

# Diritto, **etica** e religione

Laura Palazzani

## 1. Il diritto tra etica e religione nella società pluralistica

**P**er approfondire il rapporto del diritto con l'etica e la religione è indispensabile, preliminarmente, definire i termini in via generale. Il diritto è un insieme di regole che disciplinano il comportamento collettivo al fine di garantire la convivenza sociale; l'etica è la riflessione sui valori e sui comportamenti umani in vista della realizzazione del bene; la religione è il complesso di credenze e rituali che stabiliscono una relazione tra l'uomo e il divino (o soprannaturale).

La questione del rapporto del diritto con l'etica e con la religione costituisce, dal passato ad oggi, un ambito di riflessione filosofica di particolare interesse non solo sul piano teorico, ma anche per le inevitabili ricadute pratico-applicative. Tale questione acquisisce oggi un rilievo particolare a causa del pluralismo etico e religioso che caratterizza le società in cui viviamo.

Diverse sono le teorizzazioni del rapporto tra diritto, etica e religione (con inevitabili diverse ricadute pratiche): la teorizzazione che separa il diritto dall'etica e dalla religione e la teorizzazione che riconnette il diritto all'etica e alla religione, senza identificarsi con esse, ma garantendo l'etica minima, la condizione di possibilità del bene massimo per l'etica e per la religione.

## 2. Il diritto neutrale, valutativo e areligioso

Nel contesto di una concezione empiristica della natura (ridotta a spiegazione meccanicistico-deterministica, come insieme di corpi

estesivi che si muovono nello spazio secondo la legge di causa/effetto) e in una concezione non-cognitivistica (che ritiene che non esista un senso nella natura conoscibile dall'uomo) si inserisce la prospettiva che ritiene non siano conoscibili valori assoluti e universali che valgono sempre e comunque per tutti: è il soggetto che crea autonomamente i valori, decidendo che cosa sia bene e che cosa sia male, sulla base della propria coscienza insindacabile ed autoreferenziale; è il soggetto che professa e vive privatamente, nell'ambito della propria coscienza e della propria fede, la dimensione religiosa.

In tale ambito il pluralismo etico e religioso è ritenuto, di fatto e di principio, inconciliabile: i valori e le credenze sono così diversi e contrapposti che, per quanti tentativi si possano fare, l'identificazione di valori comuni non è probabile, nemmeno possibile, anzi addirittura non auspicabile, in quanto oppressiva rispetto all'autenticità individuale. In questo contesto si delinea la teorizzazione liberale-libertaria del *diritto neutrale*, ove la neutralità acquisisce la valenza di *avalutatività e areligiosità*<sup>1</sup>. È la prospettiva che ritiene che il diritto abbia la funzione di proteggere le condizioni esteriori che consentano alla libertà di manifestarsi concretamente, abolendo gli impedimenti (o libertà negativa) e procurando i mezzi per la traduzione effettiva in comportamenti (o libertà positiva). È il modello che chiede al diritto di amplificare la libertà soggettiva (etica e religiosa), moltiplicando le possibilità di scelta: si tratta di prendere atto delle nuove richieste emergenti nella società pluralista, istituzionalizzare tutte le alternative prevedibili, senza prendere posizione a favore o a sfavore di



Ordinario di filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza e direttore del Centro Studi Biogiuridici LUMSA, Roma

nessuna modalità, affinché il singolo sia libero di esprimere la propria opzione individuale, ritenuta equivalente, a prescindere dai contenuti che veicola, rispetto a qualsiasi altra. In questo contesto, il diritto è inteso, in senso giuspositivista, come solo diritto positivo in quanto posto in essere da una volontà (negando rilevanza e giuridicità al diritto naturale), con un ruolo meramente formale, procedurale, estrinseco: quello di garantire uno spazio privato alle decisioni morali e religiose, nella convinzione che ogni individuo possa fare ciò che vuole (anche nel caso si giudichi il suo comportamento disprezzabile o sconveniente, contrario a valori morali o valori religiosi), nei limiti del rispetto del danno ad altri (ove per danno si intende l'interfe-

*È la prospettiva relativista che, nell'ottica della giustapposizione delle molteplici e diverse etiche e religioni, ritiene che la pluralità sia irriducibile ad unità*

renza con l'altrui libertà). Solo nella misura in cui vi sia un fondato (ma anche solo presumibile) timore per eventuali rischi sulle conseguenze imprevedibili di determinate scelte, sono ammesse regole temporanee per fina-

lità pragmatiche che limitino la libertà individuale, stabilite di volta in volta, utili a tamponare le emergenze sociali.

È la teoria che propone un atteggiamento di tolleranza, intesa come sopportazione passiva e accettazione acritica di ogni idea o comportamento altrui, anche ispirato a valori morali o religiosi, senza esprimere alcun giudizio. È la prospettiva relativista che, nell'ottica della giustapposizione delle molteplici e diverse etiche e religioni, ritiene che la pluralità sia irriducibile ad unità (non essendo conoscibili valori comuni): in questo senso non serve cercare valori comuni, che non sia nemmeno auspicabile trovarli, ritenendo la pluralità migliore dell'unità quale espressione di autenticità e originalità individuale.

Secondo questo modello, è auspicabile un intervento legislativo che regoli in modo procedurale l'autodeterminazione individuale; una biolegislazione minimale che si limiti a registrare le spinte sociali plurali della prassi in modo dinamico e flessibile, elaborando norme svincolate e aperte, norme "a tempo"

destinate inevitabilmente ad essere riviste, riformulate ma anche eliminate se non necessarie. Quale alternativa a tale legislazione "soft" è ammessa (anzi, da alcuni è considerata preferibile) la giurisprudenza discrezionale, adattabile al pluralismo etico e alle trasformazioni sociali, in quanto mai definitiva ma sempre applicata al singolo caso e suscettibile di ripensamento<sup>2</sup>.

All'interno di questo orientamento di pensiero emergono alcune incongruenze. Nella misura in cui il pensiero relativista propone il principio di tolleranza come principio pragmatico neutrale per risolvere le (possibili ed inevitabili) controversie tra le etiche individuali e le religioni private, contraddice l'assunto non cognitivista iniziale. Delle due l'una: o la tolleranza è una verità (e allora si rinnegherebbe la premessa in base alla quale non esiste e non è conoscibile una verità comune) o la tolleranza non è una verità (con ciò si rimarrebbe fedeli al non cognitismo, ma al tempo stesso si legittimerebbe, accanto alla tolleranza, anche l'intolleranza: ma è questo un prezzo inaccettabile per la convivenza sociale).

Inoltre, la pretesa neutralità del relativismo finisce con l'essere inapplicabile ed irrealizzabile nella prassi sociale: se è accidentalmente possibile la non-interferenza di valori o fedi individuali eterogenei e conflittuali (degli "stranieri morali") in tempi e contesti diversi, non è però garantita la compostibilità di valori opposti, contestuali e simultanei. Nel caso in cui due soggetti manifestassero valori contrastanti nello stesso momento e nello stesso luogo (e non è certo un caso raro nella società complessa pluralista), la tolleranza neutrale entra in contraddizione: o legittima entrambe le istanze etiche (ma allora non può che cedere lo spazio al conflitto, tra valori etici e religiosi divergenti, aprendo inevitabilmente al prevalere della volontà del più forte sul più debole), oppure prende le difese dell'istanza più debole rispetto a quella più aggressiva (ma allora non sarebbe neutrale, almeno rispetto alla visione aggressiva)<sup>3</sup>.

Non solo: la privatizzazione dell'etica e della religione e la forte separazione tra "privato" (individuale) e "pubblico" (sociale) porta con

sé lo smarrimento dell'uomo, la solitudine dell'individuo che per ogni problema si sente rimandato alla propria coscienza (ma il continuo emergere di problemi etici e religiosi non è forse segno della difficoltà della coscienza individuale di trovare risposte a domande emergenti?); porta con sé l'incapacità a promuovere un senso comunitario sociale e politico (eppure è un dato di fatto innegabile che ogni uomo si trovi a convivere con gli altri uomini).

### *3. La dignità umana come diritto naturale irrinunciabile per ogni etica e ogni religione*

Il diritto non è, non può e non deve essere neutrale quale mera tecnica di organizzazione sociale: il diritto è chiamato, strutturalmente, a veicolare un valore minimo irrinunciabile, riconoscibile nella dignità umana intrinseca: non si tratta di un valore tratto da un'etica o da una religione. Il diritto non può essere la ricezione, meramente deduttiva, nella forma e nei contenuti della religione (volontà divina, ritenuta insindacabile e assoluta) o di una concezione etica (ritenuta l'unica e vera etica autentica). Tale scelta (il diritto a contenuto religioso o coincidente con una concezione etica) determinerebbe inevitabilmente il privilegio gerarchico di un'etica e di una religione e la delegittimazione delle altre. La dignità umana va affermata, non perché sacra in quanto riconducibile alla volontà divina, non perché affermata da un'etica, ma in quanto valore immanente al diritto, che il diritto trae dal suo interno, in quanto costitutivo della sua essenza e presupposto della sua esistenza: il valore della giustizia che riconosce il bene oggettivo dell'uomo<sup>4</sup>. È questo il valore irrinunciabile "minimo" (ma non per questo minimalista) condivisibile da parte di tutti gli uomini sul piano della mera razionalità pratica, indipendentemente dalla posizione etica o religiosa assunta a livello "massimo"<sup>5</sup>.

Giustizia significa "dare a ciascuno il suo", riconoscere ad ogni uomo ciò che gli spetta per natura; significa riconoscere l'uguaglianza nel senso di pari dignità, ossia il dovere di trattare ogni uomo in quanto uomo a pre-

scindere da altre considerazioni estrinseche, quali l'appartenenza religiosa o culturale o l'adesione ad una certa visione del mondo e dei valori, ma anche la differenza sessuale, cronologica o la diversità nelle condizioni di esistenza sociali e personali (salute/malattia, abilità/disabilità). Il principio di uguaglianza si radica nell'"essere" dell'uomo, indipendentemente dal suo "esistere" o dal suo "agire". La dignità è dunque una condizione ontologica, originaria ed invariabile, senza sfumature o gradazioni: ogni uomo ha una dignità da quando inizia ad esistere fino a quando cessa di esistere. Ogni confine della dignità nell'ambito della vita umana non può che essere convenzionale, pertanto arbitrario in quanto stabilito soggettivamente dalla volontà, non riconosciuto oggettivamente nella natura<sup>6</sup>.

L'osservazione fenomenologica della vita dell'essere umano, nel suo sviluppo, mostra i limiti metodologici di una visione meccanicista e la necessità di abbracciare, per un'adeguata interpretazione filosofica del reale, una visione finalista: la natura non è riducibile a materia mossa da una cieca casualità o meramente determinata da una legge causa/effetto, ma si manifesta come un'unità dotata di senso, un ordine di fini. Ogni essere umano ha in sé il principio del movimento, ossia "tende" di per sé "sempre o per lo più" al compimento del suo sviluppo, alla realizzazione compiuta del suo fine (*télos*), ossia della "ragione per cui" e di "ciò in vista di cui" è orientato. L'uomo tende a divenire ciò che è, ad attuare ciò che è in potenza (attiva, ma non passiva). La non attuazione, momentanea o permanente di certe funzioni, dovuta all'incompletezza dello sviluppo o alla presenza di fattori, esterni o interni, che ne impediscono la manifestazione, non modificano la natura: "in potenza" non è la natura umana, semmai l'attuazione completa delle capacità che per esplicitarsi necessitano della maturazione biologica, psichica e sociale.

La natura umana è rilevante per il diritto in quanto normativa. L'esistenza fattuale e la conoscibilità razionale di una finalità, inclinazione o tendenza nello sviluppo esigono un

dovere forte di rispetto: la finalità naturale è il fondamento di obbligatorietà intrinseca della responsabilità nei confronti della vita dell'essere umano, di ogni essere umano. Ogni azione che alteri la finalità intrinseca dell'essere umano, provocando anomalie, danneggiandolo, ostacolandone la crescita o sopprimendolo, è da ritenersi gravemente illecita (eticamente) e illegittima (giuridicamente). La rilevanza della natura umana per il diritto (dunque la normatività della natura umana) o vale sempre o non vale mai. O tutti gli esseri umani sono soggetti di diritto o non lo è nessuno: o l'essere umano è sempre soggetto o non lo è mai. Il riconoscimento del diritto naturale di ogni essere umano esplicita la priorità dell'essere sul divenire e sull'apparire.

La natura umana è dunque un elemento rilevante e costitutivo del diritto: il diritto non può rimanere indifferente rispetto alla dignità intrinseca dell'essere umano. Un diritto che si estranei, o pretenda di estraniarsi, radicalmente da tale valore si apre al pericolo di un uso "dis-umano" del diritto, di un uso del diritto "contro" l'uomo. Nel diritto è importante recuperare quella consapevolezza che è progressivamente maturata e si è consolidata dopo le atroci esperienze storiche dei totalitarismi: la consapevolezza che il diritto non può divenire mero strumento formale e ciecamente procedurale, asservito estrinsecamente alla volontà di chi si impone con la forza e non può limitarsi alla registrazione della prassi (quale essa sia). Significa, invece, identificare nella tutela della natura umana l'orizzonte di senso e la misura critica del diritto, il valore pregiuridico e metagiuridico che dovrebbe costituire l'orientamento per il legislatore e il giudice, nel momento in cui sono chiamati ad intervenire nell'ambito della regolamentazione e dell'applicazione della regolamentazione della tecnoscienza. Il diritto è chiamato a giustificare solo richieste dell'uomo "per" l'uomo: anche se la vita dell'essere umano all'inizio è quantitativamente impercettibile e alla fine è debole e dipendente dagli altri, è la vita di un essere umano "come" qualsiasi altro.

Ritenere che la legislazione biogiuridica debba ispirarsi al criterio della dignità umana

intrinseca non significa introdurre una legislazione "pesante", spesso accusata di dogmatismo fideistico e confessionale. Significa, invece, fissare un limite razionale vincolante al progresso scientifico e tecnologico al fine di affermare un valore non negoziabile, che va interpretato nel contesto dei singoli problemi emergenti: significa ritenere che la vita dell'essere umano non sia mai un semplice mezzo (strumentalizzabile), ma sempre anche un fine (da rispettare). Non significa bloccare sempre e comunque il progresso della scienza e della tecnologia: significa piuttosto bilanciare l'interesse della scienza con il riconoscimento del bene umano obiettivo fondamentale, irrinunciabile per l'uomo quale che sia la sua etica e religione.

In questa prospettiva, ogni etica o espressione religiosa in ogni cultura è tollerabile, ma al tempo stesso giudicabile: tolleranza non significa accoglienza acritica di ogni etica e religione (nella considerazione relativistica della loro equivalenza), ma accettazione critica che si esprime nel dovere di giudicare ogni valore etico e religioso, non mediante un giudizio di superiorità o inferiorità, ma un giudizio di verità in riferimento al valore comune della dignità umana. In questa direzione, il diritto è chiamato a proteggere l'uguaglianza in quanto garanzia, per tutti gli uomini, di riconoscersi in quanto uomini, prima ancora che appartenenti ad un certo gruppo culturale o religioso o ad una certa comunità morale, di porsi in relazione, in una logica inclusiva, integrativa ed unitaria. Affermare il principio di uguaglianza, non significa ignorare o annullare o, ancor peggio, reprimere le differenze dei valori etici e religiosi: affermare l'uguaglianza significa presupporre le differenze (del resto, se le entità messe a confronto non fossero diverse, sarebbero identiche, non uguali). L'uguaglianza è il presupposto per il "riconoscimento" delle "differenze", che non è inteso solo come presa d'atto della diversità, ma come interazione significativa tra gli uomini.

In questa prospettiva, la funzione del diritto non è quella di imporre una visione come superiore (negando ed annullando le altre) e nemmeno quella di legittimare ogni richie-

sta di ogni gruppo religioso o morale, finendo con il creare una serie di isole separate che rischiano di entrare in conflitto. Semmai, compito del diritto è quello di riconoscere le differenze tra le religioni e le etiche nella misura in cui tali differenze non rinneghino la dignità umana e la relazionalità interpersonale. Il riferimento strutturale ai diritti umani acquista un'indubbia priorità: i diritti umani costituiscono la "religione civile" e l'"etica secolare", quell'unità di senso in riferimento alla quale si può attuare una compatibilità tra i valori delle diverse etiche e religioni.

#### *4. La laicità del diritto tra etica e religione*

Alla ragione umana è riconosciuta, laicamente, la possibilità di cogliere, attraverso uno sforzo ermeneutico, la normatività intrinseca della natura umana.

L'etica e la religione, rispetto alla ragione secolare e laica giuridica, possono offrire un fondamento "ulteriore" alla dignità umana, un significato e una vacanza trascendente. I diritti umani, costituiscono una via imprescindibile per garantire universalmente e transculturalmente le condizioni per la realizzazione della dignità umana, si tratta di un percorso che presenta alcuni limiti strutturali. Il diritto non può che garantire le condizioni esterne necessarie della coesistenza che favoriscono la via per l'attuazione della dignità umana; ma non sono condizioni anche sufficienti, non producono con certezza assoluta l'effettivo rispetto della dignità umana. Il limite del diritto è l'"estrinsecismo" (che non significa formalismo): il diritto si limita a coordinare storicamente ed empiricamente le azioni sociali per evitare conflitti, ma non entra né può costitutivamente entrare nella sfera dell'interiorità; il diritto si limita a elaborare le regole della convivenza, ma non prescrive né può prescrivere le vie per l'attuazione piena dell'uomo, per il perfezionamento della coscienza, per il rispetto compiuto della dignità propria ed altrui; il diritto stabilisce, freddamente, l'uguaglianza, la simmetria, la reciprocità.

Etica e religione possono integrare i valori veicolati dal diritto: si tratta di un'integra-

zione di senso, che entra nella sfera dell'interiorità integrando la giustizia con l'accoglienza filantropica, gratuita e donativa, che arriva anche a perdonare il torto in nome dell'amore, anche in condizioni di asimmetria e reciprocità, che non esige e non pretende nulla in cambio. Il diritto si limita all'etica minima che impedisce un uso disumano del diritto, un uso del diritto come strumento della forza arbitraria contro l'uomo e la sua dignità; è l'etica "minima", necessaria, l'etica della misura e del limite, della simmetria e della reciprocità, che lascia alla morale "massima" e alla religione "calda" la ricerca personale "oltre" la misura, l'impegno attivo e continuo dell'individuo in vista dell'attuazione compiuta e concreta del rispetto della dignità umana e della responsabilità nel confronto degli altri. La giustizia (giuridica) esige l'uguaglianza, ma è a sua volta superata dalla fraternità e dalla carità.

Il riconoscimento della dignità umana è un valore anteriore logicamente e autonomo epistemologicamente rispetto all'etica e alla religione, che "di principio" ha una valenza razionalmente condivisibile anche per chi sostiene etiche diverse, sia per i credenti, anche di religioni diverse, che per i non credenti. In questo senso, è importante un dialogo tra laici e credenti, seppur di diverse religioni: chi crede accoglie il contributo dalla laicità ed è sollecitato anche ad una lettura non sacrale del mondo, alla comprensione della rilevanza dell'autonomia del mondo, del credere nelle cose; il laico, che crede nelle cose, può aprirsi al contributo della religione nell'elevazione dello sguardo alle cose ultraterrene, che arricchiscono di senso e rafforzano i contenuti laici.

#### *5. Il diritto naturale ad essere curati alla fine della propria esistenza*

Ogni uomo ha un diritto naturale ad essere curato, anche alla fine della sua esistenza. La sua modalità di esistenza, seppur alterata dalla

*Alla ragione umana è riconosciuta, laicamente, la possibilità di cogliere, attraverso uno sforzo ermeneutico, la normatività intrinseca della natura umana*

vecchiaia o dalla malattia, la sua diminuzione della qualità di vita e spesso la sua condizione di non autosufficienza e dipendenza dagli altri, non snatura la sua dignità ontologica ed antropologica fondamentale<sup>7</sup>.

Il diritto è chiamato a difendere la dignità anche al termine dell'esistenza: difendere la dignità non significa legittimare il diritto "di" morire, scegliendo autonomamente se, come e quando morire anticipando la morte sulla base della considerazione dell'assenza di valore della propria vita, considerata non degna di essere vissuta. Il medico non può limitarsi ad informare in modo meramente descrittivo la condizione patologica, presentando la scelta di curarsi o non curarsi come equivalente, limitandosi ad accertare formalmente la volontà; non deve nemmeno prevaricare la scelta del soggetto, imponendo in modo arbitrario e coercitivo la propria decisione. Il compito del medico si delinea in uno spazio intermedio, che il diritto è chiamato a difendere, tra indifferenza e sopraffazione, nella linea della ricerca della persuasione, del convincimento dell'importanza della cura, della motivazione e sollecitazione all'accettazione, della responsabilità terapeutica che si manifesta nell'umanizzazione dei rapporti. Il medico non può essere complice accondiscendente della rassegnazione del malato, ma è chiamato ad offrire un sostegno oltre che medico anche psicologico e umano.

Difendere la dignità umana significa legittimare il diritto a non essere abbandonati terapeuticamente anche e soprattutto in condizioni di vulnerabilità e di debolezza in condizioni sfumate esistenziali, ad essere curati ed accuditi, ad essere accompagnati "nel" morire. Ciò non significa che il medico debba sempre e comunque curare, in modo illimitato: deve fare il possibile per curare nella misura in cui le cure siano proporzionate (efficaci, non onerose e gravose per il soggetto): deve prendersi cura del malato, assistendolo con cure palliative, con vicinanza e sollecitudine, senza ostinarsi a curare ad ogni costo quando le terapie risultano essere inefficaci, oltre che gravose per il paziente. In questo senso, il diritto è chiamato a proteggere la dignità del morente garantendo

adeguate cure e un'assistenza di qualità. Ma anche garantendo le condizioni per un'umanizzazione del morire: creando strutture che consentano ai familiari di essere vicino al malato o organizzando assistenza domiciliare; assicurando congedi familiari per chi intende assistere i propri cari, costituendo corsi di formazione per il personale sanitario per un'adeguata preparazione professionale, riconoscendo la palliazione come un diritto di ogni malato. Ma, come detto, il diritto non può che garantire condizioni esteriori che devono essere riempite dalla morale e dalla religione, nella sollecitazione alla giustificazione del senso della vita anche in condizioni di malattia e sofferenza, della comprensione del senso dell'accudimento e della prossimità umana, morale e spirituale.

#### NOTE

<sup>1</sup> T.H. ENGELHARDT jr., «Bioetica: i limiti della legislazione», in *Biblioteca della Libertà*, 125(1994), 85-107; U. SCARPELLI, *Etica laica*, Baldini e Castoldi, Milano 1998; S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006; N. IRTI, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica 2007.

<sup>2</sup> E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999; ID., «La bioetica e i limiti del diritto», in *Democrazia e Diritto*, 4/5, 1988, 21-41; P. BORSELLINO, *Bioetica tra autonomia e diritto*, Zadig, Milano 1999.

<sup>3</sup> F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997, 230.

<sup>4</sup> F. D'AGOSTINO, «La dignità umana, tema bioetico», in P. CATTORINI, E. D'ORAZIO, V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Zadig, Milano 1999, 103 e ss.; ID., *Parole di bioetica*, Giappichelli, Torino 2004; G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino 1993; ID., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma, Studium 1997.

<sup>5</sup> E. SGRECCIA, M. CASINI, «Diritti umani e bioetica», in *Medicina e Morale*, 1(1991), 17-47.

<sup>6</sup> F. D'AGOSTINO, «Dalla bioetica alla biogiuridica», in S. BIOLO (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Genova, Marietti, 1993, 137-147.

<sup>7</sup> A. PESSINA, *Eutanasia. Della dignità del morire nell'epoca della tecnologia*, Cantagalli, Siena 2007.