

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI

Corso di laurea in

Scienze Filosofiche

**DIRITTI UMANI E FINE VITA:
I CONFINI FILOSOFICI E POLITICI TRA DIRITTO ALLA VITA
E DIRITTO ALLA LIBERTÀ**

Tesi di laurea in

Filosofia del Diritto

Relatore: Prof.ssa Marina Lalatta Costerbosa

Correlatore: Prof. Marco Cavina

Presentata da: Eliana Cocca

Appello
secondo

Anno accademico
2015-2016

*“Per trovare la giustizia bisogna esserle fedeli:
essa, come tutte le divinità, si manifesta soltanto a chi ci crede.”*

Piero Calamandrei
(1889-1956)

*A coloro che sognano verso il meglio,
affinché si possa davvero intraprendere
il cammino della giustizia e del cambiamento.*

*E alla mia famiglia,
che da sempre mi ha indicato la strada.*

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
1. IL PERCORSO DEI DIRITTI UMANI	p. 7
1.1. Ricollocare i Diritti della persona: un quadro storico pre-settecentesco	p. 9
1.2. I diritti dichiarati nel panorama mondiale	p. 15
1.3. XIX secolo: i diritti messi alla prova	p. 25
1.4. Il Novecento: un progresso inarrestabile verso i Diritti Universali	p. 29
1.5. Problemi contemporanei e prospettive sui Diritti Umani	p. 34
2. DIRITTO ALLA VITA E DIRITTO ALL'AUTODETERMINAZIONE:	
UN'INTERDIPENDENZA CONFLITTUALE	p. 39
2.1. Il Diritto alla Vita	p. 40
2.1.1. <i>Indisponibilità della Vita Umana</i>	p. 44
2.2. Il Diritto all'Autodeterminazione e alla Libertà personale	p. 48
2.2.1. <i>La libertà di scegliere nei soggetti deboli</i>	p. 55
2.2.2. <i>La battaglia delle donne per il riconoscimento dei Diritti</i>	p. 60
2.2.3. <i>Malattia mentale: capacità di scelta e rivalutazione del Sé</i>	p. 68
2.3. Una gerarchia impossibile: criticità sulla coesistenza dei due Diritti	p. 71
3. PER UN'ETICA FONDATA SULLA LIBERTÀ DI SCELTA	p. 77
3.1. Bioetica e nuovi scenari dei Diritti	p. 79
3.2. Eutanasia: concetti e pratiche	p. 87
3.3. Dilemmi filosofico-morali sul fine vita	p. 103
3.3.1. <i>Il suicidio: parallelismi e problematiche</i>	p. 111
3.3.2. <i>Diritto di morire e Dignità della persona</i>	p. 118
3.4. Un Diritto Umano?	p. 123
CONCLUSIONE	p. 131

APPENDICE

A. Vivere nel progresso: appunti per una Filosofia nella società tecnologica p. 135

BIBLIOGRAFIA

p. 147

RINGRAZIAMENTI

p. 155

INTRODUZIONE

I mutamenti socio-culturali cui la civiltà umana è esposta sin dalle prime esperienze comunitarie compiono una tappa imprescindibile con la valorizzazione del panorama legislativo. Instituire una legge e tendere ad una sua applicazione estesa temporalmente e geograficamente, specialmente in riferimento alle norme dalla portata internazionale, corrisponde al rinnovo costante del campo d'eccezione, dunque alla rivisitazione del significato di alcuni concetti chiave, ad una maggiore estensione della loro validità, ma soprattutto all'adattamento di uno stesso principio ad una nuova epoca. La strada verso il riconoscimento dei diritti umani è stata percorsa in questa direzione per secoli con il tentativo, sempre più condiviso, di trovarne l'applicazione a livello globale: a partire dalle prime obiezioni all'antica pratica della schiavitù, fino al riconoscimento dell'olocausto come negazione della dignità umana, il dibattito su quale fosse il rispetto da garantire a ciascun individuo ha compiuto un'evoluzione antropologica, filosofica e sociale. Sarebbe indebito, però, stabilire l'origine dell'internazionalizzazione dei diritti soltanto a livello socio-giuridico; l'influenza del sacro nella diffusione di principi che possono in parte corrispondere a quelli su cui si fondano i diritti umani è innegabile, poiché è proprio attraverso i precetti della religiosità che l'uguaglianza e la dignità sono state avvicinate al sentire comune, popolare. Nonostante ciò, il divario tra le pratiche e le opinioni comunitarie, sempre più legate alla scienza, e quelle sacre, immobili nel dogma della fede, ha alimentato un ambiente contemporaneo sempre più restio al confronto; adducendo l'insensatezza del discorso tra due poli talmente opposti da non poter mai giungere ad una sintesi, l'acuirsi della contrarietà tra le due posizioni è stato inevitabile. A fare le spese di questo divario, oggi, sono tutti coloro che hanno trovato un'opinione pubblica ed una composizione governativa saldamente ancorate alle convinzioni religiose e non alla laicità dello Stato; il progresso scientifico ha posto dinanzi alla politica una problematica nient'affatto semplice da risolvere, costringendola a rivalutare l'impatto delle leggi sulle singole persone e sulle loro conseguenti volontà: per le tematiche relative all'aborto, alla fecondazione assistita o all'eutanasia le norme vigenti perdono costantemente di efficacia immediata e

necessitano di specificazioni che si interessino alla realtà di ciascuna persona coinvolta, modificandosi in modo continuo assieme ai rinnovamenti tecnologici in cui il soggetto contemporaneo vive, crea e decide. «Le dichiarazioni dei diritti umani sono affermazioni etiche che sottolineano la necessità di rivolgere adeguata attenzione all'importanza di specifiche libertà. Per misurare il valore dei diritti umani tale importanza costituisce quindi un ottimo punto di partenza: essa fornisce non solo un solido motivo per affermare i nostri diritti e le nostre libertà, ma anche per farci carico delle libertà e dei diritti altrui»¹. Perciò, la domanda cruciale è la seguente: l'ambiente sociale è disposto a sacrificare definizioni antecedenti di "ciò che è giusto" al fine di legiferare in nome di un concetto di dignità sempre più vicino alle esigenze del singolo?

Tale soggettivizzazione del diritto sembra essere contraria a quel desiderio iniziale di universalizzazione di esso, divario che renderebbe impossibile una approvazione unitaria di pratiche scientifiche legate al corpo; eppure, sempre in onore del principio di laicità al quale ogni governo dovrebbe ispirarsi, una revisione degli standard legislativi in materia bioetica non costituirebbe in alcun modo l'imposizione di una visione personalistica della moralità, bensì, più semplicemente, garantirebbe una maggiore copertura di significati che ad essa possono essere assegnati da ciascun individuo. Sulle questioni relative alla dignità della persona è riconoscibile l'interdipendenza tra il diritto alla vita e quello alla libertà: l'obiettivo di questo lavoro è proprio quello di fornire una valida giustificazione all'utilizzo dell'autodeterminazione come traino per l'adeguamento della prassi legislativa ed una risoluzione della criticità presente nell'esercizio dei due diritti, nella convinzione che l'uno non escluda l'altro.

Gli scenari del biodiritto contemporaneo comunicano in linea diretta con il lavoro del filosofo, non soltanto nella valutazione delle influenze che si esercitano sulle nuove pressioni e richieste di diritti, ma soprattutto in relazione alla capacità di estinguere imposizioni dogmatiche sulla vita e sul corpo di ciascun soggetto interessato. In particolar modo, la promozione di un'etica fondata sulla libertà di scelta dovrà essere votata alla legalizzazione dell'eutanasia e alla familiarizzazione della comunità con le pratiche di fine vita; la filosofia è stata da sempre interessata al

¹ SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010, p. 372.

momento della morte, alla capacità di far convivere in esso il sentimento e la razionalità. Una nuova prospettiva sul diritto a morire, unitamente agli studi scientifici in merito, deve conciliare la scelta arbitraria ed il panorama etico-giuridico in cui questa stessa volontà si realizza. Le implicazioni relative all'esercizio della libertà in ambito medico-assistenziale costituiscono una barriera superabile soltanto se si erige proprio la dignità a linea guida del ragionamento e se si comprende che essa è definita dagli standard dell'individuo parte in causa, dai suoi bisogni, dalle sue esigenze, infatti il concetto di dignità «in una visione restrittiva vieta l'eutanasia, anche volontaria, perché chi la chiede e la subisce, da un lato, e chi accetta di compierla, dall'altro, fanno della loro umanità un semplice mezzo per realizzare un fine. Ma in una versione permissiva, tale concetto autorizza, quanto meno, l'eutanasia volontaria, perché chi la chiede manifesta, forse per l'ultima volta, la sua autonomia; e chi vi acconsente agisce in modo da compiere un gesto di solidarietà»². Cosa sia filosoficamente questo timore che in condizioni normali terrorizza l'animo umano è difficile definirlo, ma così come la coincidenza nei risultati delle indagini scientifiche permette di stabilire esattamente in cosa consista la morte, allo stesso modo i racconti di coloro che hanno trovato inaccolte le proprie richieste di eutanasia rappresentano un aiuto per comprendere cosa non sia più categorizzabile come "vita". Questo accade non perché ogni storia di dolore sia uguale all'altra, ma perché esiste un punto focale su cui tutti i pazienti concentrano i propri sforzi per accendere l'empatia della comunità civile: una vita dignitosa non si definisce, si percepisce ed è quando questa percezione viene a mancare che è inevitabile l'esigenza di ricorrere ad un quadro normativo specifico che non faccia leva sulle convinzioni personali di coloro che sono indirettamente coinvolti (medici, familiari, politici), ma sulla realtà fisica e psichica del malato.

Da quest'ultima finestra, si apre la possibilità di configurare un vero e proprio diritto di morire che possa, per portata e valenza universale, entrare di fatto in ciò che la società riconosce come diritto umano. L'educazione della cittadinanza al rispetto per l'altro in quanto portatore di diritti umani fa da cornice a qualsivoglia intenzione di camminare verso un miglioramento e l'apparente paradosso sta proprio nel fatto che per quanto fondamentali possano essere i riconoscimenti a livello

² GOFFI J.-Y., *Pensare l'eutanasia*, Torino : Einaudi, 2006, p. 93.

internazionale, essi stessi ne consentono un allargamento prospettico perfettamente coerente con il principio di dignità della persona. La percorribilità di questa strada attraversa un numero consistente di nodi etici e scientifici, ma conserva la forza motrice di uno dei principi fondanti del rispetto per il singolo, perciò vale la pena soffermarsi su di essi e tentare di scioglierli in nome di un progresso che non sia strettamente tecnico, né morale, né giuridico, bensì un tutt'uno con l'individuo, riconoscendone il valore intrinseco di soggetto libero.

CAPITOLO 1. IL PERCORSO DEI DIRITTI UMANI

Di ogni riflessione filosofica che genera problemi ancora attuali è necessario scandire i passaggi della formazione e dello sviluppo partendo dal momento della teorizzazione fino a quello dell'applicazione pratica, nel caso dei diritti umani riconosciuta a livello internazionale. È indispensabile sottolineare la valenza filosofica della ricostruzione stessa: spesso al dibattito contemporaneo sui Diritti Umani, quanto mai politico ed ideologico, sfugge la consapevolezza delle radici di tali diritti, che non stanno nelle conferme novecentesche, nonostante queste fungano da garanzia di un'applicazione effettiva delle norme giuridiche in merito, ma nella costruzione storica, filosofica ed antropologica delle basi concettuali che ne favoriscono il potenziamento³.

Grazie all'ampliamento dello sguardo che riusciamo a gettare sulle Nazioni del mondo, ad oggi è posta in gioco l'esistenza stessa dei diritti umani, il motivo per cui scegliamo di garantirli, ma soprattutto la loro identificazione; l'impressionante frammentazione delle culture e delle tradizioni ci pone frequentemente dinanzi a dilemmi etici drammatici e di connotazione fortemente morale, cui spesso si cerca soluzione partendo da una prospettiva estremamente occidentalizzata⁴. «Culture diverse rispondono diversamente alla domanda se esista un diritto alla democrazia bipartitica o multipartitica, se le donne abbiano un diritto ad essere trattate come uguali rispetto agli uomini, se le persone abbiano un diritto a professare la propria (o alcuna) religione, se vi sia libertà di espressione e di stampa. Il disaccordo esiste anche, per alcuni versi in modo altrettanto profondo, all'interno della nostra cultura. Siamo in disaccordo, perfino tra noi, se la pena di morte o l'aborto o l'ingegneria genetica costituiscano violazioni dei diritti umani, se i diritti economici e sociali siano

³ Su questa presa di posizione è discordante l'opinione di Bobbio che, al contrario, sostiene l'infondatezza della ricerca di un fondamento assoluto dei diritti. (Cfr. BOBBIO N. *L'età dei Diritti*, Torino: Einaudi, 2014, pp. 5-10). È certamente vero che i diritti dell'uomo costituiscono una classe variabile della storia dell'umanità, ma è parimenti vero che possiamo identificare nel corso del tempo momenti storici cui si devono grossi cambiamenti nel percorso verso il pieno compimento dell'ideale di giustizia. Definire questi momenti come dei "fondamenti" potrebbe essere fuorviante, nonostante ciò si rende indispensabile una ricerca storico-filosofica per determinarne il valore e la potenza ideologica che oggi ci permette di classificare i diritti come qualcosa di universale.

⁴ Cfr. DWORKIN R., *Cosa sono i diritti umani?*, in *Ragion Pratica*, 2 (2007), p. 469.

diritti umani al pari dei diritti di libertà»⁵ e se siamo effettivamente in grado di rispettare gli standard internazionali che vengono richiesti per la garanzia, con il più ampio margine possibile, di questi diritti.

Più volte la ricerca di una giustificazione dei diritti umani è stata accusata di campanilismo e di presunzione, perché avente l'obiettivo di propinare visioni del diritto universale a società che storicamente non erano in grado né disposte ad accoglierle⁶; ribadire lo statuto speciale di cui i diritti fondamentali dell'individuo godono è perciò necessario, poiché non è sufficiente affermare che, in linea generale, siccome essi sono condivisibili ci si trova dinanzi all'obbligo morale di renderli accessibili a tutti, ma è indispensabile comprendere la natura storica dell'evoluzione di questo concetto⁷.

Perciò, l'obiettivo che ci si pone procedendo per fasi che attraversano la storia dei cittadini e delle cittadine del mondo, e che da essi sono costituite, è quello di aggiungere alla prospettiva giuridica di analisi un quadro politico-filosofico che possa rendere giustizia alla nascita di quel sistema di principi che chiamiamo Diritto, e districarsi nella varietà di meccanismi che accompagnano la giustificazione o l'impossibilità di definire i diritti umani, nella convinzione che la filosofia sia «una scienza dell'uomo, delle sue rappresentazioni, del suo pensare e del suo agire; essa deve presentare l'uomo in tutte le sue componenti, come egli è e come dev'essere, cioè tanto secondo le sue determinazioni naturali quanto anche secondo la condizione della sua moralità e della sua libertà⁸» e con l'ambizione di rendere l'individuo autore delle sue azioni e consapevole delle sue possibilità.

D'altro canto, se dinanzi all'opportunità di una fondazione assoluta dei diritti in termini di legittimità naturale o di possesso giuridico personale si aprono decine di scenari che richiedono una comunicazione multidisciplinare specifica, meno

⁵ *Ibidem*.

⁶ Inoltre, soprattutto nel quadro europeo contemporaneo va precisato che «nonostante gli indubbi progressi va sottolineato che ancora oggi la politica dell'Unione per la promozione dei diritti umani è priva di una strategia coerente capace di dare un indirizzo unitario ai diversi ambiti decisionali (o pilastri) in cui è distinta l'UE (quello commerciale, la politica interna e della sicurezza, la politica estera). L'incoerenza dell'Unione fa sì che i paesi terzi vengano trattati in modo differente, anche se le loro performance sui diritti umani e sulla democrazia sono simili. Accade, cioè, che l'obiettivo della promozione dei diritti umani entra in competizione con considerazioni di ordine politico, di sicurezza o commerciali cosicché i Quindici sono stati indotti a ignorare le violazioni dei diritti umani in paesi «amici» o «importanti». (MATTINA L., *La sfida dell'allargamento*, Bologna: Il Mulino, 2004, p. 150).

⁷ TASIOLAS J., *Cosa è un diritto umano?*, in *Ragion Pratica*, 1 (2010), pp. 119-121.

⁸ KANT I., *Scritti di Filosofia della Religione*, a cura di G. Riconda, Milano: Mursia, 1989, p. 277.

complicato risulta istituire il concetto di diritto della persona da un punto di vista storico; avendo chiari i quadri di riferimento rispetto agli ambienti culturali, ai movimenti sociali e alle condizioni politico-economiche si riesce a porre i diritti in una cornice delle necessità, delle pretese, e a comprenderne le ragioni dell'esistenza prima ancora che queste assumessero la forma regolamentata delle norme⁹.

1.1. Ricollocare i Diritti della persona: un quadro storico pre-settecentesco

I diritti umani sono prima di tutto diritti storici la cui origine è fissata comunemente attorno ai fermenti culturali settecenteschi e all'impostazione illuminista dello sviluppo del pensiero. Ciò che possiamo collocare nei secoli precedenti a partire dall'antichità rappresenterebbe, quindi, una forma "embrionale" del diritto, un insieme di consigli e precetti morali per regolamentare il comportamento dell'uomo e del cittadino che si diffusero in larga misura grazie alle correnti filosofiche e alle confessioni religiose; da Platone a Seneca e da Buddha a Gesù di Nazareth¹⁰, quindi, i portavoce dell'attenzione rivolta a tutti gli esseri umani ed alla loro dignità ne istituivano il valore o in rapporto al governo o in relazione alla sfera divina, rendendo il rispetto generale per i propri simili il carattere fondativo di una buona condotta¹¹.

Proprio una battaglia religiosa, quella che infervorava il XVI secolo e vedeva protagonisti Calvino e Lutero contro la Chiesa Cattolica, si rivelò alla storiografia come uno dei momenti storici chiave per l'affermazione dell'esistenza dei diritti naturali della persona tra cui, appunto, la libertà religiosa. Il fatto che da una questione puramente dottrina ci si sia spostati su un piano squisitamente umano,

⁹ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 8.

¹⁰ Si fa qui riferimento alla concezione cristiana dell'uomo come creatura unica e irripetibile che nasce, cresce e si realizza come individuo singolo e in rapporto con gli altri. Ovviamente si tratta di una convinzione che qui è spogliata dei suoi connotati meramente religiosi, ma di cui si analizza la caratteristica centrale: tutti gli esseri umani sono uguali e ad ognuno di essi viene data la possibilità di coltivarsi in quanto tale ponendo, appunto, l'umanità come fondamento di questo sviluppo. (Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 6).

¹¹ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 14-16.

mette in luce una tendenza che avrebbe caratterizzato l'intero secolo: la centralità del singolo individuo, della sua autonomia e della sua responsabilità¹². Dai diritti che spettavano alla persona in quanto parte di una collettività, di un'istituzione o di una classe, cioè quelli che si definiscono "diritti particolari" o più semplicemente "privilegi", ci si muoveva verso una forma soggettiva del diritto, fermo restando che successivamente l'evoluzione di questo concetto procederà di pari passo con l'affermazione della classe borghese e della figura dell'uomo libero¹³.

Nello stesso periodo, quello delle grandi scoperte geografiche, un altro evento pose teologi, filosofi e giuristi dinanzi all'incombenza di un ragionamento sui diritti; sarebbe pretenzioso definire singolarmente la portata rivoluzionaria di ogni spedizione, ma è quanto meno necessario riflettere sul cambiamento delle prospettive e delle abitudini che l'ampliamento della superficie terrestre doveva provocare sugli uomini del tempo. Primariamente, al di là della costante destrutturazione dell'antropocentrismo dell'uomo cristiano del continente, alla quale nei secoli si scelse di porre rimedio affermando violentemente la propria supremazia, ci si dovette confrontare con la problematica della natura dei nuovi individui entrati in contatto con l'Europa; si potevano questi ultimi considerare degli eguali? A tal proposito, il primo a scrivere in merito alla questione, fu Francisco de Vitoria, teologo e giurista che intervenne nel dibattito attorno alla legittimazione della conquista spagnola dell'America Latina¹⁴; infatti egli definì gli indigeni «veri domini», «dunque titolari del diritto alla conservazione della propria vita, terra e beni. Questi diritti portano a non ammettere la schiavitù, l'assoggettamento e la spoliazione totali e incondizionati delle popolazioni indigene¹⁵».

Non è forse questo un primo approccio al concetto di Diritto Umano? Probabilmente, l'universalità di queste affermazioni è garantita proprio dalla distanza di proprietà comuni tra de Vitoria e gli indigeni in questione: il titolare di alcuni diritti fondamentali non ha più bisogno di essere caratterizzato da tratti familiari, cristiani, europei; il titolare dei diritti è diventato, in un'ottica tutta contemporanea, l'uomo in sé, in quanto essere dotato di ragione e corpo¹⁶, «senza alcuna distinzione di razza, di

¹² Cfr. *ivi*, p. 30.

¹³ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 19.

¹⁴ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

colore, di sesso, di lingua, di religione, d'opinione politica e di qualsiasi altra opinione, d'origine nazionale o sociale, che derivi da fortuna, nascita o da qualsiasi altra situazione¹⁷».

Agli albori del Seicento fu Ugo Grozio (1583-1645), non a caso ritenuto il fondatore della moderna teoria sul diritto naturale che al tempo viveva in prima persona le difficoltà dei conflitti religiosi ed economici che derivavano dal commercio in mare, ad affermare l'esistenza di un complesso di norme che l'uomo riesce a scoprire attraverso l'uso della propria ragione, indipendentemente dall'intercessione di qualsivoglia divinità¹⁸. Questo primo approccio alla laicizzazione del diritto, che diventa quindi terreno dell'uomo e non più di dio, coincide con i primi studi sull'uguaglianza e la libertà di ciascuno, ovviamente con tutti i limiti storico-sociali che il XVII secolo portava con sé; la concezione di questi diritti fondamentali e inalienabili prescindeva, in realtà, dal loro effettivo riconoscimento tramite norme giuridiche adeguate: essi appartenevano a tutti gli individui in modo, appunto, naturale¹⁹. Lo stesso Grotius, però, riconobbe più volte la necessità di delegare la gestione di certi diritti al governo statale che non avrebbe potuto, in ogni caso, privare l'individuo di alcuno di essi; in sintesi, compito del governo è concretizzare i diritti naturali che appartengono a ciascun individuo dalla nascita (vita, corpo, libertà...) in diritti civili, cioè garantiti a tutti i cittadini grazie alla scelta di questi ultimi di unirsi essi per fondare uno Stato che trova in tale volontà comune la sua unica ragion d'essere e legittimazione²⁰.

È la dignità che permette all'uomo di assumere uno statuto diverso da ogni altro essere vivente, ed essa è parte integrante della libertà con cui l'uomo nasce nello stato di natura, uguale a tutti gli altri uomini. La dignità e l'uguaglianza portano necessariamente verso una socievolezza fra tutti gli esseri umani, che spinge ognuno a permettere o esigere lo stesso trattamento che vorrebbe riservato a se stesso, a cooperare con gli altri in ogni situazione in cui ciò non comporti uno svantaggio individuale.

FLORES, 2008, pp. 40-41.

¹⁷ *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, art.2.

¹⁸ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 24.

¹⁹ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 25.

²⁰ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 40.

La teoria dei diritti naturali si innesta come fulcro delle dottrine sul contratto sociale che durante tutto il Seicento, e oltre, animarono il dibattito filosofico. In particolar modo, ciò che maggiormente ne costituisce la somiglianza, e che si configura come tratto comune di tutte le teorie contrattualiste classiche, è questa forma di patto tra i cittadini che scelgono di delegare la gestione dei propri diritti al sovrano al fine di proteggerli, ed «è dall'eventuale inadempienza dei governi a rispettare questo obiettivo che nasce il diritto di resistenza (...) che comporta immediatamente la dissoluzione del contratto pattuito²¹».

È definitivamente tramontata, dunque, l'idea di un fondamento divino del potere perciò due pensatori inglesi, Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), ne formularono una nuova teoria di legittimazione, quella del contratto sopracitato, che deve permettere la sostituzione della figura religiosa (papale o divina) con quella politica, facendo apparire quest'ultima non come nemica del popolo, ma come garante della sicurezza e della libertà dei cittadini stessi²². Questa sfumatura relativa alla rinuncia ad una fetta di libertà da parte dell'individuo, si inasprisce in Hobbes, il quale considera la sottomissione al sovrano come la perdita dei diritti naturali che appartengono all'uomo e che cessano, quindi, di essere inalienabili con lo scopo di entrare *de facto* nella comunità politica e civile di cui si sceglie di far parte²³. Si tratta di una rinuncia considerevole, dal momento che nello stato di natura teorizzato da Hobbes gli uomini godono di illimitate libertà, tutti hanno diritto a tutto; come si arriva, conseguentemente, ad un sacrificio di questo tipo? Nel quadro hobbesiano, questo diritto senza limiti va a configurare uno stato di guerra di tutti contro tutti al quale si può sfuggire solo unendosi in una comunità e trasferendo ad un capo questo pacchetto di diritti della persona, in modo che possano essere riequilibrati e protetti dallo stato²⁴. Il potere viene direttamente conferito al sovrano il quale non si assume deliberatamente alcun obbligo né impegno, ma risponde alle esigenze del suo popolo trasformando i diritti in leggi, quindi la libertà di fare o di astenersi dal fare in obbligazione verso una delle due cose²⁵. «L'autorità del sovrano deriva

²¹ *Ivi*, p. 42.

²² Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 26.

²³ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 44.

²⁴ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 26.

²⁵ Cfr. HOBBS T., *Leviathan* (1651), trad.it. *Leviatano*, Roma-Bari : Laterza, 2001, pp. 103-106.

dunque dal diritto naturale che ha ciascuno di disporre della propria libertà²⁶», e questa importanza che Hobbes attribuisce alla scelta dell'individuo gli permetterà di ipotizzare l'esistenza di una sfera soggettiva del diritto presente, in concomitanza con la sfera coercitiva del potere statale, come una sorta di garanzia secondaria, quella che invece sarà per Locke un'assicurazione vincolante e permanente, anche dopo l'adempimento stesso del contratto sociale²⁷. Se in Hobbes la presenza minima dei diritti individuali risulta contrapposta al ruolo coercitivo della legge assoluta dello Stato, per Locke alcuni di quelli che oggi definiremmo diritti fondamentali (diritto alla libertà, alla sicurezza, alla resistenza, alla proprietà...) rappresentano l'essenza del rapporto tra il popolo e i governi poiché questi ultimi non si appropriano dei diritti che spettano agli uomini, né questi ultimi glieli cedono come fossero dei beni, ma i sovrani si impegnano a garantire il rispetto dei diritti che l'uomo possiede già per sua propria natura, quindi prima di essere nella società e prima di essere assoggettati ad un potere politico, diventando funzionari al servizio dei popoli e non tiranni²⁸.

Lo Stato sorge dunque per difendere i diritti dell'uomo che costituiscono insieme la ragione e il limite del suo potere legittimo. L'affermazione dei diritti naturali come limite al potere dei sovrani si può inquadrare in un più ampio processo che conduce dal princeps legibus solutus, e cioè dal sovrano assoluto svincolato dall'osservanza alle leggi, allo Stato di diritto, quella forma politica secondo la quale anche chi governa è soggetto alla legge, uno dei principi consacrati nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789.

FACCHI A., 2007, p. 29.

Nonostante i molteplici passi che conducono verso una nuova visione dell'uomo²⁹, si può notare che questa evoluzione si configura primariamente a livello statale, nelle correnti di pensiero sul rapporto tra governanti e governati. Il concetto di "comunità

²⁶ FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 26-27.

²⁷ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 44.

²⁸ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 27-28.

²⁹ Dopo i contributi filosofici dell'antichità, un nuovo interesse per la persona umana era stato alimentato nel '400 dalla cristianità, nelle cui intenzioni l'individuo veniva sacralizzato in quanto creatura divina. Tale visione influenzò tutte le diatribe filosofiche e teologiche dei secoli successivi, contaminando il pensiero di grandi autori come Montaigne o Cartesio che centralizzavano l'io in rapporto a se stesso, agli altri ed ad una realtà che si configura come una rete di relazioni e sensazioni. Il rapporto con Dio si indeboliva intanto radicalmente, principalmente a causa delle guerre di religione europee, quindi al confronto con altre religioni simile nel contenuto ma differenti nella forma, e delle prime scoperte scientifiche che inneggiavano alla potenza della natura e alla razionalità dell'uomo. (Cfr. FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo: l'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari: Laterza, 2014, pp. 105-108).

internazionale”, perciò, risulta ancora inappropriato poiché, pur essendo portatori naturali di dignità, gli individui non si percepiscono ancora come membri di popoli che hanno potere decisionale, pur essendoli in potenza³⁰. I cittadini, che abbiamo identificato come possessori di diritti, hanno acquistato una certa valenza a livello individualista, non ancora istituzionalizzato, restando qualificabili, in sintesi, come sottoposti, cioè soggetti al dominio di un sovrano³¹.

Costitutivo del XVII secolo fu l’emergere della piccola nobiltà e della borghesia i cui membri, animati da questo interesse verso i diritti dell’uomo, si facevano portavoce della necessità di concentrarsi sul tema della proprietà che fu infatti considerato per lungo tempo, nel dibattito filosofico e giuridico giusnaturalista (dal latino *ius naturale*, diritto di natura), un paletto imprescindibile dei diritti della persona, assieme alla vita e alla libertà³². Il soggetto è proprietario di sé e dei suoi beni³³ e dunque ne dispone a suo piacimento, compiendo le azioni che più ritiene opportune nei limiti della legalità, poiché resta ferma la giurisdizione statale in merito, tant’è che in molte versioni della teoria giusnaturalista anche il diritto di proprietà si acquista solo dopo il passaggio dallo stato di natura, dove vige la comunione dei beni, a quello sociale³⁴. A fare eco lungo il corso del secolo successivo, però, è la teoria di Locke della proprietà come diritto naturale per eccellenza e come motivo fondamentale che spinge gli uomini ad unirsi e creare un governo conferendogli il compito primario di proteggere i beni dei singoli: «il grande e principale fine per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà»³⁵. Questa forma di possesso che deve essere garantita all’individuo, gli spetta in quanto la sua proprietà corrisponde al frutto dei suoi sforzi e del suo lavoro, quindi i proprietari non sono più una classe privilegiata, ma tutti coloro che guadagnano ciò che possiedono attraverso le azioni

³⁰ Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 11.

³¹ Cfr. *Ibidem*

³² Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 44.

³³ In questa ottica si era già collocato nel XIII secolo il principio dell’*Habeas Corpus* che storicamente è andato configurandosi come il diritto di ogni persona a difendersi contro un’azione illegittima dello stato (impersonato sovente da baroni e signori), affermando la visione proprietaria di sé; si trattava di un provvedimento richiesto ad un giudice, con cui si rendeva obbligatorio per il chi deteneva un prigioniero o si appropriava di qualcuno per scopi personali giustificarne le motivazioni. Un atto contro ogni forma di abuso e di limitazione della libertà personale.

³⁴ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 31.

³⁵ LOCKE J., *Second Treatise of Government* (1690), trad.it. *Il secondo trattato sul governo*, Milano : Rizzoli, 1998, p. 229.

del proprio corpo, in qualunque modo e tramite ogni tipo di occupazione³⁶; questo tipo di approccio ai progetti economici e commerciali della nuova classe artigiana ed imprenditoriale sancisce la volontà e il bisogno di porre una cesura tra questa era moderna e quella del sistema feudale³⁷.

In conclusione è bene specificare che la trasformazione dell'individuo che incarna i diritti dell'uomo è fino a questo momento, e per lungo tempo ancora, accostabile esclusivamente alle persone di sesso maschile; quando parliamo di "nuova visione dell'uomo" ci riferiamo, dunque, in modo specifico all'essere autonomo, responsabile e razionale che solo il maschio poteva essere³⁸. Si troverà, più avanti, un approfondimento sul percorso delle donne verso il riconoscimento dei diritti, fondamentali e non, che si colloca su un piano sociopolitico completamente differente e che sembra raccontare una storia diversa da quella vissuta dagli uomini, la storia di persone considerate intellettualmente e moralmente inferiori fino al XX secolo, costantemente escluse dal dibattito sulla proprietà perché naturalmente propense ad una vita da sottoposte. Di fatto alle donne sono stati negati per secoli i diritti naturali, il diritto all'istruzione, tutti i diritti civili e politici che spettano ad ogni cittadino e cittadina, insomma, qualunque forma di autonomia ed indipendenza³⁹.

1.2. I diritti dichiarati nel panorama mondiale

Definiamo "diritti umani" quei diritti che devono essere garantiti ad ogni individuo per il suo *status* di essere umano e probabilmente le opere filosofiche e letterarie dell'età dei lumi hanno costituito uno dei maggiori sforzi del pensiero moderno in questa direzione. Il più grande merito dei teorici del diritto del diciottesimo secolo è forse quello di aver compiuto un salto nella dimensione pratica dell'idealismo filosofico e politico: mettere i diritti umani per iscritto, sancirli attraverso le carte degli Stati avviandone la secolarizzazione. Ancora per tutto il 1700 nel mondo

³⁶ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 32.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 33.

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 35.

occidentale prevalse la connotazione giusnaturalistica e razionalista dei diritti che lasciò poi il passo, nel secolo successivo, all'età del positivismo giuridico in cui ci si allontanò dalla concezione dei diritti naturali in nome della certezza dell'esattezza della legge positiva⁴⁰.

Quando ci riferiamo al pensiero illuminista lo collochiamo istintivamente nella Francia settecentesca, dimenticando due delle personalità principali della filosofia del diritto dell'epoca che diedero una scossa sostanziale alla concezione dell'individuo, l'italiano Cesare Beccaria (1738-1794) e il tedesco Immanuel Kant (1724-1804). È il tema della detenzione ad aprire la strada alle considerazioni sulla dignità della persona e sui temi della giustizia. Nel 1764 viene pubblicato *Dei delitti e delle pene*, un trattato che Beccaria redige contro l'irrazionalità del sistema giudiziario che, a livello europeo, applicava la legge in modo repressivo, feroce e totalizzante, senza il minimo rispetto per l'incriminato, la sua libertà e i suoi beni; i processi erano sommari, arbitrari e spesso presieduti da giudici corrotti per i quali il momento della punizione doveva rappresentare un momento pubblico di autoglorificazione del sistema stesso, con l'intento di incutere timore e persuadere il resto della popolazione a non commettere reati⁴¹.

Non vi è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser *persona* e diventi *cosa*: vedrete allora l'industria del potente tutta rivolta a far sortire dalla folla delle combinazioni civili quelle che la legge gli dà in suo favore. Questa scoperta è il magico segreto che cangia i cittadini in animali di servizio, che in mano del forte è la catena con cui lega le azioni degl'incauti e dei deboli. Questa è la ragione per cui in alcuni governi, che hanno tutta l'apparenza di libertà, la tirannia sta nascosta o s'introduce non prevista in qualche angolo negletto dal legislatore, in cui insensibilmente prende forza e s'ingrandisce.

BECCARIA C., 1974, §XX.

Sarebbe pretenzioso giudicare l'opera di Beccaria impeccabile dal punto di vista teorico, poiché non si tratta in questo caso dello sviluppo di concetti filosofici (che pure avevano ispirato l'autore attraverso le opere di Montesquieu e Rousseau), ma di una critica sistematica all'impostazione della legge poiché «secondo la visione razionale e utilitaristica cui aderisce, per Beccaria il fine della legge è di garantire

⁴⁰ Cfr. GOZZI G., *Diritti e Civiltà*, Bologna: Il Mulino, 2010, p. 245.

⁴¹ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 49.

libertà e sicurezza al maggior numero di persone, ciò nella convinzione, condivisa da tutti i riformatori del Settecento, che il potere debba realizzare l'interesse comune, riassumibile nella ricerca della pubblica felicità»⁴².

Alla diffusione delle idee giusnaturaliste e contrattualiste⁴³ si accompagna, come già detto, una rivalutazione dell'importanza del singolo e dei suoi diritti, per questo inizia nello stesso periodo anche la battaglia in favore della sovranità popolare, a dimostrazione del fatto che il popolo si compone di uomini dignitosi e liberi, in grado di scegliere per se stessi⁴⁴. Fu il pensiero illuminista, quindi, a dare un assetto filosofico e politico alla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, inserendo i diritti dell'uomo in un quadro economico e sociale che pone il popolo in una posizione sovrastante, rispetto agli antichi e ai nuovi poteri, dalla quale la ragione governa sulle cose del mondo e rende gli uomini padroni di se stessi⁴⁵. Eppure, le relazioni che il popolo intrattiene con il proprio governo non realizzano pienamente lo spirito di scoperta che ad esso appartiene, che si concretizza realmente soltanto nell'approccio con le civiltà non europee e, quindi, nella scoperta del relativismo; principalmente ad opera di Voltaire (1694-1778) e Montesquieu (1689-1755) inizia la riflessione attorno al concetto di "tolleranza", in senso religioso e culturale, come necessità e principio della convivenza tra i popoli e le nazioni, ancora una volta legato alla richiesta di separazione tra Stato e Chiesa affinché a tutti sia garantita la libertà di coscienza⁴⁶. La tolleranza risulta essere la base di ogni altro diritto e il requisito della pace e del progresso poiché essa racchiude in sé le libertà di opinione ed espressione, fondamentali nel pensiero illuminista per il riconoscimento e il rispetto della diversità⁴⁷. Per questo ci si inserisce a pieno nel dibattito

⁴² *Ivi*, pp. 50-51.

⁴³ Si precisa che con l'affermarsi della corrente illuminista l'idea del contratto sociale e quella dello Stato di natura vennero considerate più spesso come escamotages filosofici, non storicamente confermabili; nonostante ciò nelle teorie illuministe si trovano spesso riferimenti ad un percorso di incivilimento dell'umanità che procederebbe verso il progresso attraverso una consapevolezza sempre maggiore del potenziale della ragione. Quest'ultima permette di istituire un diritto oggettivo universalmente valido che si sostituisce al diritto soggettivo di ogni uomo nello stato di natura. (Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 55).

⁴⁴ E' inevitabile il richiamo alla definizione kantiana secondo cui «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità intellettuale di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro» (KANT I., *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti di Storia, politica e diritto*, a cura di Gonnelli F., Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 45).

⁴⁵ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 38.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 39.

⁴⁷ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 54.

sull'uguaglianza delle donne, delle minoranze etniche e, maggiormente, in quello sulla schiavitù che mette in discussione i paletti della cultura occidentale pur appoggiandosi a punti di vista tipici della religione cristiana su cui le tradizioni europee si fondano⁴⁸. Su questa questione venne formandosi una diatriba non facilmente risolvibile che da un lato guardava allo schiavo come portatore di diritti privato della propria libertà, dall'altro adottava un atteggiamento comprensivo verso l'utilità di una tale pratica in un'epoca in cui il colonialismo e lo sviluppo economico garantivano la crescita e lo sviluppo delle Nazioni; ma si poteva davvero arrivare al punto di giustificare la cifra complessiva di dieci milioni di individui ridotti in schiavitù dall'Africa all'Europa in nome del progresso? Dinanzi alla portata inumana di questo fenomeno le prime voci si levarono⁴⁹, con motivazioni religiose, filosofiche o giuridiche e si avviarono le prime opere di sensibilizzazione verso l'uguaglianza⁵⁰.

Questo spirito che rende gli uomini e le donne uguali tra loro non deve restare, secondo il programma illuminista, a livello popolare ma andare a strutturare, di fatto, una buona legislazione con l'obiettivo di abolire ogni tipo di privilegio, primo tra tutti quello connesso all'accesso all'istruzione poiché ciascun uomo deve avere il diritto di coltivare la propria conoscenza e farne uso per acquisire dei beni e, in secondo luogo, il particolarismo giuridico: tutti i cittadini sono uguali dinanzi alla legge⁵¹.

Negli ultimi decenni del Settecento, «l'era delle rivoluzioni sembrava essere giunta a un punto di non ritorno, in cui il linguaggio dei diritti aveva trovato ormai una collocazione e un ruolo da cui non si sarebbe potuti tornare indietro, almeno nella coscienza di un numero crescente di persone»⁵², furono infatti questi gli anni in cui si affermò solennemente l'esistenza dei diritti umani in seguito a due grandi eventi che cambiarono il corso della storia: l'indipendenza americana e la rivoluzione francese, dopo i quali si andò incontro ad una visione ufficialmente rivoluzionaria dell'uomo.

La dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America è frutto della richiesta di autonomia dei coloni nei confronti della corona inglese, già a partire dalla metà del XVIII secolo si diffondeva lo slogan «*no taxation without representation*»,

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 57.

⁴⁹ Risale al 1787 la fondazione del primo comitato ufficiale per l'abolizione della tratta degli schiavi, una delle prime associazioni di carattere umanitario che si appoggiava su riflessioni politiche e morali.

⁵⁰ Cfr. Ivi, pp. 59-61.

⁵¹ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 40-41.

⁵² FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 71.

proprio per indicare l'intenzione dei secessionisti di reclamare una fetta di rappresentanza al parlamento in cambio dell'adeguamento alla pressione fiscale della Gran Bretagna, nonché la richiesta di estensione dei propri diritti in modo che fossero bilanciati con quelli della popolazione inglese⁵³. Si tratta dell'inizio di una lotta per l'affermazione di una verità concettuale, prima ancora della richiesta pratica in sé, cioè l'eguaglianza di tutti gli uomini a prescindere dalla loro nazionalità o dagli atti di conquista compiuti dal proprio governo, contro la perpetrazione di qualsivoglia privilegio⁵⁴. Perché si è scelto di inserire le vicende americane nel quadro storico-politico di sviluppo del concetto di diritto umano? Senza dubbio perché a muovere gli animi dei patrioti delle colonie erano proprio le idee dell'illuminismo che costituivano il fulcro del dibattito independentista e le basi per la creazione di un regime democratico⁵⁵; dalle prime sollevazioni alla guerra vera e propria per l'indipendenza il passo fu breve e, con la dichiarazione della propria sovranità autonoma (la ratifica della Dichiarazione è del 1776), tredici colonie elaborarono le proprie costituzioni rendendole il pilastro della concezione moderna dello Stato di Diritto che ne garantisce la legittimazione^{56 57}. Vita, libertà, proprietà, felicità e

⁵³ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 43.

⁵⁴ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 63.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 64.

⁵⁶ Vale la pena aprire una piccola parentesi sulla scelta linguistica, che sarà poi comune a quella propriamente illuminista del 1789, e quindi sull'uso del termine "dichiarazione"; si pongono gli autori delle leggi, ergo il popolo, al centro del processo decisionale affermandone la convinzione nel volersi dichiarare possessori di certi diritti che risultano, a questo punto, garantiti da un documento ufficiale dal carattere universale e democratico e non da un semplice progetto di legge o carta, come generalmente venivano classificati i documenti di iniziativa popolare. (Cfr. Cfr. Flores M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 63). «Colpisce il carattere perentorio e totalizzante delle Dichiarazioni (...). Si proclama che l'uomo e la società devono essere così come stabilito in esse; non si ammette alcuna alternativa». (CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 13).

⁵⁷ Per comprendere il tipo di influenze cui fu soggetta la stesura degli articoli, riporto con libera traduzione il primo punto della Dichiarazione, compreso il breve prologo: «[Quando nel corso di eventi umani, sorge la necessità che un popolo sciolga i legami politici che lo hanno stretto a un altro popolo e assuma tra le potenze della terra lo stato di potenza separata e uguale a cui le Leggi della Natura e del Dio della Natura gli danno diritto, un conveniente riguardo alle opinioni dell'umanità richiede che quel popolo dichiari le ragioni per cui è costretto alla secessione.] Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e il perseguimento della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qualvolta una qualsiasi forma di governo tende a negare questi fini, il popolo ha diritto di mutarla o abolirla e di istituire un nuovo governo fondato su tali principi e di organizzarne i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua Sicurezza e la sua Felicità». Immediatamente evidente è il ruolo determinante della religione protestante, difatti la causa del possesso dei diritti naturali viene attribuita alla grazia divina, ma, al contempo, sarebbe imprudente sorvolare sull'influenza filosofica delle teorie giusnaturaliste europee,

sicurezza simboleggiano la necessità di nuovi processi politici vincolati, secondo Thomas Jefferson (1743-1826, tra i principali promotori della stesura), al potere degli individui ed ai loro naturali diritti che vengono indissolubilmente legati alla dimensione politica⁵⁸.

Mentre le colonie d'oltreoceano si ribellavano alle imposizioni della madrepatria, in Francia il dominio diretto della monarchia creava tensioni talmente forti che avrebbero portato al crollo di una forma di strapotere giustificato storicamente in tutto il continente. Se crediamo che queste necessità politiche fossero indipendenti dallo sviluppo delle teorie sui diritti e doveri del cittadino, probabilmente manchiamo dell'ampliamento di prospettiva necessario a comprendere che la crescente diffusione dell'universalizzazione dei diritti dell'uomo fu la spinta di cui il popolo aveva bisogno per riconoscersi in quanto fautore del miglioramento. Al centro di questa nuova idea di rappresentanza si collocava il Terzo Stato dal quale già emergeva la capacità della borghesia di sovrastare le forze e le competenze di operai e contadini e di trainare l'intero popolo verso il nuovo orizzonte della Rivoluzione⁵⁹. In Francia si era già parlato dell'idea di redigere una dichiarazione dei diritti e in molti fanno risalire questa ispirazione al modello dell'indipendenza americana; in realtà, pur potendovi trarre una certa forma di entusiasmo, è improbabile che la *charte française* si sia rifatta a quella d'oltreoceano, se non altro perché da quest'ultima non si può dedurre alcun sistema di diritti, ma soltanto indicazioni di carattere generale che affermano l'evidenza di certi diritti inalienabili⁶⁰. Diversamente accadde invece per i *Bill of Rights* delle singole nazioni, ciascuna costituzione infatti veniva affermata, nel senso pieno del termine, attraverso una formalizzazione accurata dei diritti che ovviamente si generava dagli obiettivi generali del documento di Indipendenza del 1776⁶¹.

Si è messo molto sforzo superflua per provare come in Francia le idee liberali e democratiche contenute nella Dichiarazione esistessero già in precedenza. I francesi non avevano, in verità, bisogno di attendere gli americani per aspirare alla libertà di

si voglia anche considerare semplicemente il diritto alla resistenza o al rovesciamento di un governo irrispettoso del suo popolo.

⁵⁸ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 45-47.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

⁶⁰ Cfr. JELLINEK G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Milano: Giuffrè, 2002, pp. 41-42.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

religione, di pensiero, di stampa, alla protezione dall'arresto arbitrario e dalle pene disumane; ma la proclamazione e codificazione di questi diritti in modo valido per tutti gli altri popoli, l'innalzamento del diritto naturale a diritto legislativo non modificabile, prima del 1776, non è stato rivendicato in Europa da nessuna parte. In quest'anno invece, ancora prima della Dichiarazione della Virginia, una legge francese riconosce espressamente un inalienabile diritto dell'uomo. Nel famoso editto che abolisce le corporazioni Turgot pone in bocca al giovane Luigi XVI le seguenti parole: «Dieu en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait, du droit de travailler, la propriété de tout homme; et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptibles de toutes. Nous regardons comme un des premiers devoirs de notre justice, et comme un des actes les plus dignes de notre bienfaisance, d'affranchir nos sujets de toutes les atteintes portées à ce droit inaliénable de l'humanité»⁶².

JELLINEK G., 2002, pp. 46-47.

Fu durante la riunione degli Stati Generali convocata a Parigi proprio dal re Luigi XVI che un'intera Nazione si riversò nella capitale in rappresentanza dei non privilegiati, dei cittadini *sans droits*; da questa assemblea costituente emerse un'esigenza comune, quella di formulare una Dichiarazione che ufficializzasse il nuovo ordinamento tramite il lavoro di un comitato volto ad analizzare, articolo per articolo, le intenzioni, le convinzioni e i bisogni di carattere popolare condiviso⁶³. Di diciassette punti si componeva e così venne approvata il 26 Agosto 1789 la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, che sconfiggeva l'*ancien régime* e istituzionalizzava l'importanza del cittadino singolo in quanto uomo e della sua volontà⁶⁴; in aggiunta al documento americano, quello francese si scaglia anche contro i rappresentanti religiosi della Chiesa conservatrice la quale costituiva una classe privilegiata senza alcuna ragione di sorta se non quella di essersi autoproclamata *una et sancta*⁶⁵. Negli anni successivi, l'inasprimento

⁶² «Dio, dando all'uomo dei bisogni e rendendo per lui necessaria la ricerca del lavoro, ha reso il diritto di lavorare qualcosa che appartiene a tutti gli uomini; questa proprietà è la prima, la più sacra ed imprescrittibile di tutte. Noi dobbiamo far sì che sia uno dei più importanti doveri della nostra giustizia, e uno degli atti più degni del nostro agire giusto, quello di liberarci da tutto ciò che attenta a questo diritto inalienabile dell'umanità». *Trad. personale*.

⁶³ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 47-48.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 49.

⁶⁵ Thomas Paine, una delle voci anglosassoni più autorevoli in merito alle vicende rivoluzionarie francesi, affermò che tutte le religioni hanno un nucleo teorico positivo, ma che l'unione di queste ultime con il potere a livello istituzionale causa una visione distorta del ruolo del cittadino. Paine fu anche tra le personalità più concettualmente aperte al progresso ed al cambiamento: «non vi fu mai, né mai vi sarà, né potrà mai esservi un parlamento o una categoria di uomini o una generazione, in nessun paese, che abbia il diritto o il potere di vincolare e disporre della discendenza fino alla fine dei tempi, o di stabilire come il mondo debba essere governato o chi debba governarlo (...) Ogni età e generazione deve essere libera di agire autonomamente in ogni caso, come le età e le generazioni che la

dell'anticlericalismo portò addirittura, quella stessa rivoluzione che aveva dato all'uomo il diritto di scegliere, a compiere «le fanatiche campagne per la decristianizzazione, per il superamento definitivo delle antiche istituzioni ecclesiastiche (...) con l'obiettivo politico di creare dal nulla nuove forme di religiosità naturale, patriottica e civile destinate a dare omogeneità ideologica e culturale alla costruzione della moderna *Nation* repubblicana intesa come blocco organico e solidale»⁶⁶. L'unica fonte del concepimento dei diritti e della costituzionalizzazione della società è la ragione dell'uomo che fonda il potere politico su di essa, attraverso la teorizzazione della divisione dei poteri, il riconoscimento dei tre principi *Liberté, Egalité, Fraternité*, e l'affermazione della sovranità popolare⁶⁷. In realtà, ad essere fortemente protetti furono prima di tutto i diritti dell'uomo borghese che non esitò a giustificare eventuali distinzioni sociali basate su esigenze societarie comuni, pur considerando indispensabile l'eguaglianza di diritti dinanzi alla legge; questo diritto naturale si traduce, come è ovvio, in varie limitazioni poste attraverso le norme⁶⁸ e in un numero consistente di articoli volti a proteggere il cittadino da eventuali abusi di potere da parte dello Stato⁶⁹, nonché a garantirgli sicurezza. Uno dei pilastri della Dichiarazione del 1789, cioè la proprietà privata, venne rimesso in discussione negli anni successivi dalla cosiddetta "dichiarazione giacobina" con la quale si riteneva inopportuno eguagliare il diritto alla proprietà a quello alla vita o alla libertà; questo nuovo testo era animato da uno spirito più egualitario, non solo dal punto di vista ideologico e giuridico, ma radicato nel processo di inclusione di tutti i cittadini nella

precedettero. La vana presunzione di governare dalla tomba è la più ridicola ed oltraggiosa di tutte le tirannidi». (PAINE T., *I diritti dell'uomo*, a cura di T.MAGRI, Roma: Editori Riuniti, 1978, p. 88).

⁶⁶ FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo: l'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari: Laterza, 2014, p. 492.

⁶⁷ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 50.

⁶⁸ Rimando all'Art. IV della Dichiarazione: «la libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri; quindi l'esercizio dei diritti naturali di ogni persona non ha altri confini, se non quelli che agli altri membri della società assicurano il godimento dei medesimi diritti; né questi confini possono essere determinati che dalle leggi».

⁶⁹ Rimando agli Art. VII: «Nessuno individuo può venir accusato, arrestato o detenuto fuorché nei casi determinati dalle leggi e secondo le forme che esse hanno prescritte; e devono punirsi quelli che sollecitano, spediscono, eseguono o fanno eseguire ordini arbitrari: ma ogni cittadino chiamato o arrestato in forza della legge, deve ubbidire immediatamente; resistendo, si rende colpevole», VIII: «La legge non deve stabilire se non pene strettamente ed evidentemente necessarie, e niuno può essere punito se non in virtù d'una legge stabilita e promulgata prima del delitto, e legalmente applicata», e IX: «Dovendosi presumere innocente ogni uomo sino a che non sia stato dichiarato colpevole, se il suo arresto sarà giudicato indispensabile, deve però essere dalla legge severamente represso ogni rigore che non necessario per assicurarsi della sua persona».

sfera pubblica⁷⁰. Tale Dichiarazione, che aggiungeva anche il diritto all'istruzione per tutti e aboliva la schiavitù attraverso il principio dell'indisponibilità della persona, non entrò mai in vigore a causa dell'avvento di quello che definiamo "periodo del Terrore"⁷¹. Sia la prima versione che questa riveduta furono più volte accusate di essere astratte e poco chiare, di contenere imprecisioni e lacune dovute ad una stesura anarchica, non certo effettuata da autoritari uomini di stato; viceversa per altri il documento rappresenta il dono che la Francia ha fatto all'umanità per spingerla ad evolversi: qualunque fosse il carattere formale delle disposizioni sancite nella Dichiarazione, quest'ultima caratterizza una svolta nell'ambito dei diritti pubblici dell'individuo⁷². Per concludere e riassumendo:

Per quelle Dichiarazioni, l'uomo è tale, è cioè degno di tale nome, solo a queste condizioni: se è libero, eguale, può godere indisturbato dei suoi beni, non è oppresso da un governo tirannico e può liberamente realizzarsi. Esse proclamano anche una concezione ben precisa di *società*. Questa deve essere composta di liberi individui, eguali tra loro (tranne che per le «distinzioni sociali fondate sull'utilità comune» e giustificate dalle diversità di «virtù e talenti»), sottomessi solo alla Legge, la quale a sua volta è e deve essere espressione della volontà generale. Le istituzioni politiche devono esistere solo in funzione della libertà degli individui e del loro bene comune: come proclama icasticamente l'art.12 della Dichiarazione francese, «la garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica. Questa forza è istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata».

CASSESE A., 2008, p. 13.

Quindi, nonostante questi testi contengano l'affermazione di diritti soltanto individuali del genere maschile e di nessun altro gruppo o minoranza, essi hanno rappresentato per tutto il corso dell'età moderna le linee guida per la maturazione di una nuova esperienza politica, quella della costruzione di un nuovo Stato ad opera dei cittadini stessi.

Riconsiderare il valore del singolo uomo in ambito politico, porta necessariamente ad una evoluzione del pensiero etico-morale nel senso più ampio che comprende un percorso dell'umanità, di tutti gli esseri che ne fanno parte. Ad allargare l'orizzonte filosofico in questa direzione fu Immanuel Kant che, in pieno

⁷⁰ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 54-55.

⁷¹ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 75-79.

⁷² Cfr. JELLINEK G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Milano: Giuffrè, 2002, pp. 27-28.

spirito illuminista, affermava la possibilità che l'uomo⁷³ (inteso come facente parte della comunità degli esseri umani) stesse procedendo costantemente verso il meglio, grazie ad una disposizione morale del genere che gli permette, nonostante egli possa singolarmente cedere alle tentazioni del male, di proseguire secondo determinati principi volti al progresso; è per questo che la storia degli uomini procede per spunti di cambiamento e rivoluzioni, perché essi racchiudono in sé uno spirito di innovazione che viene fuori nella dimensione socio-politica⁷⁴. In Kant, i principi costituzionali fondamentali per attuare il regime politico più desiderabile, cioè quello repubblicano, sono la Libertà (di ogni membro della società in quanto uomo), l'Uguaglianza (di esso con ogni altro in quanto suddito) e l'Indipendenza (di ogni membro del corpo comune in quanto cittadino) che, assieme ai principi morali e della giustizia, sono coglibili soltanto attraverso l'esercizio della ragione⁷⁵. L'uguaglianza politica dei cittadini nella Repubblica va a costituire, come una sorta di proiezione dello stesso pensiero su una scala maggiore, lo sviluppo dell'idea cosmopolitica di una federazione di tutte le Repubbliche, illustrata nel progetto della Pace Perpetua attraverso le nozioni di Diritto delle Genti, ospitalità universale e federalismo illuminato⁷⁶. «Come la legalità rappresenta un'esigenza della ragione per quanto riguarda i rapporti fra gli individui all'interno di una stessa comunità, così una pace fondata sul reciproco riconoscimento e rispetto emerge come esigenza razionale per quanto riguarda i rapporti fra gli Stati⁷⁷», perciò tra di essi deve stabilirsi una condizione di uguaglianza sul piano dei diritti proprio come se essi fossero parte di un'altra Repubblica più grande, che è nient'altro che la federazione delle Nazioni stesse, che ne garantisce il rispetto e la salvaguardia⁷⁸. Ciò che colpisce maggiormente della tesi kantiana è che nella formazione della singola Repubblica e poi in quella della federazione, è implicito il diritto naturale di ogni popolo di darsi la costituzione civile che crede migliore, attraverso una disposizione che è lo specchio

⁷³ Non mi soffermo sui contributi della filosofia kantiana alla concezione della Dignità umana, si veda a tal proposito KANT I., *Fondazione della Metafisica dei costumi*, 1785 e KANT I., *Metafisica dei costumi*, 1797.

⁷⁴ Cfr. KANT I., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F.Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 2014, pp. 224-229.

⁷⁵ Cfr. SOMAINI E., *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza, 2005, pp. 71-73.

⁷⁶ Cfr. KANT I., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F.Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 2014, pp. 163-204.

⁷⁷ SOMAINI E., *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 76.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 77.

della moralità degli individui che lo compongono; è attraverso eventuali forme di antagonismo che ci si muove verso il progresso e, affinché questo procedimento non diventi distruttivo, è necessario che gli Stati cooperino tra loro auto-disciplinandosi tramite un ordinamento civile universale⁷⁹. Sembrano i primi accenni ad una dimensione internazionale del diritto, cioè quella in cui oggi i soggetti si muovono e nella quale è garantita la protezione dei diritti umani. Spesso è proprio in questa connotazione principale, teorica e categorica che si è riconosciuta l'universalità dei Diritti Umani, al di là della loro positivizzazione, poiché questa apparente astrattezza è indice di un ragionamento filosofico, antropologico e sociologico da cui ne deriva il senso nonché la necessità⁸⁰.

1.3. XIX secolo: i diritti messi alla prova

L'ottocento si caratterizza come un secolo di grandi eredità, concettuali e fattuali, che si confrontano con grosse problematiche storiche con l'obiettivo lungimirante di consolidarsi, ma con il risultato immediato di essere più volte rimesse in discussione. Tutta l'Europa è scossa dalle rivoluzioni liberali di carattere fortemente popolare e dai continui rovesciamenti dei governi in carica e si formano, intanto, le prime vere associazioni popolari ed operarie che creeranno risvolti politici importanti dal punto di vista del diritto; quando tutte le grandi potenze spingono per la conquista coloniale ed oltreoceano la guerra di secessione accende lo scontro tra il nord antischiavista e il sud agricolo e conservatore, sembrano essere ricondotti al dubbio tutti i pilastri sulla dignità e sull'uguaglianza degli individui scelti nel secolo precedente.

Analizzando il quadro europeo, in quasi tutte le nazioni le costituzioni rappresentano lo Stato democratico e in esse i diritti, sia civili che politici, vengono attuati e tutelati⁸¹. Come ancora oggi accade è richiesta una specificazione delle norme sempre maggiore, in funzione dell'uso quotidiano delle forme più disparate di

⁷⁹ BOBBIO N., *L'età dei Diritti*, Torino: Einaudi, 2014, pp. 148-149.

⁸⁰ Cfr. PALOMBELLA G., *Dai diritti umani ai diritti fondamentali: sulle conseguenze di una distinzione concettuale*, Milano: Franco Angeli, 2004, p. 1.

⁸¹ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 65-66.

esercizio della libertà: stampa, opinione, associazione, commercio etc., ma soprattutto alla luce del costante rinnovamento dei rapporti tra i governi e i cittadini, tipico del XIX secolo, dovuto ad esigenze e rivoluzioni sociali presentatesi principalmente a metà del secolo⁸². In particolar modo si dovette fare i conti con l'allargamento delle vie commerciali che rappresentavano sin dal primo illuminismo un fattore di progresso e convivenza, ma che generavano alcune contraddizioni dal punto di vista dello sviluppo economico: se si poneva la crescita in primo piano, si doveva anche essere in grado di garantire il rispetto dei principi fondamentali in accordo con essa. Il percorso non fu proprio questo, poiché quel vincolo di scambio e di unione che il commercio doveva garantire si trasformò in una competizione di grandezza ed arricchimento i cui effetti si riversarono, inevitabilmente, anche sui grandi ideali democratici e sugli individui singoli⁸³.

D'altro canto, oltre ai processi di unificazione delle Nazioni, nel corso dell'Ottocento si assiste ad una crescente codificazione del diritto, «non è soltanto ai testi costituzionali che è affidata la traduzione dei diritti naturali in diritto positivo, ma anche alle nuove fonti del diritto che nel XIX secolo si affermano in tutta l'Europa continentale: i codici. L'idea centrale che sostiene il processo di codificazione è quella di istituire per la nazione intera un solo diritto, raccolto in un testo unitario composto da norme chiare, accessibili e valide per tutti»⁸⁴. Nell'accentramento di poteri dello Stato Nazione, si percepisce la necessità di far muovere tutti i cittadini sotto un'unica giurisdizione e ancora una volta è la Francia ad esportare modelli di uniformazione del diritto che si diffondono in tutta Europa; i codici civili puntano a regolamentare la vita dell'individuo in quanto soggetto attivo ed autonomo (ambito economico, proprietario, familiare...), mentre i codici penali si impegnano a rivedere tutte le istanze relative alla proporzione della pena ed alle inutili crudeltà, temi cari all'illuminismo giuridico⁸⁵.

Viceversa, però, altre idee settecentesche come l'esistenza di un diritto naturale, pur non essendo smentite completamente, vengono subordinate al diritto positivo, cioè quello valido in un certo momento e in un certo luogo, che è l'oggetto

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 66-67.

⁸³ FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo: l'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari: Laterza, 2014, pp. 260-261.

⁸⁴ FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 68.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 69.

della scienza giuridica, tutto il resto appartiene al livello delle speculazioni filosofiche e per questo motivo i diritti propri della persona umana vengono depotenziati poiché non specificatamente regolamentati⁸⁶. Nonostante ciò, in seguito allo sviluppo del nuovo terreno politico dello Stato Nazione e del conseguente rapporto di quest'ultimo con il cittadino, ad essere alimentato è il dibattito sulla nozione di libertà, ovviamente condizionata dalla corrente giuspositivista, tant'è che una delle principali visioni che si avevano della libertà, ne designava la realizzazione nell'osservanza delle leggi poiché le leggi stesse derivano dalla scelta dell'individuo, principio base della democrazia⁸⁷. Un altro tipo di libertà, che definiremo "libertà liberale" è quella che si ispira all'opera di Beccaria e di altri pensatori che, come lui, ritenevano indispensabile che il cittadino fosse tutelato nei confronti dello stato; in questo caso, tale convinzione si traduce nella teorizzazione di una sfera privata di autonomia dell'individuo che solo ad esso appartiene e in cui lo stato non ha giurisdizione, ma da cui riceve, paradossalmente, il compito di rispettare e far rispettare questo limite⁸⁸. Una terza sfaccettatura dell'idea di libertà si polarizza attorno a due aggettivi, "positiva" e "negativa". Nel secondo caso si tratta di quella che definiremmo una "libertà da", cioè la possibilità di agire senza alcun vincolo o obbligazione esterna alla nostra volontà, ergo comprende tanto la libertà di fare quanto quella di non fare; nel primo caso intendiamo nient'altro che l'autodeterminazione, cioè la possibilità di agire, pensare, scegliere, secondo il proprio volere ed utilizziamo il carattere della positività poiché questa forma di libertà implica un valore aggiunto inviolabile: l'autonomia della persona⁸⁹. Quest'ultima sfumatura dell'idea di libertà è indubbiamente di derivazione kantiana e connessa al rapporto tra individuo e governo, «nel saggio *Per la pace perpetua*, nel momento stesso in cui Kant esclude che la libertà giuridica possa essere definita come la facoltà di far tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno, precisa che è meglio definire la mia libertà esterna (cioè giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso»⁹⁰. Contemporaneamente si approvavano le prime forme di suffragio universale (maschile, ovviamente).

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 70-75.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

⁸⁹ Cfr. BOBBIO N., *Eguaglianza e Libertà*, Torino: Einaudi, 1995, pp. 45-50.

⁹⁰ *Ivi*, p. 49.

Intanto, la rivoluzione industriale allargava i suoi ritmi ed i suoi criteri di valore ad un sempre maggior numero di paesi che, oltre alla trainante Inghilterra, iniziavano a conoscere lo sfruttamento delle fabbriche e delle miniere e la devalorizzazione della dignità umana che l'urbanizzazione portava con sé autorizzando umiliazioni dovute alle gerarchie e condizioni di salute precarie, anche per i minori⁹¹. Per far fronte all'emergenza si compattava sempre di più la classe operaia e popolare nata proprio grazie a quel progresso che aveva preso a vessarla incessantemente fino al momento in cui gli stessi individui iniziarono a costruire le macchine che li avrebbero successivamente sostituiti causandone la disoccupazione e l'impoverimento⁹². Dei primi diritti socioeconomici si occupò Karl Marx (1818-1883) accusando però i teorici del diritto di nascondere la predilezione per l'ideale borghese dietro l'apparente universalità dei diritti umani e affermando che questa preferenza fosse dovuta alla formazione di un capitalismo economico di cui solo l'uomo di un certo tipo era protagonista e si nutriva⁹³. E lo faceva, oltretutto, con estremo egoismo, perciò quel valore della singolarità che tanto si osannava viene ridotto all'incapacità dell'uomo borghese di concepirsi accanto ad altri in spirito di comunità, di cui ci è data massima conferma con la protezione della proprietà privata come obiettivo primario delle carte sui diritti⁹⁴. È necessario quindi porre al centro dell'attenzione quelle classi i cui individui non sono categorizzabili come "uomini borghesi"; le prime mani tese ai diritti dei lavoratori arrivano già con la Costituzione giacobina del 1793, ma è nella seconda metà del secolo che si fa strada l'idea dei diritti sociali, intesi come interventi dello Stato volti a riequilibrare le diseguaglianze tra gli individui attraverso interventi a sostegno delle persone svantaggiate (ad esempio acquista una sempre maggiore importanza il diritto all'istruzione)⁹⁵.

Il XIX secolo affrontò quindi dibattiti di natura differente: diritti dei lavoratori, diritti dei bambini, dei prigionieri, ma questo non impedì la creazione di una nuova forma di gerarchizzazione, quella razziale, affermatasi su credenze seicentesche riguardo purezza della razza, ma legittimata dalle scoperte scientifiche e per questo complicatissima da sradicare, anche alla luce delle dilaganti forme di

⁹¹ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 118-119.

⁹² Cfr. SOMAINI E., *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza, 2005, pp. 79-84.

⁹³ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 94-95.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 100-103.

colonialismo con cui l'uomo bianco affermava la sua supremazia⁹⁶. L'approccio pratico alle popolazioni indigene si fondava sul presupposto secondo cui "i negri" non potessero essere proprietari di alcunché, ma soltanto sottoposti (meno velatamente, schiavi) della razza bianca⁹⁷. Questo panorama non lascerebbe presagire nulla di buono, ma è necessario un ribaltamento delle prospettive: decine di organizzazioni si mobilitarono in difesa dell'Africa e dei popoli colonizzati riaffermando che un trattamento giusto, quindi da individuo libero, dovesse essere comune a tutta l'umanità, centinaia di persone si levarono contro lo sfruttamento dei bambini causato dall'industrializzazione estrema e migliaia di operai e operaie affollarono le piazze di tutto il mondo per affermare i propri diritti da cittadini-lavoratori. In un'ottica simile, si prospettavano non soltanto nuove battaglie, ma anche nuove forme di partecipazione e consapevolezza che avrebbero caratterizzato le svolte novecentesche in tema di diritti fondamentali, oltre che civili e politici. Come si può notare, ci troviamo già dinanzi all'impossibilità, o quanto meno alla difficoltà, di scindere l'uomo come singolo essere umano dall'uomo come cittadino, una delle tematiche principali nel dibattito dal XX secolo ad oggi.

1.4. Il Novecento: un progresso inarrestabile verso i Diritti Universali

La prima metà del secolo è caratterizzata dalla diffusione della legislazione sociale: lo Stato si fa carico, cioè, delle esigenze delle fasce deboli della popolazione, soprattutto grazie alle rivendicazioni da parte di sindacati, associazioni e partiti; le istituzioni pubbliche non marginalizzano più le classi povere, ma finanziano sistemi di equiparazione delle possibilità attraverso il diritto alla sanità, all'istruzione o all'alloggio⁹⁸. Questo tipo di interventismo economico-sociale da parte dei Governi, rappresenta un radicale cambiamento rispetto alla concezione dello stato da cui siamo partiti per descrivere il percorso dei diritti: l'istituzione non è più solo garante di sicurezza e libertà, ma partecipa alla vita della popolazione ampliando i propri

⁹⁶ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 133.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 147-148.

⁹⁸ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 105.

obiettivi investendo su nuove strutture amministrative e grandi progetti di welfare per i cittadini⁹⁹. I diritti di libertà per il cittadino andavano a limitare le sfere di esercizio del potere statale, mentre sempre più pratiche diffondevano tra la popolazione concezioni nuove di diritti civili che miravano, invece, ad ampliare il potere di controllo del governo.

Si noti anche che l'inizio del XX secolo a livello mondiale fu un periodo relativamente calmo rispetto a quelle che sarebbero state le fratture politiche e sociali causate dalle due guerre, la pace fu un ideale comune a molti stati, soprattutto quelli di carattere repubblicano, e il termine "pacifismo" iniziò a comparire sui primi verbali dei congressi internazionali¹⁰⁰. In realtà, se lo scoppio della Prima Guerra Mondiale (1914-1918) assicurò un'ondata di nazionalismo ed entusiasmo per il conflitto, già a metà dei combattimenti l'Europa si vedeva stanca ed abbandonata, i cittadini avevano smesso di credere nell'affermazione di un unico stato sugli altri e piuttosto chiedevano che fosse restaurata la pace per tornare a condizioni di vita migliori che le esigenze di guerra avevano oscurato¹⁰¹. Queste condizioni di disagio, tuttavia, diedero l'avvio ad un susseguirsi di "piccole" sollevazioni interne alle varie nazioni (Irlanda, Germania, Russia...) che fecero da sovraccarico al peso bellico e post-bellico che gli stati dovevano sostenere, perciò lo stato di guerra si alimentava da sé e la maggior parte delle proteste, ben lontane dall'essere risolte diplomaticamente, sfociavano in violente repressioni¹⁰². Nonostante ciò, con il passare degli anni ci si rese conto di quanto fossero stati calpestati, in queste condizioni, i diritti dell'uomo e si presentò la necessità di rivederli, sempre senza calpestare la sovranità di ciascuno Stato: la Società delle Nazioni nacque nel 1919 con lo scopo primario di riattivare un circolo di produzione di benessere e giustizia tramite la cooperazione dei governi¹⁰³.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 106.

¹⁰⁰ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 138-143.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 174.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 177.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 178.

Sembra rilevante riportare che nel testo del Patto della Società delle Nazioni si richiedeva ancora una volta che a tutti i cittadini di uno stato membro di tale Società fosse garantito un trattamento equo e giusto da ogni punto di vista, specificando l'insensatezza della discriminazione di razza e nazionalità, da parte dello stato in questione e di ogni altro stato facente parte della SdN; è semplice notare il carattere ripetitivo di alcune norme in tutte le dichiarazioni e i documenti ufficiali, a designare l'incapacità degli Stati di tener fede agli obiettivi che essi stessi si sono conferiti, ma soprattutto a dimostrazione della situazione di estrema precarietà mondiale dal punto di vista geopolitico.

È necessario rimarcare il carattere discontinuo e apparentemente poco produttivo del percorso per la valorizzazione dell'individuo come essere dignitoso e libero in sé, nonché di quello per il riconoscimento dell'indipendenza dei popoli, ma è facile comprendere che ogni passaggio fu sminuito dinanzi alla portata catastrofica dei due conflitti mondiali, in particolare del secondo che permise di sancire il definitivo crollo dei paradigmi per il rispetto dell'essere umano, forse molto più di quanto avrebbe potuto fare una "semplice" guerra, poiché si perseguivano non soltanto gli oppositori politici, ma anche i nemici sociali o di etnia¹⁰⁴. Infatti, oltre ad essere enormemente aggravati i danni inflitti alla popolazione civile tramite i bombardamenti aerei, «tra i massacri della seconda guerra mondiale una tragica particolarità riguarda il genocidio degli ebrei (...) [poiché essa dà] la percezione che si trattò di un momento aberrante della storia umana in cui tutte le forme di violenza, di esclusione, di distruzione e di ostracismo furono sperimentate insieme per ottenere un risultato definitivo alla propria folle "razionalità" ideologica»¹⁰⁵. Ciò che ci si attendeva dai funzionari nazisti era primariamente il soffocamento di quella pietà istintiva che dovrebbe appartenere per natura a tutti gli esseri umani, così che, eliminata quella, si potesse procedere alla glorificazione dell'impresa e dei suoi esecutori, nascondendo decenni di maltrattamenti e crudeltà dietro un linguaggio ripulito dai termini più espliciti e dietro il consenso di taciti rappresentanti della giustizia e del popolo¹⁰⁶. Si fece palese a questo punto, quando certi orrori non potevano più essere sotterrati tra i ricordi bellici, la necessità di massimizzare le forze degli stati in un'unica direzione, cioè quella di riorganizzare l'assetto istituzionale in modo da renderlo non più monopolio di un certo tipo di modello di cittadino, ma teatro di pratiche della convivenza e della solidarietà tra differenti gruppi etnici attraverso la promulgazione di costituzioni democratiche¹⁰⁷. Non è un caso che si assista ad un cospicuo aumento degli sforzi in vista della protezione internazionale

¹⁰⁴ Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 15-16.

Va aggiunto che anche l'Italia, dopo le leggi fascistissime del 1925 che limitavano le libertà politiche e civili dei cittadini, si era posta con il governo Mussolini sulla linea "politica" dell'alleato nazista Hitler promulgando leggi esplicitamente razziste. La deriva nazionalpopolare nasceva anche dall'autoglorificazione dello Stato Italiano al cospetto delle colonie africane conquistate, abitate da individui discriminati, oltraggiati ed insignificanti. (Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 197).

¹⁰⁵ FLORES M., *Tutta la violenza di un secolo*, Milano: Feltrinelli, 2005, p. 146-147.

¹⁰⁶ Cfr. ARENDT H., *La banalità del male*, Milano: Feltrinelli, 2013, pp. 113-114.

¹⁰⁷ IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano: Feltrinelli, 2003, p. 37.

dei diritti umani proprio in seguito alla Seconda Guerra Mondiale (1939-1945) nel periodo in cui, conseguentemente alle posizioni filosofiche, politiche e religiose sullo sterminio e sul concetto di “natura umana”, gli individui divennero oggetto di protezione non più solo in quanto appartenenti ad una minoranza, ma anche contemporaneamente come esseri umani singoli¹⁰⁸. Si prese coscienza del legame imprescindibile tra la difesa dei diritti umani e la volontà di vivere in una condizione di pace, nonché della necessità di far cooperare gli stati con questo fine partendo dal desiderio di fare giustizia rispetto ai crimini atroci commessi durante il periodo nazista rendendo quella giustizia la base per la creazione di un codice etico di tutte le nazioni¹⁰⁹.

Ciò che a livello sociale i regimi totalitari del Novecento avevano affermato, oltre al palese trattamento crudele rivolto in maniera diretta alle persone ed ai gruppi discriminati, era la visione della popolazione come di una Nazione omogenea, i cui cittadini rispondevano ad un unico modello, dal quale era soppressa ogni forma di autonomia¹¹⁰. Il giuspositivismo aveva permesso tutto questo? Si poteva pensare di giustificare le leggi razziali o lo sterminio di intere etnie sulla base di norme definite giuste da un capo di stato, dai suoi collaboratori e da un popolo asservito ad essi? Per rispondere a questi interrogativi, e per promettere al futuro memoria e impegno nel segno della giustizia, nel secondo dopoguerra si comprese l'importanza di creare una dimensione internazionale di garanzia del diritto del singolo¹¹¹. Proprio da queste direttive, e ispirata dalla precedente *Carta delle Nazioni Unite*, nacque nel 1948, in sede di riunione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite¹¹², la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* la quale, pur non contenendo norme vincolanti per gli stati firmatari, attribuiva un valore giuridico internazionale ai principi affermati. Questi ultimi hanno la particolarità (e il carattere innovativo) di essere suddivisi in ambiti: i diritti individuali sviluppati in senso civile e politico e, naturalmente, quelli culturali, economici e sociali¹¹³; il tutto verrà successivamente implementato da altre

¹⁰⁸ Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 25.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

¹¹⁰ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 121-122.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² ONU, organo formatosi nell'immediato dopoguerra (1945) con l'adesione di 193 Stati del mondo, sul totale esistente di 205; l'organizzazione eredita il lavoro della Società delle Nazioni, rimasta operativa sino all'anno successivo alla nascita dell'ONU.

¹¹³ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 126-128.

dichiarazioni come il *Patto Internazionale sui diritti civili e politici* del 1966 o, a livello regionale, la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* del 1950, trasformatasi cinquant'anni dopo nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea¹¹⁴.

Con l'adozione della Dichiarazione Universale del 1948, i diritti umani fanno, in modo deciso il loro ingresso sulla scena internazionale. Nasce così una delle più rivoluzionarie innovazioni nel panorama internazionale: il «diritto internazionale dei diritti umani». In quegli stessi frangenti vengono anche approvati dall'Assemblea generale dell'Onu, la convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine di genocidio e i cosiddetti Principi di Norimberga che sono legati alla Dichiarazione Universale da una comune spinta ideale, benché muovano da una prospettiva differente, quella della costituzione di un sistema di giustizia penale internazionale. (...) Quasi che la comunità internazionale volesse ammettere che se si fosse potuto opporre alla Germania nazista che ciascuno in casa sua è sì padrone ma non può fare ciò che vuole, e se si fosse intervenuti immediatamente nei confronti di Hitler e Mussolini e le potenze dell'Asse, si sarebbe potuto evitare il peggio.

ZAPPALÀ S., 2011, pp. 31-32.

Sin dalla promulgazione della Carta delle Nazioni Unite, queste ultime furono più volte accusate di non rispettare la sovranità statale, poiché affermare un diritto su scala internazionale e scegliere di proteggerlo significava imporre ai governi, seppur indirettamente, di rispettarlo e di modificare la propria legislazione con l'intento di garantirlo; eppure, l'intervento da parte dell'ONU, veniva praticato tramite discussioni pubbliche nelle assemblee delle Nazioni Unite, appelli di sollecitazione ai

Per comprenderne al meglio alcune differenze sostanziali, sembra opportuno riportare alcuni esempi che fanno riferimento direttamente al testo. L'articolo 2 della Dichiarazione («Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione. Nessuna distinzione sarà inoltre stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene, sia indipendente, o sottoposto ad amministrazione fiduciaria o non autonomo, o soggetto a qualsiasi limitazione di sovranità.») custodisce fedelmente ogni tipo di eredità illuminista e giusnaturalista per ciò che concerne l'ambito dei diritti civili e politici che verranno dettagliatamente elencati negli articoli dal 3 al 21 (es. diritto a non essere sottoposti a tortura o a qualunque altro trattamento crudele, inumano o degradante; diritto all'uguaglianza dinanzi alla legge; diritto alla cittadinanza, all'asilo politico, alla libertà di pensiero...). Per far invece riferimento alla sezione riguardante i diritti socio-economici e culturali, si vedano, ad esempio, le sez. prima e seconda dell'articolo 23 («Ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro ed alla protezione contro la disoccupazione.» «Ogni individuo, senza discriminazione, ha diritto ad eguale retribuzione per eguale lavoro.») e l'articolo 26 sul diritto all'istruzione per tutti. (Cfr. Amnesty International Sezione Italiana, *La storia e la struttura della Dichiarazione Universale*, in «amnesty.it» (<http://www.amnesty.it/dichiarazione-universale-diritti-umani-uomo.html>), consultato il 04/06/2016).

¹¹⁴ Cfr. FLORES M., *Tutta la violenza di un secolo*, Milano: Feltrinelli, 2005, pp. 243-248.

capi di Stato, sanzioni al governo colpevole di aver violato un certo diritto dell'individuo, insomma, tutti strumenti che più che la sovranità statale sembrano mettere in crisi l'immagine che un governo, e chi lo rappresenta, possiede a livello mondiale, probabilmente un danno ancora maggiore¹¹⁵. Questa tecnica di denuncia e di lobby funziona ancora oggi per tutte le organizzazioni, specialmente quelle non governative come Amnesty International, che si pongono l'obiettivo di denunciare qualsiasi violazione dei diritti umani commessa da qualunque stato nel mondo in modo che questa possa fare eco dinanzi alla comunità internazionale e che la pressione subita si trasformi in produzione del cambiamento, che questo si configuri come abrogazione di una legge ingiusta o come sanzione penale causata da una norma vigente infranta. Sulla base di cosa, quindi, ci si può assumere l'onere di accusare un governo, una persona o un gruppo di aver violato un diritto umano? Il motivo deve essere ricercato in una particolare "resistenza giuridica" che questa classe di diritti possiede, vale a dire che essi non potranno essere negati né derogati tramite alcun accordo tra singoli stati o in seno ad un unico stato, poiché superano la condizione di legge ordinaria (nazionale e sovranazionale) e adottano lo status di *jus cogens* in quanto espressione di diritti fondamentali per l'intera comunità umana¹¹⁶.

1.5. Problemi contemporanei e prospettive sui Diritti Umani

Fin qui si sono presi in considerazione i progressi dei diritti umani in una visione ampia e spesso discordante con gli eventi storici che li hanno accompagnati e, in effetti, si può credere con buona ragione che il percorso di positivizzazione dei diritti fondamentali non abbia sempre trovato corrispondenza in quello di una effettiva applicazione. Nonostante i numerosi passi in avanti, le violazioni della dignità dell'individuo non hanno cessato di preoccupare il panorama internazionale che costantemente si trova dinanzi all'impossibilità di rispondere adeguatamente, a causa del numero consistente di luoghi e di forme in cui si verificano tali crimini. L'uso di quest'ultimo termine, che potrebbe apparire cruento, è in realtà il culmine delle

¹¹⁵ Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 47.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

conquiste novecentesche citate nel precedente paragrafo: possiamo affermare con sicurezza che, pur non avendo ancora trovato un mezzo efficace per contrastare tali violazioni, il diritto internazionale ci permette di definirne la portata e di considerarle inaccettabili¹¹⁷. In sintesi, finalmente si è giunti all'obiettivo di normativizzare nel modo più ampio possibile un concetto che è prima di tutto filosofico, cioè quello di [tutela della] Dignità della persona e che per lungo tempo è apparso come inafferrabile, quindi inapplicabile a livello pratico e giuridico. Per quanto le speranze concettuali siano state colmate, le problematiche attuali non hanno cessato di alimentare il dibattito sull'universalità dei diritti umani poiché questi ultimi dovrebbero teoricamente adattarsi ad un modello di Stato che non è però identico per tutte le nazioni del mondo¹¹⁸.

Lo standard richiesto dalla Dichiarazione è facilmente raggiungibile e applicabile, poiché lascia ampio margine di manovra alle legislazioni nazionali il cui problema principale, però, restano le modalità di percezione e attuazione di quei precetti universali che dipendono principalmente dalle tradizioni culturali di ciascuno Stato, le quali privilegiano differentemente alcuni diritti rispetto ad altri, ad esempio quello di pensiero e di opinione risulta essere per alcuni indispensabile, così come per altri potrebbe esserlo quello alla proprietà privata¹¹⁹. Il fatto che i testi su cui il diritto internazionale si fonda siano di matrice occidentale, quindi giusnaturalistica, non ha giocato a favore dell'internazionalità dei diritti stessi, poiché le critiche facenti riferimento al relativismo non hanno tardato ad arrivare, assieme alle proclamazioni di indipendenza di numerosi nuovi stati; all'interno di questa nuova prospettiva, crollava la convinzione per cui la definizione del valore di un essere umano fosse universalmente condivisa e si ribadiva, invece, la necessità che quest'ultima fosse interpretata a seconda del contesto storico e culturale di ciascun paese¹²⁰. Ci si chiede, in sintesi, se i diritti umani siano realmente universali o se, ancora una volta, ci si stia illudendo di rappresentare l'umanità attraverso un modello di interessi e bisogni, come quello dell'uomo borghese dell'illuminismo francese. «L'essere umano, di cui si tratta di rispettare in modo assoluto i diritti, non è un cittadino

¹¹⁷ Cfr. ZAPPALÀ S., *La tutela internazionale dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2011, p. 33.

¹¹⁸ Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 60.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 65.

astratto del mondo in generale. È sempre una persona concreta, situata in una data epoca, in un dato paese. Ha un'eredità storica, sociale, tradizionale. Dipende da una società che ha raggiunto un certo livello di sviluppo, da una tradizione che gli ha insegnato a riconoscere una determinata gerarchia di valori»¹²¹. Per quanto la pretesa dell'universalità sia legittima, la delicatezza dell'argomento ci impone la ricerca di un compromesso tra il valore supremo e inviolabile dei diritti fondamentali e la realtà storica e culturale nella quale i singoli individui, che sono i possessori diretti di tali diritti, possono goderne. Se è impossibile cancellare il pluralismo ed altrettanto improbabile sarebbe fare marcia indietro rispetto alla conquista del terreno mondiale dei diritti, una possibile via d'uscita è quella che alcuni giuristi hanno definito «universalismo minimalista», cioè un insieme di obbligatorietà minime da rispettare e da reclamare eventualmente previo consenso della vittima di violazioni o, viceversa, di mancati riconoscimenti¹²². Questo tipo di approccio, però, può funzionare soltanto se si promuove un'educazione ai diritti umani, cioè se si rendono tutti gli individui partecipi delle possibilità e delle garanzie che a livello internazionale gli sono riservate¹²³.

Il problema dell'universalismo si pone fundamentalmente per un carattere positivo dato dallo sviluppo dei diritti umani stessi, cioè l'acquisizione di questi ultimi da parte di soggetti che in precedenza non erano stati contemplati¹²⁴ (le donne, i bambini, tutti gli abitanti del mondo...); inoltre è in atto una moltiplicazione dei

¹²¹ HERSCH J., *I Diritti Umani da un punto di vista filosofico*, Milano: Mondadori, 2008, p. 66.

¹²² Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 70.

¹²³ Principalmente, il metodo del consenso risulta pensabile su casi di presunte violazioni dei diritti umani come quello della Mutilazione Genitale Femminile, poiché se da un lato quest'ultima appare come una pratica crudele, dall'altro rappresenta per molte popolazioni uno status di riconoscimento tra le proprie comunità. Che le donne scelgano volontariamente di sottoporsi alla MGF dovrebbe quindi essere possibile (a patto che sia svolta in condizioni sanitarie sicure), a differenza della pratica inflitta a minorenni non ancora in grado di comprenderne il valore né in un senso né nell'altro. Ciò che è maggiormente importante, però, è che la MGF non sia praticata sotto forma di obbligo e che tutte le donne siano consapevoli di poter scegliere per sé. Resta un interrogativo: finché non saremo in grado di effettuare la mutilazione in condizioni igieniche e sanitarie adatte, con un personale preparato e con il consenso della vittima, in che modo sarà possibile impedire che il numero delle vittime cresca a causa di una imposizione che apparentemente viola le norme internazionali in termini di integrità dell'individuo ma, prima ancora, di libertà dell'individuo stesso?

¹²⁴ Bobbio definisce questa fase del percorso dei diritti umani «universalità concreta», cioè il momento in cui tutti gli individui divengono cittadini e cittadine del mondo e sono, in quanto tali, protetti da una legge che ha valore supremo. È questa l'ultima di tre fasi del movimento dialettico dei diritti umani che si apriva con l'«universalità astratta», cioè la concettualizzazione ad opera dei filosofi, ampliando i propri contenuti tramite la particolarità concreta, ovvero quella forma di positivizzazione dei diritti fondamentali che risponde però solo al riconoscimento statale. (Cfr. BOBBIO N., *L'età dei Diritti*, Torino: Einaudi, 2014, pp. 21-23.)

diritti che diventano sempre più concreti e specifici sul piano personale ed aumenta il numero dei beni meritevoli di essere tutelati poiché si sviluppa una sensibilità sempre maggiore nei confronti di tutto ciò che sembra appartenere alla vita dell'uomo, come gli animali, la dimensione tecnologica e quella dell'interazione sociale¹²⁵.

Diritti soggettivi individuali risultano, quindi, ancorati ad un panorama internazionale anche lì dove non solo non è presente una struttura statale autonoma e consolidata, ma l'autonomia delle persone è legata ai loro clan ed alle loro piccole comunità, spesso famigliari¹²⁶. Possiamo però riconoscere un valore primario all'affermazione dei diritti fondamentali nel panorama internazionale se intendiamo questa universalità come un obiettivo; non si può certo credere che un'imposizione sovranazionale possa cambiare l'assetto di centinaia di organismi politici o strutture civiche completamente estranei a questo tipo di logiche legislative, ma si può pensare che il rispetto dei principi sanciti dalla Dichiarazione sia qualcosa a cui aspirare per proteggere l'integrità e la dignità dell'individuo sulla quale esiste accordo comune¹²⁷.

«L'attenzione per la tutela dei principi dei diritti umani è certamente più costante e articolata oggi che nel passato; ma questo non ha prodotto, automaticamente, un rafforzamento e una velocizzazione degli strumenti di intervento capaci di porre fine alle violazioni e a offrire riparazioni alle vittime»¹²⁸, per tale ragione è ancora importantissimo il ruolo svolto dalle ONG¹²⁹ e la sensibilizzazione della società civile la quale ha il prezioso compito di eleggere rappresentanze politiche in grado di far fronte all'esigenza internazionale, di cui ogni stato deve farsi promotore, di rispettare la priorità dei diritti umani nella risoluzione di qualunque conflitto (anche morale), nazionale o mondiale che sia, ponendoli al centro dei

¹²⁵ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 144-145.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 138-139.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 140-141.

¹²⁸ FLORES M., *Tutta la violenza di un secolo*, Milano: Feltrinelli, 2005, p. 322.

¹²⁹ Le Organizzazioni Non Governative agiscono in maniera indipendente accanto al lavoro dei governi e degli organismi internazionali; esse ricevono il supporto economico e in termini di volontariato da comuni cittadini facenti parte della società civile che si mobilitano per denunciare le violazioni dei diritti umani nel mondo. Nel corso degli anni il lavoro delle ONG è diventato di importanza cruciale per l'informazione non soltanto dell'opinione pubblica, ma anche dei governi stessi che spesso non possiedono, o non si impegnano a possedere, dati sufficienti per occuparsi di determinate questioni tramite fondi nazionali o sovranazionali adeguatamente stanziati, oppure, più semplicemente, per prendere posizioni chiare e decise rispetto ad alcune questioni aperte. A causa di queste mancanze molte organizzazioni, come Amnesty International, hanno ampliato il proprio lavoro concentrandosi anche sui comportamenti dei governi stessi che sembrano spesso far prevaricare i diritti dagli interessi economici. (Cfr. CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 137-141)

programmi politici e delle strategie di sviluppo e cooperazione senza cessare di partecipare al dibattito democratico che, come più volte sottolineato, è necessario e produttivo¹³⁰. Porre il governo di ciascuna nazione al centro del dialogo sui diritti umani garantirebbe una apertura degli stati nei confronti della dimensione internazionale, nella convinzione che la globalizzazione, in questo senso, alimenti non la chiusura di ciascun territorio nei propri confini, bensì un ampliamento delle prospettive volto ad individuare le zone che maggiormente hanno bisogno di riconoscere e riaffermare la necessità dei diritti fondamentali o quelle in cui è viva la necessità di ampliare gli orizzonti verso nuove tipologie di esigibilità dei diritti umani¹³¹.

¹³⁰ Cfr. FLORES M., *Tutta la violenza di un secolo*, Milano: Feltrinelli, 2005, pp. 323-324.

¹³¹ Cfr. RODOTÀ S., *Il Diritto di avere Diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2012, pp. 24-25.

CAPITOLO 2. DIRITTO ALLA VITA E DIRITTO ALL'AUTODETERMINAZIONE: UN'INTERDIPENDENZA CONFLITTUALE

Per costruire una cornice attorno al tema della convivenza tra il diritto alla vita e il diritto alla libertà, è necessario adottare un presupposto nient'affatto marginale; più volte, infatti, nella precedente introduzione storica, si è posta in discussione la reale universalità dei diritti fondamentali, ma per poter procedere verso un dibattito sull'ampliamento dell'esigibilità dei diritti è indispensabile considerarne alcuni come acquisiti. Ad esempio, l'articolo 3 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani garantisce ad ogni individuo il diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona, il fatto che siano caratteri così chiaramente condivisibili costringe a spostare il piano di analisi su un gradino più alto: cosa si intende per "vita" e quanto possiamo attingere dalle discipline mediche e scientifiche per definirla? Inoltre, fin dove si estendono le sfumature del concetto di libertà? Alcune di esse possono essere pretese, così come lo sono forme di libertà che ci appaiono tendenzialmente più banali e scontate? Sarebbe difficile, ad esempio, chiedersi se sia possibile mettere in discussione la libertà di movimento o, allo stesso modo, in un paese democratico sarebbe quanto meno assurdo ritenere di poter mettere in questione la validità del diritto di opinione. Eppure, più ci si spinge verso forme di libertà che contemplan azioni dettate da un progresso culturale, scientifico ed economico, più va sfumandosi nuovamente quella forma di universalità che pure riteniamo valida, ma che invece spesso viene usata proprio per negarle. Da questo atteggiamento si va incontro a convinzioni radicali come quella secondo cui il diritto alla vita è sacro ed inviolabile in quanto tale, senza poter assumere che all'interno di esso possano esservi delle clausole di varia natura dinanzi alle quali è possibile e doveroso ragionare sull'opzione di superarlo in parte per dar spazio a nuove forme di autonomia della persona. Purtroppo, l'intento di restare su un piano scientifico e giuridico è duramente messo alla prova dalla contaminazione dogmatica che le confessioni religiose hanno imposto rispetto al tema nel corso del tempo; la "sacralizzazione" della vita, in questi casi, sembra contemplare la possibile "desacralizzazione" della libertà che, lungi dal poter evolvere assieme alle capacità dell'individuo, è incastonata in una concezione

che la rende preziosa solo entro certi confini preimpostati. La difficoltà maggiore che crea spaccature all'interno del procedimento verso delle norme giuste sta nel fatto che l'intero impianto del ragionamento etico sorge in equilibrio tra l'emergenza del dare spazio alla scelta personale e l'importanza dell'opinione della comunità in quanto fautrice delle decisioni politiche e, dunque, garante di possibilità come quella dell'aborto o dell'eutanasia.

2.1. Il diritto alla vita

Piuttosto banalmente, il diritto alla vita sembra costituire il presupposto grazie al quale è possibile riconoscere all'individuo tutta la classe di diritti che diciamo fondamentali, assumendo quindi che quello di poter aver accesso all'esistenza sia un diritto ancor più basilare degli altri, il cui compito è garantirne la dignità. In realtà, questa apparente edificazione delle libertà sul diritto alla vita, come se da quest'ultimo esse scaturissero, non è semplice come sembrerebbe stando al senso comune: a livello giuridico, infatti, anche volendo meramente seguire le tracce della Dichiarazione, i diritti umani vengono raggruppati sotto un unico grado di valore: i diritti sono indivisibili e ad ogni individuo essi spettano tutti, poiché esso non è più un soggetto astratto che immaginiamo utopicamente, ma una persona concreta ed autonoma sui cui interessi deve fondarsi la discussione politico-sociale¹³².

Nello sviluppo ormai decennale dei dilemmi che ruotano attorno al diritto alla vita, maggiormente interessanti sono stati i contributi emersi dal dibattito sull'aborto e da quello sull'eutanasia¹³³, questioni legate indissolubilmente al concetto di "possibilità dell'esistenza", nonché agli aspetti morali che legano la vita alla scelta, propria o di altri. In Italia, è opportuno notare, il diritto alla vita si considera implicito nella carta costituzionale, poiché non vi sono norme che disciplinano esplicitamente in merito; desumiamo, dunque, una protezione basilare e nazionale di tale diritto che si rifà ad articoli che tutelano i diritti inviolabili dell'individuo (art.2) o «il pieno sviluppo della persona umana» (art.3) e che quindi si legano, inevitabilmente, ai

¹³² RODOTÀ S., *Il Diritto di avere Diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2012, pp. 34-35.

¹³³ Il dibattito su questo tema sarà presentato nel Capitolo 3, Paragrafo 2 del presente lavoro.

precetti della dichiarazione universale che sarà promulgata pochi mesi dopo la carta italiana.

Il diritto di vivere, di essere al mondo, costituisce un polo di ragionamento attorno al quale si sviluppano questioni etiche di enorme portata, prima tra tutte il conflitto rispetto allo status morale del feto: esso ha diritto alla vita dal momento del concepimento, da un punto preciso nell'avanzamento della gravidanza o non lo possiede affatto fino al momento della nascita¹³⁴? Sulla base di questa o quell'altra presa di posizione si determina la legittimità dell'interruzione della "vita"¹³⁵. Allo stesso modo per ciò che riguarda le pratiche relative all'eutanasia, chiamate per l'appunto di "fine vita", il dibattito sembra porre in prima linea le condizioni strettamente mediche del paziente, le percentuali di evoluzione o involuzione di una certa malattia e il rapporto tra le capacità fisico-motorie e quelle cognitive. In entrambi i casi, sembrano passare in secondo piano i diritti legati alla volontà e alla libera scelta della persona, la donna e il malato, i quali non hanno bisogno di ridefinizioni del proprio status morale, lo possiedono a-priori in quanto individui formati, relazionali e consapevoli, con interessi propri che li caratterizzano in quanto esistenti. Il punto di partenza che si pone è tale dinanzi alla convinzione secondo cui «l'aborto, vale a dire uccidere deliberatamente un embrione umano in via di sviluppo, e l'eutanasia, vale a dire uccidere deliberatamente una persona per pietà, sono

¹³⁴ Cfr. FARALLI C./CORTESE C. (*a cura di*), *Nuove Maternità: riflessioni bioetiche al femminile*, Reggio Emilia: Diabasis, 2005, p. 166.

¹³⁵ «Un argomento influente è stato presentato da Judith Jarvis Thomson per mezzo di un'analogia ingegnosa. Immaginate di svegliarvi una mattina e trovarvi in un letto d'ospedale, collegati in qualche modo a un uomo privo di coscienza che sta nel letto accanto. Vi dicono che quell'uomo è un famoso violinista con una grave insufficienza renale. Egli può sopravvivere solo se il suo sistema circolatorio viene allacciato al sistema di un'altra persona con lo stesso gruppo sanguigno, e voi siete l'unica persona a possedere quel gruppo. Così, una società di musicofili vi ha rapito e ha praticato l'operazione d'allacciamento: ed eccovi qua. Ma ora vi ritrovate in un buon ospedale e, se volete, potete dire a un medico di staccarvi dal violinista, che però quasi certamente ne morirebbe. D'altra parte, se rimanete allacciati per soli (soli?) nove mesi, il violinista guarirà e potrete staccarvi da lui senza metterlo in pericolo. L'autrice crede che se vi ritrovaste in questa situazione insolita non sareste moralmente obbligati a permettere al violinista di usare i vostri reni per nove mesi. Potrebbe essere generoso da parte vostra permetterlo, ma dire questo è molto diverso dal sostenere che sareste in torto se non lo faceste». (SINGER P., *La vita come si dovrebbe*, Milano: il Saggiatore, 2001, pp. 172-173).

Dunque, in discussione non può essere posta soltanto la condizione del feto, ma il suo status in relazione al soggetto primario in questione, cioè la donna con i suoi diritti e quelli legati al suo corpo. Si può, in parte anche legittimamente, credere che un feto sia una vita innocente (probabilmente una vita in potenza, dal punto di vista pratico, ma forse già una vita in atto dal punto di vista di una morale del sentimento), ma il valore di questa "vita fetale" non può e non deve essere preso in esame singolarmente, perché è necessario affermarne la dipendenza da un'altra volontà, viva e senziente.

entrambe scelte di morte»¹³⁶, ma in un senso particolare che sfugge alla dimensione criminosa poiché «in un caso si sceglie la morte prima che a vita abbia propriamente inizio, nell'altro dopo che la vita è finita»¹³⁷. Dinanzi alla possibilità di queste pratiche ci si trova a dover contrapporre movimenti «pro-vita» a movimenti «pro-scelta», come se nell'atto della scelta non fosse implicita anche una certa rivalorizzazione intrinseca della vita umana e una riaffermazione della propria individualità in quanto portatrice di diritti inviolabili; non si tratta dell'affermazione di una libertà più forte rispetto ad una più debole, bensì di pesare la realizzazione del possesso di un diritto accanto alla concessione di un altro diritto ad un non-esistente, che acquisirebbe in tal modo una maggiore garanzia di protezione e libertà pur non essendo parte di quella società in cui il diritto si forma e si sviluppa, né tantomeno parte del mondo della vita umana¹³⁸. Al contrario, invece, «la struttura fondamentale dell'argomento di potenzialità è la seguente: se X ha tutte le caratteristiche per cui nel tempo si svilupperà divenendo Y, almeno che non intervengano fattori esterni o interni a interrompere il processo, allora X possiede la natura e l'importanza morale di Y. Così, embrione, feto e neonato sono tali per cui daranno origine ad una persona, cioè un ente autocosciente, razionale ecc.; la persona è titolare di piena tutela morale; poiché embrione, feto e neonato sono persone potenziali, allora hanno diritto ad una piena tutela morale.»¹³⁹ Ergo, a questo punto, il feto e la persona ad esso legata che già conduce la sua propria esistenza godono di pari diritti.

¹³⁶ DWORKIN R., *Il dominio della vita*, Milano: Edizioni di comunità, 1994, p. 3.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Cfr. FOX D., *The State's Interest in Potential Life*, in *Journal of Law, Medicine and Ethics: A Journal of the American Society of Law, Medicine and Ethics*, 43(2015)2, pp. 345-357, 2015. «Postnatal welfare interests differ from prenatal welfare ones not only in time, but also in kind. Those who would argue that the fetus has its own legally protected interest in being born fail to take seriously the Supreme Court's refusal to confer to the unborn itself the kinds of individual interests that children acquire only at birth» (*Ivi*, p. 348). Muovendo da una supposta mancanza di valore con cui si caratterizza il feto, il dibattito stesso sarebbe soffocato poiché «se dovessimo ragionare con questi strumenti rigidi, dovremmo affermare che il concepito, poiché non è ancora soggetto fino alla nascita, appartiene alla categoria dell'oggetto. Ognuno vede che, se anche non può essere catalogato nella categoria del soggetto giuridico, il concepito è ad essa ben più vicino di quanto non lo sia rispetto alla categoria dell'oggetto giuridico. La realtà ben conosce delle zone intermedie, specie quando i fenomeni che le occupano attraversano una fase evolutiva che ne caratterizza il transito verso una categoria attestata in un livello superiore» ed una considerazione di tipo particolare è quindi indispensabile. (FALZEA A., *Alle frontiere della vita: eutanasia ed etica del morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001, p. 129).

¹³⁹ GALLETTI M., *Decidere per chi non può: approcci filosofici all'eutanasia non-volontaria*, Firenze: Firenze University Press, 2005, p. 70).

In aggiunta a quanto detto fino ad ora, e cercando di affrontare la discussione nel modo più obiettivo possibile, la religione ha creato nel tempo, e lasciando che restasse piuttosto invariata, una posizione che sembra sfuggire alle logiche morali di *pro-life* e *pro-choice*, poiché l'impossibilità di uccidere un individuo non è più fatta derivare dal diritto alla vita di cui quest'ultimo gode, ma dalla sacralità della vita stessa a prescindere dagli interessi del feto, o del malato terminale nel caso delle pratiche di fine vita; ad esempio «credere che la vita umana in qualsiasi forma abbia un valore intrinseco e sacro può dunque fornire una ragione per opporsi violentemente all'aborto, considerandolo malvagio in tutti i casi, senza credere in alcun modo che una sottile pellicola di cellule appena impiantate nell'utero, prima che si siano formati il cervello, il sistema nervoso, o qualsiasi altro organo, sia già qualcosa con interessi e diritti»¹⁴⁰. Con lo stesso intento, cioè quello di omaggiare la creazione divina e i progetti che ad ognuno di noi spettano in quanto prodotti di una mente superiore, i conservatori radicali rifiutano l'eutanasia, poiché quest'ultima stravolge completamente i canoni di una vita normalizzata, la cui fine è stabilita in base a volontà indipendenti dalla persona fisica. A nessuno verrebbe in mente di porre in discussione il valore della vita umana, anche perché quest'ultimo non soltanto fa da contenimento ad un polo del dibattito etico e bioetico qui trattato, ma riguarda anche decine di altre questioni quali la pena di morte o le sparizioni forzate; eppure, nel caso di inizio e fine vita, il dibattito assume portata universale nel momento in cui le azioni politiche e di governo devono riconoscersi in una certa policy: è necessario che la provvidenzialità umana sostituisca quella divina poiché è nella dimensione degli uomini che questi devono trovare metodi di convivenza sempre più ampi che possano garantire diritti e libertà per tutti; quello che molti pensatori conservatori e/o cattolici descrivono come un metodo tecnocratico che contamina le scelte sociali, altro non è che un adattamento della cultura e della morale ai progressi medico-scientifici che spostano continuamente in avanti il limite di "ciò che è lecito fare"¹⁴¹. In che modo, a questo punto, posizioni del genere possono rendere produttivo un dibattito che deve necessariamente porre la dimensione giuridica al primo posto in vista di una regolamentazione? È necessario, per ricentrare gli obiettivi in un orizzonte sociale, costruire un dibattito morale attorno al diritto alla

¹⁴⁰ DWORKIN R., *Il dominio della vita*, Milano: Edizioni di comunità, 1994, p. 16.

¹⁴¹ Cfr. FINNIS J., *Gli assoluti morali*, Milano: Ares, 1993, pp. 22-26.

vita e ad una vita dignitosa (di tutte le componenti prese in esame) che sia indipendente dalle influenze religiose e che possa slegarsi il più possibile da estremismi che impediscono il pieno sviluppo di ogni altra prospettiva di analisi. In questo senso il valore del «sacro»¹⁴² non può essere compreso in quanto tale, cioè come indipendente da ogni giudizio di valore, perché quando si parla di vita, essa non può essere slegata dai desideri, dalle scelte o dalle necessità proprie o di altri; ciò che si può assumere come dato, però, è che la vita degli individui abbia un valore primario e che il possibile debba essere fatto per preservarne l'integrità e la dignità nel migliore dei modi; questo può voler dire anche occuparsi del benessere delle vite che le persone stanno già conducendo piuttosto che di quello delle vite a venire¹⁴³.

2.1.1. Indisponibilità della vita umana

Il concetto di “indisponibilità della vita umana” costituisce uno degli argomenti maggiormente utilizzati in ambito etico e bioetico per contrastare le teorie più liberali nei confronti del progresso tecnologico e morale dell'umanità. Ancora una volta tale approccio risponde a stimoli etico-religiosi che la tradizione culturale ha contribuito a creare; non è forse vero, però, che una presa di posizione di questo tipo diventerebbe una forma di costrizione se volesse imporsi sulla rappresentazione che ciascuno ha della propria esistenza? Si può essere indubbiamente concordi sul fattore inviolabile della vita in senso ampio, cioè quando dalla garanzia del diritto alla vita è desunto il dovere di non uccidere un'altra persona né di procurargli deliberatamente dei danni che la costringano a condurre una vita poco dignitosa; quel che non si può dedurre è invece la rilevanza giuridica dell'opinione sull'indisponibilità della vita, poiché da quest'ultima dovremmo far derivare che non è possibile rendere la propria vita disponibile, appunto, per certe decisioni e/o pratiche: eppure, non appartiene forse al singolo individuo qualunque tipo di scelta riguardi la sua esistenza e non danneggi lo

¹⁴² Per maggiori approfondimenti sull'uso del concetto di “sacralità della vita” si veda BARANZKE H. 'Sanctity-of-Life' - a Bioethical Principle for a Right to Life? in *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 15(2012) 3, pp. 295-308.

¹⁴³ Cfr. DWORKIN R., *Il dominio della vita*, Milano: Edizioni di comunità, 1994, p. 136.

spazio di libertà altrui? Il diritto alla vita è qualcosa di cui si dispone in quanto esseri umani e il fatto stesso di disporne implica la possibilità di farne l'uso che si ritiene più opportuno ed utile al fine di perseguire l'obiettivo dell'esistenza dignitosa che ci si è prefissati in base ai propri concetti e al proprio sistema di valori morali.

Scegliere di applicare il precetto dell'inviolabilità al sistema di leggi di uno stato vorrebbe dire restringere il campo d'azione del singolo e costringerlo in un'unica visione della propria vita, piena di valore intrinseco ma priva di libertà fattuale. Dentro quest'ultima constatazione non si esaurisce il dibattito sul cominciamento della vita e sul momento in cui la protezione di quest'ultima entra di diritto negli obblighi morali della società, ma di certo essa permette quanto meno di porre nuovamente al centro la volontà e la vita, o la fine della vita, dei soggetti che compiono una scelta per se stessi. È indispensabile, perciò, che i due poli convivano, cioè che da un lato non si rinunci mai al porsi domande sulla portata morale della negazione della vita e che, dall'altro, questo punto di partenza non si trasformi in una deriva etica autoritaria e limitante nei confronti degli individui stessi e delle garanzie che essi ricevono dal punto di vista legislativo; è solo tramite quest'ultimo, infatti, che avviene il passaggio dalla semplice volontà personale alla vera e propria decisione, prima della quale è giusto che si resti in balia di decine di sollecitazioni e spunti di riflessione (moralì, politici, filosofici, sociali), ma da cui è altrettanto indispensabile proseguire verso l'applicazione della propria scelta, usufruire o non usufruire di un certo diritto. Difatti, «alla questione se la vita umana sia sempre indisponibile o se a certe condizioni sia disponibile, non si può rispondere in modo astratto e in modo netto una volta per tutte. Una risposta del genere può essere solo il risultato di una ricerca e di un dibattito morale e non già un principio presupposto»¹⁴⁴.

Il parere finora esposto contrasta nettamente con le idee del fronte conservatore, in cui molti hanno categorizzato l'esigenza di una maggiore autonomia come una tendenza che prende «in considerazione soprattutto le concezioni individualistiche e anarchiche della libertà, che la distaccano dal rapporto costitutivo con la verità, nonché l'identificazione della dignità dell'uomo in una qualità della vita

¹⁴⁴ VIOLA F., in *Diritto di morire, decisioni senza legge, leggi sulla decisione. Profili giuridici del caso Englaro*, a cura di Salvatore Boccagna, Dike: Roma 2014, p. 11.

determinata secondo *standard* utilitaristici ed edonistici»¹⁴⁵, affermando che visioni di questo tipo contaminano il senso dell'etica e del diritto, sradicandoli dal loro scopo primario: la protezione della vita. Non è ammessa una visione soggettivistica della libertà, che viene invece concepita come una proprietà che deve rispondere dei desideri e della condotta morale di tutta la comunità, che si muove, sceglie e decide in base a determinati standard; la convivenza sociale si fonda, quindi, proprio sul principio dell'indisponibilità della vita, promuovendo un'etica della sacralità che prenda le distanze da quel percorso di secolarizzazione che invita a considerare la qualità della propria vita come punto di partenza per le proprie scelte¹⁴⁶. Il fantasma dell'eudemonismo appare qui come una minaccia che decostruisce il disegno divino, invece in realtà è proprio la chiusura pro-life che degrada l'essere umano a mero fantoccio di un altrui programma, senza lasciare alcuno spazio a banali considerazioni che si rivelano necessarie per poter condurre un'esistenza all'interno della pluralità: il bene per ognuno può e deve essere un criterio di ricerca che spinge verso il cambiamento ed esso non può essere etichettato semplicemente come il frutto di una nuova era tecnocratica, ma va riconosciuto in quanto parte di un processo storico e civile di maturazione ed ampliamento dell'esigibilità dei diritti per tutti.

Si può pensare che dall'indisponibilità della propria persona discenda anche quella del proprio corpo, poiché la corporeità è elemento essenziale della persona umana. È significativo che il capitolo I della *Carta europea dei diritti fondamentali*, dedicato alla dignità umana, riguardi direttamente la dimensione corporea della persona: il suo diritto alla vita e all'integrità fisica e psichica, il divieto di pratiche eugenetiche, il divieto della commercializzazione di parti del corpo, della clonazione riproduttiva, della tortura e della schiavitù. Ogni atto rivolto contro il corpo umano lede direttamente la dignità della persona. Ciò vale in primo luogo nei confronti di se stessi. Ognuno è tenuto a rispettare la dignità che è in lui e deve essere posto nella condizione di rispettarla (*self-respect*). Questo dovere originario precede e fonda i diritti, che a loro volta devono essere usati per tutelare tale dignità nei confronti degli altri o di minacce esterne e per portarla al suo compimento o piena fioritura, ma non già per disporne a piacimento. Ma ciò implica anche un'indisponibilità assoluta della propria vita biologica?

VIOLA F., 2014, p. 12.

¹⁴⁵ RONCO M., *L'indisponibilità della vita: assolutizzazione del principio autonomistico e svuotamento della tutela penale della vita*, in *Cardozo Electronic Law Bulletin*, 15(2009), p. 1.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 2-5.

Possiamo affermare, dunque, che la vita può avere valore in sé, ma non è possibile definire questo valore come assoluto poiché esso può essere, in taluni casi, subordinato ad esigenze superiori, tra cui va annoverata anche la libertà. Ciò che ci appare talmente prezioso da essere sempre non-sacrificabile, è in realtà un bene che è posseduto e può essere ceduto in nome di un valore ritenuto di maggior importanza: basti pensare, anche in senso religioso, a tutti i martiri che hanno anteposto il valore della libertà o della vita di altri a quello della propria, oppure a tutte le persone che svolgono un lavoro in cui si viene addirittura addestrati ad essere immediatamente disponibili al sacrificio di sé, o ancora a chi ha scelto di dare nuova vita al proprio ideale politico attraverso il momento della morte¹⁴⁷. In questo tipo di attività l'uomo si rende volontariamente uno strumento per qualche altro scopo, negando in un certo modo il concetto di valore della vita umana, ampiamente espresso anche da Kant; nonostante ciò, possiamo rintracciare in comportamenti del genere la capacità, che il filosofo definiva intrinseca alla natura degli uomini, di darsi delle proprie leggi morali su cui innestare un sistema di valutazioni e scelte: la dignità umana, non la vita, è un valore senza prezzo.

C'è una netta cesura, però, tra questi esempi e le pratiche eutanasiche: nel primo caso si è pienamente consapevoli e padroni della propria vita e della propria decisione, nel secondo, invece, la vita in senso proprio ha già perso gran parte delle sue caratteristiche e del significato che si era soliti attribuirle; un cambiamento nella concezione stessa dell'esistenza e l'impossibilità di affrontarla nel modo che si ritiene dignitoso corrisponde già ad una indisponibilità di quest'ultima nei confronti della persona stessa che, appunto, non ne dispone più¹⁴⁸. Per questo, probabilmente, l'argomento dell'inviolabilità della vita è indebolito dai tratti di una situazione, così delicata e particolare, nella quale parlare di "vita naturale" vuol dire già osare una definizione eccessiva di ciò che resta dell'individuo: «la difesa del diritto alla vita e il dovere dello Stato di garantire la possibilità di curarsi non possono spingersi fino al punto di sostituirsi alla volontà della persona interessata specie se essa si trova nella situazione del caso estremo, in cui per definizione le cure sono inutili ai fini della guarigione ed allungano artificialmente l'agonia. Qui s'incontrano il rispetto della

¹⁴⁷ Cfr. VIOLA F., in *Diritto di morire, decisioni senza legge, leggi sulla decisione. Profili giuridici del caso Englaro*, a cura di Salvatore Boccagna, Dike: Roma 2014, p. 12.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 13.

libertà di cura e il rispetto dei processi naturali. Ciò non impedisce ai pazienti religiosamente motivati una diversa determinazione dell'esercizio della loro volontà sulla base di un'interpretazione della vita come dono indisponibile ricevuto dal Creatore»¹⁴⁹. Ancora una volta sembra limpida non solo l'esigenza di scissione tra quel che deve garantire il diritto e quel che può derivare dalle convinzioni personali delle quali, allo stesso identico modo, nessuno potrebbe mai negare la radice libertaria, ma anche una doverosa separazione nell'uso degli argomenti etici tra scelte che riguardano strettamente il futuro della singola persona che le compie e questioni che concernono l'esistenza, o la mancata esistenza, di altri individui; per quanto sia legittimo fare appello all'autonomia della persona anche in questo secondo scenario, si tratta indubbiamente di un quadro più complicato che apre ulteriori discussioni sull'autorità che la donna possiede sull'esistenza del feto.

Una conclusione sarà ritenuta, però, indispensabile al fine di procedere in quest'analisi: la dignità umana, intesa in senso progressista, può essere concepita come strumento di difesa della vita stessa e anche dell'integrità fisica dell'individuo, poiché qualunque sia il problema etico che si sta affrontando essa garantisce un trattamento rispettoso della persona e della sua volontà, nella massima considerazione di tutte le esigenze particolari, del consenso informato e della sensibilità del singolo che si trova dinanzi alla difficoltà di dover contrapporre la propria (o altrui) vita alla propria libertà.

2.2. Il Diritto all'Autodeterminazione e alla Libertà personale

La nozione di libertà maggiormente incorniciata nel quadro tradizionale è quella basata sull'assenza di limiti imposta dal governo rispetto a ciò che l'individuo può fare, se lo desidera, della propria vita, sinteticamente riassumibile, anche a livello normativo, in una posizione di padronanza delle scelte della persona che trova impedimenti solo in un ipotetico danno ad altri¹⁵⁰. In questo senso, però, le leggi appaiono come delle limitazioni alla libertà affinché quest'ultima possa trovare un

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ Cfr. DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, Bologna: Il mulino, 1982, p. 317.

equilibrio tra la sua propria affermazione e la protezione dell'uguaglianza della vita di ciascun individuo e con l'obiettivo di garantire un benessere generale¹⁵¹. Da quest'ottica è possibile figurarsi l'esistenza di un diritto alla libertà in senso lato, più debole, che può essere messo da parte in funzione di una giustificazione decisa dallo Stato, ed un diritto alla libertà che raccoglie in sé le libertà fondamentali le quali non possono essere in alcun modo minacciate¹⁵². Sembra, quindi, che la libertà corrisponda ad un possesso diviso in sezioni, classificate a loro volta sotto un certo grado di valore; tale conclusione permette di qualificare la libertà come un bene e di ampliare la riflessione verso una questione più generale: «se noi abbiamo diritto alle libertà fondamentali, non perché esse siano casi particolari in cui il bene libertà è particolarmente in gioco, ma perché una violazione delle libertà fondamentali ci ferisce e umilia in un modo che va oltre la libertà in sé, allora ciò cui abbiamo diritto non è la libertà, ma i valori o gli interessi o le posizioni che questa particolare coscrizione colpisce»¹⁵³. Secondo questa visione si avrebbe, infine, diritto ad alcuni specifici tipi di libertà ma non al più generale e propagandato diritto alla Libertà; queste libertà fundamentalissime devono avere una ragion d'essere più forte dell'utilità di contesto o del bene comune: la morale? La storia? L'uguaglianza? Probabilmente quest'ultimo fattore costituisce un punto focale per il dibattito, poiché è compito dello stato certificare a tutti i cittadini eguale rispetto e considerazione tramite la garanzia delle stesse opportunità di libertà, così i diritti di libertà sono identificabili come diritti individuali, con la totale discrezione per le decisioni del singolo al di là delle preferenze della comunità¹⁵⁴. Dove finisce, in fin dei conti, l'universalità del diritto ad essere liberi? Potremmo affermare che essa trova il suo limite nella regolamentazione della vita nella società, la quale necessita di una frammentazione del concetto stesso di libertà di cui l'unica certezza pratica resta

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 318-319.

¹⁵² Un chiarimento pratico: è legittimo che sia posto un limite alla libertà di movimento di ciascuno attraverso il codice stradale; le norme di quest'ultimo dovranno essere rispettate prescindendo dalla propria volontà, ergo non sarà possibile viaggiare a 150km/h in una strada cittadina in quanto un simile comportamento metterebbe a rischio la vita altrui. Diversamente non sarà considerata legittima alcuna privazione o riduzione del diritto di opinione in quanto quest'ultimo rappresenta una garanzia del cittadino in quanto essere umano che lo Stato deve garantire e supportare come comunità politica e civile.

¹⁵³ DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, Bologna: Il mulino, 1982, pp. 321-322.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 324-325.

l'attaccamento alla volontà del soggetto singolo, cercando inverosimilmente di impedire che ne svanisca la potenza intellettuale, cardine della discussione.

È indispensabile che si concepisca l'individualità come bene comune e non la volontà comune come bene per l'individualità; di modo che ciascuna persona possa plasmare la propria libertà di opinione in libertà di scelta e di azione senza essere ostacolata dai propri simili la cui idea di comportamento non corrisponde a quella posta in essere¹⁵⁵. «Ma se evita di molestare gli altri nella loro attività, e si limita ad agire secondo le proprie inclinazioni e il proprio giudizio nell'ambito che lo riguarda, le stesse ragioni che dimostrano che l'opinione deve essere libera provano anche che gli si deve consentire, senza molestarlo, di mettere in pratica le proprie opinioni a proprie spese»¹⁵⁶, lo aveva capito John Stuart Mill nel 1859 in *On Liberty*, teorizzazione della libertà intesa nel suo senso utilitarista più ampio; per il liberale, nonostante gli uomini non siano infallibili, è giusto che vengano praticati quelli che egli definisce “esperimenti di vita” («we may say that every person who manifests sincere and active commitment to self-criticism for the sake of a good life is autonomous, despite his or her errors, weaknesses, and failures in both critical thinking and in fulfillment of its conclusions»¹⁵⁷), vale a dire scelte che conducono a risultati positivi e negativi sulla base dei quali altri potranno scegliere di muoversi, ma sempre senza contraddire le proprie convinzioni ed opinioni: così come si lascia libertà di pensare, si dovrebbe concedere anche libertà di fare, poiché soltanto se quest'ultima raggiunge la sua piena realizzazione (sempre nei limiti della sicurezza altrui), senza cedere alle pressioni del tradizionalismo e delle consuetudini, è auspicabile una situazione di benessere per i cittadini¹⁵⁸. È proprio questo benessere che costituisce il bene comune di cui pure la libertà è condizione necessaria; tale è anche l'accezione di autonomia secondo i liberali, recuperata da Hume, cioè determinazione della volontà nel dare corso ad un'azione che si concretizza in una possibilità sociale e si dispiega, quindi, nelle circostanze della convivenza con altri¹⁵⁹. Nella dimensione della socialità l'individuo dispiega i propri desideri e le proprie

¹⁵⁵ Cfr. MILL J.S., *Saggio sulla Libertà*, Milano: Il Saggiatore, 1983, p. 79.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 80.

¹⁵⁷ BARILAN M.Y., *Respect for Personal Autonomy, Human Dignity, and the Problems of Self-Directedness and Botched Autonomy*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 36(2011)5, p.499.

¹⁵⁸ Cfr. MILL J.S., *Saggio sulla Libertà*, Milano: Il Saggiatore, 1983, p. 80.

¹⁵⁹ Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, pp. 41-43.

scelte sulla base della molteplicità di alternative conferitegli dallo Stato stesso che ne preserva la libertà e la specificità personale: «lo scopo più importante dello stato dev'essere lo sviluppo delle energie dei singoli cittadini nella loro individualità; (...) per conseguenza deve limitare la sua azione al conseguimento di ciò che quelli non possono procurarsi: la sicurezza»¹⁶⁰. A questo punto, l'autonomia del singolo e il bene per la collettività inteso in senso univoco sembrano impossibili da coniugare, eppure, per Mill, il fatto che il bene comune coincida con la libera espressione delle diversità di pensiero ed opinione di ciascun individuo, permette di superare la conflittualità interna tra scelta libera e scelta nella comunità: le norme di condotta devono sempre essere decise in modo autodeterminato così che sia proprio la distanza formale di ogni scelta da qualsiasi altra a mettere in moto il progresso sociale e civile¹⁶¹.

Qui il concetto di autonomia coincide con quello di autodeterminazione individuale che, ancora una volta, può assumere carattere reale solo dal punto di partenza di uno Stato laico, non condizionato dall'assuefazione ad un certo tipo di volontà che non è mai totalmente propria, nella ferma convinzione secondo cui anche la libertà di religione o di professione di un particolare credo morale è qualcosa di cui lo Stato non può e non deve occuparsi¹⁶². Su un'immagine del governo di questo tipo si fondano gli standard minimi di giustizia sociale¹⁶³ che un'istituzione statale dovrebbe garantire¹⁶⁴. In realtà, volendo dimostrare una possibile convivenza tra leggi dell'uomo e leggi di dio, quasi tutte le dottrine religiose hanno sempre conferito un certo grado di valore al libero arbitrio accostandolo, nel caso della confessione cristiano-cattolica, all'atto della creazione divina per il quale il compimento di una

¹⁶⁰ HUMBOLDT W., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in *Scritti giuridici e politici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004, p. 145.

¹⁶¹ Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, pp. 45-46.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 14.

¹⁶³ Si parla di giustizia o eguaglianza sociale volendo definire uno status in cui tutti i cittadini e le cittadine godono degli stessi diritti, umani dunque inviolabili, e delle stesse opportunità di partenza per la realizzazione dei propri obiettivi. A tal proposito nella carta costituzionale italiana è riconosciuta la valenza, in particolare, dell'Art.3 in una prima parte in cui la giustizia sociale è affiancata alla non-discriminazione («Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali») e, subito dopo, nell'esplicitazione del ruolo che lo Stato ricopre promuovendo, e mai ostacolando, l'attuazione delle scelte di ciascuno («È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana»).

¹⁶⁴ Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, p. 16.

scelta libera ha posto in essere, come conseguenza, la nascita di nuove prosperanti circostanze¹⁶⁵. Una delle convinzioni che illustra maggiormente le differenze tra logiche religiose e logiche laiche è la possibilità/l'impossibilità di compiere il male in funzione dell'ottenimento del bene; secondo la morale religiosa non sarebbe giusto tentare di svolgere un atto malvagio, neppure se quest'ultimo comportasse una ricompensa di bene in larga misura¹⁶⁶. Dinanzi ad un quadro del genere, la scelta morale sarebbe probabilmente la stessa, sia dal punto di vista religioso che da quello laico, con motivazioni che ne acquiscono, però, le distanze: per il credente compiere il peccato sarebbe contrario ai dettami del volere divino che è posizionato, su una scala di potere volontario, molto prima del desiderio individuale; nel caso, invece, di una persona laica, sarebbe il valore della vita umana in quanto tale ad assumere maggior considerazione agli occhi di qualunque altro essere umano (questo nel caso in cui considerassimo l'atto malvagio relativamente al danno fisico nei confronti di un altro individuo); viceversa, dinanzi ad una scelta che implichi una concezione differente della vita stessa, il cristiano adotterebbe la stessa linea di condotta, mentre il non credente andrebbe a porre la volontà dell'individuo *in primis*, poiché il grado di «male» in questione sarebbe di molto ridotto rispetto al precedente caso e godrebbe di un'importanza decisamente minore a confronto con quella dello spazio di libertà del singolo. Ciò accade perché il *bonum* e il *malum* del cittadino religioso restano su un piano differente da quello della società, ne varcano i confini, all'inverso è compito di uno stato laico far aderire il più possibile il concetto di male a ciò che realmente mette in pericolo la sopravvivenza della società e la protezione della vita.

La capacità che ciascuna persona ha di potersi autodeterminare, in ambito etico e morale va spesso a toccare, in modo particolarmente delicato, il rapporto tra sé e il corpo. Nel corso della storia sociale degli individui, prima di appartenere al soggetto che lo anima, il corpo è appartenuto a dio, al padrone o alla natura a seconda delle credenze, delle abitudini o delle teorie pseudoscientifiche che accompagnavano una certa era¹⁶⁷. Piuttosto frequentemente la dimensione fisica della persona è stata messa à côté rispetto ai suoi caratteri mentali e morali, ma con il passare dei secoli e uno sviluppo sempre maggiore delle tecnologie e delle teorie innovative dal punto di

¹⁶⁵ Cfr. FINNIS J., *Gli assoluti morali*, Milano: Ares, 1993, p. 72.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 73-82.

¹⁶⁷ Cfr. RODOTÀ S., *La vita e le regole*, Milano: Feltrinelli, 2009, p. 73.

vista sociale, psicologico e antropologico, quegli attributi della fisicità che risultavano essere frutto della naturalità sono stati convertiti in un oggetto di dibattito, forse il più vicino alle conseguenze della libertà personale¹⁶⁸. Addirittura, ad oggi, è possibile applicare al corpo esistente una sorta di estensione nello spazio e nel tempo, tramite la clonazione, il congelamento degli ovuli, il deposito del seme: attraverso queste pratiche il corpo ha perso la sua unicità *hic et nunc* per guadagnarne in termini di utilità, felicità e realizzazione della persona. «La storia lunghissima della chirurgia e della medicina ci parla di una ininterrotta vicenda di interventi sul corpo, che così diventa protagonista di intrecci continui tra natura e cultura. Amputazioni, protesi, assunzione di farmaci sono tutte modifiche volte a salvare o reintegrare un corpo o accrescerne la funzionalità, rendendo così migliore la vita, consentendo a ciascuno di stare bene con se stesso. Il corpo modificato non rappresenta l'eccezione, appartiene alla ordinarietà della vita»¹⁶⁹. Allo stesso modo le questioni riguardanti l'aborto o l'eutanasia rinviano a molti problemi relativi all'identità e al possesso corporeo che il diritto deve obbligatoriamente inquadrare socialmente e giuridicamente dal momento che, ponendosi in un'ottica del futuro, il corpo diventa sempre meno intoccabile e più legato al potere della persona che ne dispone a suo piacimento entro i limiti imposti dalla legge¹⁷⁰.

Il corpo in sé è spinto verso nuove frontiere. Attraversandole, si abbandona, si perde forse, la dimensione dell'umano? La risposta a questo interrogativo, per quanto riguarda il diritto, deve essere nel senso di accompagnare questa novità con l'estensione delle regole già stabilite, con i rafforzamenti e gli adattamenti necessari, a questa nuova realtà corporale che si viene costruendo. I diritti "umani" non sono perduti in una eventuale transizione verso il postumano o il transumano. Le loro ragioni profonde, a difesa di esistenza e dignità, ricevono anzi una ulteriore e più forte conferma. Il diritto si affaccia su questi nuovi territori, e da essi non può distogliere lo sguardo.

RODOTÀ S., 2009, p. 87.

Un incrocio tra identità e possesso è implicito nel concetto di "integrità", inteso in senso fisico e psichico, protetto da molteplici carte come quella sui diritti umani dell'Unione Europea, sulla base del quale sono stati fondati alcuni criteri utili a

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 83.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

comprendere la distanza tra la volontà, esternabile con il potere individuale, e la regolamentazione: ad esempio, resta sempre illecita per il diritto la commerciabilità del corpo, può essere invece legittimata la modificazione del proprio status corporeo attraverso l'assunzione di droghe solo se le conseguenze di tale atto ricadono solo sul diretto interessato¹⁷¹. Dinanzi a tutte le differenziazioni che nell'uso del corpo si possono avere in una società ipertecnologica, resta una dimensione giuridica di ragionamento in cui l'immediata materialità del corpo non può essere sufficiente per prendere decisioni in materia legislativa; non soltanto i processi biologici, bensì le relazioni con l'ambiente e gli altri esseri umani, una biografia diversificata, insomma la storia di vita, sono parte di ciò che caratterizza un corpo e, tendenzialmente, ciò che la scienza del diritto tenta di non abbandonare è proprio una concezione del corpo legata alle scelte e alla personalità dell'individuo che ne è portatore.

«Because of their abstract character, basic rights need to be spelled out in concrete terms in each particular case. In the process, lawmakers and judges often arrive at different results in different cultural contexts; today this is apparent, for example, in the regulation of controversial ethical issues, such as assisted suicide, abortion, and genetic enhancement. It is also uncontroversial that, because of this need for interpretation, universal legal concepts facilitate negotiated compromises. Thus, appealing to the concept of human dignity undoubtedly made it easier to reach an overlapping consensus, for example during the founding of the United Nations, and more generally when negotiating human rights agreements and international legal conventions, and when adjudicating international legal disputes between parties from different cultures. Everyone could agree that human dignity was central, but not why or how»¹⁷². Che il governo decida sulle questioni di coscienza, in sintesi, è un procedimento in contrasto con il fatto stesso che ciascun individuo posseda una propria coscienza¹⁷³, ma questa presa di posizione, a sua volta, è ostacolata dal fatto che il ruolo dello Stato è proprio quello di regolamentare le vite e le scelte degli individui, per evitare che si vada incontro a risvolti etici sempre più sfavorevoli per la

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

¹⁷² HABERMAS J., *The concept of Human Dignity and the realistic utopia of Human Rights*, in *Metaphilosophy*, 41(2010)4, p. 467.

¹⁷³ Cfr. AINIS M., *Le libertà negare*, Milano: Rizzoli, 2004, p. 81.

dignità umana, protetta da standard senza tempo. Stabilire in cosa consista la dignità dell'individuo e la sua libertà è dunque un'impresa ardua ma indispensabile.

2.2.1. La libertà di scegliere nei soggetti deboli

Quando si parla di “soggetti deboli” ci si riferisce giuridicamente a categorie non classificate in maniera specifica, ma i cui membri sono caratterizzati da alcuni fattori particolari come l'incapacità di tutelare i propri interessi e di farsi carico autonomamente delle proprie necessità, l'essere maggiormente esposti allo sfruttamento o all'esclusione, l'avere difficoltà nell'accesso a beni e servizi; in sintesi, sebbene nella classe dei soggetti deboli convivano individui ed esigenze differenti, in essa si configura una condizione comune di dipendenza dalle scelte altrui e, in alcuni casi, anche da un aiuto esterno dal punto di vista pratico. L'uso del linguaggio, già apparentemente inappropriato ed escludente, designa una debolezza di fondo la quale, in realtà, ne comprende nella fattispecie due: una strutturale, vale a dire un tipo di fragilità derivante da condizioni naturali manifeste come l'età, l'handicap, la povertà, un'altra di tipo sociale, cioè una debolezza che si traduce in ineguaglianza rispetto al godimento dei diritti ed alla fruizione di alcune garanzie statali, situazione che in questo caso riguarda principalmente portatori di handicap, migranti, persone LGBTI¹⁷⁴, tossicodipendenti, persone con precedenti penali, donne e minori.

«Scambiare le posizioni è uno dei modi per vedere nel mondo cose nascoste (...) Nella filosofia morale e politica e in giurisprudenza, la necessità di trascendere la prospettiva limitata derivante dalla nostra particolare posizione gioca un ruolo importante. L'emancipazione dall'isolamento posizionale può non sempre risultare facile, ma è una sfida che il pensiero etico, politico e legale deve prendere in carico»¹⁷⁵, perciò, grazie al processo di pensiero che ha saputo distinguere l'equità dall'uguaglianza, oltre ai diritti fondamentali di cui ogni essere umano è portatore, i soggetti deboli ricevono dei sussidi volti a parificarne le possibilità di sviluppo, sia

¹⁷⁴ Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transessuali, Intersessuali.

¹⁷⁵ SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010, p. 165.

usufruendo dei progetti di assistenzialismo delle politiche statali, sia beneficiando di un impegno pubblico, generalmente proveniente da associazioni di volontariato, che li accompagna nella quotidianità assecondandone le esigenze fisiche e psicologiche. È prevalentemente da questa dimensione mutualistica e positiva che si sono generate nel corso degli anni delle convinzioni, saldamente radicate nella sfera civica, che rendono i soggetti deboli, principalmente le persone con disabilità, costantemente necessitanti di assistenza. Sebbene il ruolo del diritto sia quello di riconoscere, aiutare e reinserire i soggetti deboli nella società, spesso questo sforzo è vanificato dai cittadini stessi e dall'immagine che essi hanno, condizionata dal pregiudizio, di una "libertà ineguale" impossibile da sviluppare in senso normale. Eppure l'autodeterminazione rappresenta uno dei concetti più importanti quando si fa riferimento alla qualità della vita, anche per le persone portatrici di handicap o di altre forme di svantaggi fisici e socio-economici, poiché compiere delle scelte per se stessi è una prerogativa che necessita di uno standard di razionalità che nei casi citati non è affatto compromesso; sebbene si possa affermare che l'assistenza sia un diritto¹⁷⁶, allo stesso modo si può riconoscere che lo sia la libertà di distaccarsi da essa per gestirsi autonomamente valutando dove è collocato il bene per sé, senza rischiare di dover essere considerati incapaci di prendere decisioni adeguate, manchevoli di esperienza o sottoposti a volontà esterne. In che modo i processi per l'affermazione della libertà vengono adattati a quelli per l'acquisizione dell'indipendenza? Banalmente, la libertà è il mezzo attraverso cui qualsiasi individuo ottiene maggiori opportunità di perseguimento dei propri obiettivi nonché la promozione del proprio stile di vita; in un senso più filosofico, ma con risvolti sociali su cui sarebbe improduttivo sorvolare, è possibile distinguere la condizione

¹⁷⁶ Lo Stato si impegna, infatti, ad incidere sulla vita dei portatori di handicap «in settori diversi spaziando dalla ricerca scientifica ad interventi di tipo sanitario ed assistenziale, di inserimento nel campo della formazione professionale e dell'ambiente di lavoro, di integrazione scolastica, di eliminazione delle barriere architettoniche e in genere di ostacolo all'esercizio di varie attività e di molteplici diritti costituzionalmente protetti. (...) Il suo complessivo disegno è fondato sulla esigenza di perseguire un evidente interesse nazionale, stringente ed infrazionabile, quale è quello di garantire in tutto il territorio nazionale un livello uniforme di realizzazione di diritti costituzionali fondamentali dei soggetti portatori di handicap. Al perseguimento di simile interesse partecipano, con lo Stato, gli enti locali minori e le Regioni, nel quadro dei principi posti dalla legge e secondo le modalità ed i limiti necessari ad assicurare l'effettivo soddisfacimento dell'interesse medesimo». (Bellocci M./Passaglia P., *La tutela dei «soggetti deboli» come esplicazione dell'istanza solidaristica nella giurisprudenza costituzionale*, (http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/STU%20191_Tutela_soggetti_deboli.pdf) consultato il 08/07/2016.

della libertà dall'atto dell'autodeterminazione che si costituisce nel processo della scelta libera: la prima fa riferimento all'effettività delle opportunità di cui si gode, nel secondo caso, invece, si indica la possibilità di poter decidere da sé cosa fare¹⁷⁷.

Se il discorso sull'autodeterminazione dei minori prende in causa un panorama giuridico decennale dato il problema evidente della minore età dei coinvolti, sembra essere più chiaro l'approccio alla *self-determination* delle persone con handicap che costantemente si trovano a dover rivalutare la propria libertà di realizzazione sulla base di uno standard sociale legato alla quantità e alla capacità di produzione di ciascun individuo: secondo questo paradigma meno si è in grado di produrre, meno si è autonomi e indipendenti e, di conseguenza, capaci di scegliere¹⁷⁸. Il diritto negato, cioè quello ad una vita indipendente, è percepito dalla gran parte dei portatori di handicap, difatti in Italia sono circa 850.000 (su un totale di più di tre milioni, compresi disabili psichiatrici e minori) le persone disabili tra i 6 e i 64 anni che vivono in famiglia o in istituti, assistite quotidianamente senza sosta negando loro, nel pratico, ogni forma di privacy¹⁷⁹. «Da un punto di vista strettamente lessicale capacità indica «idoneità; attitudine propria di un soggetto a fare qualcosa». Tale definizione è assolutamente generica; nonostante ciò da essa si può senz'altro ricavare che il termine in esame non ha una connotazione generale, bensì una valenza assai specifica. Esso cioè non indica una situazione globale del soggetto cui è riferita ma, al contrario, identifica una caratteristica ben precisa: l'idoneità dello stesso a fare una determinata cosa e/o a svolgere una specifica attività. Parallelamente, il termine disabilità indica la «mancanza o assenza di abilità» e, a sua volta, quest'ultima può definirsi come «capacità di fronte a compiti determinati». Anche in tal caso, quindi, pur nella genericità dei termini e delle definizioni, può affermarsi con ragionevole certezza che la locuzione “persona con disabilità”, almeno a livello linguistico lessicale, non indica un soggetto globalmente privo di risorse e quindi incapace di svolgere qualsiasi attività; tale locuzione identifica piuttosto un individuo che, per determinate caratteristiche psico-fisiche, non può (o comunque ha gravi difficoltà a) fare fronte a compiti determinati»¹⁸⁰. È dunque frutto di idee discriminatorie credere

¹⁷⁷ Cfr. SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010, pp. 238-239.

¹⁷⁸ Cfr. BRUNNER R., *Review of Disability and justice: The capabilities approach in practice*, in *Disability & Society*, 30(2015)2, p. 310.

¹⁷⁹ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p.228.

¹⁸⁰ BELLI R., (a cura di), *Libertà inviolabili e persone con disabilità*, Milano: Angeli, 2000, p. 109.

che il portatore di handicap non posseda una permanenza di capacità, di qualunque tipo esse siano: tanto a livello normativo quanto nell'intento di far rinsavire il senso civico, se si vuole parlare di autodeterminazione di un soggetto debole di questo tipo, l'attenzione va posta non più sul livello di invalidità, bensì proprio sulle capacità, cosiddette "residue", del soggetto in questione¹⁸¹. Un intero approccio etico-politico è stato costruito ponendo come fondamento le "capacità": con tale termine si identificano le opportunità effettive di un determinato individuo dinanzi al progetto di realizzazione di quanto per quest'ultimo ha valore¹⁸². Esemplicando, poniamo A come avente X opportunità di accedere ad un concorso per l'insegnamento, osservando il panorama discriminatorio odierno è facilmente comprensibile che tali opportunità saranno sempre maggiori rispetto a quelle di un individuo B affetto da sordità il quale, secondo il giudizio della comunità competente, non ne possiede tutte le capacità; l'approccio delle capacità non offre soluzioni specifiche in materia di politiche socio-economiche, ma tenta di definire le opportunità senza far riferimento alle possibilità di riuscita, quindi di ottenimento di un buon risultato in termini di sbocchi conclusivi di un'attività, bensì allacciandole alle opportunità comprensive: questo impianto etico «non pone al centro del discorso soltanto ciò che una persona finisce effettivamente per fare, ma anche ciò che essa è in grado di fare, sia che si avvalga di tale opportunità, sia che non se ne avvalga»¹⁸³. Risulta lampante, a questo punto, che l'approccio delle capacità evidenzia la presenza di disparità sociali non soltanto in relazione alla disabilità, ma alla povertà, alla cultura ecc. e che esso permette di concepire i vantaggi ed i diritti sociali individuali dei soggetti deboli in termini di potenzialità, vale a dire: è possibile non godere di una data opportunità purché essa sia effettivamente conferita e non se il non-godimento è frutto di una mancata garanzia di alternative¹⁸⁴. Volendo analizzare il risvolto pratico del problema delle capacità, è chiaramente deducibile dai numeri che «tra le persone con disabilità soltanto il 3,5% è occupato. Se paragoniamo questo dato a quello del resto della popolazione, il confronto è inquietante perché il tasso di occupazione è del 49%»¹⁸⁵; di certo sui posti di lavoro esiste un problema evidente relativo alle barriere

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 117.

¹⁸² Cfr. SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010, pp. 240-241.

¹⁸³ *Ivi*, p. 245.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 234.

architettoniche (le categorie di disabili maggiormente presenti nel mondo del lavoro sono quelle senza problemi di deambulazione, come le persone affette da sordità o mutismo), ma non si può negare la persistenza del fattore discriminatorio che considera l'handicap un impedimento totale¹⁸⁶. Comprendere questo punto di partenza è indispensabile poiché, ai sensi degli orientamenti più recenti delle scienze giuridiche e pedagogiche, l'individuo disabile ha diritto ad ottenere gli strumenti adeguati a valorizzare le proprie capacità, garanzia che si inserisce nel più ampio quadro del diritto ad un corpo sano ed all'espressione di pensieri ed opinioni personali, il che genera parallelamente l'obbligo da parte dello Stato di farsi carico di tali esigenze ampliando, senza porsi limiti di sorta, il piano di godimento di nuovi servizi per i soggetti deboli¹⁸⁷. A fronte degli sforzi amministrativi e sanitari, è palese la mancata realizzazione di un effettivo processo di integrazione delle persone disabili nella società civile, probabilmente causata dall'incapacità di coniugare le azioni finanziarie e quelle educative e sociologiche: non si vuole qui negare la presenza di deficit psicofisici che effettivamente possono causare una limitazione dell'azione dell'individuo disabile, ma porre l'accento sullo svantaggio che una discriminazione velata o negata da parte della cittadinanza arreca ai portatori di handicap, questa sorta di penalizzazione «è qualcosa di imposto sopra le menomazioni, in maniera tale da isolare ed escludere inutilmente dalla piena partecipazione alla società»¹⁸⁸. I fattori sociali disabilitanti non sono caratteristiche peculiari della condizione del portatore di handicap, ma vengono associati all'intera classe dei soggetti deboli in un'accezione secondo cui la debolezza diventa fragilità e quest'ultima, a sua volta, si trasforma in incapacità¹⁸⁹; basti pensare alla difficoltà ancora attuale con la quale ci si rapporta alla classificazione delle professioni sulla base del genere sessuale o, peggio, dell'orientamento e dell'identità sessuale: le donne (o gli omosessuali, che alla stessa categoria vengono associati) sono inadatte a svolgere certi lavori, tendenzialmente quelli che richiedono uno sforzo fisico o un'abilità tipicamente maschile (il muratore, il magazziniere, il camionista); questa opinione diffusa, non soltanto è radicata in una

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 234-236.

¹⁸⁷ Cfr. BELLINI R., (a cura di), *Libertà inviolabili e persone con disabilità*, Milano: Angeli, 2000, p. 118-119.

¹⁸⁸ Cfr. FERRUCCI F., *La disabilità come relazione sociale: gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 2004, pp. 50-51.

¹⁸⁹ Cfr. COTTINI L., *L'autodeterminazione nelle persone con disabilità: percorsi educativi per svilupparla*, Trento: Erickson, 2016, pp. 15-16.

cultura storicamente maschilista, ma trova conferma proprio nell'interpretazione del soggetto debole come privo di caratteri necessari ad una sopravvivenza autonoma. Eppure, secondo quest'ottica, sarebbe deducibile che è disabile qualunque individuo abbia una mancanza in funzione del raggiungimento di una vita semplice e priva di assistenza; portatore di un handicap diventerebbe, a questo punto, una persona che non sa nuotare, chi è costretto ad assumere farmaci contro la depressione, chi ha carenza di vitamine e ferro, insomma chiunque sia impossibilitato a compiere azioni che la società designa come naturali, automatiche e indispensabili¹⁹⁰. In definitiva, non è possibile etichettare il disabile come vincolato all'assistenza, ma non è altrettanto possibile scegliere di non riconoscerne i limiti oggettivi; uno degli approcci che recentemente ha favorito una nuova dinamica dell'integrazione e dell'autodeterminazione è di tipo relazionale: l'identità dell'individuo con handicap si fonda proprio sul riconoscimento di questa difficoltà e su un'assunzione di responsabilità nei confronti di se stesso e della rete di relazioni all'interno della quale si svolge la sua esistenza, «quando la condizione umana è vista come una condizione di interdipendenza e di vulnerabilità, ciò conduce a una comprensione dell'indipendenza come “partnership”. A partire da una visione relazionale del soggetto, l'indipendenza diventa una responsabilità reciproca e non solamente una abilità individuale», né tantomeno una spinta di cui ci si fa carico esclusivamente dall'esterno¹⁹¹. La creazione dell'identità del disabile è dunque di stampo sia personale che sociale nella convinzione che solo attraverso la sua piena affermazione sarà concesso ai cosiddetti soggetti deboli di realizzarsi nell'ottica di autonomia in cui maggiormente essi si riconoscono.

2.2.2. *La battaglia delle donne per il riconoscimento dei diritti*

Sarebbe senza dubbio controproducente dare inizio ad una analisi sui diritti delle donne che affondi le sue radici nello stesso periodo storico in cui apparivano i primi

¹⁹⁰ Cfr. FERRUCCI F., *La disabilità come relazione sociale: gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 2004, pp. 172-176.

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 182-183.

trattati sulle libertà; è certo che per tutti i secoli precedenti al XVIII non solo l'autonomia della donna non era contemplata, ma i problemi relativi alla vita della figura femminile non trovavano posto in alcun dibattito: la donna, semplicemente, era venuta ad essere non in quanto tale, bensì come compagna dell'uomo, a lui fedele e dedita. Nel corso del Settecento si sviluppa il primo vero discorso fondante sui diritti dell'uomo ed è proprio caratterizzando un uomo nuovo, libero e razionale, che si fa necessario il preciso delineamento di due prospettive in cui spendere l'esistenza individuale: una sociale, commerciale ed economica, riservata all'individuo borghese di cui sopra, e un'altra, ispirata a secoli di complementarità dei generi, legata all'attività domestica e alla cura per la famiglia¹⁹². Durante il secolo successivo, nei trattati politici e nelle opere letterarie, va a consolidarsi questo tipo di immagine della donna: sentimentale, emotiva ma, soprattutto, irrazionale e quindi profondamente lontana dai requisiti necessari ad occupare ruoli importanti o cariche istituzionali; tutto ciò era giustificato con il riferimento ad una naturale diversità delle caratteristiche maschili rispetto a quelle femminili, facendo sì che fosse chiaro che l'uomo e il cittadino della dichiarazione universale non potessero essere declinati altrimenti, rendendo sempre più parziale la diffusione della luce di quei lumi¹⁹³. Eppure, nel marasma discriminatorio di XVIII e XIX secolo, alcuni cultori della libertà intesa in senso veramente universale come il filosofo Condorcet, apprezzavano le donne per il loro talento artistico e letterario, ne elogiavano la presenza nei salotti di discussione culturale e ne comprendevano le esigenze di uguaglianza a livello giuridico e morale¹⁹⁴.

Data la disposizione degli uomini ad appoggiare il riformismo della questione femminile soltanto in maniera frammentata e minoritaria, spettò ad una donna, Olympe de Gouges, articolare, in un documento del 1791 intitolato *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, la necessità di reclamare il possesso degli stessi diritti dell'uomo, tra i quali acquista importanza maggiore quello di resistere

¹⁹² Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 60.

¹⁹³ In proposito, nell'*Emile*, il panorama dell'educazione sentimentale proposto da Rousseau chiarifica pienamente la netta distinzione tra le sfere nonché la gerarchia dei generi: «Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente all'oggetto comune, ma non nella stessa maniera (...) L'uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole: necessariamente occorre che uno voglia e possa, l'altro basta che resista poco. Stabilito questo principio, ne segue che la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo». (in ROUSSEAU J.-J., *L'Emile* (1762), trad. it. *L'emilio*, Roma-Bari: Laterza, 2011, p. 212-213).

¹⁹⁴ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 60-61.

all'oppressore, dal momento che le donne subiscono molte più pratiche di sopraffazione rispetto agli uomini¹⁹⁵. Da tale trattato, redatto da una donna e posto all'attenzione di tutti i cittadini e le cittadine, ha inizio un percorso che coinvolge le/gli intellettuali di tutta Europa e che inquadra l'uomo, anche quello dagli ideali illuministi, in una cornice tirannica nella quale si devalorizza il concetto stesso di razionalità, poiché non si può affermare che appartenga solo a metà del genere umano¹⁹⁶.

Da molto tempo ritengo che l'indipendenza sia il bene principale della vita, e la base di ogni virtù; e questa indipendenza voglio garantirmela sempre, magari limitando le esigenze, dovessi pur vivere su una landa deserta. È quindi l'affetto per l'intero genere umano che fa procedere veloce la mia penna a sostegno di quella che io credo sia la causa della virtù; e lo stesso motivo mi conduce ad augurarmi seriamente di vedere la donna in una posizione da cui essa promuova, piuttosto che ritardare, il progresso di quei principi gloriosi che sostanziano la moralità. (...) Considerate se, nel momento in cui gli uomini lottano per la loro libertà e per avere la possibilità di decidere da soli della loro felicità, non sia incoerente e ingiusto soggiogare le donne, anche se credete fermamente di agire nella maniera più idonea a promuovere la loro felicità. Chi ha fatto l'uomo giudice esclusivo, se la donna divide con lui l'uso della ragione?

WOLLSTONECRAFT M. (1792)¹⁹⁷.

A vindication of the Rights of Woman di Mary Wollstonecraft venne pubblicato nel 1792 ed indirizzato a Talleyrand-Périgord, un costituente che aveva promosso un progetto di modifica al sistema di istruzione con l'intento di renderlo pubblico e gratuito per tutti al fine di garantire il pieno sviluppo delle capacità razionali dell'individuo, idea apprezzabile ed innovativa, non fosse per l'esclusione delle bambine dalla possibilità di usufruire di un cambiamento così corposo¹⁹⁸.

La portata rivoluzionaria di uno scritto in cui finalmente sono rivendicati i diritti all'istruzione, al voto, alla rappresentanza politica, configura la possibilità per le donne di essere definitivamente prese in considerazione: da tutto il mondo in molte iniziano a scrivere (anche grazie agli enormi sforzi in seno ai comitati locali per l'istruzione pubblica), sempre di più indirizzano i propri lavori ad uomini importanti e la maggior parte di esse sentono l'esigenza di incontrarsi per confrontare le loro

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 62.

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 63.

¹⁹⁷ trad. it. RUGGERIF., *I diritti delle donne*, Roma: Editori Riuniti, 1977, pp. 71-73.

¹⁹⁸ Cfr. PAZÈ V., *Diritti*, Roma-Bari : Laterza, 2013, p. 98.

nuove idee liberali come avvenne nel 1848 a Seneca Falls, negli Stati Uniti, assemblea grazie alla quale venne stilata una convenzione¹⁹⁹ di stampo liberale in favore dei diritti delle donne. Da questa spinta femminista, in opposizione alle teorie etiche e scientifiche dell'Ottocento, nacque il movimento delle *suffragettes* con l'obiettivo primario, come suggerisce il nome, di ottenere il suffragio universale sia femminile che maschile ma, per il "femminismo della parità", «eguaglianza nei diritti che significa non soltanto diritto di voto, ma anche di accedere a tutte le professioni e alle cariche pubbliche, di gestire liberamente la propria vita e i propri beni, significa parità di trattamento nella famiglia e nel lavoro, (...) cancellare le differenze tra i sessi che, così come si erano consolidate nella cultura e nella vita occidentale, si traducevano in discriminazione, subordinazione ed esclusione»²⁰⁰. Nella battaglia per essere considerate soggetti autonomi, maggiormente difficile per le donne fu sostenere l'eguaglianza naturale tra i sessi, intesa come valore morale e capacità intellettuale, che potesse assicurare loro uno standard di libertà e responsabilità automaticamente conferite all'uomo²⁰¹; ad opporsi a queste pretese furono due avversari giganti, la chiesa e la scienza le quali, paradossalmente concordi sulla natura indiscutibilmente diversa della donna, giustificavano con presunte dimostrazioni oggettive non tanto la superiorità dell'individuo maschile, che pure era una convinzione secolare difficile da scardinare, quanto piuttosto l'impossibilità di una uguaglianza sostanziale tra i due poli del genere.

¹⁹⁹ Dalla sezione «dichiarazione dei sentimenti» della convenzione di Seneca Falls, dalla quale emerge prima di tutto una forte presa di coscienza da parte delle donne: «La storia del genere umano è una storia di ricorrenti offese e usurpazioni attuate dall'uomo nei confronti della donna, al diretto scopo di stabilire su di lei una tirannia assoluta. (...) Lui non le ha mai permesso di esercitare il suo inalienabile diritto al voto. La ha costretta ad obbedire a leggi alla cui elaborazione ella non partecipava in alcun modo. La ha privata di quei diritti che sono riconosciuti anche al più ignorante e al più indegno degli uomini, sia indigeni che stranieri. (...) La ha posta, quando era sposata, in una condizione di morte civile davanti alla legge. Le ha tolto ogni diritto di proprietà, perfino sul salario da lei percepito. La ha resa, dal punto di vista morale, un essere irresponsabile (...). Nel contratto di matrimonio ella è costretta a giurare obbedienza al marito, che quindi diventa, a tutti gli effetti, il suo padrone, dal momento che la legge conferisce il diritto di privarla della libertà e infliggerle punizioni. (...) Le ha negato ogni possibilità di ottenere una istruzione completa, dal momento che tutti i collegi sono sbarrati per lei. (...) Ora, di fronte a questa completa perdita dei diritti civili di metà del popolo di questo paese, di fronte alla sua degradazione sociale e religiosa, di fronte alle ingiuste leggi sopra ricordate, e in considerazione del fatto che le donne si sentono offese, oppresse e private in modo fraudolento dei loro diritti più sacri, dichiariamo che debbono essere immediatamente ammesse a godere di tutti i diritti e i privilegi che spettano loro in quanto cittadine degli Stati Uniti». (ROSSI-DORIA A. (a cura di), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 92-93).

²⁰⁰ FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 90.

²⁰¹ Cfr. *ibidem*.

Nonostante i significativi passi in avanti, principalmente condotti in ambiente intellettuale, fino alla metà del 1900 il livello di istruzione e coinvolgimento delle donne nella vita pubblica rimase decisamente inferiore rispetto a quello degli uomini, un dato che simboleggia probabilmente il disinteresse diffuso nei confronti dell'abilitazione delle donne a lavori qualificati, da un lato perché questi ultimi erano da sempre riservati alla classe maschile privilegiata, dall'altro perché la dimensione familiare non poteva sopravvivere senza il suo pilastro sentimentale, aggettivo indispensabile per sottolineare che la potestà reale spetta comunque al capofamiglia; che sia egli padre, fratello o figlio maschio gli sono affidate non solo le pratiche decisionali, ma un vero e proprio diritto di proprietà su tutte le donne della famiglia, condizione legittimata non soltanto da una tradizione storica e sociale, bensì anche dal diritto che su di essa è andato formandosi²⁰².

Intorno alla fine del secolo scorso il movimento femminista sceglie di elaborare la propria critica da un altro punto di vista che contempla l'insensatezza del conferire diritti fondamentali ad un soggetto universale privo di caratteri ben definiti se poi ci si riferisce, invece, ad un modello ben chiaro; la cultura del diritto sembra essere costruita su una logica maschilista nascosta da un velo, dietro il quale le donne non si riconoscono né vengono riconosciute come soggetti attivi²⁰³. Soltanto nel 1979 con l'approvazione della Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di

²⁰² Rispetto al ruolo della donna nella gestione familiare scriveva Charlotte Perkins Gilman nel 1904 in *Una maternità democratica*: «Oggi la metà dei nostri concittadini, tutte donne, la metà della nazione, coloro che più di chiunque altro si adoperano per creare dei cervelli, dedicano per tutta la vita la loro intelligenza a occuparsi dei loro piccoli affari privati. Non dedicano tempo a riflettere e ad affrontare i grandi affari pubblici. Non partecipano alle questioni di pubblico interesse, e non sono in grado né di generare né di allevare figli altrettanto dotati di ampie vedute, di senso civico e di capacità di quanto lo sarebbero se le madri stesse fossero di maggior valore. È un'ovvia verità che gli uomini di valore di solito hanno madri di valore. Ci vogliono donne forti, sagge e di valore per fare uomini forti, saggi e di valore. Se le donne godessero del diritto di voto e si occupassero delle questioni pubbliche, se ne sentissero la responsabilità, dedicandovisi con la mente e con la coscienza, ciò ci darebbe una discendenza che sarebbe meglio in grado – visto che oggi non ce ne manca la volontà – di assumere l'importante ruolo di cui ho parlato, in quanto sarebbero dotate di una più alta onestà: non quella piccola onestà privata e dei rapporti personali, bensì quella onestà pubblica di cui si sente ovunque un così acuto bisogno». (ROSSI-DORIA A. (a cura di), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990, p. 153).

Emerge chiaramente l'esigenza di quello che si potrebbe definire "un appiglio" per il progresso civile delle donne, cioè la giustificazione del conferimento del diritto di voto in modo da poter essere un punto di riferimento ancor più importante per le dinamiche familiari; un approccio del genere fu largamente rifiutato dalle femministe più estreme che non legavano in alcun modo i propri diritti ad esigenze di carattere differente: certe pretese non dovevano avere alcuna motivazione di sorta se non la volontà di raggiungere una piena uguaglianza.

²⁰³ FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 141.

discriminazione nei confronti della donna, il tema diventa ufficialmente di rilevanza internazionale, eppure, nonostante emerga da parte delle Nazioni Unite la volontà di affrontarlo in modo diretto e privo di compromessi, il testo risulta efficiente soltanto dal punto di vista sociale, economico e professionale poiché, invece, si configura in modo carente un'intera sezione riguardante la salvaguardia e la dignità del corpo femminile²⁰⁴. Ancora oggi questa problematica apre nuove considerazioni su quegli ambiti in cui il diritto si dedica quasi interamente alle donne (aborto, prostituzione, fecondazione, politiche delle pari opportunità) senza aver cambiato radicalmente la sua posizione di partenza di disciplina nata per regolare i diritti degli uomini nella società. Inoltre «nel femminismo internazionale è ancora in corso un intenso dibattito sull'opportunità e sulle potenzialità dei diritti umani come strumenti per migliorare la condizione delle donne nel mondo. L'attenzione, anche nell'ambito del diritto internazionale, è in particolare ora rivolta ancor più che all'applicazione dei diritti umani *alle* donne, alla costruzione e alla tutela dei diritti umani *delle* donne»²⁰⁵ con la piena coscienza di dover necessariamente istituire una dimensione in cui nuovi diritti incontrino i nuovi soggetti che ne sono esclusivamente portatori; una scelta di questo tipo non implica ovviamente il superamento dei diritti umani in quanto tali che ad oggi, fortunatamente, restano applicabili (quanto meno su una linea teorica riconosciuta) a qualunque individuo, ma promuove il lavoro giuridico e sociopolitico su una classe di diritti speciali. Se ne deduce che «le donne hanno bisogno di un pieno stato umano nella realtà sociale. Perciò, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo deve interpretare le modalità attraverso cui le donne sono deprivate di diritti umani come una deprivazione di umanità. Affinché il glorioso sogno contenuto nella Dichiarazione Universale si avveri, affinché i diritti umani siano davvero universali, sia la realtà che essa sfida, sia gli standard che essa afferma devono essere cambiati»²⁰⁶, in nome della piena partecipazione delle donne allo sviluppo della società contemporanea.

Il principio cui si fa riferimento quando si affronta il dibattito sui diritti delle donne è generalmente quello dell'eguaglianza, ma una pietra miliare di questa portata

²⁰⁴ PIATTELLI V., *Donne in prima linea : contro le violazioni dei diritti umani*, San Domenico (Fiesole) : ECP (ed. per Amnesty International), 1995, p. 90.

²⁰⁵ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007 pp. 143-144.

²⁰⁶ MACKINNON C.A., *Le donne sono umane?*, Roma-Bari: Laterza, 2012, p. 5.

è pressoché inefficace quando il dibattito è incentrato sulle moderne questioni etiche e bioetiche; infatti, pur essendo un parametro funzionale per garantire uno standard di rispetto e dignità per le donne, nell'epoca contemporanea è inammissibile non riuscire a comprendere che il binomio somiglianza/differenza non può affrontare l'ambito dell'autodeterminazione della donna in maniera completa e scevra da ogni pregiudizio²⁰⁷. Collocare l'esperienza delle donne in prima linea permetterebbe non solo di superare le ineguaglianze, ma anche di dedicarsi alle pratiche cui le donne sono sottoposte (o vorrebbero essere sottoposte), richiamando un'esigibilità di diritti da un punto di vista semplicemente più genuino ed incontaminato rispetto ai costrutti teorici con cui la cultura maschilista occidentale ha contribuito ad appesantire l'esistenza femminile: riferendosi a tutte le nuove questioni emerse dalla presa di coscienza delle donne volta alla conquista dell'autonomia si parlerà, dunque, di "etica femminista" e successivamente di "bioetica femminista". Se l'etica femminista, come precedentemente accennato, si è sempre mossa sul terreno scivoloso dei giudizi morali dei tradizionalisti e dei religiosi, «la caratteristica principale della bioetica femminista è l'interesse critico che coglie gli aspetti oppressivi delle pratiche e dell'organizzazione medica. Le storiche femministe e i sociologi della medicina hanno raccolto una grande quantità di dati e dimostrato che l'autorità medica è stata frequentemente invocata per sostenere programmi discriminatori contro le donne e per negare la credibilità delle donne sia nel contesto medico sia in altri contesti»²⁰⁸. Il lavoro principale di quest'accezione dell'etica è dunque quello di considerare l'impatto di ogni pratica medica sulla vita diretta delle donne e sui loro diritti all'autodeterminazione, alla riservatezza, all'interruzione di gravidanza, poiché il paternalismo medico non è così differente da tutti quei giudizi morali che storicamente hanno accompagnato la modificazione della figura femminile. Probabilmente più di chiunque altro, quindi, le femministe hanno un interesse primariamente scientifico nel modificare il tipo di approccio utilizzato dalla disciplina bioetica: le volontà del paziente devono essere sempre al primo posto, senza ovviamente ignorare le specificità della problematica medica in questione, ma prendendo parte il più possibile alla dimensione dell'azione nell'ambito della

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 27.

²⁰⁸ FARALLI C./CORTESE C. (*a cura di*), *Nuove Maternità: riflessioni bioetiche al femminile*, Reggio Emilia: Diabasis, 2005, pp. 13-14.

terapia²⁰⁹. Ciò può essere realizzato solo colmando quella distanza abissale tra le competenze del medico e quelle del paziente, educando quest'ultimo tramite strutture di sostegno ed agevolazioni che permettano di avere piena coscienza delle conseguenze di certe scelte; in particolare nel caso delle donne perseguire sia il proprio concetto di moralità che quello di libertà²¹⁰. Ad esempio, dire che l'Italia è uno dei paesi europei con il più basso tasso di interruzioni volontarie di gravidanza senza specificare che il numero dei medici obiettori aumenta drasticamente di anno in anno, equivale ad offuscare una serie di problematiche che rendono la donna oggi un soggetto discriminato²¹¹: il conflitto tra i diritti del medico e i diritti della paziente non può risolversi nella soppressione dei diritti del più debole in questione, poiché essi hanno pari dignità; spetta allo Stato, attraverso un'azione radicale e capillare sui territori, garantire quanto meno l'accesso a livello provinciale all'esercizio di un diritto già precedentemente regolato a livello nazionale dalla legge 194 del 1978²¹². È indispensabile sottolineare che l'inadempienza del sistema sanitario rispetto al diritto all'aborto cede il passo al mancato rispetto anche del più ampio diritto all'autodeterminazione della donna, incoraggiato da una disinformazione di stampo moralista e ultraconservatore²¹³. Ancora una volta le carte dei diritti si muovono più

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 24.

²¹⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹¹ Cfr. ISTAT, Interruzioni volontarie della gravidanza, in «[istat.it](http://www.istat.it)» (<http://www.istat.it/it/archivio/141802>), consultato il 05/07/2016.

²¹² Art. 4: «Per l'interruzione volontaria della gravidanza entro i primi novanta giorni, la donna che accusi circostanze per le quali la prosecuzione della gravidanza, il parto o la maternità comporterebbero un serio pericolo per la sua salute fisica o psichica, in relazione o al suo stato di salute, o alle sue condizioni economiche, o sociali o familiari, o alle circostanze in cui è avvenuto il concepimento, o a previsioni di anomalie o malformazioni del concepito, si rivolge ad un consultorio pubblico istituito ai sensi dell'articolo 2, lettera a), della legge 29 luglio 1975 numero 405, o a una struttura socio-sanitaria a ciò abilitata dalla regione, o a un medico di sua fiducia».

Art.5, comma 4: «Se non viene riscontrato il caso di urgenza, al termine dell'incontro il medico del consultorio o della struttura socio-sanitaria, o il medico di fiducia, di fronte alla richiesta della donna di interrompere la gravidanza sulla base delle circostanze di cui all'articolo 4, le rilascia copia di un documento, firmato anche dalla donna, attestante lo stato di gravidanza e l'avvenuta richiesta, e la invita a soprassedere per sette giorni. Trascorsi i sette giorni, la donna può presentarsi, per ottenere la interruzione della gravidanza, sulla base del documento rilasciatole ai sensi del presente comma, presso una delle sedi autorizzate».

Si rende necessario il riferimento anche alla tutela internazionale di tale diritto, sancita dall'art.12, comma 1 della Convenzione delle Nazioni Unite sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna: «Gli stati prenderanno tutte le misure adeguate per eliminare la discriminazione nei confronti delle donne nel campo delle cure sanitarie al fine di assicurare loro, in condizione di parità con gli uomini, i mezzi per accedere ai servizi sanitari, compresi quelli che si riferiscono alla pianificazione familiare».

²¹³ «Sebbene i feti non esistano separatamente dalle donne, sulle quali inevitabilmente ricadono le decisioni riguardo ad essi, le donne vengono comunque ignorate nel momento in cui i feti costituiscono

velocemente rispetto alle coscienze e la possibilità che esse siano effettivamente protettrici della dignità si allontana sempre di più dall'immagine che di quest'ultima hanno i soggetti maggiormente coinvolti. Se i diritti delle donne rientrano a pieno titolo nella classe dei diritti umani e se i governi democratici affermano con forza il rinnovo del proprio impegno in favore della loro protezione, si può concludere che i diritti umani costituiscono una parte intrinseca del processo di crescita della democrazia e che da tale progetto di miglioramento non è possibile escludere la libertà delle donne, né tantomeno porvi delle limitazioni che nulla hanno a che fare con l'imparzialità morale che dovrebbe assumere la politica statale²¹⁴; la giustificazione filosofica e giuridica ad una costante spinta nel rinnovamento della sfera dei diritti umani «è basata sull'identificazione dei bisogni e delle capacità comuni a tutti gli esseri umani, quali che siano le differenze tra di loro. In particolare i cosiddetti diritti di "libertà" presuppongono una capacità di scelta consapevole e ragionata, o di azione riflessiva e intenzionale, in questioni che riguardano la vita individuale della persona»²¹⁵.

2.2.3. *Malattia mentale: capacità di scelta e rivalutazione del Sé*

Generalmente ci si riferisce all'autodeterminazione attraverso l'immagine di un individuo libero, pienamente cosciente delle proprie capacità di scelta e della forza del dispiegamento delle sue energie al fine di raggiungere uno scopo prefissato in una dimensione di libertà. I concetti di *self-determination*, libera scelta, libertà individuale sembrano legati indissolubilmente alla persona sana, in grado di gestire i movimenti del proprio Sé mantenendone sempre salde le redini. Cosa accade quando si prova a pensare che a causa di questa convinzione distorta di "essere pensante",

il punto cardine dell'argomentazione». Al di là dello statuto morale del feto dovrebbero essere prima di tutto prese in considerazione le relazioni che intercorrono tra esso e la gestante in questione, poiché è attraverso queste ultime che le decisioni morali possono essere adeguatamente ponderate tra esistenza e non esistenza. (Cfr. FARALLI C./CORTESI C. (*a cura di*), *Nuove Maternità: riflessioni bioetiche al femminile*, Reggio Emilia: Diabasis, 2005, pp. 179-181).

²¹⁴ Cfr. ARCHIBUGI D./BEETHAM D., *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano: Feltrinelli, 1998, pp. 25-31.

²¹⁵ *Ivi*, p. 31.

prendendo in considerazione soltanto il nostro paese, decine di migliaia di persone sono state private non solo del diritto di scegliere sulla propria vita, ma del diritto alla salute, di quello al movimento, di tutto ciò che configura l'essere umano in quanto tale nei suoi caratteri intellettivi e corporei? È ancora pienamente dibattuta in Italia la questione legata all'elettroshock come cura dei disturbi mentali con la presunta giustificazione di poterne alleviare i dolori cranici, ma è probabilmente sufficiente leggere le cronache di infermieri e psichiatri dei manicomi della penisola per rendersi conto che più che ad una cura questa pratica può essere ricondotta ad una forma di abuso e tortura sul paziente²¹⁶. Perché era stata riconosciuta tanta validità al metodo psichiatrico tradizionale? Probabilmente il motivo va ricercato nella tendenza alla semplificazione del problema: una volta sancito il legame tra follia e malattia (quindi incapacità di autogestirsi su tutti i livelli) l'unica modalità di affrontarlo era quella di prelevare il malato (con tutta l'*oggettificazione* che il verbo porta con sé) e condurlo fuori dall'ambiente da cui era stato condizionato nel percorso verso il delirio²¹⁷. Dovendo fare i conti con i falliti tentativi terapeutici dei manicomi, l'esistenza di questi ultimi diventa giustificabile solo considerandoli come una sorta di protezione nei confronti della società: lontani da tutto e tutti perché contenitori di irrazionalità e violenza, ritratto che ancora oggi caratterizza l'immaginario che la persona comune ha delle persone con disabilità mentali²¹⁸. «Il problema è che la società, per dirsi civile, dovrebbe accettare tanto la ragione quanto la follia, invece incarica una scienza, la psichiatria, per tradurre la follia in malattia allo scopo di eliminarla. Il manicomio ha qui la sua ragion d'essere»²¹⁹, la reclusione manicomiale è una specie

²¹⁶ Testimonianza dello psichiatra Rosario Ruggeri: «un infermiere gli applica alle tempie la cuffia con gli elettrodi bagnati di acqua salata. Uno dei due caposala in piedi vicino alla testa, tiene in mano un rotoletto di garza, per infilarglielo tra i denti, appena il paziente, sotto l'effetto della scarica elettrica, spalanchi la bocca. Senza questa precauzione, i denti, serrandosi subito dopo, ferirebbero la lingua. (...) Ho portato la tensione a 110 volts e il tempo a tre decimi di secondo. Alberto fa un brusco movimento con la testa, il viso si arrossa a chiazze, gli occhi deviano verso sinistra. La coscienza è obnubilata, ma si riprende dopo pochi secondi. (...) Emette un grido acuto e inarca la schiena poggiando fortemente la testa sul guanciale, il viso si fa intensamente rosso, con una piccola macchia bianca alla radice del naso. Le palpebre chiuse vibrano per lievi contrazioni. Le braccia rigide rimangono aderenti al tronco, le mani si contraggono ad artiglio. Per mezzo minuto non respira, mentre il viso diventa paurosamente bluastro.» (Cfr. BABINI V., *Liberi tutti, manicomi e psichiatri in Italia: una storia del Novecento*, Bologna: Il Mulino, 2009, pp. 104-115).

²¹⁷ Cfr. GALIMBERTI U., *Psichiatria e Fenomenologia*, Milano: Feltrinelli, 2011, p. 238.

²¹⁸ Cfr. PITRELLI N., *L'uomo che restituì la parola ai matti: Franco Basaglia, la comunicazione e la fine dei manicomi*, Roma: Editori Riuniti, 2004, p. 39.

²¹⁹ BASAGLIA F., *L'utopia della realtà*, Torino: Einaudi, 2005, p. 34.

di soglia dell'irrecuperabile all'interno della quale il folle è malato e questa è una condizione di cui non ci si può più liberare.

Di conseguenza, il non poter essere liberi diventa una situazione permanente, il malato è etichettato come tale e la sua soglia necessaria di libertà per sopravvivere sembra essere del tutto lontana dai parametri dell'essere umano: altri scelgono per lui, non importa che egli ne comprenda o meno le ragioni. L'intera formulazione del paradigma della follia si regge sul concetto di *inautenticità* legato al significato sociale del disagio, nella misura in cui l'individuo delirante, che compie atti e dispiega pensieri non più secondo la lucidità decisionale tipica della comunità, si trova in contraddizione con la realtà da cui percepisce impossibilità di comunicazione ed è da queste posizioni che si innalza l'invalidabile barriera culturale dell'opposizione tra malattia e salute. A sostituire questi meccanismi di supremazia medica con un approccio nuovo e successivamente regolamentato è Franco Basaglia che, con il traguardo dell'approvazione della legge 180 e dunque l'inizio dello smantellamento dei manicomi italiani, restituisce dignità alla persona malata; l'intervento di Basaglia in campo psichiatrico avviene in un periodo in cui l'Italia si trova ancora in balia di un organicismo cui si affiancano fattori ereditari o ambientali come cause della malattia mentale: l'osservazione e la classificazione non lasciano spazio alcuno alla dimensione terapeutica; questa lontananza dal vissuto del paziente viene criticata da Basaglia in uno scritto, che gli valse il soprannome di "filosofo psichiatra", del 1953: "*Il mondo dell' "incomprensibile" schizofrenico attraverso la Dasainanalyse. Presentazione di un caso clinico*" è il manifesto dell'umanità medica, della partecipazione dell'altro e dell'avvicinamento al suo mondo esperienziale tramite la percezione interna di esso. Ancora una volta comprendere per poter scegliere al meglio sembra essere la soluzione che conferisce il margine più ampio possibile all'autodeterminazione della persona coinvolta: è indispensabile che sia il paziente stesso ad essere consapevole dei propri disturbi in modo da poterli riesaminare e, con l'aiuto del medico, riformularli al di fuori della trappola della sofferenza psichica, in vista di un reinserimento nella società che precedentemente era rifiutato poiché non identificato dal malato stesso. Confrontarsi con la follia vuol dire conoscere le più profonde condizioni dell'uomo, dall'angoscia all'ansia fino alla disperazione; ragionare sulla malattia significa chiedersi se possa esserci una

motivazione dietro al delirio, all'incomprensione, alle sfaccettature di una realtà altra che trova solo in se stessa un orizzonte di significati. Eppure, prima di tutto, seguire un percorso nella tendenza dell'uomo ad una progettualità che definiremmo imperfetta, necessita delle domande sulla soggettività che trovano risposta non in una ragione calcolante, ma nella volontà di compatire e congiungere delle esperienze dell'individuo stesso²²⁰. In conclusione è possibile affermare che la libertà, intesa come qualcosa che l'individuo percepisce su se stesso (pur essendo indubbiamente legata ai decreti legislativi che vanno a regolamentarla nella sua accezione pratica di liberazione del malato dalle gabbie manicomiali), anche nel caso della malattia mentale, si riattiva attraverso una comunicazione impostata su un livello paritario.²²¹

Come l'essere donna, come il possedere una disabilità, anche l'essere affetti da una patologia mentale è sempre stato sinonimo, dettato dal pregiudizio, di incapacità di scelta; chiaramente tutte queste categorie, seppur in modi totalmente e naturalmente differenti tra loro, hanno trovato un riconoscimento di libertà nel corso del tempo, garantito in parte dal pentimento di una scienza che, in ogni ambito, è stata storicamente fautrice della loro discriminazione. Una razionalità da sempre negata evidentemente esiste e deve essere riconosciuta nel pieno sviluppo della dignità umana, averne coscienza e farsene carico tramite gli strumenti di educazione ed aiuto finanziati da ciascun governo significa adottare un approccio sempre più inclusivo nei confronti dell'autodeterminazione degli individui.

2.3. Una gerarchia impossibile: criticità sulla coesistenza dei due Diritti

Il particolare rilievo conferito al rapporto tra libertà e dignità della persona, qui analizzato secondo varie sfumature tipiche e atipiche, è il punto di partenza per un'analisi trasparente sul legame di questi due tratti con quello preso in esame precedentemente, il diritto alla vita. Ciò che emerge, da qualunque prospettiva si guardi ai progetti di vita individuali ed alle possibilità di realizzarli che a ciascuno

²²⁰ Cfr. BORGNA E., *Di armonia risuona e di follia*, Milano: Feltrinelli, 2012, pp. 155-161.

²²¹ Cfr. PITRELLI N., *L'uomo che restituì la parola ai matti: Franco Basaglia, la comunicazione e la fine dei manicomi*, Roma: Editori Riuniti, 2004, p. 77.

vengono offerte, è che l'esistenza e la libertà sono diritti indissolubilmente legati, impossibili da concepire separatamente proprio perché entrambi caratterizzano l'essere umano in quanto tale; a questo punto gerarchizzarli non solo sarebbe difficile, ma anche controproducente, poiché rischierebbe di porre in ombra fattori cruciali che appartengono all'individuo stesso. Quel che si può decidere, perché una scelta etica in vista di una regolamentazione giuridica deve essere compiuta, è relativo non più ad un piano strettamente morale, ma ad un'ottica sociale del progresso.

Il relativismo che sottende alle questioni etiche contemporanee costituisce l'unico approccio possibile e non è da sottovalutare il carattere positivo che nel tempo questa posizione ha assunto, esso rappresenta, infatti, il mutamento costante dei canoni morali, sociali e politici e permette un riposizionamento progressivo dei valori²²². Si vuole qui sostenere la convinzione secondo cui dopo un processo storico decisamente ampio e l'affermazione dei diritti umani sulle carte internazionali sarebbe insensato porre nuovamente in discussione la validità negandone il fondamento come Bobbio afferma in *l'Età dei diritti*, ma è necessario piuttosto attuare un progresso culturale che garantisca l'adeguamento a tali standard del maggior numero possibile di Stati. Diversamente è possibile agire dinanzi ai problemi di natura morale contemporanei, i quali coinvolgono la materia medica, giuridica e filosofica prima che quella storica; essi fanno del diritto alla vita e del diritto alla libertà, quindi di due diritti umani, i poli del ragionamento etico, ma le pretese che sono coinvolte in una esigibilità dei diritti così intesa sono tutte ancora prive di un fondamento assoluto e stanno in equilibrio sulla celebre *slippery slope*, il che non consente di negarne la validità, però costringe a procedere attraverso argomentazioni che sembrano scalfire le convinzioni più stringenti sul tema dei diritti. È questa una conseguenza difficoltosa dell'approccio all'intero impianto tecnico-scientifico su cui questo lavoro si muove: non soltanto risulta poco chiara l'adozione di una gerarchia dei diritti alla vita e di quelli alla libertà cercando di tener fermo l'impegno della protezione dei diritti umani in toto, ma è opportuno anche affrontare il problema dell'influenza del progresso sulla considerazione di questi ultimi, vale a dire che la riflessione bioetica risulterebbe vuota se non fossimo in grado di applicarla praticamente ed è invece proprio grazie alla razionalità ed alle innovazioni dell'uomo

²²² Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, p. 4.

stesso che ci si trova dinanzi alla rivalutazione, positiva o negativa che sia, di alcuni pilastri giuridici. “È possibile farlo” corrisponde a “è un dovere farlo”? Prima di tutto, se si sceglie di assecondare questa potenzialità scientifica umana, si è certi di non perdere il senso del limite e di muoversi sempre entro la dimensione del rispetto e della garanzia dei diritti²²³? Dal momento in cui i diritti relativi all’etica applicata sono privi di fondamento e che le conseguenze di questi ultimi possono spingere lo spirito della scoperta verso una forma di ambizione negativa per la dignità umana, bisogna in ogni caso stabilire dei criteri validi per potersi orientare nell’enorme labirinto della bioetica; come precedentemente specificato, affermare di voler assecondare primariamente l’esigenza di libertà del singolo non corrisponde ad una degradazione del diritto alla vita, ma ad una nuova visione di quest’ultimo alla luce dei cambiamenti scientifici che ne hanno modificato la portata morale. Il diritto alla vita in quanto tale, dunque, resta fermo ed inviolabile, paradossalmente però esso viene traslato sul piano della discussione nel momento in cui entra in conflitto con il diritto primario di ogni individuo all’autodeterminazione ed è solo ed esclusivamente in relazione a questo rapporto che esso perde il suo fondamento assoluto, restando in ogni caso una garanzia di protezione internazionale nell’eventualità in cui la spinta tecnocratica dovesse trasformarsi in una deriva antiumana.

Entrare di fatto nella sfera dell’autodeterminazione individuale significa avvicinarsi alle volontà, ai progetti, ai desideri della persona, poiché è quest’ultima che ha potere di scelta sulla propria vita ed è compito di chi la assiste rispettarne non solo l’autonomia intesa in senso morale e giuridico, ma anche le emozioni e la privacy; «il significativo riconoscimento, soprattutto in alcuni studiosi, dell’importante ruolo svolto, nello sviluppo dell’esperienza morale, non solo dalle preferenze, ma anche dai sentimenti e dalle emozioni, non si traduce, infatti, nella considerazione dell’etica come ambito abbandonato alle emozioni e all’arbitrio soggettivo. Nei sentimenti morali, nelle emozioni si può senz’altro riconoscere un elemento essenziale della vita morale e, più in generale, del progetto di vita delle persone, oltre che l’elemento in grado di rendere conto del forte coinvolgimento

²²³ Cfr. ARENDT H., *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, in *Verità e politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

emotivo che caratterizza molti dei temi di cui si occupa la bioetica»²²⁴. Rispettare i sentimenti è il cardine imprescindibile della ricerca che ha l'obiettivo di condurre alla garanzia di scelte eticamente giustificate, poiché è proprio l'importanza conferita alla persona umana ad impedire che il diritto alla vita sia svalutato ed è nell'interesse di tutta la comunità far sì che le scelte di libertà non entrino in conflitto con la sopravvivenza della coscienza morale della società, che pure è qualcosa di differente dai paradigmi morali di ognuno²²⁵. In questo senso non ci si può più riferire alla bioetica come alla scienza senza criteri dalle nefaste conseguenze, essa infatti è ispirata da principi etici tradizionali quali la non maleficenza, la giustizia e l'autonomia della persona, concetti che creano tra loro relazioni interdipendenti in funzione di un adattamento alle nuove possibilità scientifiche²²⁶. La differenza, inoltre, si configura proprio nel ricorso ai termini di "autodeterminazione" o "autonomia" poiché se per l'etica tradizionale il principio di giustizia inteso in senso collettivo è il cardine che garantisce la legittimità di un'azione nel rispetto del diritto alla vita, per la bioetica il principio di autonomia è maggiormente valido e si fa criterio fondante dell'azione proprio quando i principi di beneficenza e giustizia non sono coniugabili in un'ottica comunitaria che corrisponda al bene per la fattispecie del singolo in questione²²⁷. I diritti, quindi, dovrebbero essere inquadrati non più nella cornice di un comportamento collettivo, ma nella particolarità delle esigenze personali che possono e devono essere rivendicate in quanto dignitose per la propria condizione e conseguentemente reclamate da tutti gli individui appartenenti alla medesima categoria²²⁸. «La si presenta come qualcosa di «dovuto», a cui corrispondono degli obblighi di qualcuno: una rivendicazione che si attesta come diritto acquisisce una legittimazione sociale che è difficile da rimettere in discussione. I diritti rappresentano inoltre un'istanza etica, un argine contro le politiche degli interessi a tutela dei valori fondamentali della persona e della società. Un valore, un bisogno che assume la forma di diritto umano fondamentale acquista uno status assoluto che dovrebbe essere opponibile a qualunque scelta politica»²²⁹.

²²⁴ BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, pp. 17-18.

²²⁵ Cfr., *ivi*, p. 18-19.

²²⁶ Cfr., *ivi*, p. 21.

²²⁷ Cfr., *ivi*, p. 22.

²²⁸ Cfr. FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 148-149.

²²⁹ *Ivi*, pp. 149-150.

La proliferazione dei diritti, in conclusione, pur manifestandosi come un ostacolo apparentemente insormontabile, è il frutto del terreno fertile delle coscienze morali su cui si coltiva costantemente l'esigenza di autodeterminazione, intesa in un senso condivisibile ma non necessariamente unanime²³⁰. Ad escludere una pretesa di universalità nella comprensione della ricerca dei criteri normativi morali risultano essere due fattori: primariamente la relazione tra una presa di posizione etica e le conoscenze tecnico-scientifiche e giuridiche necessarie per poter formulare un giudizio adeguato, in secondo luogo l'apertura nei confronti di un ragionamento filosofico antidogmatico, presupposto in assenza del quale la bioetica sarebbe semplicemente il risultato di una sfida persa in partenza tra onnipotenza umana e onnipotenza divina.

²³⁰ Cfr. FACCHI A., *Diritti Fantasma? Considerazioni attuali sulla proliferazione dei soggetti*, in *Ragion Pratica*, 34 (2008), pp. 313-335.

CAPITOLO 3. PER UN'ETICA FONDATA SULLA LIBERTÀ DI SCELTA

Dai recenti sviluppi della scienza giuridica e dai cambiamenti della concezione della morale, è innegabile che le possibilità scientifiche abbiano contaminato il panorama etico della società contemporanea. Muoversi secondo nuovi paradigmi non è mai stato semplice, e la storia della genesi dei diritti umani ne è testimone, ma ancor più complicato è rapportarsi a novità proposte da un ambiente generalmente distante da quello civile, vale a dire il mondo scientifico. «Il termine «bioetica» è un neologismo creato negli anni settanta per indicare l'insieme di riflessioni morali sui problemi vecchi e nuovi sollevati dalla medicina e dalla biologia. Pur non essendo privo di ambiguità, il nuovo termine ha favorito l'affermazione del nuovo tipo di riflessione in materia, che oggi ha assunto uno specifico *status* e una solida consistenza culturale»²³¹. Spesso, tra le considerazioni di carattere pseudo scientifico, emergono dubbi riguardo ai pericoli e all'impatto della tecnologia sulla vita umana, «a volte si delineano scenari paradossali e ripugnanti e il vantaggio di avere più possibilità può essere trasformato in una trappola. Credo che questo accada quando dimentichiamo che gli strumenti sono tali, cioè non buoni o cattivi intrinsecamente. Il loro profilo morale dipenderà dall'uso che ne faremo»²³². Ago della bilancia di qualsivoglia scelta bioetica sarà dunque la considerazione delle tecnologie mediche come meri mezzi il cui uso dipende strettamente non solo dalla storia clinica dei casi singoli, ma *in primis* dalla volontà di ciascuno, quindi non un obbligo ma un'opportunità²³³. Quest'ultima offre una possibilità non trascurabile per il bene dell'individuo, infatti se da un lato farne uso può soddisfare le esigenze di alcuni, dall'altro rinunciarvi non costituisce alcun danno né sanzione: garantire un più ampio spazio di libertà, dunque, permette sia di esercitare un diritto, sia di non farlo, nel rispetto di ogni credenza religiosa o morale, ma soprattutto nella garanzia della non imposizione contigua al non impedimento²³⁴.

²³¹ MORI M., *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in VIANO C.A., (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino: Bollati Boringhieri, 1990, p. 186.

²³² LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 12.

²³³ Cfr. *Ibidem*.

²³⁴ Cfr. *ivi*, p. 13.

Il nucleo del progresso tecnologico, come dimostrato in precedenza, sta oggi nelle tematiche relative all'aborto, alla procreazione assistita, alla clonazione, all'eutanasia; quest'ultima, più delle altre pratiche, sembra essere maggiormente reale e tangibile, poiché quanto mai vicina a quello che definiremmo un tratto comune a tutti gli esseri umani: la sofferenza. Ci si può avvicinare alla dimensione del dolore secondo più modalità (sentimentale, anatomica, psicologica, giuridica), ma si percepisce costantemente il disagio dell'individuo che lo prova, sia esso un dolore somministrato, come ad esempio nei casi di tortura, una sofferenza "naturale" provocata da una malattia del corpo, o ancora una condizione psichica lacerante che coincide con l'impossibilità di definirsi realmente vivi²³⁵. Come concepire allora un approccio a tale nuova dimensione dell'etica che prescindendo dalla libertà della persona singola? Quando si definisce la «libertà» in quest'accezione relativa al corpo, non si sta semplicemente connotando uno status giuridico, bensì una cospicua componente dell'essere umano che comprende non soltanto la garanzia legislativa di autodeterminarsi, ma anche la possibilità di farlo secondo i propri sentimenti, i propri progetti, i propri canoni morali; è doveroso includere tutto questo nello spazio di ciò che la società può comprendere tramite un approccio empatico, e contemporaneamente inserirlo tra tutto quel che non è possibile figurarsi fino in fondo, poiché appartenente al malato in quanto tale come aspetto peculiare che dovrebbe garantirne la piena autonomia in campo decisionale. «Il dolore non si lascia intrappolare negli schemi, meno che mai in quelli formali apprestati dalle categorie giuridiche. Ma il diritto non rinuncia a inseguirlo. Se la tecnologia medica approda all'accanimento terapeutico, la risposta viene cercata nel "diritto di morire con dignità" o nel "diritto di morire" senz'altre specificazioni»²³⁶. Un'indagine filosofica permetterà a questo punto di capire se esiste eticamente un diritto alla libertà e all'autodeterminazione talmente ampio da comprendere il diritto di morire e se ci si

Si noti che confrontando un'etica che tende alla scelta libera ed una posizione antiliberale, ad esempio quella sulla sacralità della vita, è palese come la corrispondenza tra opportunità e facoltà di scelta venga a mancare. Affermando, ad esempio, che legiferare in materia bioetica debba voler dire non prescindere dal principio secondo cui la vita ha valore in quanto tale e su di essa soltanto il ciclo naturale ha potere, ci si appoggia sulla conseguenza solo apparentemente indiretta per la quale si impedirà ad un soggetto di esercitare il proprio diritto all'autodeterminazione. Viceversa, garantendo standard adeguati di libertà sul proprio corpo e sulla propria esistenza non si lede in alcun modo lo spazio di scelta di altri membri della comunità.

²³⁵ Cfr. RODOTÀ S., *La vita e le regole*, Milano: Feltrinelli, 2009, p. 209.

²³⁶ *Ivi*, p. 212.

possa spingere ad includere quest'ultimo tra i diritti umani. In sintesi, se abbiamo un diritto alla vita abbiamo anche, allora, un diritto alla morte?

3.1. Bioetica e nuovi scenari dei diritti

Gli studi in campo bioetico rappresentano oggi un ponte tra la vita regolare delle persone e le azioni potenziali che potrebbero caratterizzarla; questa scienza, relativamente nuova, contiene quindi un aspetto sperimentale, non solo necessariamente dal punto di vista scientifico, ma pure in riferimento alla costituzione di nuovi principi etici che rompono gli equilibri della morale tradizionale. «La bioetica nasce non tanto *perché* il progresso tecnico *di per sé* apre nuove possibilità, né tantomeno *perché* esso pone problemi «nuovi» nel senso di «prima sconosciuti», quanto *perché* aprendo nuove possibilità e alternative il progresso tecnico favorisce l'affermazione di una *nuova* cultura, e coniugandosi con essa fa in modo che nella società si diffonda la richiesta di utilizzare le nuove capacità di intervento secondo i principi morali tipici della nuova cultura»²³⁷; in sintesi, l'applicazione di una bioetica per la società altro non è che una costante pressione verso il rinnovamento degli standard morali, pratica che garantisce al contempo un pieno sviluppo della progettualità tecnologica e scientifica. Allo stesso modo anche il ruolo del medico, dell'esperto, è andato modificandosi nel tempo: la sua missione specifica non è più “semplicemente” cercare una cura alle malattie naturali del corpo tramite la propria abilità, la sua figura somiglia sempre di più a quella di un tutore che si affianca al paziente nella gestione della patologia; attraverso il consenso informato quest'ultimo ripone fiducia nel suo lavoro, consapevole di trovarsi in una dimensione culturale nuova, quella citata precedentemente, secondo cui non esiste dovere assoluto che sia indipendente dalla volontà dell'individuo e dalle sue scelte²³⁸. L'etica deontologica intesa tradizionalmente, invece, ha sempre posto come principio assoluto quello della

²³⁷ MORI M., *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in VIANO C.A., (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino: Bollati Boringhieri, 1990, p. 193.

²³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 194-195.

sacralità della vita umana, rendendolo giustificabile non solo da un punto di vista religioso, ma anche medico, proprio recuperando l'immagine ippocratica della medicina intesa come arte tramite cui l'uomo si fa servitore della natura²³⁹; ovviamente, ad oggi, il valore della vita non perde di consistenza, viene però adattato alle diverse fattispecie in questione, ponderato accanto al concetto di *vita dignitosa* proprio del paziente.

In quest'ottica è cruciale il lavoro del filosofo, il quale ha il compito di concepire e analizzare le opportunità di condurre un'esistenza soddisfacente, nonché le possibilità di definire un'etica che possa considerarsi, sotto certi punti di vista, utilitaristica, nel senso di "capace di produrre benessere per l'individuo", senza perdere la sua essenza di *ethikos*, cioè di teoria del vivere in grado di fornire indicazioni su ciò che è bene e ciò che è giusto per l'umanità senza porne mai in discussione la sopravvivenza a grandi margini. Le questioni bioetiche, infatti, restano legate alla sfera pubblica dell'agire poiché è opportuno utilizzare un approccio che sia in funzione dell'individuo, senza sfociare in teorie personalistiche che legittimano qualunque atto solo in un caso eccezionale; la legittimità delle pratiche bioetiche deve essere concepita in un senso più ampio che coinvolga l'intera comunità, a prescindere da chi è interessato in maniera diretta da alcune problematiche, verso un rinnovamento della dimensione legale²⁴⁰. Come far fronte, di contro, ad una sfera pubblica incapace di dialogare su tematiche scientifiche e in grado di rendere il dibattito parziale in quanto contaminato da credenze assolute? L'atteggiamento maggiormente diffuso in ambito medico-sanitario è purtroppo di stampo paternalistico e conduce ad un agire sì tecnico e competente, ma fuorviante per la caratterizzazione del ruolo del medico. Compiere una scelta «per il bene del paziente» non può equivalere al sostituirsi alla sua volontà, ai suoi desideri, ai suoi parametri di sofferenza, altrimenti si tornerebbe a Galeno ed a suoi "testimoni inaffidabili" (così erano definiti i pazienti che, lungi dal ricoprire un ruolo rilevante nell'atto della cura, mentivano per timore della medicina)²⁴¹. Far leva sulla competenza, che di per sé è qualcosa di positivo, anzi fondante, dell'immagine che comunemente si ha del medico, dovrebbe voler dire esclusivamente avvalersi della propria conoscenza per

²³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 195-196.

²⁴⁰ Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, p. 19.

²⁴¹ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 18.

rendere il paziente informato e consapevole delle proprie scelte. Ritenere che il possesso delle nozioni equivalga al possesso di “ciò che è giusto fare” è un errore che non soltanto sfocia nell’illegalità, ma lede profondamente la dignità della persona cui è negato il libero arbitrio sul proprio corpo.

Il fatto che l’opinione pubblica sia terreno fondante dell’etica evidenzia il carattere collettivo delle norme morali che appartengono, prima che alla dimensione giuridica o politica, all’ambiente socio-culturale: è soltanto costituendo un sistema di educazione valido che si rendono i cittadini consapevoli delle violazioni dei propri diritti e dell’esigenza di accrescerne la quantità sulla base dei moderni scenari dinanzi a cui ci si trova. Inoltre, le problematiche legate all’ambiente etico e bioetico sono, ad oggi, talmente tante da comprendere le storie di vita di centinaia di migliaia di persone: come si può non definirla un’etica pubblica? Come ci si può esimere dall’assumere una posizione chiara rispetto allo spazio che questo nuovo dibattito merita di occupare in ambito politico? «Un problema così impostato implica un interrogativo di fondo, volto non a stabilire in generale quale sia il giudizio morale corretto rispetto a questo o a quel dilemma di etica applicata, ma quale debba essere la norma giusta riguardante questa o quella pratica di rilevanza bioetica, in negativo cosa non possa essere ritenuto lecito sul piano pubblico, per via del suo tasso di ingiustizia in senso discriminatorio»²⁴². Di contro a questi intenti si palesano le questioni sul cosiddetto «moralismo legale», cioè l’impossibilità di slegare la stesura di una legge dall’influenza morale che ne costituisce l’essenza, poiché si è dinanzi ad un rapporto reciproco tra diritto penale e giudizi morali²⁴³. Anche in questo caso risulta proficuo approcciarsi al problema stabilendo un principio saldo ed ineludibile dal quale ragionare, ad esempio si potrebbe accogliere la seguente istanza giuridica: condizione necessaria per un divieto è il danno a terzi o alla comunità²⁴⁴. Eppure molti governi «fabbricano norme per restringere scelte che dovrebbero restare individuali, mettono limiti, pongono divieti. Specialmente quando le scelte hanno a che fare con l’involucro che ogni persona reca addosso: il proprio corpo»²⁴⁵, dinanzi

²⁴² Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, p. 28.

²⁴³ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 57.

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 58.

²⁴⁵ AINIS M., *Le libertà negate: come gli italiani stanno perdendo i loro diritti*, Milano: Rizzoli, 2004, p. 81.

ad esse si incrociano questioni di fede, dichiarazioni politiche, autonomie mediche e minor risalto viene dato alle volontà del soggetto libero.

Oggi la medicina sembra essere insabbiata nella propria ortodossia, ossia spaesata dinanzi alla messa in discussione della propria veridicità assoluta fondata nella tradizionale ragione medica cui i medici si conformano prendendo parte alla grande comunità dell'arte che guarisce il corpo²⁴⁶. Questo attaccamento ai valori fondativi della scienza medica che nei secoli hanno innalzato la figura del curante a salvatore di intere comunità, talvolta impedisce un ripensamento di queste regole in funzione di approcci nuovi: «l'ortodossia è qualcosa di ambivalente: è un disvalore perché ostacola il cambiamento ma, nello stesso tempo, è il valore disponibile, dal cui nucleo di fondo non si può prescindere. Le idee per ripensare la medicina non sono ricavabili da un modello altro di medicina, bensì dai limiti e dai problemi della sua ortodossia. Oggi, più che cambiare la medicina, è necessario *ripensarne l'ortodossia*»²⁴⁷. In relazione alla bioetica, il compito della ragione medica è quello di ripensarsi accanto al malato nella sua attualità, cioè nella sua esistenza umana a prescindere dalla malattia o dal trattamento richiesto; ciò significa che oltre alle considerazioni delle caratteristiche che connotano il soggetto in quanto paziente, è opportuno che il medico consideri un doppio argomento durante la ricerca della cura: il proprio e quello del soggetto preso in causa, cambiando così il genere di proprietà e qualità che la medicina si impegna a conoscere e con le quali è obbligata a relazionarsi²⁴⁸. «No entity without identity è un'espressione usata in filosofia con la quale si vuole dire che, in medicina, una conoscenza del malato senza ontologia non sarà mai in grado di definire l'identità della persona malata, e che l'identità della persona malata, nella post-modernità, è costitutiva della conoscenza medica»²⁴⁹. Il salto nel buio della medicina corrisponde, dunque, all'abbandono di quel tipo di pensiero necessariamente utile, logico, veridico per abbracciare tutto quel che costituisce il mondo della malattia in toto; certo la razionalità, come pure la conoscenza, è un principio necessario per la dimensione attiva e normativa della cura medica, ma costituisce un eccesso di rigidità credere che il rapporto tra medico e

²⁴⁶ Cfr. CAVICCHI I., *Una filosofia per la medicina*, Bari: Dedalo, 2011, p. 9.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Cfr., *ivi*, pp. 49-50.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 77.

paziente debba esaurirsi solo in questo tipo di realtà²⁵⁰. «Oggi, alla base dei molti conflitti tra medicina e società, vi è una razionalità avvertita come disumana in quanto s-personalizzante. Oggi l'uomo malato non accetta di conformarsi passivamente alla razionalità scientifica, di cui contesta non il valore, ma la pretesa di essere al di sopra tutto»²⁵¹, compresi i tratti che caratterizzano le volontà, le credenze e i desideri del paziente.

Il terreno della convivenza tra bioetica e diritto è costantemente scenario di dibattiti poiché la legge ha il compito di tutelare l'individuo da quanto potrebbe minacciare la sua incolumità e dignità ed, al contempo, grava su di essa l'esigenza di designare cosa rappresenti realmente un pericolo per la persona e cosa, invece, possa configurarsi come un'opportunità positiva, in relazione al progresso dell'umanità e alla qualità della vita del soggetto parte in causa. «Va però detto che l'odierna diffusa consapevolezza circa le implicazioni giuridiche degli interventi biomedici sugli esseri viventi e, soprattutto, sull'uomo, ha rappresentato, nel nostro contesto, una conquista relativamente tardiva. Nei primi dieci, forse quindici anni del dibattito, quale si è andato svolgendo nel continente europeo e, soprattutto, in Italia, le questioni bioetiche sono, infatti, state considerate avendo riguardo soprattutto alle loro implicazioni morali»²⁵², vale a dire che fino ad ora poca importanza era riservata all'adeguamento delle norme giuridiche ai nuovi scenari della scienza e delle tecnologie e che la regolamentazione delle leggi in materia bioetica (interventi sul corpo, aborto, fecondazione assistita, eutanasia) doveva passare al vaglio dei vari poli morali del dibattito fino al raggiungimento di un sentire bioetico condiviso²⁵³. Parlare dunque del rapporto tra bioetica e diritto vuol dire far fronte ad un cambiamento significativo degli approcci e delle prospettive garantito sia da una democratizzazione sempre più radicata dal punto di vista dell'esistenza di un pluralismo morale, sia da un avvicinamento della deontologia medica alle nuove modalità di esercizio del mestiere²⁵⁴.

Un avvicinamento del diritto alla bioetica è quanto mai necessario poiché il riferimento alle norme esistenti, per quanto possa essere ampliato nell'estensione, non

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 127-128.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 44.

²⁵³ Cfr. *Ibidem*.

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 46.

garantisce un ricorso adeguato ai diritti del paziente in quanto persona giuridica e non disciplina in maniera specifica i diritti e i doveri di chi è coinvolto nelle scelte²⁵⁵. Nonostante ciò, è importante ricordare che esistono strumenti di autoregolamentazione della pratica medica che, se rispettati, già dovrebbero identificarsi, seppur parzialmente, con il miglior atteggiamento possibile nei confronti del paziente e delle tematiche bioetiche (codice di Norimberga, codice deontologico della Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e degli Odontoiatri); inoltre, osservando il panorama legislativo nazionale, hanno valore in merito gli articoli 13 e 32 della Costituzione Italiana nei quali si afferma che «la legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana»²⁵⁶. Anche se il comando appare perentorio, fare riferimento ad un tipo di normatività dalla portata così ampia e generica è insoddisfacente e lacunoso dal punto di vista tecnico e non permette di avvicinarsi alle problematiche bioetiche con la tranquillità di chi possiede dei diritti e delle garanzie senza mai perdere la possibilità di rinunciarvi.

Eppure tutt'oggi ci si imbatte in una moltitudine di pareri differenti, tra i quali emerge la posizione di chi crede che il diritto non debba entrare con nessuno strumento nel dibattito bioetico, che quest'ultimo si costituisca solo sul piano morale o che, addirittura, disciplinare certe pratiche significhi pur sempre legittimarle e che dunque, in un caso o nell'altro, agendo in senso propositivo ci si faccia portatori di un liberalismo sfrenato²⁵⁷. Dinanzi a prospettive simili, è lecito pensare che le linee guida di tali critiche abbiano declassato lo statuto della bioetica a «scienza che non riguarda le cose umane», poiché soltanto in questo senso è possibile rappresentarsi l'indifferenza con cui è ignorata non soltanto la complessità tecnica dei singoli casi, ma anche il desiderio della realizzazione di ciò che è bene per sé che ad ogni paziente viene sottratto in nome della relegazione del dibattito morale fuori dalla sfera giuridica, rendendo in tal modo impotenti medici, malati e famigliari. Infatti, per quanto le dichiarazioni di principio che riguardano la deontologia medica siano in grado di regolare l'attività degli operatori interessati seguendo standard minimi di rispetto della privacy del paziente e della sua volontà, è pur vero che essi ricoprono un ruolo simbolico, di principio appunto, non coercitivo, avendo, in definitiva, un

²⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

²⁵⁶ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 29-30.

²⁵⁷ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 47-49.

valore garantito solo dall'adesione spontanea e personale ad essi²⁵⁸. «Di qui, una volta riconosciuto che le questioni rientranti nella bioetica suscitano problemi di cui anche il diritto non può non farsi carico, la necessità di una considerazione dei molteplici strumenti con cui il diritto può intervenire in quest'ambito, non solo per risolvere i conflitti, ma anche per evitare che sorgano, realizzata a tutto campo e, finalmente, con l'apporto di giuristi di diversa specializzazione, il cui impegno nell'analisi e nella costruzione del "biodiritto" si va sempre più significativamente diffondendo e consolidando»²⁵⁹. Si noti che alla base di una regolamentazione giuridica oggettiva della bioetica non vi è l'intento di affermare una sola visione dell'approccio o un'unica morale degna di corrispondere alla formulazione della legge, ma la convinzione che sia necessario adottare la visione più ampia possibile che possa garantire l'accesso a certe pratiche senza negare l'etica di chi vuole allontanarsene. È opportuno fare ricorso ad un simile atteggiamento anche quando il dibattito è ancora vivo, perpetrato all'insegna della definizione di certi statuti, della rievocazione di modelli pretecnologici o della stesura delle encicliche papali: la libertà degli individui non può essere rinviata a quando il dibattito sarà concluso²⁶⁰, ma necessita di essere alimentata seguendo le possibilità del progresso scientifico.

In tal senso sarebbe però fuorviante non riconoscere la differenza tra pratiche bioetiche in stretta relazione con la vita del soggetto e a contatto diretto con il suo corpo (aborto, eutanasia) e possibilità aperte grazie alle nuove tecnologie a cui l'individuo potrebbe prendere parte con le motivazioni più disparate e per le quali il quadro delle libertà sembra non essere più sufficiente a convincere nemmeno la schiera dei supporter moderati del progresso (fecondazione assistita, sperimentazione clinica, clonazione). Alcune problematiche relative, ad esempio, alla fecondazione assistita, sono state etichettate più volte come derivanti da un abuso nel godimento dei diritti relativi alle possibilità scientifiche; nel Settembre del 2011 un giudice della corte di Torino ha dato in affidamento una bambina di un anno e mezzo perché nata, tramite fecondazione assistita, da due genitori in età avanzata (padre settant'anni, madre cinquanta), motivando la propria scelta con un apparente sentimento di

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 49.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 51.

²⁶⁰ Sulla mancata corrispondenza tra l'emergenza dei risvolti bioetici e la fattispecie normativa si veda: VERONESI P., *Il corpo e la costituzione. Concretezza dei casi e astrattezza della norma*, Milano: Giuffrè, 2007.

onnipotenza dei due coniugi, indifferenti al futuro della creatura²⁶¹. Ancora più negativa è la cornice, che sarà approfondita nell'appendice, attorno a pratiche di natura apparentemente fantascientifica come la clonazione, poiché per esse appare impossibile chiamare in causa la libertà dell'individuo in nome di un ideale morale maggiore, ma quest'ultima sembra essere venduta alle sperimentazioni della scienza verso un mondo ultraumano.

Quanto mai vicino alla realtà sociale esperita quotidianamente è il tema bioetico dell'eutanasia, particolarmente ostico da affrontare non soltanto perché l'Italia è stata teatro di numerosi casi relativi alla richiesta di applicarla, ma perché sul piano morale e scientifico si combatte ancora per l'affermazione di tutti quei concetti che ruotano attorno ad essa: living will, accanimento terapeutico, obiezione di coscienza. Far presagire la possibilità di convivere serenamente con le pratiche eutanasiche in un contesto instabile come quello nazionale è attualmente improbabile; intanto, sarebbe produttivo comprendere attraverso quali riconoscimenti, sia etici che tecnico-scientifici, sia possibile approdare ad un'immagine del malato pienamente cosciente di sé e delle proprie decisioni.

²⁶¹ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, pp. 193-209. Nelle stesse pagine si vedano anche le implicazioni della Legge 40 del 2004 sulla procreazione medicalmente assistita e gli effetti negativi di tale norma sugli assetti familiari e coniugali, ad esempio il divieto di fecondazione eterologa (uso di gameti esterni alla coppia), l'obbligo di impiantare tutti gli embrioni fecondati con l'impossibilità di effettuare una diagnosi pre-impianto, divieto di sperimentazione sugli embrioni e di crioconservazione nonché, di conseguenza, dell'uso di questi ultimi a scopo di ricerca. Inoltre «mentre le gravidanze portate a termine sono calate del 30 per cento, i casi di aborto spontaneo sono aumentati del 44 per cento. Il motivo di questa crescita impressionante è che oggi non è più consentita la selezione pre-impianto dell'embrione. E visto che la legge obbliga comunque a impiantare tutti gli embrioni fecondati, quindi anche quelli più deboli o malati, la percentuale di esiti positivi diminuisce. (...) Le limitazioni imposte dalla Legge 40 hanno avuto una inevitabile e preannunciata conseguenza: spingere le coppie infertili a espatriare per cercare all'estero una soluzione al proprio problema, costringendole a viaggi della speranza pieni di incognite e difficoltà psicologiche, in paesi in cui non sempre vengono effettuati seri controlli. E obbligandole ad affrontare elevati costi economici», di fatto condannandole per il fatto di soffrire di patologie ereditarie ed escludendo dal godimento dei propri diritti le coppie meno abbienti. Questo è il quadro che si configura quando un paese dominato dalla morale cattolica tenta di conciliarla con la necessità di legiferare in ambito bioetico in modo da non scontentare la grossa fetta religiosa della popolazione.

3.2. Eutanasia: concetti e pratiche

L'eutanasia non nasce con la bioetica. Essa ha rappresentato sin dall'antichità una forma di rapporto, o di rifiuto, tra il malato e il medico tramite consuetudini e modelli culturali diversi tra loro, ma aventi alla radice una visione profonda del rapporto tra l'individuo e la morte accolta anche a livello sociale. Il ruolo ippocratico del medico è sempre stato quello di curare con l'intenzione di guarire, tant'è che nel giuramento originario è presente il lapidario diniego alla richiesta di fornire veleni per procurare la morte, argomento usato ancora oggi contro l'eutanasia attiva²⁶². Al contrario, alcuni dei filosofi vicini all'arte medica, circoscrivevano lo sforzo della medicina ai malati guaribili, poiché le competenze dell'uomo devono fermarsi lì dove, scontrandosi con la forza della natura, non c'è più nulla in suo potere per proteggere la vita; i malati incurabili, perciò, potevano essere "abbandonati" nell'attesa della morte per dedicarsi ai pazienti con più speranze di sopravvivenza²⁶³. Malgrado possa apparire come una crudeltà, questa pratica duramente criticata ma abbastanza diffusa fece da preludio alla concezione romana che accolse positivamente il termine eutanasia nel senso di «morte lieve e senza dolore», augurio per tutti i cittadini romani e motivo per cui molti filosofi stoici accettavano il suicidio come superamento delle sofferenze della vita, nonché atto rispondente alle caratteristiche dell'uomo coraggioso²⁶⁴. «Ritenuta il migliore e più auspicabile destino nella cultura classica, dalla cultura cristiana – quanto meno da quella alta e ufficiale – la morte rapida, peggio se improvvisa, viene dettagliatamente inquadrata come «malamorte». Non più grazia degli dei, la morte inopinata è percepita quale il peggiore dei mali, il più insidioso ostacolo alla salvezza dell'anima, in quanto impedisce quel finale pentimento, quella decisiva purificazione dai peccati che rappresentano la più solida preparazione per la sorte dell'anima nell'aldilà»²⁶⁵. Da qui il rifiuto di ogni forma di accelerazione della morte, spesso però in contrasto con coloro che facevano del rapporto con il creatore un dialogo quotidiano contro la disperazione: la cultura

²⁶² Cfr. CAVINA M., *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna: Il Mulino, 2015, pp. 13-15.

²⁶³ Cfr. *ivi*, p. 17.

²⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 19-21.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 35.

popolare, figlia della novella cristiana e del panorama eretico europeo, e madre di movimenti religiosi minori, ha sempre provato pietà per la lunga agonia del dolore, discostandosi così dalla dottrina ecclesiale ed arrivando ad accettare persino il martirio come forma eutanastica di liberazione dalla sofferenza e dal peccato, come gioia del morire²⁶⁶. Alcune abitudini del popolo a richiedere per i suoi cari una morte veloce e indolore non persero il loro vigore storico, attraversando inermi il medioevo: si registra, infatti, che nell'Italia rinascimentale, «diffusa era anche la pratica di togliere di mezzo dalla stanza del morente tutte le immagini e gli oggetti sacri, che se da un lato potevano salvarlo, dall'altro potevano svolgere – si credeva – un dannoso effetto nel non lasciarlo morire, quando ormai ogni speranza di guarigione era svanita», così anche in molte altre zone europee la superstizione era sempre volta all'ottenimento di una morte più veloce e serena²⁶⁷. Già dal seicento sui trattati medici comparvero i primi dubbi sulla legittimità di assecondare il desiderio di morte di un paziente e negli ambienti militari molte furono le aperture al cosiddetto *mercy killing*, ovvero il colpo di grazia che per pietà era concesso al nemico o al commilitone colpito in battaglia²⁶⁸. Nello stesso periodo il *De dignitate et augmentis scientiarum* di Bacone istruiva gli esperti e i curiosi sul tema delle malattie incurabili, concentrandosi sul ruolo del medico dinanzi alla sofferenza: se missione di quest'ultimo doveva essere letteralmente “togliere il dolore dal corpo”, starsene immobili dinanzi ai casi disperati non avrebbe affatto reso onore al compito di cui il curante deve farsi carico, perciò accanto ad un accudimento costante poteva essere di reale aiuto la serena soppressione del moribondo²⁶⁹. Tuttavia, anche nei secoli successivi, il quadro normativo sembrava discordare rispetto agli standard morali diffusi, in effetti in molti codici europei dell'Ottocento, l'eutanasia, anche se applicata su richiesta del paziente stesso, era posta allo stesso livello dell'omicidio volontario; il dibattito venne ampliato sotto la spinta degli intellettuali a conoscenza della casistica americana: da oltreoceano proveniva la figura ufficializzata del “medico

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 35-36. L'unica forma di eutanasia che la dottrina cristiana ufficiale riuscì a concepire, come pure forse accade oggi, è di tipo spirituale: la dolce morte cui il termine fa riferimento altro non sarebbe che la leggerezza dell'anima che, purificata dal peccato, raggiunge il regno dei cieli nei tempi e nei modi scelti dal creatore.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 100.

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 104-120.

²⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 133-135. Si rende nota del fatto che il consenso del soggetto in questione non è ancora parte integrante del dibattito e che l'atto dell'eutanasia è legato strettamente alle volontà del medico.

pietoso” che diede la spinta a varie proposte di legge, per la maggior parte disattese, per la legalizzazione delle pratiche eutanasiche²⁷⁰. Agli albori degli anni venti del ‘900 il clima italiano si scaldava attorno alla legittimazione totale dell’eutanasia solo nel caso in cui essa fosse richiesta dal paziente, quindi ad un riconoscimento legale, seppur parziale, di questa pratica, probabilmente derivante anche dai suggerimenti precedenti sulle attenuanti di pena per i medici compassionevoli²⁷¹.

Alla luce delle sue derivazioni storiche, non è un caso che l’eutanasia, intesa in senso moderno e quindi imprescindibile dai trattamenti medici ad essa legati, sia sempre stata una pratica normalizzata dagli intellettuali e dai pensatori del secolo scorso, molti dei quali nel 1975 decisero di sottoscrivere un Manifesto dell’Eutanasia per far emergere il tema nel dibattito pubblico con maggior impatto: «Noi crediamo che la coscienza morale riflessa sia abbastanza sviluppata nelle nostre società per permettere di elaborare una regola di condotta umanitaria per quanto riguarda la morte ed i morenti. Facciamo appello all’opinione pubblica illuminata perché superi i tabù tradizionali e si evolva verso un atteggiamento di pietà nei confronti delle sofferenze inutili al momento della morte. È crudele e barbaro esigere che una persona sia mantenuta in vita contro la sua volontà rifiutandole la liberazione che essa desidera “dolcemente, facilmente” quando la sua vita ha perduto ogni dignità, bellezza, significato, prospettive di avvenire»²⁷². La proposta di legge Fortuna, la prima in Italia in materia di eutanasia totalmente legale, risale al 1984 e richiama maggiormente il rapporto tra la morte e la sfera individuale inviolabile dell’individuo che abita il corpo, che ne è l’essenza; per quanto dal punto di vista cattolico la morte si configuri come un approdo sereno verso le miglorie della vita ultraterrena, l’istituzione Chiesa ha sempre posto un veto irremovibile sull’Eutanasia affermando il valore sacro della vita senza possibili interpretazioni: Dio sceglie quando l’esistenza dell’uomo deve giungere al termine, nessuna negoziazione etica²⁷³. Quel che maggiormente stupisce della posizione contraria alle pratiche eutanasiche è la facilità con cui si riesce a sorvolare sulle sofferenze del soggetto in questione e il cieco annullamento del rapporto di possesso tra persona e corpo, contrario ad ogni

²⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 151-156.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 182-185.

²⁷² Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, pp. 69-70.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 71.

diritto umano e legge internazionale. Ancor di più, è complicato immaginarsi il rifiuto delle libertà della persona quando la linea di principio è semplificabile in questi termini: io scelgo per me stesso; al contrario di altri dilemmi etico-morali, primo tra tutti l'aborto, nel caso della dolce morte il soggetto esercita il proprio libero arbitrio senza il coinvolgimento di alcuno (tranne nei casi di nomina di un amministratore di sostegno che, in ogni caso, avrebbe in precedenza accettato di eseguire un compito sì gravoso, ma garante e rispettoso delle volontà del malato) né eventuali possibilità che qualcuno possa non essere d'accordo con le conseguenze di tale scelta²⁷⁴. Sembra quasi che si cerchi di demonizzare il termine Eutanasia e di accostarlo ad un'immagine di morte imposta e prematura, piuttosto che considerarlo per ciò che indica, cioè una morte dignitosa. Basti pensare che molti sono i casi simili a quello di Remy Salvat, ventiquattrenne francese affetto da una grave disabilità a livello mitocondriale che lo avrebbe condotto ad una morte lenta ma inesorabile nel corso degli anni; il ragazzo, nel 2008 domanda al presidente Sarkozy il «permesso di morire» che gli viene negato dall'istituzione «per ragioni filosofiche personali»²⁷⁵. Dinanzi a questo estremo rifiuto e alla disperazione della madre che da anni cercava di mettere fine alle sue sofferenze, Remy si suicida con abuso di farmaci in una notte della settimana seguente²⁷⁶. Possiamo credere, in definitiva, che concedere una morte pietosa e serena sia più apprezzabile del costringere qualcuno a suicidarsi volontariamente con metodi alternativi pur di porre fine alle proprie inascoltate sofferenze?

Esistono altre pratiche legate al fine vita che entrano in stretto contatto con la richiesta effettiva della morte come quella del cosiddetto “accanimento terapeutico”, definizione (esclusivamente italiana) che fa già emergere tutte le contraddizioni in questione: come può un comportamento aggressivo come quello di qualcuno che, letteralmente, si accanisce giovare ad un'altra persona ed avere un risvolto positivo, cioè terapeutico?²⁷⁷

I progressi della medicina non hanno comportato la diminuzione della popolazione dei malati sofferenti e inguaribili (...), paradossalmente al

²⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

²⁷⁶ Cfr., *ibidem*.

²⁷⁷ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 115.

progresso della medicina è considerevolmente aumentato il numero dei soggetti affetti da patologie evolutive irreversibili, che trascorrono l'ultima fase della loro vita in condizione di dolore fisico e di sofferenza psicologica. Si è così assistito al moltiplicarsi di situazioni nelle quali il ricorso a tutti i mezzi che la medicina più avanzata mette a disposizione non migliora per nulla la condizione del malato, ma gli procura soltanto un precario e penoso prolungamento della vita, privandolo del diritto a una morte serena e dignitosa.

BORSELLINO P., 2009, p. 87.

Il principio per cui si dovrebbe rifiutare questa pratica di prolungamento della vita si fonda nel concetto di relativismo intersoggettivo: in termini medici un trattamento si dice «ordinario» quando è obbligatorio per il paziente, proficuo, volto alla guarigione, mentre è «straordinario» nel momento in cui non porta al risultato della guarigione, è futile²⁷⁸, ma «ogni caso è diverso, quindi non si può mai dire che un certo intervento è sempre ordinario mentre un altro intervento è sempre straordinario. Questi giudizi dipendono sempre dalle circostanze»²⁷⁹ ed anche il paziente stesso può stabilire cosa è ordinario e cosa straordinario poiché egli è pienamente cosciente di sé e di ciò che è in grado di sopportare su se stesso a seconda degli effetti complessivi di un trattamento, nonché del bilanciamento tra sofferenza e risultati positivi²⁸⁰. Non è produttivo, dunque, tentare di stabilire cosa costituisca oggettivamente un accanimento²⁸¹, poiché quest'ultimo è percepito diversamente dai singoli pazienti che non soltanto sono clinicamente incomparabili (fatta eccezione di patologie più comuni e casi simili), ma lo sono umanamente: soglie del dolore, livello di sopportazione, volontà di restare in vita, forze residue dopo la storia della propria malattia²⁸². «Eluana Englaro, Piergiorgio Welby, Terri Schiavo e Giovanni Nuvoli²⁸³ hanno rifiutato alcuni trattamenti ritenuti intollerabili e inutili. È sintomatico che vi sia disaccordo profondo sulla possibilità di considerare quei trattamenti come una forma di AT²⁸⁴. Come dicevo prima, siamo (quasi) tutti d'accordo nel rifiutare

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 110.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 111.

²⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 114-115.

²⁸¹ I tratti che definiscono l'accanimento terapeutico dal punto di vista esclusivamente medico sono tre: la futilità del trattamento, la gravosità del trattamento per il paziente (cioè le conseguenze effettive che subirebbe in termini di dolore e danni corporali) e, infine, l'eccezionalità dei mezzi che è definita dalla frequenza con cui solitamente vi si fa ricorso e dalla invasività di questi ultimi.

²⁸² Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 114-115.

²⁸³ Rispettivamente nel 2009, 2006, 2005 e 2007.

²⁸⁴ Accanimento Terapeutico.

l'accanimento terapeutico, ma siamo profondamente in disaccordo su cosa sia l'accanimento terapeutico»²⁸⁵. Muovendo da queste premesse sembra plausibile considerare il consenso personale come soglia di definizione dell'accanimento terapeutico, ci si spinge, cioè, fin dove il paziente desidera.

Il consenso informato è regolamentato nel Codice Deontologico all'articolo 35, nel quale si palesa l'impossibilità da parte del medico di intraprendere percorsi terapeutici o diagnostici contro le volontà del paziente, senza le quali non è consentito nessun tipo di intervento²⁸⁶. Ovviamente il rispetto del consenso permette agli operatori sanitari di tutelarsi nell'evenienza di un'azione legale promossa dal paziente, ma è anche un efficace strumento per il superamento dell'impianto paternalistico della medicina poiché crea un rapporto di simmetria tra la valutazione medica e la decisione del paziente²⁸⁷. Questa eguaglianza delle posizioni di potere è ostacolata da considerazioni di tipo pratico che riguardano, prima tra tutte, la problematica delle scarse competenze tecniche del paziente che farebbe fatica, prendendo atto anche della propria situazione emozionale, a ragionare su terapie ed interventi in modo lucido e produttivo; in secondo luogo la presenza della famiglia costituisce una sorta di rinforzo all'approccio paternalistico del medico poiché spesso il desiderio che il proprio caro guarisca impedisce ai parenti di farsi carico delle sue reali volontà²⁸⁸. Spesso si fa ricorso all'argomento psicologico per disabilitare il paziente all'informazione perché si crede che la paura di ciò che lo attende lo spingerebbe a rifiutare i trattamenti; in realtà, studi recenti hanno dimostrato che la maggior parte dei pazienti preferisce essere a piena conoscenza delle proprie patologie, persino quelle degenerative o non curabili²⁸⁹. «Chi denuncia il pericolo che il consenso informato divenga un ostacolo all'attuazione della prassi più conveniente sotto il profilo terapeutico, vale a dire della prassi destinata a realizzare il "bene" o il "miglior vantaggio" del paziente, si preoccupa del fatto che la volontà che il paziente manifesta, magari rifiutando di sottoporsi agli interventi e ai trattamenti proposti dal

²⁸⁵ LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 103.

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 45. Si noti che esistono varie eccezioni alla sovranità decisionale del paziente che corrispondono ai limiti imposti dalla legge nel campo di autodeterminazione e scelta libera, si tratta, dunque, di casi legati al Trattamento Sanitario Obbligatorio (TSO) e di soggetti in minore età. Si aggiunge anche il fattore dell'urgenza, come nel caso di chi viene soccorso in pericolo di morte ma in stato di incoscienza o di chi ha contratto una malattia pericolosa per gli altri.

²⁸⁷ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, pp. 113-115.

²⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

²⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

medico, non sia, per usare espressioni ricorrenti, una “volontà autentica”, una “volontà ben formata”, una volontà che il paziente avrebbe fatto propria se fosse stato il destinatario di un adeguato programma di educazione alla salute, posto in atto dal medico stesso»²⁹⁰. A vantaggio della scelta “giusta” dal punto di vista medico, la creazione di un clima di cooperazione favorisce da parte del paziente la valutazione critica di tutte le opzioni di trattamento, comprese quelle che precedentemente lo trovavano del tutto indisposto; in questo modo, con tutte le difficoltà poste in essere, non si riafferma la priorità assoluta della volontà del medico, ma nemmeno si lascia che il paziente scelga con leggerezza una strada che ne metta in pericolo la vita, posto che, se tali fossero le sue volontà, la ragione dell’esperto nulla potrebbe (né dovrebbe) contro le sue decisioni²⁹¹.

Lo spazio dell’autodeterminazione comporta anche la possibilità di revocare o modificare il proprio dato consenso, ma finché ciò non avviene, e nel caso di condizioni che impediscano di sapere se il consenso dato in precedenza risulta ancora valido, è opportuno considerarlo come permanente nel tempo²⁹². Secondo queste considerazioni il testamento biologico appare come un semplice proseguimento logico del consenso informato, attraverso cui il paziente “mette al sicuro” le proprie intenzioni e si fa garante di esse allungandone la durata sino al momento dell’utilità. Le direttive anticipate rappresentano un valido mezzo di superamento della possibile incapacità di dare un consenso diretto nel momento necessario permettendo, infatti, di fornire due tipi di indicazioni: consenso o dissenso a terapie o interventi e trattamenti futuri in caso di permanenza di incapacità di vario tipo²⁹³. Attraverso il documento contenente le direttive anticipate del paziente è ugualmente possibile nominare una persona di fiducia che si faccia garante delle proprie volontà o che sia in grado di prendere decisioni a nome del soggetto parte, ovviamente rispondendo ai presumibili desideri del malato²⁹⁴. A questo punto è necessario, per comprendere la validità di strumenti come quello del consenso anticipato, far riferimento alle condizioni in cui il paziente riversa nel momento in cui firma il documento contenente le proprie volontà; si dicono, infatti, «direttive contestualizzate» quelle segnalate da un soggetto già

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 122-123.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 125.

²⁹² Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 46-47.

²⁹³ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra “moralì” e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 137.

²⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 138.

malato, il cui grado di prevedibilità di un futuro stato incosciente è alto, mentre si parla di «direttive generiche» se il soggetto, ancora in buona salute, ipotizza che tipo di cure vorrebbe ricevere nel caso astratto in cui dovesse trovarsi in una condizione sfavorevole²⁹⁵. È proprio nel momento di massima debolezza che il singolo dovrebbe essere rispettato e le sue volontà protette, poiché è intollerabile procedere con atti che non corrispondono alla volontà del singolo usando la presunzione di slittamento delle intenzioni del malato come argomento in favore del paternalismo medico²⁹⁶. Le obiezioni alle direttive anticipate fanno leva proprio su quel distacco tra la situazione presente e il momento precedente in cui il paziente manifesta i propri desideri rispetto ad essa, tratto che differenzia il testamento biologico o le direttive anticipate dal semplice consenso informato. Secondo questo fronte, «la volontà manifestata dal soggetto capace nel documento può sì essere personale, ma non può essere né consapevole, né specifica, data l'ovvia impossibilità di prefigurare in dettaglio le circostanze nelle quali le direttive troveranno applicazione. Il rischio è quello di una volontà non sufficientemente informata o disinformata e, inoltre, di una volontà a cui sono sottesi valori e desideri suscettibili di mutare nel tempo, o addirittura di una volontà che potrebbe esplicare i suoi effetti su un soggetto difficilmente identificabile con il soggetto che l'ha manifestata»²⁹⁷. Prima che si dica che le volontà di un sé passato non corrispondano a quelle di un sé presente, è opportuno specificare che sorvolando sulle vecchie direttive, l'unica alternativa plausibile è quella di lasciare la decisione esclusivamente al medico che non solo agisce con propria coscienza, ma non conosce nulla della storia e delle idee del paziente. Inoltre, è raro che i soggetti intenzionati a redigere un testamento biologico in condizioni lontane da quella della malattia agli ultimi stadi non siano abbastanza abili dal prendere in considerazione tutti i possibili casi e farvi ipoteticamente fronte a partire dai propri schemi morali. Forse è proprio qui che ci si nasconde dietro un dito, facendo del dissenso nei confronti delle direttive anticipate un baluardo contro l'eutanasia, etichettata come la strada più semplice che chiunque, incoscientemente, sceglierebbe per evitare la

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 138-139.

²⁹⁶ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 49-50.

²⁹⁷ BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p.143. «A ciò si aggiunge il rilievo che l'impossibilità di prefigurare in dettaglio gli scenari cui dovranno essere attuati i trattamenti futuri, rende, di fatto, impossibile informare il soggetto e porlo, così, in grado di compiere in maniera consapevole le proprie scelte». (Cfr. *ivi*, p. 144).

sofferenza²⁹⁸. Anche fosse, come è possibile utilizzare un argomento del genere per affermare che nessun individuo è così libero e maturo da poter essere autonomo in materia di scelte mediche? Il testamento biologico può portare di certo ad assecondare le intenzioni di chi preferisce una serena morte ad un allungamento clinico della vita, ma ne si sradica l'essenza se lo si concepisce semplicemente come un documento in cui si fa richiesta di eutanasia in caso di morte cerebrale, poiché esso può implicare prima di tutto le volontà in senso obbligativo di fare ricorso a cure palliative e, in secondo luogo, l'intenzione di trattare il proprio corpo senza preoccuparsi del vincolo dell'accanimento terapeutico, quindi tentando ogni possibile strada in direzione della vita nonostante le conseguenze infauste²⁹⁹. L'io cosciente è perfettamente in grado di preoccuparsi dell'io futuro (tenendo come pilastro la possibilità di modificarne le intenzioni in qualunque momento dopo la firma del documento, si pensi a conversioni religiose, accrescimenti del nucleo familiare, sopraggiunta volontà di donare gli organi) e in assenza di revoca, nulla autorizza a presumere che le direttive del soggetto siano cambiate; pur riconoscendo che la forma più piena di autonomia individuale è realizzata nel consenso diretto dinanzi al pericolo, il testamento biologico rappresenta la migliore strada per assicurarsi che questa autonomia venga presa in considerazione anche quando il soggetto non ne sarà direttamente portatore nel momento richiesto³⁰⁰.

Spesso, infatti, ci appoggiamo all'espressione odierna della nostra volontà per un'esecuzione futura: ogni volta che mettiamo la sveglia, ogni volta che firmiamo un contratto, ogni volta che fissiamo un appuntamento. Le promesse sono intrinsecamente volontà rimandate al futuro. Non si dirà: ti prometto *ora* di amarti *ora*, ma ti prometto di amarti per sempre, o almeno anche domani. Prometto oggi, ma il mio sentimento sarà per il futuro. Come posso sapere oggi che domani sarò la stessa e quindi ti amerò ancora? In un certo senso non lo posso sapere, in effetti. Ma questo ci basta per invalidare matrimoni o per ridere delle promesse d'amore? C'è un'altra domanda ineludibile: quale alternativa abbiamo? Se la mia volontà di ieri non viene rispettata perché oggi potrebbe essere diversa, quale volontà rispettiamo?

LALLI C., 2014, p. 181.

Quando sono in gioco decisioni cliniche, dunque, la volontà del paziente non può essere prevaricata, nemmeno se quest'ultimo non sembra più essere in condizioni

²⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 145.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 146.

³⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 148-149.

adeguate per esprimerla. «Allorquando, secondo la legge, un maggiorenne, a causa di un handicap, di una malattia o per un motivo simile, non ha la capacità di manifestare il consenso ad un intervento, questo non può essere effettuato senza l'autorizzazione di un suo rappresentante, di un'autorità o di una persona o di un organo a tal fine designato dalla legge»³⁰¹. Una sorta di equivalente del testamento biologico, perciò, è lo strumento della rappresentanza di cui il malato può usufruire con delle assicurazioni legali, cioè sarà obbligatorio per il tutore nominato rispettare le volontà del paziente di cui un giudice sarà garante³⁰². Tra gli elementi a favore del ricorso alla nomina dell'amministratore vi è il dato di fatto per cui, secondo le norme in vigore (legge 408 del 2004), il personale sanitario non può ricorrere all'obiezione di coscienza, ma è obbligato ad attenersi ciecamente alle volontà prescritte dal soggetto rappresentato³⁰³. L'*Encyclopedia of Bioethics*, alla voce riguardante la surrogazione della decisione, ribadisce che, come nel caso del consenso informato, i criteri che guidano l'attuazione delle intenzioni del paziente, anche se espresse da una persona terza, sono l'autodeterminazione e il benessere del soggetto parte: con la prima si protegge il diritto dell'individuo sul proprio corpo e sulla propria vita, con il secondo si riafferma il legame tra salute e libertà personale³⁰⁴. Una delle problematiche maggiormente legate a questo modello di rappresentanza sta nel rischio che gli amministratori di sostegno si facciano autonomamente carico di decisioni riguardanti pazienti con gravi deficit fisici ma ancora in grado di compiere scelte a livello cognitivo; tuttavia, è opportuno sottolineare che questo scivolamento di prospettive, nota argomentazione utilizzata per confutare teoricamente qualunque pratica o innovazione, metterebbe il tutore in una posizione di illegalità: la legge sull'amministrazione di sostegno è stata istituita, come al suo interno specificato, per garantire il rispetto delle richieste del malato, tutelate anche dal notaio³⁰⁵.

Decidere sulle cure quando il soggetto è incapace richiede dei criteri particolari nel caso di un paziente che si trovi in stato vegetativo permanente³⁰⁶.

³⁰¹ *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina*, art.6, comma 3.

³⁰² Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 143.

³⁰³ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 144.

³⁰⁵ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 172.

³⁰⁶ «Lo stato vegetativo (prima persistente e poi permanente) è una condizione clinica prodotta dalla moderna medicina tecnologica, che, soprattutto negli ultimi decenni, si è dotata di apparati e dispositivi terapeutici funzionali al controllo della morte. L'instaurarsi di tale condizione clinica, infatti, nella

Dinanzi a tale condizione, i più ottimisti o, se si preferisce, i più religiosi, confidano del celebre “risveglio dal coma”, è invece necessario precisare che nello SVP (Stato Vegetativo Permanente) non c'è alternanza di sonno e veglia, non ci sono momenti di vigilanza ad occhi aperti né, tantomeno, automatismi facciali, come accade nello stadio comatoso³⁰⁷. Al contrario, allo stato vegetativo, il paziente è letteralmente sospeso ad un passo dalla morte e sottoposto a terapie di sostegno vitale che creano soltanto un'apparenza di sopravvivenza, ad esempio la nutrizione e l'idratazione artificiali³⁰⁸. Il rapporto tra NIA³⁰⁹ e autodeterminazione del paziente è molto particolare, infatti si aggira spesso la libertà del paziente di rifiutare le cure etichettando la nutrizione artificiale non come trattamento medico, ma come sostegno vitale; per chiarire: viene utilizzato il carattere assistenziale per definire queste pratiche poiché, effettivamente, esse non sono terapeutiche e, in questo modo, si tenta di giustificare l'obbligatorietà dato che, a livello giuridico, il paziente può rifiutare le cure, i trattamenti e le terapie, non il sostegno allo stare in vita³¹⁰. Pur volendo sorvolare sul fatto che le più importanti istituzioni scientifiche internazionali hanno etichettato la NIA come trattamento medico a tutti gli effetti³¹¹, non sarebbe in egual

maggior parte dei casi è l'effetto collaterale, non voluto (né, allo stato attuale delle conoscenze, sempre prevedibile), della messa in atto, nel contesto della medicina d'urgenza e della terapia intensiva, di trattamenti rianimatori e di sostegno vitale finalizzati al (pieno) recupero di funzioni vitali compromesse a seguito di eventi traumatici (trauma cranico) o postanossici (arresto cardiorespiratorio), oppure a seguito di emorragie, encefaliti e intossicazioni. In altri casi, meno numerosi, lo stato vegetativo può essere causato da malformazioni congenite, come l'anencefalia, oppure rappresentare l'estremo esito di patologie degenerative cerebrali, come la malattia di Alzheimer. In presenza di gravi insulti a carico del cervello, il ricorso alla rianimazione e, successivamente, a trattamenti di sostegno vitale, risulta giustificato e auspicabile, data l'impossibilità di «formulare un attendibile giudizio prognostico sulla gravità delle lesioni cerebrali e identificare quei pazienti che evolveranno verso il coma prolungato e, quindi, verso lo stato vegetativo». In taluni casi, però, gli interventi messi in atto, se risultano efficaci non solo a impedire la morte, ma anche a ripristinare un'accettabile stabilità delle funzioni vitali, grazie alla mancata compromissione del tronco encefalico, non realizzano, tuttavia, il recupero delle funzioni cerebrali superiori, a causa della gravità delle lesioni a carico della corteccia. Se tale mancato recupero si protrae per oltre trenta giorni, si parla di “stato vegetativo persistente”. Si parla, invece, di “stato vegetativo permanente” per indicare, con una valutazione prognostica, lo stato vegetativo divenuto irreversibile». (BORSELLINO P., *Bioetica tra “moralì” e diritto*, Milano: Cortina, 2009, pp. 291-292).

³⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 292-293.

³⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁹ Nutrizione e Idratazione Artificiali tramite le quali il paziente viene nutrito attraverso l'inserimento di un sondino nasogastrico poiché incapace di alimentarsi per via orale.

³¹⁰ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 70-71.

³¹¹ Sulla base di due fattori primari: innanzitutto nutrizione e idratazione artificiali non possono essere semplici strumenti di sostegno poiché necessitano della qualificazione medica per essere prescritte e attuate e, in secondo luogo, esse non sono minimamente paragonabili alla semplice assistenza nei confronti di chi non può alimentarsi autonomamente poiché non è di un aiuto pratico nel movimento che si sta parlando, ma di sostanze chimiche iniettate nel paziente per via artificiale pur sapendo che

modo moralmente giusto privare il paziente, né chiunque altro, della possibilità di non alimentarsi: sono forse illegali gli scioperi della fame? Anche in questo caso un fondamentale e comune equivoco linguistico modifica le carte in tavola: ciò che viene fatto circolare nel corpo del paziente tramite un sondino nasogastrico, è un mix di nutrienti creato chimicamente in laboratorio che non può assolutamente rispondere al nome di “alimentazione”, come fosse parte integrante della quotidianità vitale del paziente³¹². Cosa c’è di naturale in un endoscopio che permette di gonfiare lo stomaco e inserire un ago che dovrà essere sostituito ogni anno? Perché le discussioni sulla NIA riguardano gli effetti sul paziente intesi in senso positivo poiché ne salvaguardano l’esistenza e non, invece, il loro reale statuto³¹³? Una volta compresi i rischi e la reale composizione della nutrizione artificiale appare complicato non definirla come un trattamento medico che, se imposto, si configurerebbe piuttosto come una ingiusta tortura, e «non vale come eccezione il nostro bene, stabilito o immaginato da altri e ammesso che esista qualcosa come il nostro bene oggettivo. Per giustificare la violazione della volontà ci vogliono ragioni più forti e diverse dal paternalismo. L’idea che siamo liberi di decidere va oltre i confini dell’autodeterminazione in materia sanitaria; quest’ultima può considerarsi una declinazione della generale autodeterminazione»³¹⁴. Decidere di rifiutare la nutrizione e l’idratazione artificiale, che a questo punto sembra un’opzione del tutto comprensibile, avvicina il paziente alla morte in modo meno prossimo rispetto allo scollegamento di un ventilatore per la respirazione, ma proprio con la stessa esigenza di trasparenza e contro chi ostinatamente continuava a definire il rifiuto delle terapie un atto egoistico e criminale, Piergiorgio Welby scriveva:

Ma che cosa c’è di naturale in una sala di rianimazione? Che cosa c’è di naturale in un buco nella pancia e in una pompa che la riempie di grassi e proteine? Che cosa c’è di naturale in uno squarcio nella trachea e in una pompa che soffia l’aria nei polmoni? Che cosa c’è di naturale in un corpo tenuto biologicamente in funzione con l’ausilio di respiratori artificiali, alimentazione artificiale, idratazione artificiale, svuotamento intestinale artificiale, morte-artificialmente-rimandata? Io credo che si possa, per ragioni

quest’ultimo non vi troverò giovamento, né ne percepirà la presenza poiché non sente alcuno stimolo o appagamento legato al proprio corpo. (Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra “moralì” e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 294).

³¹² Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 71.

³¹³ Cfr. *ivi*, p. 73.

³¹⁴ *Ivi*, p. 84.

di fede o di potere, giocare con le parole, ma non credo che per le stesse ragioni si possa “giocare” con la vita e il dolore altrui.

Liberare un paziente dal dolore, prendere in consegna la sua sofferenza ed alleviarla è prerogativa di qualunque medico. Eppure, è difficile che qualsiasi operatore sanitario scelga di portare a termine questo compito accogliendo le richieste del malato rispetto ad un atto eutanasi a meno che non sia, a livello personale, sensibile alla tematica e predisposto a conferirle un valore positivo. Generalmente, infatti, l'eutanasia è raggiunta non tanto attraverso l'imposizione delle volontà del paziente, ma tramite un accordo tra quest'ultimo e il medico in cui nessuna delle due autonomie prevale sull'altra, ma entrambi cooperano in quello che si potrebbe definire “progetto di morte” in modo da attenuare la responsabilità morale del dottore³¹⁵. In realtà, seppur motivato dal punto di vista dell'umanizzazione medica, procedere secondo questo metodo, vuol dire prima di tutto non lasciare che la decisione appartenga pienamente al paziente, atto che può essere probabilmente giustificato da un aiuto effettivo in termini di competenze ed empatia del personale sanitario che gioverebbe al malato, ma in secondo luogo, decisamente più problematico, lasciare un'enorme porta aperta sull'obiezione di coscienza che tenterò di scardinare più avanti. Il fatto che il dibattito sull'eutanasia si basi sull'eventuale giustificazione del suicidio, da un lato, e sull'altrettanto eventuale giustificazione dell'uccisione di qualcuno, dall'altro, lascia già intendere che ci sia un problema di definizioni e concezioni attorno alle pratiche di fine vita. Per non incorrere in spiacevoli equivoci terminologici è opportuno specificare che l'eutanasia consiste negli «atti posti in essere intenzionalmente da un medico, per porre fine alla vita di un individuo che ne ha fatto esplicita, inequivoca e ripetuta richiesta³¹⁶, con lo scopo di liberarlo dalla sofferenza psicofisica derivante da una malattia inguaribile, e dall'individuo stesso avvertita come insopportabile»³¹⁷. L'unico criterio che potrebbe avvicinare tale definizione a quella dell'omicidio (con più di una specificazione) è forse quello dell'intenzionalità, dopodiché risulta quanto

³¹⁵ Cfr. DWORKIN G./FREY R.G./BOK S., *Eutanasia e suicidio assistito*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, p. 36.

³¹⁶ Il fattore della ripetitività è relativo soltanto ai pazienti in stato di coscienza e in grado di comunicare in maniera diretta, attraverso qualunque mezzo, le proprie intenzioni. È fatta eccezione, dunque, per i casi precedentemente discussi nei quali il soggetto ha espresso le proprie volontà tramite le direttive anticipate.

³¹⁷ BORSELLINO P., *Bioetica tra “moralì” e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 318.

meno inappropriato giudicare colpevole di un reato grave un medico che opera in vista della realizzazione di un beneficio richiesto dal paziente stesso. Il grado di responsabilità, legale e morale, può essere sovrapposto a quello del suicidio assistito poiché, nonostante siano diversi i mezzi e l'azione immediata e diretta che provoca la morte venga compiuta dal malato, si tratta ugualmente di una collaborazione con il medico curante che sceglie di fornire pillole ad alto dosaggio letale o liquidi ed impianti per auto-iniezioni³¹⁸. Allo stesso modo l'eutanasia volontaria può essere considerata come un'assistenza al suicidio, lì dove l'aiuto è conferito a chi non è in grado a livello motorio di compiere l'atto personalmente e necessita perciò l'intervento di terzi che non ricoprono a livello etico un ruolo differente da chi procura i mezzi per il suicidio assistito. La distinzione tra eutanasia passiva, in cui si lascia che subentri la morte grazie all'interruzione di una pratica, ed eutanasia attiva, nella quale la morte è il risultato di azioni volte a procurarle, ha senso di esistere dal punto di vista pratico e soggettivo, ma non morale, poiché ne deriverebbe un'assunzione di colpa ove, fatta presente la richiesta esplicita del paziente, la colpa non dovrebbe essere contemplabile. Anzi, a questo punto è addirittura preferibile che sia il medico ad assumersi l'onere di sospendere i sostegni al paziente, con consapevolezza e certezza di compiere il proprio dovere, perché in questo modo si potrà dire di aver convertito la medicina all'aiuto più ampio possibile, nel segno della libertà. Al contrario, molti studiosi credono che sia proprio questo tipo di situazioni a segnare il confine tra uccidere e lasciar morire qualcuno e che, di conseguenza, dotare ciascuna azione di uno statuto proprio, potrebbe addirittura rendere più semplice progredire verso la legalizzazione dell'eutanasia in certe ristrette situazioni e la sua conversione morale³¹⁹. Secondo questa visione, decisamente più tradizionale rispetto al continuo rinnovarsi del dibattito, l'intenzione è l'elemento fondamentale per una presa di posizione morale, perciò «the intentional termination of life is impermissible, irrespective of whether this goal is brought by action or inaction (because) the intentional termination of life of one human being by another – mercy killing – is contrary to that for which the medical profession stands»³²⁰. Da questa visione

³¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

³¹⁹ Cfr. MCCONCHIE D., *Redefining the active/passive euthanasia debate: introducing new categories to aid proper moral contemplation*, in *Ethics and Medicine: An International Journal of Bioethics*, 16(2000)1, p 6.

³²⁰ Cfr. *ivi*, p. 7.

sarebbe, dunque, indispensabile ridefinire la categoria del medico oltre che i metodi di pratica eutanasi, poiché sarebbe comprensibile da parte di quest'ultimo solo un'azione non direttamente mirata alla morte del paziente.

Posta in gioco un'istanza più liberale, dovrebbe risultare meno problematico, se così si può definire l'approccio ad una situazione già di per sé drammatica, sospendere i sostegni medici ai pazienti con morte cerebrale: a livello legale e tecnico esiste una definizione accurata di ciò che è necessario per definire il decesso, in relazione ai tentativi di rianimazione di cui si dispone attualmente ed alla possibilità di disporre degli organi utili al trapianto³²¹. Osservando una persona che è cerebralmente morta non si è capaci, a livello visivo, di distinguerla da chi non lo è: i parametri vitali sussistono, si confida nella possibilità di un miglioramento, si fa riferimento alla vita biologica come discriminante per opporsi allo spegnimento dei macchinari come se questa avesse senso di esistere senza il livello personale che la compone, annientato totalmente dalla morte cognitiva³²². Anche per i medici è legittimo ritenere che la sospensione dei sostegni vitali corrisponda ad un omicidio attraverso l'esercizio dell'obiezione di coscienza, diritto che ha a che fare con molti altri dilemmi bioetici come quello delle trasfusioni di sangue per i testimoni di Geova, dell'interruzione di gravidanza o della sperimentazione animale³²³. Mentre l'obiezione di coscienza nasce come volontà e diritto di sottrarsi a qualcosa cui si è costretti (è entrata nella giurisdizione italiana nel 1972 con l'istituzione del servizio civile come alternativa alla leva militare obbligatoria), essa è diventata ad oggi una scorciatoia semilegale per opporsi a diritti individuali garantiti, creando un paradosso legislativo che è solo apparentemente difficile da arginare³²⁴. Nel caso dell'eutanasia, infatti, l'obiezione di coscienza non è specificamente normativizzata, come ad esempio nel caso dell'aborto, ed è dunque semplicemente un'arma per contrastare le volontà del malato, in piena facoltà e potere di vedere riconosciute le proprie scelte, e difendere le convinzioni morali del curante³²⁵. Imporre ai pazienti credenze che entrano in conflitto con le loro direttive non costituisce un rifiuto professionale, ma un vero e proprio abuso a livello personale, cui si potrebbe porre rimedio scegliendo

³²¹ Cfr. LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014, pp. 121-125.

³²² Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

³²³ Cfr. *ivi*, p. 86.

³²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 87-88.

³²⁵ Cfr. *ibidem*.

professioni per le quali non sono coinvolti principi morali di cui non si riesce a fare a meno³²⁶. Optare per la professione medica, invece, può voler dire pensare che qualcuno stia compiendo la scelta sbagliata ma sapere di doverla assecondare comunque, cercando di renderla il più consapevole possibile, poiché le decisioni di cura comprendono la possibilità di rifiutarla. La maggior parte delle indicazioni terapeutiche in caso di danni gravi, infatti, riguarda le omissioni, cioè cosa il paziente non desidera che venga fatto al suo corpo, con un esempio, se «lascio scritto che non voglio una PEG o una trasfusione di sangue il medico obiettore di coscienza cosa fa? In nome della sua coscienza mi fa un buco nella pancia?», ciò sarebbe crudele e ingiustificabile³²⁷, così come lo è, viceversa, l'imposizione del prosieguo di finte cure.

Questa ostinazione nel credere che la vita del corpo sostenuto dalla tecnologia costituisca un panorama comunque moralmente più valoroso dell'aiuto a morire, ha portato ad un certo favore nei confronti della medicina palliativa e della sedazione totale. Il contenimento del dolore sembra trovare in questi due approcci una strada più etica poiché alleviare la sofferenza senza togliere la vita sembra essere un giusto compromesso tra le volontà del malato e i propositi della medicina e della società tesi a salvaguardare l'individuo. Cosa non va? Premesso che le cure palliative, così come la sedazione totale, così pure, paradossalmente, le terapie omeopatiche o l'agopuntura restano un'opzione a disposizione del paziente, abusando di esse si prescinde dal legame tra durata della vita e qualità della vita. Perciò, usare queste tecniche per opporsi allo sdoganamento, legale e morale, dell'eutanasia significa, in sintesi, affermare che vivere in una condizione di sedazione terminale è di certo più opportuno e dignitoso a confronto con il morire per cessare di essere letteralmente schiavi di un accanimento volto a proteggere l'unica cosa che dell'esistenza resta: il battito cardiaco. La sedazione totale e le cure palliative hanno come effetto, oltre al sollievo dal dolore, il rinvio del momento della morte che dunque arriva come risultato ritardato rispetto all'eutanasia, ma «per il paziente è, a livello soggettivo, la stessa cosa, perché durante la sedazione totale non c'è alcuna consapevolezza, né reversibilità, né guarigione. Quel tempo non rischia di essere il risultato di un'ipocrisia? Di una non volontà di sentirsi responsabili della morte di qualcuno,

³²⁶ Cfr. *ivi*, p. 91.

³²⁷ Cfr. *ivi*, p. 94.

morte richiesta dall'interessato?»³²⁸. I mesi, i giorni, le ore non dovrebbero invece essere valutati sulla base della percezione che il paziente ne ha, visto che ciò che gli si prospetta è sempre e inevitabilmente l'assenza di guarigione? «Compassione» è un termine ambiguo che si fa spesso fatica ad utilizzare per non urtare la sensibilità del malato; in questi casi, però, *cum pàti* evoca perfettamente la necessità partecipare dell'altrui dolore facendosi protagonisti del suo annientamento. Autonomia dell'individuo e la compassione per l'individuo possono convivere, anche nel ragionamento etico: l'argomento della pietà, spesso utilizzato per sottolineare l'irrazionalità dell'atto eutanasi, è in realtà parte integrante di quest'ultimo³²⁹. Se non fossimo più in grado di provare umana pietà per la sofferenza, se non ci ponessimo neanche più l'interrogativo del «cosa è lecito fare?», allora non solo la medicina non avrebbe più senso di progredire, ma l'intera morale dell'essere umano *in der welt* cesserebbe di avere significato.

3.3. Dilemmi filosofico-morali sul fine vita

È cosa ovvia che viviamo l'intera vita all'ombra della morte. È anche vero che moriamo all'ombra della nostra intera vita. L'orrore fondamentale della morte è l'oblio, il terrificante, assoluto svanire della luce. Ma l'oblio non esaurisce la morte. Se così fosse, le persone non si preoccuperebbero tanto delle proprie vite biologiche sostenute artificialmente, dopo che sono diventate incoscienti ed è iniziato il vuoto, dopo che la luce è già morta per sempre. La morte ha il dominio perché non è solo l'inizio del nulla, ma è la fine di tutto, e il modo in cui pensiamo e parliamo del morire, l'enfasi che poniamo sul morire «con dignità» mostra quanto sia importante che la vita finisca in modo *appropriato*, che la morte tenga fede al modo in cui vogliamo aver vissuto.

DWORKIN R., 1994, p. 274.

Alcuni pazienti hanno già cessato di vivere. Restare in vita in preda al dolore non solo non è auspicabile, ma non si configura quasi mai come una prospettiva migliore della morte, motivo per cui i malati tendono a lasciarsi andare, cioè ad assumere un atteggiamento di resa ed apatia, attendendo che la morte sopraggiunga per dargli

³²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

³²⁹ Cfr. DWORKIN G./FREY R.G./BOK S., *Eutanasia e suicidio assistito*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, pp. 138-139.

sollievo; è solo quando ciò non accade a causa di supporti tecnologici esterni che viene fatta richiesta di sospensione delle cure. «Alcuni vogliono morire perché non vogliono vivere nell'unico modo rimasto loro, come Patricia Diane Trumbull, una newyorkese quarantacinquenne malata di leucemia, la quale rifiutò la chemioterapia e il trapianto di midollo osseo, nonostante le fosse stato detto che il trattamento le avrebbe dato una possibilità su quattro di sopravvivere, perché conosceva i devastanti effetti collaterali del trattamento e pensava che le probabilità non fossero abbastanza buone da sopportarlo»³³⁰. Posto che sempre più individui sono a conoscenza della possibilità di fornire direttive anticipate e di quella di negare il consenso ai trattamenti consigliati dal medico, la domanda filosofica fondamentale, al di là persino del contesto legislativo in cui ci si muove è: se fosse esclusivamente il singolo a decidere, cosa sarebbe giusto fare? Di conseguenza, il cittadino chiamato a votare attraverso quali prospettive morali dovrebbe muoversi³³¹? Autonomia, sacralità e interessi del paziente possono ugualmente essere presi in considerazione come fattori condizionanti la decisione, ma dovranno integrarsi necessariamente in una direzione o nella sua opposta al fine di assumere una posizione chiara in materia di fine vita.

Il ricorso al principio di autonomia è molto chiaro ed è anche, di certo, il fulcro dell'intero impianto liberale: sulla base dell'indiscussa possibilità per l'individuo di prendere decisioni in merito alla sua vita, si deduce il diritto di quest'ultimo a dare direttive riguardo alla propria morte³³². Questo pilastro perde realmente di consistenza solo con il riferimento ai pazienti coscienti ma incapaci di intendere e di volere: come è misurabile la reale portata della volontà di chi ha perso la bussola del proprio sé a causa di patologie gravi e degenerative? Sia nel caso di una scelta che propenda per la vita, sia nel caso di una scelta volta alla morte il problema di ciò che è davvero desiderato dal malato si porrebbe comunque, eppure si considera irreparabile e grave solo la prospettiva di una morte non contemplata, piuttosto che riflettere anche sulla problematicità dell'imposizione di una vita senza energie né criteri. Si tratta di un dibattito senza tempo che trarrebbe giovamento, forse, soltanto da un'apertura legislativa e sanitaria alla pratica dell'eutanasia; un medico dovrebbe, in questi casi, sentirsi in grado di prendere decisioni ponderate dopo aver

³³⁰ DWORKIN R., *Il dominio della vita*, Milano: Edizioni di Comunità, 1994, p. 247.

³³¹ Cfr. *ivi*, p. 251.

³³² Cfr. *ivi*, p. 262.

adeguatamente esaminato il paziente con la collaborazione degli psichiatri, in modo da rendere sì la morte serena, ma giustificandola come la scelta migliore per il paziente. A questo punto, però, l'interrogativo sul paternalismo tornerebbe prorompente: può il medico imporre (in una casistica, si ipotizza, del cinquanta per cento) le proprie volontà ad un paziente incapace di predisporre le proprie? Nelle condizioni del dibattito attuale la risposta propende per il no, poiché quand'anche fosse riservato maggiore spazio all'autodeterminazione del paziente, probabilmente in queste situazioni si lascerebbe la decisione ai famigliari, sempre in stretta comunicazione con il medico curante. Stesso comportamento dovrebbe essere riservato ai pazienti in stato di incoscienza senza direttive anticipate, invece, anche dinanzi alle pressioni dei famigliari dettate da occasionali ma decise prese di posizione del paziente in discussioni precedenti, ci si chiede come possa la morte essere migliore per chi non ha alcuna percezione della propria attuale condizione³³³. Ma, d'altra parte, come potrebbe esserlo la vita? Alcuni parenti optano per questa seconda strada, chiedendo che il paziente sia tenuto in vita il più a lungo possibile a prescindere dal suo status e, anche in questo caso, le volontà del più prossimo andrebbero rispettate. Prescindendo da questi orizzonti particolari, l'autonomia è un carattere che potrebbe rivoltarsi anche contro la prospettiva pro-choice. Nella valutazione delle condizioni, il paziente cosciente che esamina il proprio caso, non tiene in considerazione soltanto la propria storia clinica, ma è ovviamente tenuto sotto scacco da certe implicazioni psicologiche: le energie vitali residue, il peso della malattia per la famiglia, il costo delle cure³³⁴. Secondo molti critici, tale ragionamento porrebbe automaticamente in discussione l'autonomia del soggetto parte in causa che, spinto non più dalle proprie volontà ma dai condizionamenti esterni, sceglierebbe di morire per percorrere la strada più semplice, non quella più desiderabile. Il demone della psicologia individuale ricorre in qualunque tematica etica che si rispetti, nella donna spaventata dal parto e dalla responsabilità di madre, nella fecondazione assistita volta all'assecondamento del proprio ego, nella percezione di sé non corrispondente al sesso biologico a causa di presunti abusi d'infanzia... insomma, una coscienza attiva che si interroga è sempre un timore per i tradizionalisti. Ma ci si può permettere di giudicarne i processi? Si può arrivare ad essere contrari alla

³³³ Cfr. *ivi*, pp. 266-267.

³³⁴ Cfr. *ivi*, p. 263.

legalizzazione dell'eutanasia a causa di una possibile debolezza degli animi preoccupati del disturbo economico o delle dinamiche famigliari? Assumersi l'onere di costituire una motivazione del genere impone un dialogo con tutte quelle persone che hanno disperatamente richiesto di morire perché configura una presa di posizione paternalistica ben precisa: le motivazioni del paziente non sono sufficienti a giustificare una scelta nei suoi migliori interessi. Giovanni Nuvoli, italiano, purtroppo uno tra tanti, era affetto da sclerosi laterale amiotrofica da ormai sette anni: «alla luce di come si è concluso il caso Welby e di come l'Ordine dei Medici ha giudicato l'operato di Mario Riccio, ho chiesto al primario Demetrio Vidili un intervento dello stesso tipo: interruzione di ogni terapia. Mi ha risposto che lui non è un assassino. [Chi mi uccide] non sarebbe il medico, ma la sclerosi laterale amiotrofica: lei, come tutti i medici consapevoli di non essere padreterni, deve saper accettare la morte. Non come sconfitta professionale, ma come fatto naturale», così «scriveva» Nuvoli in una delle sue lettere di richiesta di sospensione di tutte le terapie, trascritte dalla moglie tramite il cartello di plexiglass attraverso cui suo marito, con gli occhi, comunicava. Un accanimento terapeutico che lo stesso paziente già dal 2005, così come avvenne per altri precedenti casi, definiva ipocrita, inutile e dispendioso poiché ciò che percepiva essere rimasto di sé altro non era che un involucro di venti chili utile a collegarlo ad un respiratore. Nonostante l'uomo fosse ricoverato ad Alghero, fu un medico di Perugia, Tommaso Ciacca, ad offrirsi disponibile ad assecondare le sue volontà; muoversi in questa direzione, però, non fu così semplice data la precedente accusa per omicidio del consenziente riservata al curante di Piergiorgio Welby. La cosa più sensata da fare sembrò quella di comunicare alla questura, formalmente ed *antefacto*, le intenzioni che avrebbero avuto luogo pochi giorni dopo³³⁵. L'indomani mattina, però, «il dottor Ciacca riceve una notifica da parte della Procura. C'è scritto che la comunicazione del dottore si riferisce a «una condotta in astratto costituente delitto», che la Procura non deve né può «fornire alcuna indicazione» ma che questo non significa «tacita acquiescenza». Dunque si dispone «il non luogo a provvedere»», nonostante tra la documentazione di Ciacca fosse presente anche una conferma dello stesso Nuvoli a procedere con l'aiuto

³³⁵ Cfr. Unione Atei e Agnostici Razionalisti, *Caso Nuvoli: i carabinieri fermano il medico*, in «blog.uaar.it», (<https://blog.uaar.it/2007/07/15/caso-nuvoli-carabinieri-fermano-medico/>), consultato il 10/09/2016.

nel morire³³⁶. Nei giorni a seguire, dopo mesi di attesa, Maddalena Soro, moglie di Giovanni, viene nominata sua amministratrice di sostegno dal giudice tutelare che ribadisce nella sentenza che Nuvoli è perfettamente in grado di intendere e di volere e «può esprimere da solo e compiutamente la propria volontà tramite l'utilizzo del sintetizzatore vocale MyTobii, secondo le modalità d'uso tipiche del macchinario e che ogni sua dichiarazione così espressa, quando a seguito della validazione, l'apparecchiatura emette vocalmente il suono corrispondente alle parole previamente scritte sul monitor a mezzo del puntamento dello sguardo, è da considerare a tutti gli effetti giuridici manifestazione di volontà del sig. Giovanni Nuvoli, qualora sia effettuata alla presenza di due persone maggiori di età che ne attestino la provenienza»³³⁷. Il 23 Luglio 2007 Giovanni Nuvoli muore con il respiratore ancora ancorato a quel suo estraneo involucro, muore inascoltato, rammaricato per il disprezzo che le istituzioni hanno riservato alle sue volontà, ma soprattutto lucido, poiché in tutti i mesi precedenti, nonostante si trovasse in una condizione così difficile, mai la sua coscienza aveva titubato dinanzi ai suoi desideri disperati. Il caso Nuvoli non fu il primo né l'ultimo, per cui dinanzi all'argomento delle problematiche psicologiche di chi chiede esplicitamente di morire bisognerebbe visualizzare non il risultato ma il percorso: esprimersi in favore della propria morte richiede il superamento di molte barriere psichiche, è vero, e proprio per questo un pronunciamento in tale direzione merita di essere accolto in quanto ponderato ed umano.

Pur trascinando con sé implicazioni psicologiche, l'argomento in favore dell'eutanasia volontaria sembra decisamente più forte rispetto a quello in favore dell'eutanasia non volontaria, poiché la prima coinvolge il tratto che più di tutti contraddistingue l'essere umano: l'autocoscienza, la possibilità di rovesciare il sentire comune in favore di una propria opinione³³⁸. Secondo il parere di molti, in particolar modo ispirato al caso d'avanguardia olandese in tema di fine vita, sarebbe auspicabile che fossero sempre i medici a mettere in pratica l'atto eutanasi, alcuni di essi però si ostinano a negare il valore positivo dell'eutanasia sostituendolo con i giusti farmaci

³³⁶ Cfr. *ibidem*.

³³⁷ Magistratura Democratica, *Decreto del giudice tutelare di Alghero su Caso Nuvoli*, in «magistraturademocratica.it», (<http://old.magistraturademocratica.it/platform/node/1989/print>), consultato il 10/09/2016.

³³⁸ Cfr. SINGER P., *La vita come si dovrebbe*, Milano: il Saggiatore, 2001, p. 215.

e le giuste cure del personale (con l'accanimento terapeutico, in velata sintesi) in grado di alleviare le sofferenze del paziente senza pesare moralmente sulla coscienza di terzi³³⁹. L'impronta paternalistica si cela anche dietro dichiarazioni pietose come quella di Singer per il quale «forse un giorno sarà possibile assistere tutti i malati incurabili e terminali con tale successo che nessuno richiederà l'eutanasia e l'intera questione diventerà irrilevante»³⁴⁰; la questione non potrebbe essere irrilevante nemmeno se si trovasse una cura indolore, come ci si augura, per tutte le malattie terminali gravi. Il fulcro della problematica non è relativo al concedere l'eutanasia solo a quei pazienti le cui sofferenze fisiche sono così forti da renderli inermi, ma ha a che fare con tutte le richieste, a prescindere da quel che dall'esterno può essere giudicato "insopportabile", poiché è solo al paziente che appartiene la definizione del tollerabile³⁴¹ e pensare di poter soffocare il dibattito una volta sconfitto il dolore misurabile significa calpestare tutta la dimensione psichica del soggetto razionale.

Presa consapevolezza del perno teorico del dilemma, è importante considerarne le derive, utilizzate spesso per spostare l'attenzione dalla reale portata benefica di una pratica etica al suo opposto, spaventoso ed incontrollabile, sicuramente a danno della dignità della persona. L'argomento della china scivolosa è estremamente pericoloso per la bioetica, poiché il fantasma della cattiva tecnologia aleggia tra i molti, per lo più inconsapevoli, che rifiutano perentoriamente l'intromissione della scienza nelle questioni morali, come se fosse possibile rendere tale intervento opzionale. Nel caso dell'eutanasia, la pericolosità di una sua applicazione legale risiederebbe nell'impossibilità di controllarla: «se si accetta, in taluni casi, di mettere a morte certi malati in fin di vita, assai sofferenti e abbastanza lucidi da chiedere che li si faccia morire, si finirà col mettere a morte, che lo vogliano o no, tutti gli esseri umani ritenuti indesiderabili (vecchi in età molto avanzata, malati mentali, persone improduttive, dissidenti, eccetera)»³⁴². Nonostante l'evidente complessità del ragionamento bioetico, è quanto meno illegittimo negare la validità delle volontà di un soggetto a causa di un timore generale per quanto potrebbe

³³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 216-217.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 218.

³⁴¹ Potrebbe essere intollerabile, ad esempio, anche solo il pensiero di dover affrontare dieci anni di terapie prima di poter avere una possibilità di guarigione, oppure il timore degli effetti collaterali di un trattamento.

³⁴² GOFFI J.-Y., *Pensare l'eutanasia*, Torino : Einaudi, 2006, p. 24.

derivarne con un tasso di probabilità estremamente ridotto. Utilizzando come parametro i diritti umani, cioè quanto di più vicino alla dignità della persona si possa immaginare, sarebbe immorale, oltre che illegale, concedersi la possibilità di uccidere chiunque sia considerato privo di risorse; il fatto, imprescindibile, che la comunità internazionale possieda degli standard di riferimento per il rispetto di ogni individuo, *ergo* anche dei soggetti “indesiderabili”, costituisce un ostacolo per chiunque ritenga plausibile uno scivolamento semantico dell'eutanasia troppo ampio. La teoria della china fatale manca, dunque, di una componente costitutiva di tutte le argomentazioni: la possibilità di arginare le conseguenze. Essa afferma che l'evoluzione di eventi inaccettabili e la convivenza con gli abusi connessi all'approvazione di una certa pratica avverrà sicuramente, come se la società non fosse in possesso dei mezzi necessari per separare le azioni positive dai contraccolpi non auspicabili³⁴³. Come mai, allora, l'argomento del pendio riscuote costantemente enorme successo pur essendo classificato tra gli argomenti fallaci della logica³⁴⁴? Esso fa leva sulla prevedibilità di un evento terribile, ma rende altresì quest'ultimo incontrollabile da terzi, non soltanto dal punto di vista dei mezzi (dal quale, come detto sopra, ci si può facilmente destreggiare), bensì da quello della tollerabilità: tra un'azione A apparentemente innocua posta in cima a una china e un'azione Z dal carattere distruttivo, conseguenza di essa, non vi sono soluzioni intermedie nettamente accettabili o meno³⁴⁵. «In altri termini, è impossibile fissare un punto preciso che consenta di dire: fin qui abbiamo ancora a che fare con un'azione A; (...) non esiste un'azione, supponiamo l'azione G, di cui si possa dire: è l'ultima assimilabile ad un'azione A»³⁴⁶ o la prima assimilabile a Z. Mantenere il divieto imposto su A significherebbe, per i sostenitori della china fatale, impedire una discesa lungo la quale si dovrebbe dare riconoscimento ad ogni iniziativa che corrisponda, anche solo in minima misura, alle intenzioni di partenza. La dinamica si arresta tornando a monte: le argomentazioni relative al pendio pongono un punto Z del tutto arbitrario, immaginando lo scenario peggiore possibile come se da A la discesa fosse inarrestabile; il possesso dei mezzi, invece, è la chiave di risoluzione del conflitto: le

³⁴³ Cfr. *ivi*, p. 25.

³⁴⁴ Cfr. CATTANI A., *Botta e risposta. L'arte della replica*, Bologna: il Mulino, 2001, pp. 80-81.

³⁴⁵ Cfr. GOFFI J-Y., *Pensare l'eutanasia*, Torino: Einaudi, 2006, p. 25.

³⁴⁶ *Ibidem*.

cosiddette “azioni borderline” compongono l’etica contemporanea in maniera inaggrabile, ma possono esistere punti tra A ed un’ipotetica Z su cui porre un veto basato sui diritti umani e sulla storia dell’umanità. A tal proposito, «per cinquant’anni Adolf Hitler ha proiettato un’ombra lunga e tenebrosa sulle discussioni sull’eutanasia. Quest’ombra non si è ancora diradata, tanto che ogni volta che si discute di eutanasia sotto i nostri piedi sembra aprirsi la china sdruciolevole alla fine della quale si trova l’Olocausto»³⁴⁷, il tutto in relazione al percorso storico del nazismo, giunto all’annientamento della razza ebraica tramite fasi di minore portata rispetto al risultato finale. Il messaggio di Leo Alexander, psichiatra militare americano reso portabandiera del movimento contro l’eutanasia, è chiaro: affermare che esiste una vita non degna di essere vissuta può condurre alla svalutazione di qualunque imperfezione intesa come distacco dalla normalità³⁴⁸. Se ne deduce che per Alexander la vita è sempre buona, preferibile, ma la differenza tra il dramma dell’olocausto e l’eutanasia è netta: non si tratta di una forzatura politica imposta dall’esterno, bensì di una possibilità garantita al soggetto singolo che decide di avvalersene. Paragonare i due fatti estendendo la “vita inadeguata” dei nazisti alla “vita indegna” descritta dai pazienti che richiedono l’eutanasia è un passo eccessivo che mortifica la tesi morale e persino chi la sostiene. In sintesi ci si spinge a nullificare la richiesta dei malati di far cessare le proprie sofferenze in nome di chi ha patito, con la stessa definizione di “eutanasia”, lo sterminio della propria stirpe; è legittimo, a questo punto, credere che l’argomento della china scivolosa non faccia altro che spingere il dissenso sulle cause e sulle presunte conseguenze di una pratica poiché incapace di mettere in campo opposizioni realmente valide contro gli effetti benefici della stessa? «Non vi è alcuna ragione di credere che noi possiamo passare dall’uccisione volontaria all’uccisione non volontaria in assenza di ulteriori discussioni e riflessioni di questo tipo, ma non vi è neppure alcuna ragione di credere che dovremmo convenire di ignorare gli argomenti che hanno a che vedere con il miglior interesse dei pazienti»³⁴⁹. Dalle richieste odierne di legalizzazione dell’eutanasia sono fermamente escluse quelle con fini eugenici di purificazione della razza, quelle economiche o sociali volte al

³⁴⁷ SINGER P., *La vita come si dovrebbe*, Milano: il Saggiatore, 2001, p. 220.

³⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁴⁹ Associazione Luca Coscioni. Dal corpo dei malati al cuore della politica., *Il fallimento della china scivolosa*, in «associazionelucacoscioni.it» (<http://www.associazionelucacoscioni.it/articolo/il-fallimento-della-china-scivolosa>), consultato il 13/09/2016.

risparmio di denaro o alla soppressione di soggetti ritenuti pericolosi³⁵⁰. Non è quindi proficuo fare ricorso all'argomento della china scivolosa per affermare l'incapacità dell'essere umano di gestire una pratica come quella eutanasi; è necessario invece avere fiducia in un'applicazione assennata e precisa della legge e della morale vigente in relazione alle volontà del paziente o del suo tutore sulle quali nessuna storia riciclata, nonostante il peso delle sue argomentazioni, può imporsi. Ciò che è bene, dunque, non può rispondere a requisiti esterni, ma deve essere scelto dal soggetto stesso e corrispondere alle esigenze della sua propria esistenza, «il dolore potrebbe forse essere accettato e sopportato, se non lo accompagnasse la distruzione della dignità della persona. Il dolore non temprà, non eleva: degrada»³⁵¹.

3.3.1. Il suicidio: parallelismi e problematiche

Quello stato di logoramento perenne cui è sottoposto l'individuo afflitto dal dolore accomuna indubitabilmente la dimensione fisica e quella psichica della persona umana e costituisce il movente principale sia di coloro che richiedono l'eutanasia, sia di tutti quelli che scelgono di togliersi la vita autonomamente con le motivazioni più disparate. Cosa spinge, allora, persino l'opinione pubblica che si apre favorevolmente alle tematiche di fine vita, a condannare con fermezza ideologica l'atto del suicidio? La difficoltà risiede nell'incapacità di comparare la sofferenza psichica a quella fisica; il grado di tolleranza che la maggior parte dei cittadini ha nei confronti dell'eutanasia deriva proprio dal senso di pietà che l'individuo prova in relazione ad un problema palesemente dannoso per il paziente, concepito nell'ottica di una malattia corporea inguaribile e tormentata. Dinanzi ad una frattura del soggetto a livello psichico l'approccio si modifica totalmente: al di là dei giudizi di valore che spesso si esprimono sulla gravità dell'evento subito, ancor più preoccupante è la spinta paternalistica che concerne l'obbligatorietà della battaglia; «devi andare avanti», «c'è chi soffre più di te», «guarirai solo se lo vuoi», questi i mantra di quella psicologia spicciola, probabilmente propagandata in buona fede, il cui tentativo è

³⁵⁰ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 319.

³⁵¹ RODOTÀ S., *La vita e le regole*, Milano: Feltrinelli, 2009, p. 214.

quello di convincere il soggetto a farsi carico del proprio dolore poiché quest'ultimo è sotto il suo completo controllo. In molti casi questa spinta motivazionale, infatti, gestita con maggiore consapevolezza del percorso terapeutico, sembra essere d'aiuto, proprio nei centri di assistenza contro il suicidio sono molte le testimonianze che ritraggono la vicinanza dell'altro come motivo fondante della propria risalita in superficie dall'enorme voragine della depressione; viceversa, però, come si affrontano i casi per i quali il suicidio sembra essere una prospettiva convincente? Si è in grado di comprenderne la gravità e rispettarne la decisione anche se questa, esteriormente, appare semplicemente come una perdita recuperabile della motivazione vitale? Non sarebbe etico mettere in dubbio l'importanza del tentativo di recuperare l'individuo che abbia intenzione di togliersi la vita, ciò che rimane in sospeso è il parere dell'opinione pubblica sulle motivazioni paradossalmente oggettive per cui il suicidio dovrebbe essere impedito a tutti i costi, anche costringendo un soggetto, contro le sue volontà, a condurre un'esistenza che egli reputa indegna. Ancor di più lascia attoniti la capacità di sferzare attacchi ai familiari o agli amici delle vittime, colpevoli di non aver supportato il suicida prima che giungesse alla realizzazione della propria follia.

Se nel mondo contemporaneo il suicidio è spesso etichettato come un atto di egoismo e mancata accettazione d'aiuto, storicamente esso ha configurato una negazione dei doveri verso dio, sé stessi e i propri simili. A sradicare questa convinzione, sulla scia del lavoro di Kant sulla libertà individuale, fu Hume il quale, stravolgendo l'etica della sottomissione, sciolse l'uomo dalla costrizione cui dio e le istituzioni ecclesiastiche lo assoggettavano, inquadrando la morale nella cornice del rapporto di ogni individuo con il proprio sé e quello degli altri³⁵². Sul dilemma della morte autoinflitta, nonostante entrambi i filosofi abbiano professato la piena autonomia morale dell'individuo, le prese di posizione differiscono intrinsecamente: infatti, se per Kant il suicidio costituisce un'offesa alla ragione pratica dell'umanità e a quel progresso verso cui essa ci spinge, secondo Hume il fatto di disporre della propria vita, di esserne pienamente in possesso, costituisce il pilastro della libertà naturale di cui l'individuo è portatore³⁵³. L'argomentazione religiosa non si è

³⁵² Cfr. HUME D., *Of suicide* (1777), trad. it. *Sul suicidio e altri saggi morali*, Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. V-VI.

³⁵³ Cfr. *ibidem*.

modificata durante i secoli che la separano dalla disamina del pensatore scozzese, rendendo sempre più incoerente la posizione secondo cui è dio a disporre delle vite degli individui; «il nostro orrore della morte è tale, che quando questa ci si presenta sotto qualsiasi forma, diversa da quella con la quale ci siamo sforzati di riconciliare la nostra immaginazione, un nuovo terrore l'accompagna e sopraffà il nostro debole coraggio: ma quando le minacce della superstizione si aggiungono alla timidezza naturale, non è meraviglia che privino gli uomini d'ogni potere sulla loro vita»³⁵⁴, quello imposto dalla religione è dunque un condizionamento talmente forte da ridurre l'individuo ad inquilino passeggero del proprio corpo, idea inconciliabile con qualsivoglia concezione di libertà.

Tra il XVI e il XVII secolo, infatti, il rifiuto perentorio della società nei confronti del suicidio ebbe una prima crisi, principalmente causata dal fatto che molti furono i pensatori a scrivere sul tema, rendendo pubblica la propria opinione in merito e facendo rinascere un dibattito, da lungo tempo soffocato, tra le ragioni della “malinconia del vivere” e il fronte tradizionalista³⁵⁵. Apparve un numero consistente di riletture dei codici del diritto romano, nei quali da sempre si trovava consiglio per l'applicazione di una buona legge, ed anche tra i giuristi dell'impero si trovò confermata l'idea che l'uomo libero esercitasse sulla propria vita una vera e propria *potestas*, per cui l'unico suicidio condannabile era quello dei militari, poiché essi, garantendo la pubblica sicurezza, sacrificavano la propria vita agli ordini dell'imperatore³⁵⁶. Fu, dunque, in piena autonomia e senza alcuna ispirazione giuridica che la cultura cristiana legò l'immagine del suicida a quella di un colpevole criminale, ma soprattutto innaturale, lodando invece l'atto del martirio ed identificandone il movente in una giurisdizione divina che l'uomo non è in grado di comprendere, «coloro che agiscono per l'ispirazione di Dio non si trovano sotto la legge comune»³⁵⁷. Per Hume, al contrario, il suicida compie un'azione di destabilizzazione delle leggi generali della materia, ma non per questo può essere considerato un criminale poiché l'uomo continuamente, attraverso il suo intervento, denaturalizza i processi che gli stanno attorno cercando di trarne maggiore profitto o

³⁵⁴ *Ivi*, pp. 4-5.

³⁵⁵ Cfr. CAVINA M., *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna: Il Mulino, 2015, p. 37.

³⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 39.

benessere³⁵⁸. Inoltre, una teoria che non condanni il suicidio può essere espressa anche assecondando le prese di posizione religiose difatti, se si afferma che è la provvidenza a guidare tutte le leggi dell'universo e nulla può avvenire secondo il di essa consenso, è legittimo presupporre che questa enorme potenza stia acconsentendo anche alla morte volontaria di un certo individuo e che, anzi, il vero pensiero blasfemo si costituirebbe nella credenza che un semplice essere umano possa stravolgere ed offendere l'immensità del progetto divino³⁵⁹. In ultimo, in direzione del ruolo che ricopre il soggetto nella propria esistenza, è giustificabile il suicidio in quanto soffocamento dei dolori e delle pene, quindi come risoluzione attuata nel maggior rispetto possibile verso se stessi; se l'amore per la vita e la paura della morte si configurano come predisposizioni naturali di ciascuno, agire in senso contrario ad esse vuol dire esercitare pienamente la propria libertà. Ad impedire a Kant di compiere un percorso di liberazione dell'uomo in questo senso è la presenza dell'obbligazione morale, cioè di quel principio che deve guidare l'azione dell'uomo nell'interesse di una legislazione universale; in tal caso risulta ovvio che la scelta del suicidio andrebbe a danneggiare il perfezionamento dell'umanità e consisterebbe nel soffocamento stesso della moralità in toto, poiché di essa la vita è condizione necessaria. Il valore della vita, per il filosofo tedesco, non è misurabile attraverso il piacere, dunque con la percezione dell'equilibrio tra ciò che all'individuo giova e quel che invece lo rende sofferente, ma tramite il rendersi degni della legge morale, tratto che caratterizza l'essere umano al di là di tutti gli utilitarismi³⁶⁰. Se «il dovere di vivere in modo degno» è condizione necessaria per lo sviluppo della moralità dell'uomo, dal momento in cui ciò non risulta più praticabile, però, l'abbreviazione della vita non dovrebbe costituire un'offesa. In conclusione, per entrambi i filosofi la vita è sempre meritevole di essere vissuta, così come il suicidio può essere un atto giustificabile; ebbene, per Hume il parametro è quello dell'amor proprio e della capacità personale di sostenere il peso della vita, mentre per Kant è necessario che il giudizio su di sé resti ancorato ai principi etici universali, prescindendo dalla naturale predisposizione al rifiuto della sofferenza. «Dal breve esame compiuto si trae la

³⁵⁸ Cfr. HUME D., *Of suicide* (1777), trad. it. *Sul suicidio e altri saggi morali*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 7.

³⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 11.

³⁶⁰ Cfr. APORTONE A. *Sull'etica del suicidio. Dalle Riflessioni e Lezioni di I. Kant con i Preparativi alla morte volontaria di un Anonimo del Settecento*, Firenze: Le Lettere, 2003, pp. 6-17.

contrarietà al suicidio di Kant e della Chiesa, ma i motivi risultano molto diversi: per la Chiesa è un peccato, dunque un atto di disobbedienza a Dio, per Kant è un atto contro la persona. Se sul piano teologico e del rapporto con la Trascendenza il suicidio appare illecito, su piano razionale o filosofico esso abita in un'area incerta in cui non emergono giustificazioni così forti da negare la soluzione opposta. Una parte della tradizione filosofica lo rifiuta, un'altra non minore lo accoglie ed ha anche tematizzato il "suicidio razionale"³⁶¹. Da Seneca a Schopenhauer, una lunga tradizione filosofica ha teorizzato la possibilità del suicidio non soltanto come rimedio al dolore insanabile, ma come reale esplicitazione della propria libertà, contro qualsiasi forma di schiavitù, tangibile o internamente vissuta³⁶². Che non si ritenga casuale il fatto che persino alcuni pensatori con fede nell'al di là non abbiano condannato il suicidio: è richiesta una profonda capacità di indagine, una forte empatia ed un legame indissolubile con il dolore intellettuale per poter comprendere le ragioni di un tale drammatico atto.

Alla luce del presente excursus, il contesto culturale sovrastrutturale in cui è inquadrato il suicidio nell'età contemporanea è alimentato da due differenti posizioni; «la risposta psichiatrica presuppone che l'istinto di conservazione sia un dato ovvio e naturale, insito in tutti i viventi, per cui una condotta che contraddica e si affermi contro questo istinto deve essere necessariamente espressione di turbe psichiche»³⁶³, per tanto risulta impossibile che l'atto del togliersi la vita abbia alcunché di razionale, i processi standard del pensiero, in sintesi, sono alterati. A queste considerazioni si affianca, generalmente, la maggior parte dell'opinione pubblica che conferisce al suicida i tratti dell'infermo mentale configurando reazioni tendenti alla pietà o all'avventato giudizio a seconda delle situazioni. Il polo filosofico, d'altro canto, affronta la scelta del suicidio approfondendone le ragioni etiche, cioè le motivazioni che spingono l'individuo a disattendere quel principio naturale di autoconservazione

³⁶¹ Cfr. Vittorio Possenti, *Pagine di Filosofia, Metafisica, Politica, Annotazioni sul suicidio e l'indisponibilità della vita*, in «vittoriopossenti.it» (http://vittoriopossenti.it/index.php?option=com_content&view=article&id=81:annotazioni-sul-suicidio-e-lindisponibilita-della-vita&catid=35:bioetica&Itemid=54), consultato il 22/09/2016.

³⁶² Cfr. MONTI D., (a cura di), *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Torino: Einaudi, 2010, p. 65.

Persino Dante Alighieri, uomo dalla fede incrollabile, nel suo capolavoro letterario assegnò a Catone, morto suicida, un posto nel purgatorio e non nell'inferno: «perché questa collocazione? Perché Catone Uticense si tolse la vita, dopo aver letto per tre volte il *Fedone* sull'immortalità dell'anima, per non sottostare all'oppressione di Cesare e mantenere dunque la libertà in cui credeva».

³⁶³ PAVAN L., *Esiste il suicidio razionale?*, Roma: Edizioni Scientifiche Ma.Gi., 2009, p. 28.

per affermare, invece, la propria totale libertà ed identificare un motivo per morire come esperienza intima di esercizio del libero arbitrio³⁶⁴. L'incontro tra psicopatologia e filosofia si realizzò negli studi di Karl Jaspers che seppe distinguere due tipologie di suicidio, una da irretimento, ove le cause dell'atto estremo sarebbero causate da fattori mondani quali crollo finanziario, umiliazioni, passioni amorose, l'altra di tipo esistenziale, nata dall'impossibilità di concepire il proprio esserci se non in relazione alla soluzione del suicidio, caso per il quale il tentativo di recupero e l'aiuto dall'esterno risultano generalmente fallimentari³⁶⁵. Il fronte filosofico, che storicamente combatte il terrore della morte, sembra dunque tendere all'affermazione di un principio generale del dolore esistenziale come fonte di giustificazioni nei confronti del suicidio, ma a spaccarsi dinanzi a ragioni meno comprensibili, a ferite meno gravi inflitte alla personalità.

È opportuno specificare che non è mai stata dimostrata una correlazione causale tra la gravità di un quadro clinico e la scelta del suicidio, anzi, molti sono i casi che sarebbe possibile incasellare tra i cosiddetti "suicidi consapevoli", mossi da lunghe valutazioni, delle quali si potrà comunque certamente dire che siano state offuscate dalla sofferenza³⁶⁶. Eppure, risulterebbe oltremodo offensivo per la dignità della persona, nonché irrispettoso di quel particolare dolore, stilare una sorta di graduatoria per orientarsi nelle casistiche del suicidio, poiché la felicità o l'infelicità dell'essere umano non solo non dipendono esclusivamente da atti volontari, ma spesso volte persino questi ultimi entrano in collisione con l'immagine di benessere e tranquillità che ciascuno possiede. Tra la diagnosi di una patologia e la lucida scelta della morte si frappongono migliaia di espressioni contrastanti dell'esistenza e della libera scelta, di dati biografici cui si può solo tentare di avvicinarsi umanamente: l'interazione tra contesti storici e culturali, vissuti personali e aspetti caratteriali costruisce un muro estremamente complicato da abbattere³⁶⁷. «È necessario riconoscere degli slittamenti che vanno da una sofferenza che spesso è patologia a condizioni non patologiche in senso clinico, ove l'individuo ha una sua possibilità di scelta e delle ragioni, ma per quante ragioni vi siano il peso delle emozioni e degli

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 30.

³⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

³⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 29.

³⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 41-45.

affetti è preminente, e per lo più queste sono caratterizzate da dolore e disperazione»³⁶⁸. È proprio sulla bilancia di ciò che prevale che la liceità morale del suicidio si differenzia in modo netto da quella dell'eutanasia: la condizione di dolore fisico che genera disagi pratici e conseguente sofferenza psichica è molto diversa da quella di chi soffre per motivi estrinseci alle malattie corporee; in quest'ultimo caso si rende necessario un atto di coraggio da parte del soggetto che sceglie, perciò, di togliersi autonomamente la vita e porre fine al proprio tormento che potrebbe però avere ipoteticamente delle soluzioni; nel caso della richiesta di eutanasia, non è il coraggio a far scaturire la scelta, ma l'impossibilità di concepirsi al di fuori della propria malattia, poiché la realtà delle cose disegna un'immagine della persona che essa non riesce ad identificare. Nonostante questo nodo cruciale nelle possibilità risolutive del problema che causerebbe la morte, il migliore approccio nel rispetto della persona continua ad essere quello privo di giudizi morali: che ognuno scelga per sé è una legge sempre valida e, ugualmente, che qualcuno preferisca la morte e che si cerchi la strada per assisterlo nel migliore dei modi possibili senza prevaricarne le volontà è un punto di partenza condivisibile e mai intrinsecamente sbagliato, come invece potrebbe essere un'imposizione.

Cruciale in questo lavoro e nella totalità dei ragionamenti sull'etica è l'importanza che si assegna alla capacità raziocinante degli individui: il dolore è una componente essenziale dell'essere umano e, come decine di altri fattori fondamentali, esso può guidare le scelte ed i pensieri di ciascun soggetto che resta, però, salvo malattie mentali, un individuo cosciente autonomo. Se si riflette sul fatto che migliaia di malati terminali ogni anno tentano il suicidio autonomamente, si può facilmente giungere a due conclusioni; la prima, pratica, riguarda le carenze in ambito assistenziale cui i pazienti sono ridotti quotidianamente, la seconda, più concettuale, evidenzia l'errore troppo comune di comparare il suicidio all'eutanasia, di relegare il destino dei malati gravi all'esito di un dibattito morale lungo più di duemila anni sulla legittimità del togliersi la vita³⁶⁹.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 53.

³⁶⁹ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, pp. 139-143.

3.3.2. *Diritto di morire e dignità della persona*

Porre in discussione il diritto alla salute è impensabile. Appare sensato, però, riflettere su di esso alla luce delle nuove possibilità tecnologiche che sembrano comprendere, a questo punto, la morte tanto più che la vita. Le nuove responsabilità dinanzi alle quali l'individuo pensante contemporaneo si trova, celano un'unica certezza in campo scientifico: ciò che prima doveva essere accettato ai sensi di un decorso naturale dell'esistenza, oggi può essere modificato e ritardato in base alle esigenze della società; credere che il progresso non sia diventato un tutt'uno con il soggetto rende l'uomo affetto da una cecità ambivalente, poiché essa non vede i benefici ma, soprattutto, non percepisce i pericoli³⁷⁰. A regolare il rapporto tra le opportunità e lo scivolamento in ciò che può essere considerato un male ed anzitutto a disegnare i confini tra le legittime opinioni di ognuno ed un'etica necessaria al vivere comune «abbiamo il diritto: che in ogni caso in cui non sia evidente alla ragione di tutti che cosa si debba fare, o perché il caso è troppo complesso o perché riguarda gli stili di vita personali (la sfera delle libertà civili), serve a tutelare la libertà di coscienza e la scelta di ognuno. E, al contrario, non a sostituirvisi, decidendo per lui. Quest'ultimo uso della legge non sarebbe un eccesso di etica, ma la perfetta negazione dell'etica»³⁷¹ che frantumerebbe, al contempo, anche la dignità e l'autodeterminazione di ogni individuo, schiacciato dal peso dell'opinione vigente. Perché rivendicare il diritto ad una morte dignitosa, allora? Il concetto di dignità è stato largamente posto in secondo piano a causa di un'infinita serie di ragionamenti etici, morali e politici; per un lungo periodo i sentimenti e le idee del paziente nulla avevano a che fare con la malattia e la strada per un'eventuale guarigione; rivendicare i diritti del malato significa garantirgli una svolta storica, ristabilire un protagonismo che dovrebbe essere addirittura intuitivo: un corpo, una sofferenza, una decisione sulla base di considerazioni intime sono consequenziali. Comprendere tale processo di riappropriazione del sé significa muoversi anche verso un nuovo primato della dignità.

³⁷⁰ Cfr. MONTI D., (a cura di), *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Torino: Einaudi, 2010, p. 57.

³⁷¹ *Ivi*, p. 92.

Il progresso della medicina contemporanea costituisce di per sé un'ottima assicurazione per l'allungamento della vita, eppure spesso l'offerta di beni medico-scientifici ha delineato un vero e proprio delirio di onnipotenza e d'intromissione incapace di conciliarsi con l'esercizio delle libertà individuali³⁷². «Ne consegue che il confine tra vita degna di essere vissuta e sopravvivenza artificiale – e, di conseguenza, tra cura doverosa e accanimento terapeutico – è sottilissimo e può essere tracciato solo con difficoltà»³⁷³. Dinanzi ai numerosi casi di persone richiedenti l'eutanasia la legge non può di certo fuggire, ma neppure è in grado di contenere tutte le sfumature delle casistiche occorrenti; perciò, una via d'uscita sufficiente si costituisce nell'obiettivo di ridurre il più possibile le sofferenze inserendosi, in un substrato culturale multiforme, a protezione della libertà del soggetto³⁷⁴. Negare l'autonomia dell'individuo dinanzi alla questione se valga la pena vivere equivarrebbe a distruggerne l'intero impianto: se il soggetto non può scegliere sul proprio corpo, sulla propria salute, sui propri valori, su cosa può, allora, esercitare le proprie volontà? Ciò che ci permette di distinguere l'essere umano dagli altri animali è il raziocinio volto all'autocoscienza, perciò «la libertà di decidere *se* vivere è perciò la libertà prima e fondamentale di ogni essere umano, che non può essere soppressa senza sopprimere tutte le altre»³⁷⁵, considerando principalmente l'argomentazione per cui non soltanto nessuno sceglie di esistere, ma ognuno ha un'immagine differente di sé e della propria vita. Solo apparentemente in controtendenza rispetto a quanto detto fino ad ora, vale la pena sottolineare che pur dovendo passare al vaglio dell'etica pubblica, la libertà di morire fa dipendere la dignità della persona dal soggetto singolo e resta, dunque, una questione intima e privata che è necessario proteggere con un panorama morale e legislativo adeguato³⁷⁶. Con la pretesa di diventare un *diritto* di morire, l'eutanasia costruisce attorno a sé un quadro normativo che si affronta più facilmente nel segno dell'autodeterminazione, affare che, come dimostrato in precedenza, risulta più complicato per la

³⁷² Cfr. MANCONI L./DAMENO R., (a cura di) *Dignità nel morire*, Milano: Edizioni Guerini, 2003, p. 121.

³⁷³ Cfr. *ivi*, p. 127.

³⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁷⁵ FLORES D'ARCAIS P., *A chi appartiene la tua vita? Una riflessione filosofica su etica, testamento biologico, eutanasia e diritti civili nell'epoca oscurantista di Ratzinger e Berlusconi*, Milano: Adriano Salani Editore, 2009, pp. 86-87.

³⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

giustificazione del suicidio. Ma la trasformazione di una richiesta in un diritto esige che il “noi collettivo” si esprima favorevolmente ad essa o che, ai minimi termini, possa quanto meno riuscire a contemplarla.

Ho notato, con amarezza, che le persone restie ai condizionamenti – delle quali Eluana era un’evidente esemplare – vengono mal tollerate dalla nostra società perché, reclamando l’esercizio delle loro libertà fondamentali, sovvertono l’ordine prestabilito, e questo infastidisce e spaventa. Non si coglie che essi sono una ricchezza per la collettività, uno sprone al pensare da sé, un contributo al pacifico e prezioso fermento civile. Forse si teme il contagio che la libertà, come l’allegria, sa muovere tra le persone dalle sensibilità affini.

ENGLARO B., 2008.

Progredire verso la formazione e la preparazione dei cittadini in tema di eutanasia è quindi un’azione di primaria importanza, ma altrettanto fondamentale è comprendere che la rete dello stato sociale è tessuta unendo le singole libertà di ciascuno che continuano ad essere possedute dalla persona in questione e non si convertono in patrimonio popolare³⁷⁷. «La scelta sarà, in verità, tra il primato del «tu», cioè dell’individuo libertario, delle libertà civili intese come insopprimibili, e dunque della libertà ontologica di ciascuno sulla propria vita, o il primato di un «noi», di una ipostasi sovraindividuale che si arroga sugli individui un diritto che spetterebbe solo a Dio, e che non può spettare a nessun altro (se non all’individuo stesso) una volta che la fede non sia assunta come base della convivenza»³⁷⁸. La più importante strategia argomentativa a sostegno dell’eutanasia è legata, quindi, necessariamente all’autodeterminazione e viene inglobata nella facoltà di ciascuno di progettare la propria esistenza come meglio crede. Ma l’autodeterminazione, a sua volta, non è forse esplicitazione di una dignità propria dell’essere umano? Quando diciamo che qualcosa non è dignitoso? Tendenzialmente nel momento in cui la condizione nella quale ci si trova non è dipesa da sé ed è così sfavorevole da non essere neppure contemplata tra le opzioni che un individuo si è mai posto dinanzi. Dal desiderio di essere dignitosi, dunque, nascono le scelte morali di ciascuno, esercitate grazie alla libertà. In molti casi, invece, il concetto di dignità viene utilizzato per denigrare la possibilità di scelta del soggetto e far riferimento ad una qualità intrinseca

³⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 94.

³⁷⁸ *Ibidem*.

dell'esistente in quanto tale che ne designa la sacralità, di una tale inviolabilità da appartenergli solo ontologicamente, ad un livello molto più alto di quello relativo alla sfera delle scelte personali³⁷⁹. Da questa angolazione non si potrebbe garantire lunga vita alla dignità nel mondo del progresso e della giurisdizione, poiché quest'ultima sarebbe facilmente prevaricabile con esigenze pratiche da portare avanti, emergenze a cui far fronte, condizioni sfavorevoli in cui è necessario un intervento che ne prescindano; invece, la dignità dovrebbe configurarsi nel mondo attuale come un aggettivo proprio del soggetto trattato come libero e portatore di diritti, in grado di muoversi nella società e di costruire il percorso di vita che ritiene più adeguato a sé. Nel caso di pazienti gravemente malati, il primo passo contro l'annientamento della dignità è di sicuro l'opposizione a tutti quegli atteggiamenti mortificanti che caratterizzano, spesso, il mondo dell'assistenza: far notare al paziente la sua incapacità di svolgere i compiti più semplici, ignorare le richieste di aiuto o, viceversa, infrangere continuamente la sua privacy; in proposito, la Carta dei diritti dei morenti, redatta dal Comitato per l'etica di fine vita nel 1997 impone di riconoscere a chi sta morendo il diritto ad essere considerato una persona fino al suo ultimo istante di vita, il che non costituisce per gli addetti ai lavori un invito ad allungare il più possibile la durata dell'esistenza del paziente, ma ad attuare serenamente qualunque richiesta mirata alla difesa della sua dignità³⁸⁰. In sintesi, negando ad un paziente la possibilità di scegliere sul suo corpo o rendendo la sua quotidianità un'afflizione denigrante con i comportamenti più disparati, gli si sta cancellando una civile fondamentale, «in altre parole, si priva un individuo dello status di "persona", e se ne compromette la dignità, quando si giustifica e si pone in essere la sua separazione dal contesto del vivere sociale, sancendone la morte civile, prima che si realizzi la morte naturale»³⁸¹. A questo punto, far leva sul principio di autonomia appare una strada ragionevole, oltre che legittima, dal punto di vista morale; acconsentire alle volontà del singolo che vuole essere aiutato a morire, potrebbe essere una naturale prosecuzione del rispetto del diritto a non soffrire del quale il medico deve farsi garante³⁸². In controtendenza rispetto all'autorità medica

³⁷⁹ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 352.

³⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 356-358.

³⁸¹ *Ivi*, p. 359.

³⁸² Cfr. *ivi*, p. 335.

che protegge la vita ad ogni costo, compito ribadito più volte nel codice deontologico italiano, vi è il riconoscimento del dolore (fisico e psichico) come condizione che produce al paziente un danno irrispettoso di cui il curante non può essere la causa, nonché il ripensamento dei doveri imposti a chi esercita la professione medica alla luce del rispetto della dignità³⁸³. A chi rende ancora quella delle cure palliative un'alternativa valida alla cessazione di ogni incombenza relativa alla sofferenza, è opportuno ribadire che non soltanto un gran numero di richieste eutanasiche provengono da pazienti già sottoposti a questo tipo di terapie, ma che queste ultime si collocano in un orizzonte di tempo così indeterminato da rappresentare, spesse volte, un'angoscia psicologica per il paziente ed i suoi famigliari³⁸⁴. «Il grosso problema in Italia è creare una diversa cultura nei confronti del dolore: da parte del malato e dei suoi familiari che ancora lo accettano come una punizione o una catarsi contro la quale non bisogna ribellarsi, da parte del medico che lo vive come una sconfitta della sua persona e della sua professionalità»³⁸⁵. Dignità del fine vita significa anche questo, affrontare il dolore con maggiore lucidità con l'obiettivo di comprendere tutte le argomentazioni presentate dal paziente ad avvicinarvisi empaticamente in un orizzonte di condivisibilità; inoltre, è opportuno che il malato disponga, grazie ad una politica sanitaria mirata, di tutte le opzioni possibili tra le quali la sua patologia lo obbliga a scegliere in modo da poter compiere una scelta per davvero inclusiva delle sue volontà³⁸⁶. Riassumendo:

La definizione proposta orienta verso politiche e prassi assistenziali i cui tratti costitutivi e i cui elementi caratterizzanti sono rappresentati dalla messa in atto di tutte le strategie oggi disponibili, funzionali ad alleviare la sofferenza psicofisica degli individui prossimi alla morte; dall'erogazione di un'assistenza non standardizzata e organizzata in modo da poter soddisfare in maniera specifica e mirata le esigenze non solo fisica, ma anche psicologiche di ogni singolo malato; dall'attenzione per la qualità della vita del malato; dall'astensione da ogni intervento finalizzato a prolungare il processo del morire. Di tali politiche e prassi, inoltre, deve entrare a far parte, divenendone elemento costitutivo, l'attitudine a non ingannare i malati, informandoli adeguatamente, se lo desiderano, sulle loro condizioni, così da porli in grado di partecipare consapevolmente alle decisioni che li riguardano e, prima di tutto, deve divenirne elemento caratterizzante la considerazione dei morenti

³⁸³ Cfr. *ivi*, p. 336.

³⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁸⁵ TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 254.

³⁸⁶ Cfr. BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, p. 360.

come soggetti di diritti, facenti ancora parte, a pieno titolo, del contesto sociale.

BORSELLINO P., 2009, pp. 360-361.

Si presti estrema attenzione al fatto che stabilire cosa non è dignitoso non rientra a sua volta in un paradigma morale per cui la vita legata alla macchina, dunque artificiale, non è degna di essere vissuta; se affermato come principio, quest'ultimo risulterebbe nient'altro che una concezione del valore della vita sulla base di una osservazione meramente fattuale. Questa ipotesi renderebbe il mezzo tecnologico per il sostentamento qualcosa che si allontana dalla naturalità e dagli automatismi quotidiani e che per questo apparrebbe come estraneo alla vita, incorniciando il paziente in un'immagine di sacrificabilità. Nella stessa zona d'ombra andrebbe a collocarsi l'atteggiamento di chi non considera la sofferenza personale del paziente in quanto parametro e condanna l'egoismo e la codardia del malato che chiede di morire per patologie non considerate estremamente gravi, poiché bisognerebbe trovarsi in un gap di sofferenza oggettiva per poter trovare sulla soglia certi diritti garantiti. È invece sempre dinanzi alla definizione che il paziente ha di dignità che va servita una risposta adeguata. E dunque: è possibile concepire una giurisdizione favorevole all'eutanasia o, se si preferisce, al pieno compimento dell'autonomia e della dignità individuali?

3.4. Un Diritto Umano?

Sarebbe del tutto arbitrario offrire qui delle motivazioni universalmente condivisibili per la legalizzazione dell'eutanasia, ma vale la pena tentare di congiungere con un filo rosso tutte le argomentazioni morali, politiche e sociali che permettono di considerare le pratiche eutanasiche un apporto positivo al benessere dell'individuo. Anzitutto, a livello nazionale, la Costituzione Italiana ammetterebbe l'eutanasia grazie alla presenza dell'articolo 32 contro l'imposizione di trattamenti senza il consenso del paziente; il problema maggiore risiede, piuttosto, negli articoli 579 e 580 del codice penale, rispettivamente regolanti l'omicidio del consenziente e l'aiuto

al suicidio³⁸⁷. Ottanta è, invece, il numero degli anni che ci separano dalla promulgazione di questo codice che, modificandosi grazie alle numerose battaglie civili, sopravvive oggi contenendo fatti che riterremmo meno scandalosi del delitto d'onore o del matrimonio riparatore, ma ugualmente necessitanti di subire variazioni al passo con l'etica condivisa³⁸⁸. La chiave di volta è stata sempre costituita da sentenze della magistratura particolarmente discusse, come quelle che prosciolsero dalle accuse i medici di Welby e Nuvoli³⁸⁹, proferite proprio con l'intento di spronare le istituzioni a legiferare in maniera chiara e in favore delle pratiche di fine vita; insistere, dunque, nel perseguire un iter legislativo per la modifica di tali articoli o per l'aggiunta di specifici commi volti a creare fattispecie eccezionali risulta non solo possibile, ma attuabile³⁹⁰. «Se, infatti, sulla scorta di una consolidata tradizione teorico-giuridica, si ravvisa nella relazionalità che al diritto compete garantire null'altro fuorché la bilateralità, vale a dire quella caratteristica delle norme giuridiche consistente nel fatto che ad essere regolato è sempre il rapporto tra almeno due soggetti, rispettivamente titolari di diritti e di doveri, si può facilmente intendere che la relazionalità è perfettamente compatibile con la prevalenza assegnata all'interesse di un soggetto rispetto a quello dell'altro e, nel caso specifico, all'interesse del malato a non protrarre la sopravvivenza in una condizione di

³⁸⁷ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 125.

Articolo 579, comma uno: «Chiunque cagiona la morte di un uomo, col consenso di lui, è punito con la reclusione da sei a quindici anni»; Articolo 580, commi 1 e 2: «1. Chiunque determina altri al suicidio o rafforza l'altrui proposito di suicidio, ovvero ne agevola in qualsiasi modo l'esecuzione, è punito, se il suicidio avviene, con la reclusione da cinque a dodici anni. Se il suicidio non avviene, è punito con la reclusione da uno a cinque anni, sempre che dal tentativo di suicidio derivi una lesione personale grave o gravissima. 2. Le pene sono aumentate se la persona istigata o eccitata o aiutata si trova in una delle condizioni indicate nei numeri 1 e 2 dell'articolo precedente (persona minorenni o in stato di infermità temporanea – uso di stupefacenti o sostanze alteranti – o permanente – deficienze psichiche, malattie mentali –). Nondimeno, se la persona suddetta è minore degli anni quattordici o comunque è priva della capacità d'intendere o di volere, si applicano le disposizioni relative all'omicidio».

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 127.

³⁸⁹ Nell'Aprile 2016 anche una sentenza sul caso Englaro, con richiesta di ricorso all'attivo, ha riaperto le discussioni attorno al tema dell'Eutanasia, in particolar modo al rapporto tra legge vigente e pronunciamenti giudiziari. La regione Lombardia è stata infatti condannata a risarcire per 142.000 euro il padre di Eluana, Beppino Englaro, con l'accusa di aver fatto ostruzionismo su una famiglia già vessata da sofferenze, nonostante le numerose richieste di sospensione delle "cure" da parte del tutore – il padre stesso – per la paziente in stato vegetativo permanente. (Cfr. WEST, Welfare, Società, Territorio, *Lombardia condannata a risarcire il padre della Englaro*, in «west-info.eu» (<http://www.west-info.eu/it/lombardia-condannata-a-risarcire-il-padre-della-englaro/>), consultato il 15/09/2016).

³⁹⁰ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 127.

sofferenza psicofisica da lui valutata insostenibile»³⁹¹. Non è casuale che una regolazione giuridica di eutanasia e suicidio assistito sia già presente nella maggior parte degli stati europei, pur essendo legalizzata ufficialmente solo in poche nazioni:



Fonte infografica: www.pazienti.it/blog/eutanasia-europa-mappa-13022014

Obiettivo del diritto che si prefigge di legiferare su una nuova materia è quello di porre in atto un equilibrio tra interessi o volontà confliggenti in relazione a diritti e doveri di cui i soggetti parte in causa sono già portatori e legittimando, dove possibile, il prevalere di un interesse sull'altro sulla base dei tratti che ne caratterizzano le motivazioni³⁹². Se si pensa la legge in quest'ottica, il principio di relazionalità tra le parti non viene affatto a mancare nel caso della legalizzazione dell'eutanasia che, è doveroso ribadirlo, si prefigurerebbe in ogni caso come una possibilità e non come un obbligo; ciò che impedisce, invece, un dialogo costruttivo tra le rappresentanze coinvolte (medici, operatori sanitari, malati, famiglie, società) è l'atteggiamento opposto di chi utilizza la sacralità della vita come principio giuridico

³⁹¹ BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009, pp. 338-339.

³⁹² Cfr. *ibidem*.

coattivo, rendendo il diritto, di fatto, un'arma per la negazione dell'altrui libertà³⁹³. Desistere dal perseguire l'obiettivo della legalizzazione vuol dire credere che l'eutanasia sia un problema di pochi, una questione troppo ristretta per poterne richiedere una normazione specifica: sono decine di migliaia, al contrario, i pazienti che muoiono per malattie irreversibili, senza rendere conto di chi decide di suicidarsi in preda alle sofferenze psicofisiche ed alla consapevolezza di non poter ricevere l'aiuto di alcuno³⁹⁴. A quanto ammonterebbe il totale degli interessati se si includessero non solo i malati, ma i loro parenti, amici e medici curanti, per non parlare dell'alto numero di cittadini coinvolti in prima persona in questa battaglia o, semplicemente, interessati al risvolto etico-giuridico in suo favore? Assumendo una prospettiva più ampia, agli occhi di molti al limite della deriva utopica, non sarebbe errato categorizzare l'eutanasia, l'aiuto a morire, tra i diritti umani, inalienabili per l'individuo, *in primis* poiché strettamente connessa al "pacchetto" delle libertà fondamentali, in secondo luogo alla luce del sempre crescente ripresentarsi del problema del vuoto legislativo che sarebbe una volta per tutte colmato se, a livello internazionale, si riconoscesse che la garanzia di una morte dignitosa non contrasta con il progetto primario della protezione della vita e della sicurezza di tutti gli individui, senza eccezione alcuna.

L'eutanasia entrerebbe anche, di fatto, a far parte dei diritti civili riconosciuti da ciascuno stato andando finalmente a colmare il divario tra le opinioni di molti cittadini e quelle della rappresentanza politica³⁹⁵. Se si consultassero le costituzioni che tengono in vita la democrazia delle nazioni, le leggi che ne fondano il comune sentire, e si cercasse una risposta alla domanda «a chi appartiene la tua vita?» l'unico risultato possibile, nonché quello più evidente perché radicato nell'essenza politica di ciascuno Stato, sarebbe: «a te stesso»³⁹⁶. Ciò non riguarda solo il primato del paziente, come del resto riconosciuto dalla giurisprudenza che negli ultimi anni ha tessuto un rapporto sempre più stretto con la medicina, bensì un principio ad esso sovrastante, cioè quel limite imposto dalla legge stessa per cui essa non può in alcun

³⁹³ Cfr. *ibidem*.

³⁹⁴ Cfr. TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p. 143.

³⁹⁵ Cfr. FLORES D'ARCAIS P., *A chi appartiene la tua vita?*, Milano: Adriano Salani Editore, 2009, p. 100.

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 102.

modo violare il rispetto per la persona umana³⁹⁷. «Autonomia, dunque. Autonomia significa una cosa molto semplice: *autos nomos*. Darsi la legge, a sé medesimi. Quindi l'autonomia del paziente significa che è il paziente che decide (...). Autonomia del paziente significa appunto che un paziente può decidere di rifiutare delle cure. Ma non rifiutare delle cure in generale: è stato riconosciuto dalla giurisprudenza che un paziente può rifiutare delle cure anche quando la mancanza di queste cure porta alla certezza di una morte a breve termine. Quindi si riconosce già nella giurisprudenza attuale che l'autonomia del paziente implica anche il diritto a scegliere di morire»³⁹⁸, pur essendo banale la constatazione della negazione di tale principio tra i letti di molti ospedali dove, secondo le testimonianze di coloro che hanno affrontato il percorso paradossalmente burocratico verso la propria morte, si considerano legali, ma soprattutto preferibili, vere e proprie forme di tortura che concernono l'imposizione di sostanze medico-chimiche ad un soggetto innocente e refrattario³⁹⁹. Capovolgendo nel percorso logico i capi della tesi qui sostenuta, il diritto internazionale ritiene forse legittime pratiche di questo tipo, ovvero configuranti un abuso sulla persona? Nella convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura del 1984 il termine «tortura» designa qualsiasi atto con il quale sono inflitti a una persona dolore o sofferenze acute, fisiche o psichiche, motivo per cui non risulta inappropriato concepire l'atto dell'accanimento terapeutico o del rifiuto dell'aiuto a morire come violazione della sfera umana e privata del paziente, con il movente del rifiuto di una volontà individuale in favore della propria; insomma, un atto coercitivo a tutti gli effetti, con l'aggravante di essere esercitato su soggetti incapaci di rispondere efficacemente. L'autodeterminazione sul proprio corpo rappresenta il culmine della libertà esistenziale e giuridica di ciascuno e, proprio perché essa rientra in ciò che deve essere governato dello Stato, è necessaria una risposta immediata alle esigenze dei cittadini che il biodiritto dovrebbe essere in grado di garantire in funzione del suo intento primario: proteggere gli individui da tutte le potenziali invasioni della sfera corporea, vitale. Da molti definito un elogio dell'individualismo, il percorso di evoluzione del biodiritto costituisce semplicemente la rivendicazione di una soggettività autonoma ma in costante connessione con la società e le istituzioni

³⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 103.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 104.

³⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

che non sono degradate in secondo piano, bensì sussunte in piano paritario nel maggior interesse della popolazione. Da qui la convinzione che i diritti umani in toto non debbano essere soltanto un appuntamento politico con le carte internazionali, ma una forma di empatia, di preoccupazione, di interesse umano nei confronti dei cittadini dai quali non può essere escluso un avvicinamento in tema di eutanasia, poiché la stabilità di un governo risiede anche nella capacità di riconoscere esigenze primarie, distaccandosi dalle teorie secondo cui maggiore è la concessione di diritti e più alto è il rischio di un crollo istituzionale. L'epoca della globalizzazione a cui il dibattito odierno appartiene, dunque, non vede solo lo scontro da identità culturali e religiose differenti, ma anche l'ampliamento della percezione del divario tra diritti umani e storie di vita singole, nonostante l'offesa alla dignità costituisca il fulcro della nascita stessa della protezione internazionale degli esseri umani. «Il consenso di cui i governi hanno bisogno, anche e forse soprattutto nelle democrazie, non gioca sempre a favore dei valori universali, dei principi che nel corso della storia si sono imposti e sono stati riconosciuti come appartenenti a tutto il genere umano. Ma è sempre stato questo il terreno – quello dell'incontro tra politica e diritto, tra lotta e azione collettiva e impegno intellettuale e teorico – su cui si sono ottenuti i risultati più tangibili e significativi per i diritti umani»⁴⁰⁰; sarà dunque soltanto attraverso la familiarizzazione della società civile con i concetti legati all'eutanasia e con le persone che ne hanno sbriciolato i dilemmi grazie alle proprie storie di dolore, che si potrà giungere ad una umanizzazione della maggioranza democratica, cioè quella condizione, propria di una società all'avanguardia, nella quale le scelte di cui i cittadini si fanno portavoce costruiscono il progresso positivo dell'umanità intera. È dunque soltanto chi sceglie di superare i freni di una cultura pregressa ad essere sufficientemente libero e consapevole, pronto ad accettare l'eutanasia al di là delle credenze personali, come una sorta di superuomo simile a quello dipinto dalla letteratura e dalla filosofia del Novecento⁴⁰¹. Il 15 Marzo del 1923, il teatro Grand-Guignol di Parigi ospita la messinscena *L'euthanasie ou le droit de tuer*, ideata e scritta da un medico per riferire sul dibattito deontologico del tempo attraverso la voce di due personaggi, un medico tradizionalista e un giovane dottore pieno di idee

⁴⁰⁰ FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 318.

⁴⁰¹ Cfr. CAVINA M., *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna: Il Mulino, 2015, p. 202.

innovative; sul finale della pièce, quest'ultimo decide di iniettare del cianuro al paziente, malato di cancro al fegato terminale, giustificandosi con la frase «ho fatto il mio dovere» che finisce per trovare concorde anche il suo collega, nel segno di una apertura della medicina verso una nuova era⁴⁰². Curioso che, comprese decine di romanzi sul tema, l'arte abbia sempre ritratto l'eutanasia come un obiettivo auspicabile, sereno, quasi naturale, ma che ancora oggi si riesca a dipingerlo evidenziandone esclusivamente presunte derive pericolose. «Troppo forte e radicale è stata la condanna da parte della religione, della cultura e del potere pubblico, una condanna a tal punto intransigente che ha pressoché sommerso nell'omertà o costretto al segreto un'istanza che però era, a sua volta, troppo forte, troppo umana – verrebbe da dire – perché fosse completamente sradicata»⁴⁰³. I diritti umani, al contrario, non si sono affermati nella clandestinità, nell'azione di nicchia, ma in modo deciso e indispensabile ed è con questi stessi tratti che devono adeguarsi ai percorsi della tecnologia e della globalizzazione, abbracciandole o ponendo per esse dei limiti, a seconda dei casi, però muovendosi costantemente grazie al faro della dignità della persona⁴⁰⁴. Il disvelamento di questa colonna portante del ragionamento in favore delle pratiche eutanasiche ne configura la forza e l'universalità, caratteri indispensabili per quella trasformazione etica e legislativa cui si aspira, poiché nessun diritto umano si è imposto come esigenza immediatamente comune a tutti gli individui, ma piuttosto partendo dalle rivendicazioni di una fetta di cittadini successivamente accolte dalla comunità su una scia morale ed empatica. Si potrebbe affermare, in conclusione, che l'eutanasia stia percorrendo la strada dell'umanizzazione e che la società contemporanea stia vivendo, forse ancora troppo silenziosamente, il ruolo di fautrice del progresso, di riconosctrice di un nuovo diritto umano.

⁴⁰² Cfr. *ivi*, p. 208.

⁴⁰³ *Ivi*, p. 211.

⁴⁰⁴ Cfr. FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008, p. 318.

CONCLUSIONE

La possibilità di considerare l'eutanasia un diritto umano non è certamente di immediata intuizione, né tantomeno risulta facilmente introducibile nel panorama etico di una civiltà già oltremodo restia alla comprensione di essa come diritto civile. Si potrebbe credere, prima opposizione tra tutte, che in questa era di guerre incalzanti al terrorismo, di capitalismo e sfruttamento, di oppressione sistematica delle minoranze in chiave sessista e razzista, sia così forte il rifiuto nei confronti della dignità dell'individuo da dover impedire la promozione e la legalizzazione della scelta della morte, con l'impegno, invece, di ribadire il bisogno di preservare i diritti umani di ciascuno nei contesti dove la vita necessita di protezione. Ebbene, conferire all'eutanasia lo statuto di un diritto protetto a livello internazionale non costituirebbe alcuna disattenzione rispetto alla garanzia dei diritti già vigenti; si dirà, con buone ragioni, che già il rispetto di questi ultimi viene costantemente disatteso dagli atteggiamenti di molte Nazioni, ma, capovolgendo le prospettive, risulterebbe altrettanto evidente che non è di certo a causa dei comportamenti dittatoriali di un governo che sarà mai possibile negare la valenza del diritto alla libertà di opinione, né ci sarà mai un capo di Stato così retrogrado da spingere la comunità internazionale a ritrattare sul diritto ad essere liberi dalle discriminazioni razziali. Un nuovo approccio globale sulle tematiche di fine vita costituirebbe una spinta innovativa per la legislazione dei governi, anche se alimenterebbe, allo stesso tempo, un nuovo infervoramento della critica relativista: l'esistenza di precetti universali in materia di diritti fondamentali è tendenzialmente apprezzata a livello socio-culturale, ma creerebbe profonde spaccature, anche tra le popolazioni di simili costumi, se essa comprendesse un diritto di morire.

«L'esistenza dei diritti umani non è evidente come quella, poniamo, del Big Ben al centro di Londra. E nemmeno come quella di una legge contenuta all'interno di un codice. Le proclamazioni di diritti umani, sebbene si presentino come se con esse si riconoscesse l'esistenza di qualcosa che risponde al nome di diritti umani, sono in realtà forti pronunciamenti etici su ciò che andrebbe fatto»⁴⁰⁵. Come già

⁴⁰⁵ SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010, p. 363.

precisato, quindi, le carte internazionali non costituiscono alcun obbligo, il loro status, infatti, somiglia di più a quello di un monito ed in questo caso una presa di posizione palese non ne minerebbe la coerenza: la dignità dell'individuo permarrebbe come componente essenziale e si tratterebbe, inoltre, un ampliamento dei criteri di protezione di quest'ultima in piena coincidenza con gli obiettivi della Dichiarazione Universale. Senza ombra di dubbio, però, crollerebbe il sostegno di quell'universalismo minimalista posto alla base dell'accettazione dei diritti umani da parte di culture estranee a quella occidentale che ne è fautrice, ma non sarebbe una perdita totale poiché esso potrebbe permanere in quanto garanzia, minima appunto, delle fondamentali libertà che non possono più essere oggetto di dibattito da parte di alcuno, dunque costituire una sorta di nucleo dei diritti dai quali però è indispensabile muoversi ed ampliarsi, alla luce del fatto che le malattie terminali costituiscono una problematica che interessa i cittadini a livello mondiale. In effetti il meccanismo di evoluzione della protezione dei diritti umani ha sempre utilizzato le esigenze di alcuni come punto di partenza, perciò i bisogni del malato non possono essere trascurati o ritenuti meno dignitosi rispetto a quelli dei poveri o dei discriminati. Tutto ciò sarà possibile a patto di superare il conflitto etico tra diritto alla vita e diritto alla libertà, poiché nel caso specifico dell'eutanasia questo contrasto deve essere dissipato; garantire un pieno accesso all'esercizio delle proprie libertà non danneggia la vita nelle sue componenti essenziali né rispetto della normazione già sancita su di essa. «Non si tratta tanto della vecchia contrapposizione fra i laici, che difendono la qualità della vita, e i credenti, che pensano invece che la vita non ci appartiene. (...) In gioco c'è la soglia di tollerabilità dell'esistenza e cioè, con tutto il rispetto per la religione e per la difesa che essa fa della vita, la convinzione profonda di molti che la vita non possa esistere senza la sofferenza»⁴⁰⁶ e che dunque rispondere a quest'ultima con una scelta di morte costituisca un atto di codardia, di rinnegamento. Attingere dalle discipline scientifiche al fine di opinare nuovamente su cosa siano la vita e la libertà e su quale rapporto intercorra tra esse è indispensabile; neppure scegliendo un impianto di ragionamento totalmente umanistico sarebbe concepibile immaginarsi in un contesto nel quale non è la tecnica né il progresso ad identificare per noi le aspettative. Allo stesso modo, quando i desideri e le volontà del singolo entrano in

⁴⁰⁶ Remo Bodei, in MONTI D., (a cura di), *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Torino: Einaudi, 2010, p. 59.

relazione con la scienza ed al contempo con la morale (ivi compresa la legislazione), l'una non può prescrivere in assenza dell'altra, o almeno non in maniera soddisfacente. Il progresso e l'adeguamento normativo si rincorrono da sempre, a partire non soltanto dal sorgere di nuovi panorami legali legati alla tecnologia (privacy informatica, sperimentazioni, fecondazione...), ma da una nascita di soggetti direttamente interessati al prendere parte al cambiamento, raccontando in prima persona le proprie storie. In tal caso, scegliere di ignorare le innumerevoli richieste di una legislazione chiara in materia di eutanasia vuol dire prima di tutto opporsi all'accoglimento delle esigenze dei cittadini infangando il valore intrinseco dell'arte della politica ed anche, fattore probabilmente meno retorico ma non sottovalutabile, rifiutarsi di fare i conti con l'impatto reale e positivo che la scienza esercita sulla vita delle persone. Una civiltà che riconosce il valore della tecnica non è una civiltà da essa dominata, al contrario, la padronanza e la conoscenza dei mezzi scientifici, anche dal punto di vista giuridico e filosofico, è l'unica strada percorribile verso un equilibrio tra scienza e rispetto per l'umanità in un'ottica migliorativa.

Riscrivere le pagine della storia dei diritti umani significa anche e necessariamente ricomprendere il significato della dignità, in essa non è possibile includere soltanto ciò a cui si è storicamente abituati attraverso la lotta alle sopraffazioni, ma è doveroso accogliere le istanze di un'immagine dell'esistenza che, seppur presente dagli albori della civiltà, non è stata capace di emergere come vera e propria richiesta di aiuto. L'eutanasia non è superamento della vita, ma rispetto per quest'ultima, nonché capacità di accogliere la morte come componente inestinguibile dell'umanità, lì dove il desiderio terribilmente umano di vivere in eterno si spegne lasciando spazio ad una fine meno spaventosa, rassicurante. «Io amo la vita. Vita è la donna che ti ama, il vento tra i capelli, il sole sul viso, la passeggiata notturna con un amico. Vita è anche la donna che ti lascia, una giornata di pioggia, l'amico che ti delude. Io non sono né un malinconico né un maniaco depresso – morire mi fa orrore, purtroppo ciò che mi è rimasto non è più vita – è solo un testardo e insensato accanimento nel mantenere attive delle funzioni biologiche. Il mio corpo non è più mio. È lì, squadernato davanti a medici, assistenti, parenti. (...) Una legge sull'eutanasia non è più la richiesta incomprensibile di pochi eccentrici»⁴⁰⁷. Il

⁴⁰⁷ Lettera di Piergiorgio Welby al presidente della repubblica Giorgio Napolitano, 24/02/2009.

sentimento del voler morire non condanna la gioia di una vita piena, non ne cancella le bellezze, più semplicemente se ne allontana, perché il corpo e la mente non sono più in grado di tollerare l'incapacità dell'essere immobile e la dignità viene dipinta il più lontano possibile dal dolore, lì dove non esiste il tempo né la solitudine a consolare.

APPENDICE A. VIVERE NEL PROGRESSO: APPUNTI PER UNA FILOSOFIA NELLA SOCIETÀ TECNOLOGICA

L'accelerazione costante dell'evoluzione sociale e tecnologica conduce il soggetto moderno ad un corrispettivo crollo dei modelli pregressi della scelta etica ed all'instaurazione di una dimensione sempre più collettiva ed inclusiva per misurare il margine d'azione e le sue conseguenze. Due differenti posizioni morali regolano il progresso scientifico ed il rapporto che esso stringe con la natura umana in sé: una tendenzialmente favorevole all'assestamento dello sviluppo tecnologico nella misura in cui esso si muova sempre in un'ottica migliorativa per l'umanità, la seconda, invece, ribadisce la necessità di risacralizzare il valore dell'individuo poiché lasciando troppo spazio alla sperimentazione l'unico risultato sarà quello di rinnegare l'uomo in favore dell'artificialità. Il mondo della vita ha una costruzione di base in sé semplificabile in ciò che è inorganico oppure organico, quel che costituisce la natura animale e quanto, invece, appartiene al raziocinio e all'autocoscienza dell'essere umano; si tratta di un'invarianza storica e scientifica cui la moderna tecnologia ci sta sottraendo, modificando non solo la sfera dell'agire dell'uomo sulla natura, ma anche quella dell'uomo sulla dimensione umana stessa⁴⁰⁸. Le moderne scienze, dunque, hanno trasformato un rapporto di contemplazione in una forma di oggettivazione, di agire sempre strumentale; eppure, è possibile negare in qualche modo l'apporto di benessere che la tecnologia ha contribuito a creare nella vita delle persone? Ciò che risulta opportuno negare, però, è senza dubbio il consenso ad una forma di sopruso della scienza sull'umanità la cui soglia deve essere stabilita entro ciò che non pone a rischio la dignità della natura umana. Trovare un accordo materia non soltanto è complicato dal punto di vista teorico, ma lo è maggiormente a livello pratico: lì dove si riesce a collocare una definizione concettuale di quel che sottrae dignità al soggetto, la scienza è in grado di insinuare nuove eccezioni, di ricercare nuove modalità di azione, di proporre nuovi principi su cui fondare l'etica della società. «L'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnica. L'*homo faber* rivolge a se stesso la propria arte e si appresta a riprogettare con ingegnosità l'inventore e l'artefice di tutto il resto. Questo compimento del suo potere, che può ben

⁴⁰⁸ Cfr. HABERMAS J., *Il futuro della natura umana*, Torino: Einaudi, 2002, pp. 46-47.

preannunciare il superamento dell'uomo, questa imposizione ultima dell'arte sulla natura, lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana»⁴⁰⁹. L'approccio alla vita, nonché quello relativo alle dinamiche legate alla morte, dunque, non comprende più le singole vite di ciascuno, ma deve evolvere in una autocomprensione di tutto il genere umano che conduca all'idea di cosa sia un essere morale e in che cosa consista la capacità di quest'ultimo di valutare l'impatto delle proprie scelte sul futuro⁴¹⁰. Questa sorta di sapere valutativo, denominato da Jonas «principio responsabilità», ha il compito di rappresentare il futuro nel presente, di donare una visione prospettica al soggetto che si muove nello spazio tecnico-scientifico, poiché egli non avrà più la possibilità di rimediare agli eventuali danni che avrà provocato alle nuove generazioni che popoleranno il pianeta Terra⁴¹¹. Sulla scia di questo tipo di impegno, ne sorge un secondo, simile, volto a riconoscere l'intenzione di responsabilità delle posizioni degli altri concittadini e a porre sotto controllo tutti quei progetti che risultano approssimativi o troppo rischiosi⁴¹². Un atteggiamento del genere è finalizzato all'accettazione dell'opinione più corretta possibile a fronte della verità assoluta che resta, però, un concetto impossibile da afferrare completamente; in altre parole, «i nostri giudizi morali sono interpretazioni di concetti morali fondamentali, e mettiamo alla prova tali interpretazioni ponendole in una cornice valoriale più ampia per vedere se esse vi trovano posto e sono surrogate da quelle che riteniamo essere le migliori concezioni dei nostri concetti»⁴¹³.

Il riferimento, in questo caso, non è legato alle questioni bioetiche poste in discussione in questo lavoro, ma si spinge verso pratiche il cui argine è rappresentato principalmente dalla paura che la società ha di esse, dalla clonazione alla creazione di chimere fino all'eugenetica migliorativa e all'uso di armi chimiche, infatti, il rifiuto

⁴⁰⁹ JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1993, p. 24.

⁴¹⁰ Cfr. HABERMAS J., *Il futuro della natura umana*, Torino: Einaudi, 2002., pp. 67-68.

⁴¹¹ Cfr. JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1993, p. 30.

⁴¹² Cfr. DWORKIN R., *Giustizia per i ricci*, Milano: Giangiaco Feltrinelli Editore, 2013, p. 25.

⁴¹³ Cfr. *ivi*, p. 26.

nasce proprio dal timore del potere che la scienza possiede⁴¹⁴; pertanto, al fine di porre quest'ultima sotto il controllo della società e non viceversa, è necessaria un'etica che la consideri positivamente valorizzandone le capacità, cercando al contempo di orientarsi nella problematica della protezione della natura umana. «Questo sapere fattuale, reale e probabilistico (ma ancor sempre teorico), si inserisce quindi tra il sapere ideale della dottrina dei principi etici e il sapere pratico concernente l'applicazione politica, il quale può operare soltanto sulla base di questi reperti ipotetici intorno a ciò che ci si può attendere – e si deve o promuovere o evitare»⁴¹⁵. Tale scienza delle previsioni ipotetiche non può essere presentata con la stessa presunzione di certezza di un argomento simile alla china scivolosa; essa non ha il compito di valutare fin dove è possibile che le conseguenze negative vengano spinte, bensì quale sia la reale portata di pericolosità o positività di una certa pratica, cosa risulterebbe possibile fare per renderla legittima e se e come la società sarebbe in grado di tenere sotto controllo una tale approvazione. L'immediata conseguenza di questo atteggiamento volto alla responsabilità è dunque l'acquisizione degli effetti a lungo termine di qualsivoglia azione legata alla moralità; successivamente, presa coscienza della possibile pericolosità di una pratica, il soggetto dovrebbe adeguarsi automaticamente a quel sentimento di paura che gli fa percepire una minaccia al genere umano in toto, dunque negare la propria approvazione etica per qualunque atto che vada a configurare uno scenario apocalittico per l'umanità cui non vi è possibilità di rimedio⁴¹⁶. Se pare dunque infondato obbligare un singolo soggetto alla vita, esiste una sorta di dovere dell'umanità all'esserci, ancorato al desiderio di far sopravvivere la specie umana senza alcun vincolo di reciprocità, vale a dire che le generazioni future non possono reclamare per sé il diritto di nascere, ma è compito degli attuali cittadini del mondo preservare per essi questa opzione, perciò proteggere l'ambiente terrestre e le condizioni di vita per una prosecuzione della specie⁴¹⁷.

Questa sorta di morale sentimentale, funziona davvero come argomento volto a mitigare il progresso sconsiderato delle scienze? Siamo sicuri di essere in grado di stabilire razionalmente quali possano essere i rischi per la natura umana senza essere

⁴¹⁴ Cfr. JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1993, pp. 30-31.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 34.

⁴¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁴¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 39-50.

guidati dalla paura? Come dimostrato sin dal primo capitolo di questa tesi, non sarebbe la prima volta che una certa pratica venga additata come possibile causa del collasso della civiltà, la storia ha conosciuto migliaia di indecenze diventate poi diritti umani o civili, in milioni hanno provato sdegno dinanzi a quelli che oggi sarebbero considerate azioni appartenenti alla quotidianità. Eppure questa volta la faccenda è ben più seria, è necessario comprendere nel modo più attendibile quale possa essere il limite imposto al progresso e, soprattutto, se è indispensabile che ve ne sia uno, ma prima di tutto sono necessarie istruzioni per distinguere l'incombenza di un pericolo dai semplici pregiudizi⁴¹⁸. Ad esempio, «noi non siamo in grado di stabilire con precisione né quali linee di ricerca promettano di essere più utili né quali altre interessanti possibilità ci si apriranno nel prossimo futuro; sappiamo però per certo che senza la ricerca sull'embrione non sarà possibile nessun progresso. Se, come sembra estremamente probabile, gli embrioni possono essere usati per salvare la vita di adulti e bambini, nonché per scopi terapeutici e diagnostici»⁴¹⁹, allora è indispensabile che si faccia a meno dei catastrofismi legati principalmente ad un immaginario collettivo falsato e che, piuttosto, si facciano rientrare gli allarmismi morali in una valutazione più ponderata dei pro e dei contro, facendo giustamente riferimento a quel principio di azione responsabile, ma con la consapevolezza che solo in casi veramente estremi è contemplabile l'estinzione dell'umanità.

Inoltre, è opportuna una riflessione sulle modalità dell'esserci di questa umanità che necessita di essere preservata; la natura umana in quanto tale, cioè con i suoi decorsi, le sue malattie, le sue soglie temporali, è stata già annientata da molti anni grazie alla scienza ed alle cure che questa ha saputo portare nella vita di ciascun soggetto. Perciò, il fatto che debba esserci una umanità implica necessariamente il fatto che essa debba esistere così come la conosciamo oggi? Il meccanismo evolucionistico ci ha permesso di vivere in una società ipertecnologica che, nonostante possa avere degli aspetti negativi, è decisamente differente rispetto a quella che avrebbero immaginato per sé gli esseri umani di qualche secolo fa. «Certo: molti fra gli ultimi cambiamenti introdotti sono ancora da monitorare, da esplorare. (...) Al fondo, si ripropone il problema della scelta e della responsabilità delle singole

⁴¹⁸ Cfr. HARRIS J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano: Baldini e Castoldi, 1997, pp. 86- 89.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 92.

persone (della coscienza o della libertà se vogliamo). Sono in grado di decidere su ciò che mi è più proprio, non solo il mio corpo, ma la mia intera esistenza?»⁴²⁰. È necessaria una maggiore fiducia nelle capacità umane; la presenza del diritto, che altro non è se non il riconoscimento del rischio perenne dell'esercizio del libero arbitro degli individui, attutisce sia le conseguenze delle scelte sbagliate, ma soprattutto una possibile deriva delle applicazioni del potere tecnico⁴²¹. Viceversa, però, non è consentito erigere il diritto a baluardo della morale tradizionale, esso deve porsi al centro di qualsivoglia valutazione su ciò che può essere scientificamente consentito senza porre a rischio l'umanità stessa, né la vita in sé, principalmente perché prima di occuparsi di tecnologia, il diritto si preoccupa per le libertà dell'individuo; dunque «è l'idea che nei limiti in cui quello che faccio non è lesivo del bene altrui, là precisamente nessun uomo può sostituirsi a me nel decidere come debbo vivere»⁴²² né, a questo punto, a quali pratiche sia lecito dare il mio consenso o sottopormi in maniera diretta. Essere più liberi, grazie al contributo tecnico-scientifico, significa essere anche più responsabili ed abituarsi a nuove sensibilità valoriali di spinta dell'attenzione sempre più lontano dal nucleo di azione⁴²³. Il pensiero tecnico è indubbiamente pragmatizzato, ma non possiede realmente quel carattere di cecità che gli si attribuiva quasi settant'anni fa con la dialettica dell'Illuminismo: l'esercizio del potere è ben differente dalla volontà di dominio, poiché soltanto in quest'ultima è riconoscibile l'intenzione di prevaricare la valutazione della responsabilità di proteggere la vita degli individui, mentre l'uso della ragione inteso come applicazione delle proprie conoscenze su strumenti volti a fare un uso produttivo della scienza non costituisce in sé alcuna minaccia, può diventarlo soltanto se non si custodiscono i principi chiave che dovrebbero guidarlo. Si presti particolare attenzione al fatto che tali considerazioni nel merito dell'opinione sulla tecnologia non giustificano qualunque atto che in nome di essa venga compiuto, basti pensare all'uso spropositato delle risorse naturali o alla creazione di armi potenzialmente distruttive; risulta ovvio che questo tipo di azione scientifica sia regolata esclusivamente dal desiderio di acquisire potere e di alimentare un flusso di

⁴²⁰ Remo Bodei, in TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012, p.63.

⁴²¹ Cfr. Roberta de Monticelli, in *ivi*, p. 98.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ Cfr. *ivi*, p. 99.

denaro legato al lavoro scientifico. Affermare di potersi occupare di salvaguardare la tecnica positiva, nonché pre-occupare di impedire risvolti indesiderati per quelle pratiche contrarie al principio di responsabilità, significa mettere in moto eventuali azioni di protesta e rifiuto verso quella parte della ricerca scientifica che ha già perso la bussola della liceità chinandosi ai desideri di capi di stato e grandi industriali. Fatta questa premessa risulta chiaro che lo statuto del sapere è andato modificandosi dopo la nascita delle società industrializzate, poiché la conoscenza, per essere applicata alla produzione di nuovi mezzi per il benessere, deve essere tradotta in quantità di informazioni ed essere trasmessa come tale, riconoscendo il nuovo utilizzo che se ne può fare: il sapere non è più, o almeno non soltanto, fine a se stesso, ma contribuisce al processo di potenziamento della produttività⁴²⁴. «Si può immaginare che le conoscenze, invece di essere diffuse in virtù del loro valore "formativo" o della loro importanza politica (amministrativa, diplomatica, militare), vengano fatte circolare negli stessi circuiti della moneta, e che l'opposizione che le definisce cessi di essere sapere/ignoranza per divenire la stessa della moneta, "conoscenza dei mezzi di pagamento/conoscenza dei mezzi di investimento", vale a dire: conoscenze scambiate nell'ambito della riproduzione della vita quotidiana (riproduzione della forza-lavoro, "sopravvivenza") *versus* credito di conoscenza per ottimizzare le prestazioni di un programma»⁴²⁵. Si tratta di una divisione necessaria ai fini di un ragionamento trasparente: esiste un sapere che ruota attorno all'economia, ai finanziamenti, alla comunicazione; ebbene, questo tipo di conoscenza tecnica permane solo grazie ad ingenti somme di denaro ed è tramite queste che si fa carico di grossi problemi che affliggono l'umanità, pertanto non è consentito dibattere sulla moralità degli atti scientifici ignorando deliberatamente l'apporto positivo che questi ultimi consentono di ottenere proprio in virtù del legame con il mercato.

Questo passaggio di intenzioni è necessario anche soltanto per introdursi nell'ambiente biotecnologico in cui temi come quello della clonazione si configurano ancora per molti come una minaccia, nonché come una vera e propria forma schiavistica di manipolazione genetica, posizione che trova concordi anche filosofi e studiosi tendenzialmente moderati. Di certo, i timori suscitati da un lato dalla storia,

⁴²⁴ Cfr. LYOTARD J.F., *La condition postmoderne* (1979), trad.it. *La condizione postmoderna*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2014, pp. 9-14.

⁴²⁵ Ivi, p. 16.

con gli esperimenti di eugenetica condotti nei campi di sterminio nazisti, dall'altro dalla letteratura di genere distopico o fantascientifico, da Mary Shelley ad Aldous Huxley, non possono fungere né da criteri valutativi del reale impatto di tali pratiche, né tantomeno da probabili rappresentazioni future nel caso si scegliesse di appoggiare una maggiore libertà della tecnologia⁴²⁶. Un rifiuto piuttosto chiaro, elargito con l'argomentazione della strumentalizzazione dell'essere umano e, quindi, del danno alla sua dignità, è stato pronunciato anche nel panorama europeo con il protocollo aggiuntivo alla *Convenzione sui diritti umani e la biomedicina* del 1998, due anni dopo la celebre clonazione della pecora Dolly⁴²⁷. È proibita la clonazione tramite scissione embrionale⁴²⁸ o transfer nucleare⁴²⁹ poiché essa minaccia l'identità dell'essere umano, parte costituente di ciascun singolo, convinzione ribadita l'anno successivo anche dall'UNESCO all'articolo 11 della *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*⁴³⁰. Le applicazioni e le finalità della clonazione sono molteplici e di portata etica differente, ragion per cui è indispensabile provare a riconoscere un aspetto terapeutico della clonazione che potrebbe contrastare la convinzione di una minaccia all'identità del singolo, quasi rubata in nome del progresso tecnologico: «un embrione ottenuto per transfer nucleare potrà ad esempio fornire cellule staminali embrionali produttrici di tessuti organici, compatibili con quelle dell'adulto donatore del nucleo, ovvero limitare il rischio di rigetto nel trapianto di organi. Inoltre, vi sarebbe un ulteriore vantaggio derivante dall'impiego di questa tecnica, perché accanto al problema del rigetto, fino a oggi solo attenuato dalla somministrazione di immunosoppressori, non privi per altro di gravi effetti collaterali, vi è il problema ancora più drammatico della scarsità di organi e del loro

⁴²⁶ Cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, pp. 143-147.

⁴²⁷ Cfr. *ivi*, p. 148.

⁴²⁸ Creazione artificiale di una coppia di gemelli monozigoti tramite l'induzione della scissione.

⁴²⁹ Trasferimento di del nucleo di una cellula adulta (o embrionale) in una cellula uovo enucleata, cioè sostituzione del nucleo della cellula uovo con un nucleo proveniente da una cellula appartenente all'individuo che si desidera clonare.

⁴³⁰ Dalla Dichiarazione citata: «Practices which are contrary to human dignity, such as reproductive cloning of human beings, shall not be permitted. States and competent international organizations are invited to co-operate in identifying such practices and in taking, at national or international level, the measures necessary to ensure that the principles set out in this Declaration are respected». In aggiunta, anche l'Articolo 10: «No research or research applications concerning the human genome, in particular in the fields of biology, genetics and medicine, should prevail over respect for the human rights, fundamental freedoms and human dignity of individuals or, where applicable, of groups of people».

traffico illegale»⁴³¹ per risolvere il quale, probabilmente, risulterebbe vantaggioso predisporre in un'ottica più aperta nei confronti di pratiche come quella della clonazione. Di certo riflettere sull'uso terapeutico di questa pratica al fine di curare patologie di carattere genetico non elimina la critica basata sulla strumentalizzazione, principalmente poiché l'embrione ottenuto dal transfer non verrebbe impiantato, ma utilizzato come una sorta di banca di cellule e tessuti per la ricerca e la cura dei malati⁴³²; ma quale identità è messa in crisi dall'uso di un embrione creato artificialmente, quindi non previa unione di spermatozoo e uovo? E ancora: lo statuto esistente di tale embrione ne sancisce automaticamente il grado di dignità? In caso di risposta positiva, si potrebbe affermare che siamo disposti a batterci in difesa della potenzialità di uno zigote (ottenuto tramite transfer) di essere un individuo, invece di difendere un esercizio positivo della tecnica che permetta di salvare centinaia di migliaia di vite in atto.

Riassumendo, l'ingegneria genetica si spinge decisamente oltre il controllo di automi programmati dall'uomo, essa sottrae la vita biologica al controllo del caso ponendola sotto l'occhio vigile dell'intenzionalità umana; seppur indubbiamente funzionale all'evoluzione della specie, la naturalità dei processi non ha sempre prodotto il massimo del soddisfacimento, perciò è opportuno considerare ciascun progresso tecnologico nei termini di un aiuto, cioè un avvicinamento alla migliore delle possibilità di vita, valutandone la liceità non sulla base di una moralità emozionale propria, ma grazie alle componenti che ne sanciscono la reale validità e il rispetto per l'individuo⁴³³. «Nel nostro paese le reazioni più diffuse sembrano essere due: da un lato ci si tranquillizza osservando che in fondo certi cambiamenti preconizzati sono solamente immaginari e ipotetici e che nella realtà certe cose non si attueranno mai. Dall'altra, invece, si sottolinea come tali cambiamenti sarebbero contrari alla «dignità umana», e si osserva che la tecnica viene a svuotare quel senso di ordine intrinseco che è proprio del mondo, operando così a desertificare ogni valore»⁴³⁴. Da tali reazioni in opposizione al progresso, appare un'immagine della tecnica completamente autonoma, slegata dalle volontà del mondo scientifico e

⁴³¹ LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012, p. 154.

⁴³² Cfr. *ivi*, p. 155.

⁴³³ Cfr. Maurizio Mori, in introduzione a HARRIS J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano: Baldini e Castoldi, 1997, p. 10.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 11.

politico, come se il finanziamento alla ricerca costituisse una sorta di consenso alla sperimentazione sfrenata o all'esercizio di qualsivoglia pratica senza alcuna approvazione da parte della comunità⁴³⁵. Inoltre, la comune reazione di spostamento dell'analisi del problema verso il futuro risulta quantomeno anacronistica: la biotecnologia è già costantemente a contatto con gli individui e, per quanto tale situazione ci ponga dinanzi ad interrogativi etici enormi, bisogna prendere coscienza dell'importanza che il processo politico decisionale, e dunque la partecipazione della cittadinanza globale, assume in relazione ad una linea del progresso tecnico così veloce⁴³⁶. La nostra civiltà avrebbe ipoteticamente il potere di modificare non solo la natura di alcuni embrioni, poi individui, ma anche quella dell'intera stirpe umana; difatti se il lavoro sulle modificazioni delle cellule somatiche può manipolare le componenti del singolo, quello sulla linea germinale è in grado di creare una struttura genetica trasmissibile alla discendenza (ad esempio intervenire direttamente sul genoma dell'individuo può corrispondere all'eliminazione di malattie genetiche)⁴³⁷, il che non rappresenta un pericolo per la sopravvivenza dell'umanità, ma per l'immagine che di essa possediamo oggi e per tale motivo è indispensabile, anche in questo caso, riesaminare la questione alla luce del principio di responsabilità che conduce questa indagine. La paura di quella che si potrebbe a tutti gli effetti, e senza particolari accezioni negative, definire «manipolazione genetica» tende a sminuire le argomentazioni positive e propositive a fronte di un numero minore di rischi che concernono solitamente ipotesi antropologiche senza fondamento; ad esempio, la convinzione per cui le terapie sulla linea germinale porterebbero ad uno scivolamento nell'eugenetica selettiva, vale a dire nella deliberata soppressione di caratteristiche cellulari reputate disturbanti o difettose, mancano di una componente essenziale del ragionamento: l'adattamento al contesto⁴³⁸. Basti notare che da decenni ormai, con mezzi più approssimativi e meno efficaci, l'essere umano tenta, attraverso l'esercizio della scienza, di porre rimedio a caratteristiche relativamente gravi che disturbano il benessere generale della persona quali miopia, daltonismo, difetti del derma, e facendo questo non si è mai scivolati nell'ipotesi di abbattere tutte le persone soggette

⁴³⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴³⁶ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁴³⁷ Cfr. HARRIS J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano: Baldini e Castoldi, 1997, p. 242.

⁴³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 248-249.

a tali difetti; il medesimo comportamento sarebbe utilizzato da chi è favore di un'accettazione dell'ingegneria genetica e della biotecnologia come parti ormai integranti del processo stesso di evoluzione e modificazione della specie, ove il criterio della sicurezza dell'individuo è sempre al primo posto nella scala di valore per ciò che può essere o non essere fatto⁴³⁹.

L'errore qui, e per una volta è giusto parlare di una cosa come di un vero e proprio errore, è stato quello di dimenticare che la natura umana è costituita dalla sua descrizione completa in un particolare momento – in altre parole che la natura umana è semplicemente la natura degli umani attualmente esistenti. La natura umana cambia ed evolve continuamente e noi siamo molto diversi dai nostri antenati. I nostri discendenti, se la specie sopravvivrà, saranno diversi da noi in un senso che non siamo in grado di predire. Noi siamo cambiati e possiamo cambiare ancora radicalmente senza per questo cessare di essere umani.

HARRIS J., p. 253.

In questa direzione, i diritti sanciti per ciascun essere umano e un riferimento progressista ad essi che non vada a sradicarne la natura, ma ne permetta la modificazione in relazione all'ambiente civile circostante, rappresentano una garanzia di protezione di ogni persona e di salvaguardia dell'esistenza del valore intrinseco dei soggetti. Difatti non sarebbe in alcun modo annientata la diversità tra le persone, l'incubo dell'esercito di soldatini identici creati ad hoc dalla mano dell'uomo per migliorare le fattezze e le capacità del popolo globale sfuma automaticamente con i dati a disposizione della genetica migliorativa in seno alla ricerca scientifica positiva: «nel genoma umano si stima che siano presenti 100.000 geni composti da qualcosa come 3500 milioni di coppie di basi ciascuna delle quali può fare una differenza. La distruzione di uno o due, o forse anche di dieci o venti, geni difettosi in un individuo non influirebbe significativamente né sulla diversità genetica né sulla diversità umana»⁴⁴⁰.

In sintesi, la posizione di questo lavoro è riassumibile nell'intenzione di valorizzare l'uso positivo delle tecnologie scientifiche regolandolo tramite un'azione responsabile che non metta a rischio l'esistenza della specie umana in toto, ma che non ne escluda una modificazione dei tratti, ai sensi del proseguimento di una linea

⁴³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 254.

evolutiva di cui l'individuo contemporaneo costituisce una forte componente razionale. Non è contemplabile l'opzione di un impedimento al progresso, scegliere di non fare nulla non è sinonimo di deresponsabilizzazione; la biotecnologia, la biomedicina, l'ingegneria genetica, l'informatica e la robotica devono progredire con l'assenso della società civile, quest'ultima ha il compito di educare ogni generazione ad una dialettica della moralità che non si configuri mai nella divisione tra discorso etico, filosofico e politico e discorso scientifico. In conclusione, perciò, l'unico monito che vuole emergere da questo lavoro è di tipo culturale: arrendersi all'onnipotenza tecnica non equivale al concedere ad essa un maggiore statuto rispetto alle volontà democraticamente espresse dalla società, ma imporsi di conoscerne le potenzialità e le intenzioni, di valorizzarne gli interventi volti al miglioramento del benessere per tutti, nel riconoscimento dell'utilitarismo non come criterio fondante dell'agire morale, bensì come componente imprescindibile della tendenza dell'essere umano alla ricerca del bene per sé e per i propri simili.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

- ARENDE H., *La banalità del male*, Milano: Feltrinelli, 2013.
- ARENDE H., *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in *Verità e politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- BECCARIA C., *Dei delitti e delle pene*, Milano: Mursia, 1973.
- BOBBIO N., *Eguaglianza e Libertà*, Torino: Einaudi, 1995.
- BOBBIO N., *L'età dei Diritti*, Torino: Einaudi, 2014.
- CASSESE A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2008.
- DWORKIN R., *Giustizia per i ricci*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2013.
- DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, Bologna: Il mulino, 1982.
- DWORKIN R., *Il dominio della vita*, Milano: Edizioni di Comunità, 1994.
- DWORKIN R./FREY R.G./BOK S., *Eutanasia e suicidio assistito*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- HABERMAS J., *Il futuro della natura umana*, Torino: Einaudi, 2002.
- HARRIS J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano: Baldini e Castoldi, 1997.
- HERSCH J., *I Diritti Umani da un punto di vista filosofico*, Milano: Mondadori, 2008.
- HOBBS T., *Leviathan* (1651), trad.it. *Leviatano*, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- HUMBOLDT W., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in *Scritti Giuridici e Politici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- HUME D., *Of suicide* (1777), trad. it. *Sul suicidio e altri saggi morali*, Roma-Bari: Laterza, 2008.
- IPPOCRATE, *Opere*, trad.it. a cura di Lanata G., Torino: Bollati-Boringhieri, 1961.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1993.
- JONAS H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino: Einaudi, 1997.

KANT I., *Scritti di Filosofia della Religione*, a cura di G.Riconda, Milano: Mursia, 1989.

KANT I., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F.Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 2014.

LOCKE J., *Second Treatise of Government* (1690), trad.it. *Il secondo trattato sul governo*, Milano : Rizzoli, 1998.

LYOTARD J.F., *La condition postmoderne* (1979), trad.it. *La condizione postmoderna*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2014.

MILL J.S., *Saggio sulla Libertà*, Milano: Il Saggiatore, 1983.

PAINÉ T., *I diritti dell'uomo*, a cura di T.MAGRI, Roma: Editori Riuniti, 1978.

ROUSSEAU J.-J., *L'Emile* (1762), trad it. *L'emilio*, Roma-Bari: Laterza, 2011.

2. STUDI

AA.VV., *Vulnerabili e discriminati: diritti e contesti di vita del bambino con disabilità*, in *Minori Giustizia: rivista interdisciplinare di studi giuridici, psicologici, pedagogici e sociali sulla relazione fra minorenni e giustizia*, 3(2010).

AGAZZI E., *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Milano: Rusconi, 1992.

AINIS M., *La Libertà perduta*, Roma-Bari : Laterza, 2003.

AINIS M., *Le libertà negate: come gli italiani stanno perdendo i loro diritti*, Milano: Rizzoli, 2004.

ALEXY R., *Teoria dei diritti fondamentali*, Bologna, Il Mulino, 2012.

ANTISERI D., *Laicità, Le sue radici. Le sue ragioni.*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2010.

APORTONE A. *Sull'etica del suicidio. Dalle Riflessioni e Lezioni di I. Kant con i Preparativi alla morte volontaria di un Anonimo del Settecento*, Firenze: Le Lettere, 2003.

ARCHIBUGI D./BEETHAM D., *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano: Feltrinelli, 1998.

- BABINI V., *Liberi tutti, manicomi e psichiatri in Italia: una storia del Novecento*, Bologna: Il Mulino, 2009.
- BARANZKE H. 'Sanctity-of-Life' - a Bioethical Principle for a Right to Life? in *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 15(2012) 3, pp. 295-308.
- BARILAN M.Y., *Respect for Personal Autonomy, Human Dignity, and the Problems of Self-Directedness and Botched Autonomy*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 36(2011)5, pp. 496-515.
- BASAGLIA F., *L'utopia della realtà*, Torino: Einaudi, 2005.
- BECCHI P., *Quando finisce la vita. La Morale e il Diritto di fronte alla morte*, Roma: Aracne, 2009.
- BECCHI P., *Questioni vitali. Eutanasia e clonazione nell'attuale dibattito bioetico*, Napoli: Loffredo, 2011.
- BELLI R., (a cura di), *Libertà inviolabili e persone con disabilità*, Milano: Angeli, 2000.
- BONIOLO G./MAUGERI P., (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Milano: Mondadori, 2014.
- BORGNA E., *Di armonia risuona e di follia*, Milano: Feltrinelli, 2012.
- BORSELLINO P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano: Cortina, 2009.
- BRUNNER R., *Review of Disability and justice: The capabilities approach in practice*, in *Disability & Society*, 30(2015)2, pp. 310-312.
- BUONUOMO V./CAPECCI A., *L'Europa e la Dignità dell'Uomo. Diritti Umani e Filosofia*, Roma: Città Nuova, 2015.
- CANESTRARI S., *Le diverse tipologie di eutanasia*, in *Rivista italiana di medicina legale*, 2003, pp. 751-775.
- CATTANI A., *Botta e risposta. L'arte della replica*, Bologna: il Mulino, 2001.
- CATTORINI P./D'ORAZIO E./POCAR V., (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milano: Zadig.
- CAVICCHI I., *Una filosofia per la medicina*, Bari: Dedalo, 2011.
- CAVINA M., *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna: Il Mulino, 2015.
- CHETWYND S.B., *Right to Life, Right to Die and Assisted Suicide*, in *Journal Of Applied Philosophy*, 21(2004)2, pp. 173-182.

- CHOLBI M., *No Last Resort: Pitting the Right to Die Against the Right to Medical Self-Determination*, in *Journal of Ethics: An International Philosophical Review*, 19 (2015) 2, pp.143-157.
- CORBELLINI G./GAZZANIGA V., *Dalla cura alla scienza. Malattia, salute e società nel mondo occidentale*, Milano: Encyclomedia, 2011.
- CORBELLINI G./JERVIS G., *La razionalità negata, Psichiatria e Antipsichiatria in Italia*, Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- COTTINI L., *L'autodeterminazione nelle persone con disabilità : percorsi educativi per svilupparla*, Trento: Erickson, 2016.
- DEFANTI C.A., *Soglie. Medicina e fine della vita*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- DELKESKAMP-HAYES C., *Respecting, Protecting, Persons, Humans, and Conceptual Muddles in the Bioethics Convention*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 25(2000)2, pp.147-180.
- DICIOTTI E., *Il mercato delle libertà*, Bologna: Il Mulino, 2006.
- DWORKIN R., *Cosa sono i diritti umani?*, in *Ragion Pratica*, 2 (2007), pp. 469-480.
- ENGELHARDT H.T.JR., *Confronting Moral Pluralism in Post-traditional Western Societies: Bioethics Critically Reassessed*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 36 (2011) 3, pp.243-260.
- ENGLARO B., *Stato vegetativo permanente: Eluana, il dolore oltre il dolore*, in *l'Unità*, 30 Agosto 2008.
- FACCHI A., *Breve Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2007.
- FACCHI A., *Diritti Fantasma? Considerazioni attuali sulla proliferazione dei soggetti*, in *Ragion Pratica*, 34 (2008), pp.313-335.
- FALZEA A., *Alle frontiere della vita: eutanasia ed etica del morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001.
- FAMAKINWA J. O., *Interpreting the Right to Life*, in *Diametros: An Online Journal of Philosophy*, 29(2011), pp.22-30.
- FARALLI C./CORTESE C. (a cura di), *Nuove Maternità: riflessioni bioetiche al femminile*, Reggio Emilia: Diabasis, 2005.
- FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo: l'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari: Laterza, 2014.

- FERRUCCI F., *La disabilità come relazione sociale: gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 2004.
- FINNIS J., *Gli assoluti morali*, Milano: Ares, 1993.
- FLORES M., *Storia dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2008.
- FLORES M., *Tutta la violenza di un secolo*, Milano: Feltrinelli, 2005.
- FLORES D'ARCAIS P., *A chi appartiene la tua vita? Una riflessione filosofica su etica, testamento biologico, eutanasia e diritti civili nell'epoca oscurantista di Ratzinger e Berlusconi*, Milano: Adriano Salani Editore, 2009.
- FLORES D'ARCAIS P., *Il dono della vita e la decisione sulla morte*, in *Micromega*, 25(1991), pp. 25-41.
- FOX D., *The State's Interest in Potential Life*, in *Journal of Law, Medicine and Ethics: A Journal of the American Society of Law, Medicine and Ethics*, 43(2015)2, pp. 345-357, 2015.
- GALIMBERTI U., *Psichiatria e Fenomenologia*, Milano: Feltrinelli, 2011.
- GALLETTI M., *Decidere per chi non può: approcci filosofici all'eutanasia non-volontaria*, Firenze: Firenze University Press, 2005.
- GILLICK M.R., *The Ethics of Artificial Nutrition and Hydration: a practical guide.*, in *Practical Bioethics*, 2(2006)2-3.
- GOFFI J-Y., *Pensare l'eutanasia*, Torino : Einaudi, 2006.
- GOZZI G., *Diritti e Civiltà*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- GRIFFIN J., *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HABERMAS J., *The concept of Human Dignity and the realistic utopia of Human Rights*, in *Metaphilosophy*, 41(2010)4, pp. 464-480.
- HUMPHRY D., *Eutanasia. Uscita di sicurezza*, Milano : Feltrinelli, 1993.
- IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano: Feltrinelli, 2003.
- JELLINEK G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Milano: Giuffré, 2002.
- LA TORRE M., LALATTA COSTERBOSA M., SCERBO A., *Questioni di vita o morte*, Torino: Giappichelli, 2007.
- LALATTA COSTERBOSA M., *Il diritto come ragionamento morale. Saggio sul giusnaturalismo contemporaneo e alcune sue applicazioni bioetiche*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.

- LALATTA COSTERBOSA M., *Scritti giuridici e politici*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- LALATTA COSTERBOSA M., *Una bioetica degli argomenti*, Torino: Giappichelli, 2012.
- LALLI C., *Secondo le mie forze e il mio Giudizio*, Milano: Il Saggiatore, 2014.
- LECALDANO E., *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari: Laterza, 2002.
- LECALDANO E., *Il contributo di una "filosofia laica"*, in *Biblioteca della Libertà*, 99(1987).
- MACKINNON C.A., *Le donne sono umane?*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- MANCONI L./DAMENO R., (a cura di) *Dignità nel morire*, Milano: Edizioni Guerini, 2003.
- MATTINA L., *La sfida dell'allargamento*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- MCCONCHIE D., *Redefining the active/passive euthanasia debate: introducing new categories to aid proper moral contemplation*, in *Ethics and Medicine: An International Journal of Bioethics*, 16(2000)1, pp.6-11.
- MONTI D., (a cura di), *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Torino: Einaudi, 2010.
- MORI M., *Il Diritto Alla Vita E Il Paradosso Della Posizione Antiabortista: Un'analisi Filosofica*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 56(1979), 172-221.
- NAGEL T., *Questioni mortali*, Milano: Il Saggiatore, 1988.
- NERI D., *Autodeterminazione e Testamento Biologico*, Firenze: Le Lettere, 2010.
- NERI D., *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Roma-Bari: Laterza, 1995.
- NUZZO L., *Disordine politico e ordine giuridico. Iniziative e utopie nel diritto internazionale di fine Ottocento*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2(2011), Bologna: Il Mulino, pp. 319-338.
- OCCHIPINTI A., *Tutela della vita e dignità umana*, Milano: UTET Giuridica, 2008.
- PALOMBELLA G., *Dai diritti umani ai diritti fondamentali: sulle conseguenze di una distinzione concettuale*, Milano: Franco Angeli, 2004.
- PAVAN L., *Esiste il suicidio razionale?*, Roma: Edizioni Scientifiche Ma.Gi., 2009.
- PAZÈ V., *Diritti*, Roma-Bari : Laterza, 2013.

- PERELMAN C., *Le fondement des droits de l'homme. Actes des entretiens de l'Aquila*, Firenze : La Nuova Italia, 1966, pp.10-17.
- PIATTELLI V., *Donne in prima linea : contro le violazioni dei diritti umani*, San Domenico (Fiesole) : ECP (ed. per Amnesty International), 1995.
- PITRELLI N., *L'uomo che restituì la parola ai matti: Franco Basaglia, la comunicazione e la fine dei manicomi*, Roma: Editori Riuniti, 2004.
- PIZZETTI F.G., *Neuroscienze forensi e diritti fondamentali*, Torino: Giappichelli, 2013.
- RODOTÀ S., *Il Diritto di avere Diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- RODOTÀ S., *La vita e le regole*, Milano: Feltrinelli, 2009.
- RODOTÀ S., (a cura di) *Questioni di bioetica*, Roma-Bari: Laterza, 1993.
- RONCO M., *L'indisponibilità della vita: assolutizzazione del principio autonomistico e svuotamento della tutela penale della vita*, in *Cardozo Electronic Law Bulletin*, 15(2009), pp.1-26.
- ROSSI-DORIA A. (a cura di), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- ROSSI S., *Sussurri e grida: riflessioni su follia e libertà nell'ennesimo testo di riforma della legge Basaglia*, in *Politica del Diritto*, 43(2012)2, pp.469-494.
- RUGGERI F., *I diritti delle donne*, Roma: Editori Riuniti, 1977.
- SANDEL M., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 1994.
- SANTUOSSO A., *Il diritto di non soffrire*, in *Quaderni di cure palliative*, 4(1996), pp.141-144.
- SCARPELLI U., *Il diritto e l'eutanasia*, in *Bioetica Laica*, Milano: Baldini&Castoldi, 1998.
- SCHNEIDER C.E., *The practice of Autonomy: Patients, Doctors and Medical Decisions*, New York: Oxford University Press, 1998.
- SEN A., *L'idea di giustizia*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2010.
- SINGER P., *La vita come si dovrebbe*, Milano: il Saggiatore, 2001.
- SINGER P., *Morte cerebrale ed etica della sacralità della vita*, in *Bioetica*, (2000)8, pp.31-49.
- SOMAINI E., *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

- STOYLES B.J./COSTREIE S., *Rethinking voluntary euthanasia*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 38(2013)6, pp.674-695.
- TASIOULAS J., *Cosa è un diritto umano?*, in *Ragion Pratica*, 1 (2010), pp.109-127.
- TONG R., *Feminist Approaches to Bioethics. Teoretical Reflections and Pratical Applications*, Oxford: Westview Press, 1997.
- TROILO C., *Liberi di morire*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.
- VAN PARIJS P., *Quanta diseguaglianza possiamo accettare?*, Bologna: Il Mulino, 2003.
- VERONESI P., *Il corpo e la costituzione. Concretezza dei casi e astrattezza della norma*, Milano: Giuffré, 2007.
- VIANO C.A., (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
- VIOLA F., in *Diritto di morire, decisioni senza legge, leggi sulla decisione. Profili giuridici del caso Englaro*, a cura di Salvatore Boccagna, Dike: Roma 2014, pp. 11-18.
- WALTON D., *Slippery Slope Arguments*, Oxford: Clarendon, 1992.
- WOOD W.M./FOWLER C.H./UPHOLD N./TEST D.W., *A review of self-determination interventions with individuals with severe disabilities*, in *Research and Practice for Persons with Severe Disabilities*, 30(2005)3, pp.121-146.
- ZANETTI G., (a cura di) *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Milano: Carocci, 2003.
- ZANETTI G., (a cura di) *Questioni di vita o morte*, Torino: Giappichelli, 2007.
- ZAPPALÀ S., *La tutela internazionale dei Diritti Umani*, Bologna: Il Mulino, 2011.
- ZATTI P., *Per un diritto gentile in medicina. Una proposta di idee in forma normativa.*, in *La nuova giurisprudenza civile commentata*, 29(2013)1, pp.1-7.
- ZULLO S., *L'aiuto a morire: eutanasia e diritto nell'orizzonte della filosofia di Emmanuel Lévinas*, Bologna: CLUEB, 2006.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio primariamente la stimata Prof.ssa Lalatta, il suo aiuto professionale e la sua cordialità sono alla base della buona riuscita di questo lavoro e del clima positivo in cui ogni studente dovrebbe trovarsi per lavorare produttivamente.

Un sentito ringraziamento va anche al Prof. Cavina i cui testi mi hanno illuminata per la stesura di questa tesi, nonché istruita al fine di una comprensione interdisciplinare dell'argomento.

Un grazie che faccio fatica a contenere in poche righe è per la mia famiglia, cui questo mio lavoro è dedicato; sono certa che le emozioni di tutti questi anni di supporto e di crescita possano sostituire in larga misura la forza delle parole. Siete la mia ispirazione di impegno e onestà, spero di non deludervi mai.

Ai miei amici, alle coinquiline e a tutte le persone che ho incrociato in questi anni, un ringraziamento per i momenti di comprensione, di distrazione e distensione che mi hanno regalato nel tempo, ma soprattutto in questo periodo difficile. Una menzione speciale a Martina, Angelo, Loretta, Alessia e Luana, né i chilometri né una vita troppo frenetica hanno saputo dividerci; grazie per la vostra vicinanza costante e instancabile.

Spero, inoltre, che da questo mio lavoro possa emergere tutta la passione per i diritti umani che in questi anni Amnesty International mi ha aiutato a coltivare, su una strada piena di criticità, ma anche di soddisfazioni. Grazie ad ogni singolo attivista che con le proprie idee ha contaminato le mie.

Un doveroso ringraziamento va alle patatine a 0.99€ della Conad, fedeli assistenti per ogni esame ed ogni pagina di questa tesi.

Un bacio alla mia bella Bologna, le cui mura mi hanno accudita in questo lungo percorso formativo che non sarebbe stato lo stesso senza il calore e i colori di questa città. Conserverò per sempre dei sorrisi splendidi.

Infine, perché come mi ha insegnato c'è sempre spazio per il dolce, un immenso grazie a Marco, l'amore della mia vita. Con una pazienza ed un affetto senza condizioni ha saputo incoraggiarmi ogni giorno ed accogliere tra le sue braccia ogni paura e dubbio.

Un'ultima riga è per me, che ce l'ho fatta anche stavolta a vincere contro i miei mostri.

«Se non posso ballarla, allora non è la mia rivoluzione».

Emma Goldman (1869-1940) – anarchica, femminista, filosofa.