggettivazione dell'espressione "dignità *umana*" per non incorrere nel rischio di stravolgerne il significato ed il potenziale applicativo nel mondo del diritto. È da credere infatti che *umanità* risulti concetto meno ambiguo e meno cedevole alle suggestioni soggettivistiche e libertarie (quelle che rendono ambiguo e fragile il concetto di dignità), se lo connettiamo non già ad una valutazione individuale di ciò che è umano e di ciò che è non-umano, bensì ad un saldo ancoraggio biologico (come suggerisce Robert Spaemann, ogni essere appartenente alla specie umana è persona, dunque gode della

¹⁹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, (2001), trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 57.

²⁰ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, (1998), trad. it. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 241.

dignità essenziale che compete all'umanità²¹), e culturale (come suggerisce Charles Taylor²², ogni manifestazione storica di umanità è meritevole di riconoscimento e rispetto, a condizione che traduca il senso del bello e del buono di un numero elevato di persone per un periodo significativo di tempo).

3. Dignità, libertà e diritto: antecedenze e struttura.

Se è vero che sulla scena culturale maggioritaria ha assunto le vesti di protagonista la visione libertaria del diritto (con i noti fenomeni della trasformazione dei desideri in pretese giuridicamente ammantate, e della riduzione del diritto ai diritti soggettivi, spesso svincolati irragionevolmente dai doveri e magari anche dai limiti di senso comune), tanto più sorprendente deve risultare il fatto che nella cosiddetta Carta di Nizza, del 2000 (che una volta incorporata nei Trattati di Lisbona, nel 2008, costituisce la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea), le norme sulla dignità precedano quelle sulla libertà. Quest'antecedenza implica la subordinazione della libertà alla dignità, che può avere solo il senso di una limitazione oggettiva dell'arbitrio soggettivo, almeno nel discorso sui diritti fondamentali: anche esercizi di perfetta libertà, che comprometterebbero la dignità umana, risulterebbero in contrasto con i principi cardinali su cui si regge l'Unione. Non si tratta di discorsi teorici: basti pensare ai clamorosi e notissimi casi del cannibale di Rothenburg (di cui parla anche Spaemann in un suo saggio sulla dignità²³), o al caso (anch'esso tedesco) della condanna del cosiddetto "peep show"²⁴, o al celebre divieto di "lancio del nano" in Francia²⁵. Sebbene

²¹ "L'umanità non è, come l'animalità, soltanto un concetto astratto per la definizione di un genere, ma è in pari tempo il nome di una concreta comunità di persone, alla quale nessuno appartiene sulla base di certe qualità determinabili concretamente, ma sulla base del vincolo genealogico con la 'famiglia umana'" (R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 234).

²² J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, (1994), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2007, p. 62.

²³ R. Spaemann, *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, cit., p. 57.

²⁴ Ne parla F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2011, p. 18.

²⁵ Anche di questa sentenza del Consiglio di Stato francese (che nel 1995 confermò il potere del sindaco locale di vietare spettacoli offensivi della dignità umana in base alla seguente motivazione: "Considérant que l'attraction de 'lancer de nain' consistant à faire lancer un nain par des spectateurs conduit à utiliser comme un projectile une personne affectée d'un handicap physique et présentée comme telle; que, par son objet même, une telle attraction porte atteinte à la dignité de la personne humaine; que l'autorité investie du pouvoir de police municipale pouvait, dès lors, l'interdire même en l'absence de circonstances locales particulières et alors même que des mesures de protection avaient été prises pour assurer la sécurité de la personne en cause et que celle-ci se prêtait librement à cette exhibition, contre

precedenti all'approvazione della Carta di Nizza, queste decisioni ne illustrano compiutamente il senso: non è sufficiente che gli ordinamenti giuridici proteggano la libertà degli individui, per considerare adempiuto il proprio compito. È necessario prima e soprattutto assicurare piena tutela a quel nucleo di beni giuridici fondamentali di cui nemmeno i titolari stessi dei relativi diritti possono arbitrariamente disporre²⁶. Libertà ed autodeterminazione, in altri termini, vengono *dopo* la dignità, non prima, e la dignità ne è contenuto necessario, di cui nessuno, nemmeno il soggetto considerato, può disporre a piacimento; perché vi è la possibilità di abusare della propria libertà violentando la propria dignità: ed è anche da questo che gli ordinamenti giuridici sono chiamati a proteggerci.

Per fare degli esempi che attengono alla disciplina giuridica della parte finale della vita umana, possiamo cogliere qui l'estrema problematicità di ogni legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito, giacché essi mettono fatalmente in crisi questa gerarchia di beni, antepoendo la libertà alla dignità²⁷. Se la dignità viene infatti prima della libertà, e costituisce un contenuto minimo intangibile ed indisponibile persino al suo titolare, l'unica maniera che rimane per giustificare l'eutanasia legale diventa allora quella di considerare indegne dell'essere umano la morte e la malattia, con un esito palesemente paradossale, giacché negare che mortalità e vulnerabilità siano caratteristiche essenziali della condizione umana, equivale a negare la condizione umana stessa.

Di per sé, non esistono condizioni di vita naturali indegne dell'uomo: l'indegnità che abbia una rilevanza normativa implica necessariamente uno scenario artificiale, il risultato di decisioni imputabili. Solo lui stesso o un altro uomo può imporre ad un essere umano condizioni di vita non degne, rispetto alle quali il diritto sia in grado di intervenire per cercare di porre rimedio²⁸.

rémunération” – Conseil d'État, 27 octobre 1995, n. 136727), parla F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, cit., p. 18.

²⁶ Per una riflessione sul limitrofo terreno dei diritti indisponibili, si veda P. Moro, *I diritti indisponibili. Presupposti moderni e fondamento classico nella legislazione e nella giurisprudenza*, Giappichelli, Torino 2004.

²⁷ È questo a mio parere il cuore dell'attuale dibattito italiano sull'aiuto materiale al suicidio, acceso da un caso di cronaca e pendente dinanzi alla Corte Costituzionale, che ha già emesso un'ordinanza ricca di spunti di riflessione anche se ambigua e comunque non definitiva, la 207 del 2018.

²⁸ Si pensi in proposito ai pochissimi casi in cui l'ordinamento civile italiano parla espressamente di “indegnità”: nel diritto di famiglia, primo libro del codice civile, tale categoria viene applicata ai fini della revoca dell'adozione, e nel diritto successorio (art. 463 e ss. c.c.) per escludere qualcuno dalla successione. In entrambi i casi, intimamente connessi,

Ogni altro condizionamento della dignità delle condizioni di vita di un essere umano, non essendo imputabile, non è da considerarsi contrario a giustizia (nel senso orizzontale di questa istanza, e non nell'immane senso trascendente della teodicea, che certamente supera intenti e possibilità della riflessione giuridica): il che non toglie l'obbligo – in base al principio di solidarietà, riconosciuto in tutte le costituzioni vigenti e non solo in quelle di ispirazione socialista, ed affermato anche dalla dottrina sociale della Chiesa cattolica – di fare quanto possibile, sia a livello individuale che collettivo, per migliorare le condizioni di vita dei meno fortunati, secondo le diverse articolazioni dei cosiddetti “diritti sociali” (salute, istruzione, lavoro, e così via), e sempre nel nome, in ultima analisi, del principio d'uguaglianza, che senza dubbio appartiene alla semantica della giustizia²⁹.

Se il legislatore o il giudice (i protagonisti ultimi dell'esperienza giuridica, con il corteo dei loro collaboratori, tra cui certamente vi sono gli avvocati privati ed i pubblici funzionari), devono valutare la conformità a dignità umana di una situazione, per porre rimedio ad eventuali ingiustizie, è chiaro che di quella situazione devono esserci dei responsabili umani: come potremmo opporci ad un terremoto, ad un'onda anomala, ad una malformazione genetica? Se però il terremoto ha fatto vittime all'interno di un edificio di cui era stata certificata la qualità antisismica, vi è un responsabile (non del terremoto, ma del danno che il terremoto ha arrecato, in un luogo che doveva essere sicuro e dove magari esseri umani si erano recati con pieno affidamento). Se l'onda anomala travolge un'imbarcazione che si era messa in mare nonostante l'espresso divieto di farlo per rischio di fenomeni naturali specialmente pericolosi, chi ha preso la decisione di andare in mare si assume anche la responsabilità (non dell'onda, di nuovo: ma dei danni arrecati alle persone ed alle cose che non avrebbe dovuto portare in mare). Se la malformazione genetica è la conseguenza diretta dell'assunzione di un farmaco teratogeno, o dell'esposizione a radiazioni per esami diagnostici non indispensabili eseguiti durante la gravidanza, la gestante che ha corso questo rischio risponderà, o

a produrre l'indegnità con i corrispondenti effetti legali sono azioni miranti all'indebita appropriazione dell'eredità attraverso la soppressione (anche solo tentata) del *de cuius*.

²⁹ Ne è pacificamente convinto Aristotele, per il quale la distinzione concettuale tra giustizia in senso lato (come equivalente di perfezione, di santità dell'individuo) e giustizia in senso stretto, dipende proprio dal fatto che la virtù specifica della giustizia è “rispetto dell'uguaglianza” (*Etica Nicomachea*, Libro V: per un'approfondita lettura giusfilosofica del capolavoro etico aristotelico si veda G.F. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993). Un aggiornamento dell'aristotelismo applicabile ai dibattiti dei nostri tempi è il *fil rouge* del saggio di M.J. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, (2007), trad. it. di A. Gargiulo, Feltrinelli, Milano 2013.

risponderà il personale sanitario che non l'ha messa a conoscenza del pericolo (invece non avrebbe alcun senso prendersela con il concepito, come invece è divenuto prassi fare mediante il ricorso all'aborto per evitare la nascita di un bambino non desiderato perché malformato: ed infatti gli unici "argomenti" impiegati in favore dell'aborto sono fattuali, e quando si tenta di passare ai veri argomenti, quelli di principio, il discorso si fa sempre confuso ed apodittico³⁰).

4. La normatività dignitaria della condizione umana.

Sebbene si discuta sulle fasi estreme dell'esistenza e sulla loro dignità, quel che nessuno dubita è che in sé la vita della persona umana, almeno in condizioni di pienezza e si direbbe "in quanto tale", sia qualcosa di degno. L'eredità laica del kantismo è stata recepita in maniera praticamente universale, e non costituisce oggetto di dibattito.

Ne possiamo legittimamente inferire che partecipa della dignità qui predicata anche ogni fase "normale" della parabola vitale umana: ove per "normalità" va intesa, per una volta almeno, la regolarità statistica³¹. Siccome la malattia e la vecchiaia sono fasi del tutto "normali", fisiologiche, dell'esperienza umana, sarebbe inammissibile definirle indegne: ne deriva che malattia ed età anziana sono degne tanto quanto è degno l'essere umano che le vive, comunicando loro la propria dignità ontologica, per così dire, e non dipendente dalle sue capacità e *performances* o condizionata dai suoi comportamenti. In altri termini, una malattia penosa ed umiliante, così come una vecchiaia indecorosa e sudicia, non sarebbero comunque sufficienti ad intaccare minimamente la dignità di coloro che le vivono.

È insomma chiaro, concentrando ora l'attenzione sui problemi della malattia e della vecchiaia, che una corretta antropologia filosofica ci conferma oltre ogni dubbio la presenza dell'infermità e della morte, nonché del declino nella fase finale della vita, come costanti naturali della condizione umana: che è condizione indigente, fragile, vulnerabile, mortale. Di più: segna un evidente progresso della civiltà giuridica la crescente sensibilità della normativa nazionale ed internazionale³² verso le situazioni di speciale vulnerabilità, e non

³⁰ Come riconosce il bel saggio di L. Boltanski, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, (2005), trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007.

³¹ Si veda in particolare la parte dedicata a Canguilhem nella ricca antologia AA.VV., *Filosofia della medicina*, a cura di G. Federspil - P. Giaretta - C. Rigarli - C. Scandellari - P. Serra, Cortina Editore, Milano 2008.

³² Si pensi in particolare alla Convenzione UNESCO su Bioetica e Diritti Umani, del 2005, che dedica un apposito articolo, l'ottavo, alle persone ed ai gruppi specialmente vulnerabili: "Rispetto per la vulnerabilità umana e per l'integrità della persona. Nell'applicazione e

solo in senso sociale (gruppi etnici discriminati, categorie deboli della popolazione come i minori, o le donne), ma anche in senso psicofisico, come appunto avviene per le malattie.

Proprio perché si tratta di evenienze del tutto naturali per gli esseri umani, siano esse congenite o susseguenti, l'invecchiamento, le infermità e le disabilità non possono giustificare la discriminazione di coloro che ne sono colpiti, se siamo coerenti con un modello aristotelico della giustizia come rispetto dell'uguaglianza (modello, del resto, condiviso direttamente o indirettamente da tutti i principali orientamenti): al contrario, debbono attivare dinamiche di speciale sostegno da parte della legge e delle pubbliche amministrazioni, proprio secondo quel che sta avvenendo in molti settori della vita civile (dalle agevolazioni sui trasporti per i disabili, alla scuola di sostegno, al finanziamento pubblico delle famiglie che devono procurarsi dispositivi o farmaci costosi per provvedere alle esigenze dei propri cari meno fortunati, e così via). Vero progresso è ogni passo avanti nella protezione delle persone, di tutte le persone³³: progresso *umano* perché rispetta e valorizza l'umana dignità. Ogni retrocessione, ogni taglio di spesa in queste materie, è invece un passo indietro di civiltà giuridica, un abdicare degli ordinamenti ad uno dei loro compiti primari e qualificanti.

Invecchiamento, malattia, disabilità, declino delle facoltà, va ribadito, non sono aspetti marginali o eccezionali per la condizione umana, né ne costituiscono incidenti di percorso. Si tratta di fenomeni universali, che perciò mostrano di appartenere alla nostra natura. Lo spiegava molto bene in alcune conferenze radiofoniche degli anni '50 del secolo scorso Romano Guardini, in riferimento per esempio alla vecchiaia: "La prima esigenza è pertanto: accettare la vecchiaia. Tanto maggiore è il decoro con cui questo avviene,

nell'avanzamento della conoscenza scientifica, della pratica medica e delle tecnologie associate, si deve tenere in considerazione la vulnerabilità della persona umana. Gli individui e i gruppi in situazione di particolare vulnerabilità devono essere protetti e l'integrità personale di tali individui dovrà essere rispettata". Ancor più rilevante sul piano giuridico, sebbene destinata alla protezione di un gruppo più selezionato di soggetti, è la Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità, del 2006. Per un'ampia ricognizione del nesso sempre più esplicito tra vulnerabilità e diritto si veda il recente numero monografico della rivista *Ars Interpretandi*, VII, 2/2018, *Vulnerabilità e interpretazione giudiziale*, nonché (sullo specifico dibattito inerente la fine della vita umana, di cui qui ci occupiamo più direttamente), il volume di A. Masferrer, E. García-Sánchez (Eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights: Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Amsterdam 2016.

³³ Lo ha affermato nel modo forse più efficace e compendioso Paolo VI, *Populorum Progressio*, (1967), n. 14: "Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo".

quanto più profondamente si coglie il senso della vita; e tanto più decisa è l'obbedienza alla verità, quanto più autentica e preziosa è la fase della vita che porta quel nome"³⁴.

Né la medicina né il diritto debbono o possono pretendere di modificare questa situazione, che è situazione di fatto e non risulta in alcun modo suscettibile di imputabilità o responsabilità di chicchessia. Indegno della condizione umana non è il fatto che moriamo, che soffriamo, che progressivamente, con il passare degli anni, perdiamo capacità e forza: indegno è che moriamo ingiustamente (cioè a causa di qualcuno che non aveva alcun diritto di sopprimerci, ad esempio per legittima difesa o stato di necessità), che soffriamo senza necessità ed in presenza di rimedi accessibili ed adeguati, che non veniamo opportunamente assistiti nel declino delle nostre facoltà. È qui, come abbiamo visto, che il diritto *può e deve* intervenire: anzi, è proprio questa la sua funzione e la ragione della sua esistenza, se dobbiamo dar credito alle concezioni giusfilosofiche imperniate sull'idea che il diritto è struttura di pacificazione della coesistenza umana, mediante garanzia dell'uguaglianza³⁵.

5. La giurisprudenza di Strasburgo sulla dignità di malattia e vecchiaia.

Se concentriamo la nostra attenzione sulla giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti Umani, possiamo verificare che nei pochi casi in cui questa Corte si è occupata della fine della vita umana, le norme della Convenzione di Roma più frequentemente richiamate sono state l'art. 2 sul diritto alla vita³⁶ e l'art. 8 sul diritto alla *privacy* personale e familiare³⁷. Non mancano tuttavia, in queste

³⁴ R. Guardini, *Le età della vita*, (1954), Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 100. E poche pagine dopo aggiungeva: "Il problema del diventare vecchi è che l'uomo accetti questo fatto, ne comprenda il senso e lo realizzi. C'è qualcos'altro che tuttavia va aggiunto: molto dipende dal fatto che la comunità stessa, da parte sua, accetti la vecchiaia; che conferisca ad essa onestamente e cordialmente il diritto alla vita che le compete" (p. 105).

³⁵ È l'orizzonte teoretico in cui mi riconosco, e che risale al pensiero di S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991, e F.D'Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, del 2006, e Id., *Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2011.

³⁶ "Right to life: 1. Everyone's right to life shall be protected by law. No one shall be deprived of his life intentionally save in the execution of a sentence of a court following his conviction of a crime for which this penalty is provided by law. 2. Deprivation of life shall not be regarded as inflicted in contravention of this Article when it results from the use of force which is no more than absolutely necessary: (a) in defence of any person from unlawful violence; (b) in order to effect a lawful arrest or to prevent the escape of a person lawfully detained; (c) in action lawfully taken for the purpose of quelling a riot or insurrection".

³⁷ "Right to respect for private and family life: 1. Everyone has the right to respect for his private and family life, his home and his correspondence. 2. There shall be no interference by

decisioni, contraddizioni ed incoerenze che sembrano confermare quanto ho cercato di spiegare sin dall'inizio circa la limitata affidabilità giuridica del principio dignitario, e sull'opportunità di una sua adeguata risemantizzazione. Nella prima sentenza in cui la CEDU ritenne di dover entrare nel merito delle questioni sottopostele, quella del 2002 sulla dolorosa vicenda di Diane Pretty (una donna inglese di mezza età, affetta da sindrome laterale amiotrofica in fase avanzata, che si era vista rigettare dai tribunali nazionali ogni richiesta di autorizzazione al suicidio con la cooperazione del coniuge ed aveva pertanto fatto ricorso alla Corte Europea), essa affermò che “the very essence of the Convention is respect for human dignity and human freedom. Without in any way negating the principle of sanctity of life protected under the Convention, the Court considers that it is under Article 8 that notions of the quality of life take on significance. In an era of growing medical sophistication combined with longer life expectancies, many people are concerned that they should not be forced to linger on in old age or in states of advanced physical or mental decrepitude which conflict with strongly held ideas of self and personal identity”³⁸. In base a questo e consimili argomenti, la CEDU difese la posizione assunta dalla giustizia inglese e respinse la richiesta della signora Pretty: si noti che per ottenere questo risultato fu essenziale affiancare al rispetto per l'umana libertà anche quello per l'umana dignità.

Nel successivo caso, che riguardava una richiesta di suicidio assistito legale in Svizzera ma al di fuori delle condizioni previste dalla legislazione locale (l'infermità di cui soffriva il ricorrente era infatti di tipo psichiatrico e non organico), la CEDU concluse: “Having regard to the foregoing and to the margin of appreciation enjoyed by the national authorities in such a case, the Court considers that, even assuming that the States have a positive obligation to adopt measures to facilitate the act of suicide with dignity, the Swiss authorities have not failed to comply with this obligation in the instant case”³⁹. Nonostante il rigetto dell'istanza di autorizzazione al suicidio, richiama

a public authority with the exercise of this right except such as is in accordance with the law and is necessary in a democratic society in the interests of national security, public safety or the economic well-being of the country, for the prevention of disorder or crime, for the protection of health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others”.

³⁸ N. 65 della sentenza *Pretty v. The United Kingdom* (Application n. 2346/02), 29 April 2002.

³⁹ N. 61 della sentenza *Haas v. Switzerland* (Application n. 31322/07), 20 January 2011. Su un successivo caso simile, che però ebbe ad interrompersi per abuso del processo nella fase davanti alla Grande Camera, si veda il meditato intervento di M. Albert, *Derecho a morir y abuso del derecho. La inadmisibilidad del caso Gross v. Suiza. Comentario a la Sentencia de la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 30 de septiembre de 2014*, in *Medicina e Morale*, 63, 6/2014.

l'attenzione il collegamento instaurato dalla Corte tra suicidio e dignità: se vi è una dignità nell'atto suicidario, vi è anche una dignità della morte come scelta privata ed insindacabile della persona. Ma attribuire dignità ad un comportamento, come abbiamo visto, equivale per molti a conferirgli l'idoneità a costituire oggetto di diritti individuali: ed ai diritti corrispondono i doveri di altri soggetti, obbligati giuridicamente a soddisfare le richieste dei titolari di quei diritti. L'espressione più rilevante dell'intera decisione, allora, è quella contenuta nel paragrafo n. 51: "In the light of this case-law, the Court considers that an individual's right to decide by what means and at what point his or her life will end, provided he or she is capable of freely reaching a decision on this question and acting in consequence, is one of the aspects of the right to respect for private life within the meaning of Article 8 of the Convention".

Come appare chiaramente, nella seconda decisione sta pervenendo a maturazione il processo di identificazione tra *dignità* ed *autodeterminazione*: in tal modo, la pienezza della dignità (che l'ordinamento giuridico – nella specie, europeo – sarebbe chiamato a proteggere), non è data dalla persona vivente, ma da una sua componente (per quanto antropologicamente relevantissima): la volontà. Muovendo da questa premessa e dalla selezione che essa implica, nei casi in cui la volontà dell'individuo si rivolti contro la persona vivente (e per esempio chieda la legittimazione al suicidio), il dilemma tra *choice* e *life* andrebbe dunque risolto, ad opinione della CEDU, nel senso favorevole alla libertà di scelta.

Nella successiva decisione sul caso francese di Vincent Lambert, del 2015, la Corte porta a compimento la parabola contraddittoria che già era in qualche modo implicita nell'inclusione della volontà nella dignità, e dunque nella sovrapposizione di oggettivo e soggettivo come contenuto del principio dignitario: dopo aver ribadito testualmente le affermazioni contenute nella sentenza sul caso Pretty ed in quella sul caso Haas, per Lambert la CEDU aggiunge che "according to the comparative-law materials available to it, in the absence of advance directives or of a 'living will', a number of countries require that efforts be made to ascertain the patient's presumed wishes, by a variety of means (statements of the legal representative or the family, other factors testifying to the patient's personality and beliefs, and so forth)"⁴⁰. Collocando al centro della discussione le volontà del paziente ed ammettendo persino la loro

⁴⁰ N. 179 della sentenza Lambert and Others v. France (Application n. 46043/14), 5 June 2015.

ricostruzione indiziaria o presuntiva⁴¹, la Corte europea completa l'itinerario verso l'identificazione di dignità e autodeterminazione inaugurato nel 2002: ed a ben guardare si spinge ben oltre il concetto kantiano, che allaccia sì la dignità delle persone alla loro autonomia, ma in senso trascendentale e con marcati vincoli normativi (per questo Kant, come noto, è recisamente contrario al suicidio e ad ogni forma di disposizione del sé corporeo⁴²). La CEDU infatti si riferisce ad un'autodeterminazione che, a parte il limite del danno ad altri, non conosce alcun confine, fino a pervenire al radicale potere di disposizione del proprio corpo vivente che è la premessa dell'atto suicidario.

Nei tre casi riportati e dall'evoluzione delle soluzioni apprestate dalla Corte di Strasburgo, è agevole ravvisare un'efficace rappresentazione del problema che sul piano linguistico e culturale ho posto in evidenza nella prima parte di queste riflessioni: vale a dire l'ambiguità del concetto giuridico di dignità umana svincolato da una metafisica consapevole, ed il bisogno di una sua risemantizzazione⁴³. Per dirla con le parole di Marta Cartabia, "la naturale ambivalenza dei diritti – collocati sul crinale tra universalità e particolarità delle diverse espressioni culturali – esige molta prudenza nel determinare gli *standard* generali e universali dei diritti, che devono rimanere confinati agli elementi coessenziali alla dignità umana, per non incorrere nel rischio di imporre una particolare visione culturale in nome di un distorto universalismo"⁴⁴. La prudenza di cui si parla in queste righe ha molto a che vedere con le considerazioni filosofiche svolte fin qui, e di nuovo la necessità di individuare in modo affidabile quelli che lei chiama "elementi coessenziali alla dignità umana" impone un accurato ripensamento di questo concetto, che è la vera fatica che oggigiorno attende sia i giuristi positivi (soprattutto gli esperti

⁴¹ Proprio come aveva fatto, si noti, la Corte di Cassazione italiana in occasione della sentenza che decise il caso Englaro nel senso dell'accoglimento delle richieste del padre e tutore di interrompere idratazione ed alimentazione per sondino nasogastrico e così determinare la morte dell'assistita: sentenza n. 21748 del 16 ottobre 2007, sulla quale vastissima messe di interventi tra i quali si rammentano in particolare, per le prospettive qui difese, F. Gazzoni, *Sancho Panza in Cassazione (come si riscrive la norma sull'eutanasia, in dispregio al principio di divisione dei poteri)*, ora anche in Id., *Scritti giuridici minori*, Key, Vicalvi 2016, pp. 60 e ss., e G. la Monaca - C. Sartea, *Lo stato vegetativo tra norme costituzionali e deontologia: la Cassazione indica soggetti e oggetti*, in *Rivista Italiana di Medicina Legale*, 30, 2008, pp. 583 e ss.

⁴² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 77.

⁴³ È l'obiettivo dichiarato del denso e complesso volume a cura di C. McCrudden, *Understanding human Dignity*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁴⁴ M. Cartabia, *L'universalità dei diritti umani nell'età dei 'nuovi diritti'*, in *Quaderni Costituzionali*, XXIX, 3/2009, p. 552.

di diritto internazionale e costituzionale), sia i teorici del diritto, filosofi e storici.

6. Il rischio del feticismo della vita biologica.

Sul crinale opposto a quello fin qui percorso occorre aggiungere alcune considerazioni prima di concludere. Se infatti la dignità non va ridotta all'autonomia di una libertà arbitraria, altrettanto ingiustificato risulterebbe identificare tale concetto con la mera vita biologica di un essere umano. La vita è senza dubbio il sostrato materiale della persona (e della dignità del suo corpo: si pensi all'enorme differenza di tutela rispetto al cadavere), e ancora la vita è al contempo la parabola temporale ed il supporto dell'esperienzamondana di ciascuno: ma essa non coincide con la persona vivente, né si sostituisce ad essa, che va oltre secondo quel misterioso ma intuitivo – e generalmente accettato – processo di autotrascendimento che ciascuno avverte come cifra (paradossale, ma non per questo meno reale) del proprio esistere come uomo. “L’homme passe infiniment l’homme”⁴⁵, scrive Pascal nel Frammento 434 dei suoi *Pensées*: e Spaemann lo cita non perché la capacità o il potere di autotrascendersi mostri che la specificità dell'essere umano è, come in Pico e poi in Kant ed Habermas, la sua autonomia, e meno ancora la sua autodeterminazione, bensì per fondare in una metafisica della natura umana la dignità di ogni persona⁴⁶.

In altri termini, se va escluso che la vita possa attentare alla dignità umana, come pure da qualcuno a volte si sente affermare nell'ottica libertaria da cui abbiamo qui più volte preso le distanze, è altrettanto doveroso meditare sul pericolo che una vita artificiale, o meglio la sopravvivenza biologica strumentalmente mediata, possa compromettere la persona, trasformarla da fine in mezzo, e quindi offenderne la dignità. Cerco di spiegarmi meglio.

⁴⁵ “Conosci dunque, o superbo, quale paradosso tu sei dinanzi a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura inferma: sappi che l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo, e apprendi dal tuo signore la tua vera condizione, che tu ignori. Ascolta Dio”: B. Pascal, *Pensieri*, (1670), trad. it. di V.E. Alfieri, Rizzoli, Milano 1952, p. 162.

⁴⁶ R. Spaemann, *Natura e ragione*, (1987), trad. it. di L.F. Tuninetti, EDUSC, Roma 2006, p. 32: “L'idea di fondo è che la natura produce nell'uomo qualcosa che è di più della natura: *nobilior*, dice Tommaso. L'uomo non è questo 'di più', ma è l'essere in cui la natura trascende se stessa per arrivare a un di più. 'L'homme passe infiniment l'homme', dirà Pascal. Ma questo autotrascendimento è inscritto nella costituzione teleologica della natura stessa per cui valgono gli assiomi *omne ens est propter suam propriam operationem* e *omne agens agit propter finem*”.

Il progresso delle conoscenze e delle abilità applicative che ha conosciuto la medicina negli ultimi decenni è impressionante, sia per via della rivoluzione genetica, che sta profondamente trasformando l'approccio medico alle patologie, sia per effetto del felice connubio tra medicina e tecnologia (la biotecnologia umana con le sue formidabili applicazioni sia in ambito diagnostico che in ambito terapeutico)⁴⁷. È un progresso che va accolto con favore e gratitudine, per i frutti straordinari che ha portato e porterà alle persone: ma è un progresso che, come tutti i progressi di natura tecnica, *non è un bene in sé bensì in relazione al bene che promuove*. Gli strumenti infatti possono produrre benefici o anche malefici⁴⁸: ed è in relazione ai risultati che va giudicato lo strumento e chi ha usato lo strumento (secondo determinate intenzioni, che hanno guidato il perseguimento del risultato).

Se applichiamo queste elementari osservazioni alla cura della persona umana, specialmente nella fase finale della vita, possiamo renderci conto del rischio che anche la biotecnologia – così come per esempio l'energia atomica, o internet – da *farmaco* diventi *veleno* (secondo la rivelativa ambiguità della parola greca da cui deriva⁴⁹). Non va dimenticato troppo presto il monito di Guardini, che connetteva la già menzionata celebrazione della specifica dignità dell'età anziana al fatto che “l'uomo che invecchia si avvicina non alla fine ma all'eterno”, se è vero che “l'eternità non è un Più quantitativo, per quanto sia incommensurabile, bensì è qualcosa di qualitativamente Altro, libero, incondizionato. L'eterno non è in rapporto con la vita biologica, bensì con la persona. Esso non conserva quest'ultima perpetuandola, bensì la realizza in senso assoluto. La consapevolezza di questa perennità cresce nella misura in cui la caducità è sinceramente accettata. Chi cerca di schivarla, nasconderla o negarla, non ne prenderà mai coscienza”⁵⁰.

⁴⁷ Per uno sguardo di sintesi, orientato già in senso critico-filosofico, si veda L. Palazzani, *Dalla bio-etica alla techno-etica: nuove sfide al diritto*, Giappichelli, Torino 2017.

⁴⁸ H.G. Gadamer (*Dove si nasconde la salute*, (1984), trad. it. di A. Grieco, Cortina, Milano 1996, p. 72), da tempo ci ha messi in guardia nei confronti del progresso tecnologico in medicina idolatrato o direttamente intronizzato a panacea di tutti i nostri mali: il dono che Prometeo ha fatto agli esseri umani con il fuoco e con l'oblio della morte, può infatti sia dar loro un potere ed un dinamismo che altrimenti non avrebbero mai conseguito, sia però anche portarli all'autodistruzione (o almeno, alla “vergogna prometeica” di cui parlava G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 33), ed al delirio di immortalità che farà loro smarrire il contatto con la propria finitudine ed impedirà loro (secondo il profondo insegnamento heideggeriano) di vivere autenticamente.

⁴⁹ La rileva F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997, p. 18.

⁵⁰ R. Guardini, *Le età della vita*, cit., p. 79.

Si può convenire oppure no con l'apertura al trascendente che queste parole presuppongono, in ogni caso è difficile negare la pertinenza ed il senso comune che in esse si manifesta. Infatti, negare o cercare di evitare la realtà della vita umana, che è appunto realtà di scaturigine, sviluppo e poi declino della vita biologica, e di preparazione al suo inveramento più pieno in una dimensione diversa, almeno per i credenti, non è soltanto quel che ottengono coloro che vivono mediocrementemente il proprio percorso terreno (*tempus probationis*), o lo compromettono con atti autolesionistici come il suicidio: è anche, più sottilmente, l'esito dell'intestardirsi in trattamenti, attività, terapie, impianti, operazioni, che mirano ad un'exasperante perpetuazione della vita biologica dimenticandone la natura di per sé finita e provvisoria (ed anche, per tutti coloro che credono nell'aldilà, preparatoria), nonché il carattere subordinato rispetto alla persona che ne vive.

Qualcosa del genere avviene tutte le volte in cui il mezzo diventa il fine⁵¹ e si cade nel cosiddetto "accanimento terapeutico", meglio definito come "ostinazione irragionevole nella somministrazione delle cure e ricorso a trattamenti inutili o sproporzionati" per esempio dal legislatore italiano della legge 22 dicembre 2017, n. 219 (art. 2). Adriano Pessina ha messo bene in chiaro il paradosso a cui questo atteggiamento può portare: "Il rifiuto di riconoscere i *limiti* biologici, sempre più pensati come semplici *ostacoli*, porta così all'altra faccia dell'accanimento terapeutico come incapacità di accettare il nostro essere mortali: la teorizzazione dell'eutanasia"⁵². L'ostinazione in cure futili e l'eutanasia non sono dunque, al di là delle apparenze, tendenze opposte derivanti da orientamenti incompatibili: tutt'al contrario, scaturiscono entrambe dall'artificializzazione della vita umana, che è altrettanto nociva alla sua dignità quanto lo sono l'abbandono o la violenza. Mostra di esserne consapevole anche il Codice di Deontologia dei medici italiani, che all'art. 14 (mi riferisco alla versione del 2014, attualmente in vigore) sancisce che "il medico deve astenersi dall'ostinazione in trattamenti, da cui non si possa fondatamente attendere un beneficio per la salute del malato e/o un miglioramento della qualità della vita". Per concludere con Pessina, "se, grazie alla tecnica, non si potesse più distinguere tra il lasciar morire (fatto che

⁵¹ Come scrive ancora Spaemann, "morire davvero con dignità [...] è morire accompagnati dalla presenza umana, protetti e salvati da una grande sofferenza. È contrario alla dignità dell'uomo prolungarne la vita oltre ogni ragionevole misura mediante procedure mediche come l'alimentazione artificiale, quanto lo è provocarne intenzionalmente la morte. In entrambi i casi il paziente non è più davvero 'fine a se stesso'" (R. Spaemann, *La dignità dell'uomo e la natura umana*, in Id., *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, cit., p. 67).

⁵² A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 154.

comporta il riconoscimento della relativa autonomia della realtà biologica rispetto alla progettualità umana), e il far morire, allora l'unico modo umano per morire sarebbe quello di uccidere o uccidersi"⁵³.

Ogni trattamento, persino i più blandi e meno costosi, è giustificato solo se migliora le condizioni di vita del paziente: vuoi perché lo guarisce, cioè ripristina un equilibrio vitale che gli consente il ritorno alla vita normale⁵⁴, vuoi perché nei casi in cui la guarigione è esclusa (per il tipo di patologia, per le complicanze insorte, etc.), migliora la sua capacità di fronteggiare la sofferenza, mediante palliazione del dolore o, nei casi estremi, sedazione e privazione periodica della coscienza. Pertanto, un trattamento che non abbia queste caratteristiche, non per essere un trattamento validato si giustifica come un diritto del paziente o mero oggetto di una sua facoltà, ed ancor meno si impone come un dovere del personale sanitario. Come scrive Francesco D'Agostino, "per il diritto la mera manipolazione del *bios* non è affatto intrinsecamente condannabile [...]; è condannabile solo quando dalla sua manipolazione si rescinde il vincolo di senso che lo unisce alla *psyché*. A volte tale vincolo si esprime facilmente attraverso intuitivi riferimenti teleologici. Il diritto in casi come questi non trova difficoltà a focalizzare opportunamente le proprie posizioni [...]. Più in generale ogni pratica medica è giuridicamente giustificata non perché benefica sempre e comunque per il *bios*, ma in quanto orientata comunque a quel bene della persona, per la cui percezione il riferimento alla *psyché* è essenziale. Ma in altri casi nemmeno il pensiero teleologico è in grado di ben focalizzare come vada tutelato il vincolo *bios/psyché*: è necessaria una coraggiosa *affermazione ontologica*, per evitare

⁵³ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, cit., p. 155.

⁵⁴ È noto il dibattito sulla nozione di salute, sempre più finalizzato a ridimensionare le abnormi pretese sollevate dalla definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità del 1948 ("Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity"). Sul piano più filosofico adottato qui la meditata prospettiva di H.G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 44. Se ne veda l'applicazione conseguente, a p. 88: "L'ordine ritmico della nostra vita vegetativa, che noi tutti seguiamo, non sarà mai interamente sostituito dalla corporeità 'strumentale', così come neppure la morte potrà mai venire eliminata. Effettivamente, siamo in grado di nascondere e rimuovere molte cose, sappiamo creare e sostituire; ma persino il medico che aiuta a superare le fasi critiche della vita organica con i fantastici strumenti che ne permettono una quasi completa sostituzione meccanico-automatica, si trova infine ad affrontare il compito opprimente di decidere quando, *per rispettare il valore della persona*, potrà, oppure *dovrà*, sospendere l'aiuto strumentale al mantenimento della vita vegetativa" (miei i corsivi).

che il diritto si perda nelle antinomie apparentemente insolubili dell'esperienza empirica"⁵⁵.

È importante rimarcare accuratamente questa lettura funzionale (o finalistica, se si vuole) e non autoreferenziale delle biotecnologie applicate alla fine della vita umana, per non cadere nell'atteggiamento ambiguo di coloro che magari sanno mantenere una vigilanza critica nei riguardi delle biotecnologie sempre più invadenti nel segmento dell'inizio della vita (dalla contraccezione alla fecondazione artificiale). I richiami che costoro operano, spesso molto opportunamente, per aiutarci a non perdere il contatto con la dimensione naturale e spontanea (e dunque casuale, egualitaria e pertanto normativa) della nostra origine, vanno ribaditi anche quando si tratta di affrontare i problemi bioetici che riguardano la fine della vita: l'obiettivo esigenza di difendere quel che è umano e naturale all'inizio, sussiste anche alla fine, e per le stesse ragioni di tutela dell'umanità in termini obiettivi, giacché ciò che di obiettivo vi è nella nostra natura, e può fornire indicazioni normative, dipende in ultima analisi dal nesso tra *bios* e *psyché*.

Se possono esservi abusi nel ricorso alla tecnica nella fase procreativa, e di questi abusi si è responsabili anche nei termini di un'aggressione alla dignità umana dell'origine, è innegabile che possano esservi abusi nel ricorso alla tecnica nella fase curativa, nella terapia, nella diagnosi, nell'accompagnamento alla morte. E questi abusi attentano alla dignità della fine della vita umana come quelli attentano alla dignità della sua origine.

7. Conclusione.

È giunto il momento di concludere questo percorso, fin troppo ampio e tortuoso. Ho cercato in fondo solo di spiegare le ragioni per cui, sebbene ambigua e variamente interpretata, la dignità può continuare a valere come principio giuridico a fondamento dei diritti delle persone, dal concepimento fino alla morte. Tuttavia, perché questo concetto possa svolgere bene il proprio ruolo nel discorso etico e giuridico, nazionale ed europeo, e più ampiamente nel dibattito complessivo che accompagna sia le singole decisioni casistiche sia le strategie politiche globali, è di estrema importanza meditarne il fondamento: ed il fondamento della dignità umana è tutto nell'umanità, nel fatto che gli esseri umani in carne ed ossa sono caratterizzati dall'unicità ed

⁵⁵ F. D'Agostino, *Bios/Zoé/Psyché*, in Id., *Parole di bioetica*, Giappichelli, Torino 2004, p. 33. Sin dal titolo queste riflessioni rimandano implicitamente ad alcune idee espresse da H.G. Gadamer, *Vita e anima*, in Id., *Dove si nasconde la salute*, cit., pp. 149 e ss.

irripetibilità di cui parlava Hannah Arendt molti anni fa. “Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l’iniziativa, sono pronti all’azione. *Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘perché ci fosse un inizio fu creato l’uomo, prima del quale non esisteva nessuno’, dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l’inizio del mondo, non è l’inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore”.

Se tale carattere di iniziatore non viene inteso nel senso stretto dell’autonomia, ma in quello più ampio di un’attitudine potenziale derivante dall’appartenenza biologica al genere umano, attitudine che può anche non manifestarsi per mancanza di occasione o di capacità specifiche, abbiamo qui un’ottima prospettiva della dignità specifica che compete agli umani. Ed allora, come Arendt stessa conclude, “il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, ‘naturale’ rovina è in definitiva il fatto della natalità [...]. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la ‘lieta novella’ dell’avvento: ‘Un bambino è nato fra noi’”⁵⁶.

Rispettare e proteggere quel bambino, anche quando è cresciuto, anche man mano che si avvicina alla fine, non è solo, come vuole Hans Jonas⁵⁷, la scaturigine della responsabilità che secondo lui costituisce il principio cardine della bioetica (e quindi, potremmo dire, anche della biogiuridica), ma il punto di partenza ed il punto di arrivo della civiltà e del diritto.

Abstract. The paper discusses on the semantic depletion of the word dignity also achieved to the diffusion of a secularist attitude in the philosophical and juridical area, it highlights some concrete consequences of this evolution in the jurisprudence of the European Court of the Human Rights in subject of biolaw, and it proposes some lines of reflection aimed at its rethinking

Keywords. Human dignity; secular culture; human rights; biolaw.

⁵⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, (1958), trad. it. di S. Forti, Bompiani, Milano 1998, pp. 129 e 182.

⁵⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, (1979), trad. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2005, che parla del bambino come de “l’oggetto originario della responsabilità” (pp. 162 e ss.).