

# La dignità umana tra autonomia e libertà

articolo

Barbara Colazingari\*, Salvatore Pisu\*\*

## Introduzione

**L**e tematiche di bioetica si intersecano con la più grande problematica dell'uomo: l'esercizio della sua libertà. Essa costituisce, infatti, il *focus*, sia dei grandi temi dell'inizio e della fine della vita, sia di qualunque questione connessa all'intervento della tecnologia biomedica. La stessa libertà di ricerca ha in sé il quesito relativo al limite della ricerca. Dove si deve fermare la ricerca in campo biomedico? Fare e poter fare, in tale ambito, coincidono? Oppure la libertà umana è chiamata a fare delle scelte; è, cioè, orientata verso un fine, che condiziona sempre e comunque la sua autonomia?

Lo scenario che si apre ha come baricentro la persona e la sua libertà. Ci si potrebbe chiedere, ad esempio, se la procreazione medicalmente assistita configuri sempre e comunque un bene per la coppia in difficoltà, se costituisca un diritto<sup>1</sup>; se l'embrione umano possa essere sacrificato in nome dell'autodeterminazione della donna o degli interessi della ricerca scientifica; se l'utilizzo di interventi di chirurgia meramente estetica costituiscano, vista l'indiscussa rilevanza della salute psicofisica della persona, una condotta sempre moralmente giusta; se gli interventi di manipolazione del genoma per scopi non terapeutici possano rappresentare una nuova frontiera della medicina, se l'eutanasia, infine, sia moralmente accettabile quando la vita umana non soddisfa più i requisiti di qualità convenzionalmente riconosciuti; se, dunque, il c.d. diritto di morire costituisca un diritto acquisito<sup>2</sup>.

Qualora si partisse dal dualismo vita biologica e vita biografica<sup>3</sup>, forse la risposta a que-

ste domande non avrebbe particolari ostacoli, presentandosi semplice e scontata: si potrebbe, allora, affermare che, «in nome della "naturalità della procreazione" il legislatore del 2004 ha trasformato "la cultura in natura" [...] limitando così in modo obsoleto ed irragionevole il progresso scientifico in materia»<sup>4</sup>; che, inoltre, sussiste un 'diritto di morire' che aspetta di essere codificato<sup>5</sup>. Bisogna verificare se, invece, dietro l'apparente semplicità della risposta non si nasconda una non-scelta originata dal convincimento, non argomentato, che la libertà di ricerca scientifica sia illimitata o che il suo limite sia relativo e modulabile soltanto dalle nuove scoperte e che, infine, il diritto all'autodeterminazione sia un valore assoluto.

Non va dimenticato un postulato quasi scontato: la ricerca scientifica trova il proprio limite in se stessa, ossia nel suo fine, nell'essere uno strumento al servizio dell'uomo e per l'uomo. Detto postulato è tipico anche della pratica medica, il cui scopo fondamentale è il bene del paziente, non piuttosto la sua autonomia. Quest'ultima, infatti, non rappresenta un *primum* ontologico. La ricerca dell'uomo, infatti, è diretta alla sua felicità, al suo bene; la libertà costituisce la condizione fondamentale perché il bene sia riconosciuto come tale. Il libero arbitrio, pur appartenendo alla libertà, non ne esaurisce il suo significato. La libertà, infatti, nella sua essenza, è esperienza di soddisfazione, non soltanto possibilità di scelta. Un uomo infelice, pur capace di scegliere, difficilmente si sente un uomo libero. La libertà è, dunque, profondamente legata al problema del bene e della beneficenza. Una delle svolte cruciali della nostra epoca, che ha pesantemente



**\*Laureata in Giurisprudenza, Magistero in Scienze Religiose, Insegnante di Religione Cattolica, Provincia di Cuneo**  
**\*\* Medico dell'emergenza territoriale, ASL 8 Cagliari; Professore a contratto di Bioetica, Facoltà di Medicina Università degli Studi di Cagliari**

condizionato lo sviluppo della riflessione sulla bioetica, è stata l'identificazione della libertà come libero arbitrio e autonomia e la sua elevazione al rango non solo di principio bensì di principio assoluto. In realtà, il principio guida della medicina è costituito dal principio di beneficenza che include: 1. il dovere di non arrecare danni al paziente; 2. l'imperativo della giusta distribuzione delle risorse, incarnazione del principio di giustizia; 3. l'obbligo di rispettare e di favorire la libera scelta del paziente. Omettere tale premessa, paradossalmente, capovolge il dato reale rendendo la libertà umana schiava dei percorsi della scienza e del soggettivismo individuale. In definitiva la problematica in esame si riassume nella seguente domanda: la vita dell'uomo è orientata esclusivamente dalla propria autonomia (*rectius* libertà) oppure il vero obiettivo dell'uomo è rappresentato dal perseguimento del proprio bene, identificato attraverso un criterio oggettivo e quindi un dovere morale<sup>6</sup>? L'apparente dicotomia autonomia/dovere, se analizzata alla luce del vero significato del concetto di libertà umana, si risolve in una correlazione di elementi che, anziché contrapporsi, concorrono ad orientare la condotta umana verso il suo scopo ultimo: la felicità dell'uomo o, se si preferisce, verso la sua auto-realizzazione<sup>7</sup>.

L'opzione antropologica in cui autonomia e dovere sono sfere separate, ha conseguenze assai rilevanti sul piano sociale e legislativo. In essa il legislatore diviene una specie di *deus ex machina* che codifica in modo formale valori dominanti. Qualora, invece, si riconosca la sussistenza di un limite implicito nell'autonomia umana, ossia un criterio universale, comune, la legge svolge, come peraltro deve essere, un'efficacia codificatoria di valori universalmente riconosciuti. Ciò, tuttavia, impone che l'uomo sia già detentore del valore da sanzionare e sia in grado di identificarlo in modo inequivocabile. In questa prospettiva assume rilevanza quasi determinante anche la terminologia: i termini libertà e responsabilità sono preferibili ai termini autonomia e dovere. Si è già detto, infatti, che il concetto di libertà è più esau-

stivo rispetto a quello di autonomia perché inclusivo del termine felicità; il termine responsabilità ricorda che si deve "rispondere a", sottolineando, così, il protagonismo dell'uomo.

Se, tuttavia, si accoglie, come pare stia accadendo attualmente, un mal compreso concetto della qualità della vita garante del mero soggettivismo, diventa un'impresa non facile affermare l'esistenza di un criterio universale che orienti la libertà umana e si corre il rischio di cadere in una sorta di idolatria verso la ricerca scientifica.

In tale ottica un ruolo determinante è svolto dalla dignità umana. Un concetto tanto inneggiato ed invocato quanto sconosciuto<sup>8</sup>. Infatti, quando si vuole codificare un nuovo diritto, come si sta verificando per la pratica del lasciar morire, si invoca la dignità; denunciando falsamente la sua violazione se si lascia vivere una persona priva delle c.d. qualità superiori (come la coscienza). Ciò è accaduto, ad esempio, nell'unico caso avvenuto in Italia, di interruzione dell'alimentazione ed idratazione artificiale di Eluana Englaro.

*La dignità umana: una bandiera al servizio del relativismo o un concetto fondamentale per l'identità della persona?*

L'appello alla dignità umana diventa determinante nel dibattito relativo al progresso tecnologico ogni qual volta se ne devono stabilire gli orientamenti in campo biomedico. Se, da un lato, tale concetto indica le grandi capacità umane di azione e di ricerca e, dunque, si coniuga con l'appello al rispetto della libertà umana e con la sollecitazione alla 'libertà di ricerca scientifica', dall'altra, in modo contrapposto, esso rappresenta e costituisce il "limite della ricerca", tout court ed più specificamente della "ricerca scientifica", poiché segnala che la 'natura' umana deve essere sempre e comunque rispettata, pena la violazione della sua autenticità<sup>9</sup>.

La dignità umana riassume in sé due esigenze apparentemente contrapposte: quella della libertà di azione e di ricerca la cui as-

solutizzazione conduce all'asservimento della persona alla tecnica; e quella del rispetto dell'essere umano che richiama al principio di responsabilità dal quale Jonas, in tempi recenti, ha fatto derivare un nuovo imperativo categorico: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità di un'autentica vita umana sulla terra»<sup>10</sup>. La dignità umana evoca, in altre parole, la forte tensione sussistente tra autonomia e responsabilità per e dell'uomo<sup>11</sup>. Di qui il facile equivoco della sua strumentalizzazione sia nell'ambito del dibattito giuridico sia in quello etico<sup>12</sup>.

Nonostante il bene giuridico 'dignità umana' costituisca uno dei capisaldi e dei principi ispiratori della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea<sup>13</sup> e della Convenzione di Oviedo sui diritti dell'uomo e la biomedicina<sup>14</sup>, attualmente, si sta assistendo al suo svuotamento morale e giuridico<sup>15</sup>.

Da un lato si ammette fermamente la sussistenza del bene giuridico 'dignità umana', dall'altro si nega la sua identificazione in un valore etico e/o religioso<sup>16</sup> e la si definisce in modo apofatico come «il rifiuto di qualsiasi strumentalizzazione dell'individuo, e della sua libertà, per scopi che lo trascendono»<sup>17</sup>.

Ecco quindi che, in materia di tutela di inizio della vita, la scelta di politica criminale della legge n. 40 del 2004 viene stigmatizzata come un «principio eticizzante della naturalità della procreazione»<sup>18</sup>. Si critica la tutela penale ed extra penale totalizzante ed integralista assicurata all'embrione da questa legge<sup>19</sup> e se ne sottolinea il grado di eticizzazione e di moralizzazione emergente anche dalla scelta del linguaggio teologico (*rectius* 'procreazione') anziché scientifico (ossia riproduzione o fecondazione)<sup>20</sup>.

Rispetto alla sfera del fine vita si invoca, ormai, da più di due lustri una codificazione del diritto di morire, poiché «il rispetto della persona umana passa anche attraverso la [...] attribuzione del diritto di decidere quando

morire, qualora la stessa sopravvivenza risulti più dolorosa ed insopportabile dell'idea della morte»<sup>21</sup>.

Così un criterio di dignità umana sempre meno legato all'essenza della natura umana e, quindi, non ontologicamente fondato, diventa il pretesto per orientare la condotta dell'uomo e le scelte legislative, le quali sono sempre e comunque indicative della moralità di uno Stato, anche se laico e pluralista<sup>22</sup>. Ciò che il legislatore codifica e disciplina, infatti, viene considerato per ciò stesso morale; viceversa le condotte non sanzionate giuridicamente perdono, quasi automaticamente, il loro disvalore anche dal punto di vista etico<sup>23</sup>. In questa prospettiva il concetto di dignità umana si identifica con la libera

scelta. L'uomo non vale in quanto uomo, (poiché si scadrebbe, secondo alcuni, nel puro specismo), ma il suo valore è determinato da ciò che ciascun individuo attribuisce a se stesso. Il valore viene

identificato dalla scelta, la verità dalla volontà. Inevitabilmente la verità non assume più un significato universale. Questa concezione attualmente dilagante determina un vero e proprio stravolgimento per la medicina in generale e per la pratica medica, la quale si sta trasformando in un'attività di tipo imprenditoriale ove la relazione medico-paziente è guidata esclusivamente dal criterio soggettivo del desiderio della persona che chiede la prestazione medica. La pratica sempre più routinaria degli interventi di chirurgia estetica anche su minori, il parto cesareo senza indicazione clinica, gli interventi di manipolazione genetica a scopo non terapeutico, ad esempio, sono la spia di questa trasformazione subdola. Condotte che, *prima facie*, paiono assolutamente innocue per la salute psicofisica del paziente, o addirittura vantaggiose, nascondono, in realtà, il rischio di un totale asservimento dell'umano alla tecnologia<sup>24</sup> in nome di un malinteso concetto di dignità umana e di qualità della vita.

*I termini libertà e responsabilità sono preferibili ai termini autonomia e dovere*

L'altro polo di riferimento è quello della qualità della vita rispetto al quale si sta sviluppando una concezione scettica, relativista e soprattutto discriminatoria<sup>25</sup>. Il principio di indisponibilità, partendo dal riconoscimento di una dignità essenziale dell'uomo, considera la vita umana nel suo valore totalizzante ed intrinseco, al di là del contesto culturale di riferimento e, quindi, come un valore universale; la dignità, invece, in quanto concetto strumentalizzabile, oggi viene intesa, come un valore neutro che assume rilevanza soltanto sulla base delle qualità che convenzionalmente si ritiene debbano sussistere<sup>26</sup>. In tale ottica diventa chiaro che la mancanza di qualità, come l'autocoscienza o la capacità di stabilire relazioni, rende la vita carente di dignità; conseguentemente si invoca il diritto di morire<sup>27</sup>.

Il concetto di qualità della vita nasce in un contesto economico e si basa su indicatori di qualità di tipo matematico e, dunque, di natura formale<sup>28</sup>; pertanto la forbice che divide il concetto di indisponibilità da quello di qualità della vita, è molto ampia. In realtà, l'introduzione di un'etica fondata sulla qualità della vita pare diretta soltanto a contrapporre il concetto troppo cristiano della sacralità e/o indisponibilità della vita al criterio della qualità della stessa<sup>29</sup>.

Dunque *quid facis*? Privilegiare la tecnologia a svantaggio dell'umano o viceversa? Disciplinare in modo esasperatamente dettagliato qualunque attività di natura biomedica? Tale opzione, oltre che essere utopistica, non costituisce, di fatto, una soluzione, poiché il momento sanzionatorio deve essere necessariamente successivo all'individuazione del valore. Ed allora occorre fare un passo indietro e analizzare in modo più analitico il concetto di dignità umana, considerata «l'unica possibilità di comunicazione tra gli individui e tra le differenti culture»<sup>30</sup>, perché rappresenta «quell'orizzonte non disponibile che rende possibile le comunicazioni in regime di pluralismo»<sup>31</sup>.

Se si ammette che la dignità umana è agganziata alla qualità della vita e che quest'ultima dipende da un orizzonte di valori interpretati in modo soggettivo, risulta impossibile tentare di darne una definizione, poiché essa diventa un concetto vuoto. Questo è il risultato cui giungono alcune antropologie come quella utilitarista e contrattualista<sup>32</sup>. Il concetto di dignità umana, per assurgere a criterio guida delle varie problematiche, deve essere prima identificato. Per questa ragione la concezione personalista pare proporre una soluzione che inquadra esattamente il *focus* del problema<sup>33</sup>. Infatti, al di là della contrapposizione tra bioetica laica e bioetica cristiana, cavallo di battaglia di chi rifiuta aprioristicamente qualunque orientamento compatibile con la morale<sup>34</sup>, il personalismo distingue ciò che "è degno" da ciò che "non è degno" dell'uomo come persona, nella sua totalità, interpellando la legge morale naturale.

Essa è sempre stata un punto di riferimento fondamentale per gli studiosi del pensiero bioetico cattolico, desiderosi di soddisfare l'esigenza, sempre percepita, di individuare un dato oggettivo, che si contrapponga al puro soggettivismo<sup>35</sup>. Ciò però ha determinato l'equivoco di identificare la legge naturale in un *quid* fisso, statico, "già dato" quasi insito nella componente biologica umana; di qui le accuse di identificazione tra natura e cultura<sup>36</sup>. In realtà la legge naturale deve essere interpretata alla luce della duplice dimensione ontologica e storica della persona. Non può e non deve coincidere con un tipo di cultura o di filosofia che, necessariamente, vengono modulate nel tempo.

Quando si fa riferimento alla legge naturale bisogna, innanzitutto, tener presente il suo parametro di riferimento: la persona nella sua totalità, irripetibilità, ed allo stesso tempo la sua apertura verso il trascendente. Ragione, affezione, libertà sono caratteristiche fondamentali dell'uomo, irriducibili ai loro antecedenti biologici. Purtroppo la nostra

epoca si caratterizza per il risoluto disconoscimento di questa irriducibilità. Tutto viene incorniciato all'interno di ereditarietà, predisposizione e determinazione ambientale. La persona, invece, è caratterizzata da un *quid* che supera gli stessi elementi materiali di cui pure è costituita. Tutto ciò è bene evidenziato dal confronto con gli animali non umani. L'animale vive secondo i suoi istinti ed appetiti. Non può rompere le sequenze del determinismo cosmico e psichico in cui è immerso. L'uomo, invece, è capace di stupirsi, di «intelligere la profondità dei significati che superano il semplice gioco di associazione»<sup>37</sup>. Se non fosse capace di tornare su se stesso, suoi propri atti, di giungere alla profondità del proprio essere, della propria interiorità, non esisterebbe un essere storico. Egli si interroga sul significato delle proprie azioni, sul proprio progetto di umanità; lo definisce, lo rettifica, lo attua. Il tempo, per l'uomo, ha una *ratio* ed un fine. Tutto ciò è autocoscienza. Gli animali non umani hanno una coscienza, l'uomo ha l'autocoscienza. Secondo Agostino d'Ippona «appartiene alla natura dello spirito il vedere se stesso e, quando pensa a se stesso, il ritornare su di sé, non mediante un movimento spaziale, ma con una conversione immateriale»<sup>38</sup>. L'uomo è capace di prescindere dal qui ed ora, ossia è capace di riflettere, è autocosciente. Anche secondo S. Tommaso l'autocoscienza è eminentemente spirituale<sup>39</sup>. Essa fa dell'uomo un essere culturale, capace, quindi, di trasmettere cultura e civiltà<sup>40</sup>. Tradizionalmente si definisce tutto ciò con i termini: anima, mente, spirito; la tradizione aristotelico-tomista ha introdotto l'espressione 'forma sostanziale' per descrivere ciò per cui un uomo è tale. Tuttavia, la persona non si esaurisce nella sua forma sostanziale, poiché essa è unità di spirito e materia; pertanto non è possibile distinguere tra esistenza biologica e biografica. Secondo il

*La pratica medica si sta trasformando e la relazione medico-paziente è guidata esclusivamente dal criterio soggettivo del desiderio della persona che chiede la prestazione medica*

principio di totalità, infatti, la corporalità ha una funzione di mediazione fondamentale nella persona, inscindibile dalla spiritualità. La libertà, le emozioni, i sentimenti, vengono trasmessi, mediati attraverso la corporeità<sup>41</sup>.

La legge naturale insita in ciascuna persona, non coincide con «un già dato [...] neppure nella componente biologica dell'uomo stesso»<sup>42</sup>. L'uomo è tale nella sua irripetibilità ed unicità; non è ammissibile alcuna settorializzazione come, invece, è divenuta prassi in campo biomedico. È uno spirito incarnato, che vive la propria vita di relazione

grazie al proprio corpo, il quale, costituisce allo stesso tempo il suo tramite ed il suo limite<sup>43</sup>. Ne è prova la sua vulnerabilità, la sua connessione con il tempo e con lo spazio. L'uomo non è in grado di stare nel mondo senza l'atto posto in essere da un *altero*: il parto effettuato

dalla madre; esce dal mondo con la morte, un fatto naturale imprescindibile, non evitabile come la nascita. L'uomo, tuttavia, è anche un essere trascendente, aperto verso l'altro; vive nel mondo insieme alla natura ed agli altri suoi simili che lo trascendono ed allo stesso tempo lo completano, perché concorrono alla sua autocomprensione ed autorealizzazione<sup>44</sup>. L'uomo è tutto questo. La sua totalità è un elemento imprescindibile, quando si affronta la problematica della legge naturale che, pur essendo insita nell'uomo, deve essere conosciuta nella sua completezza dall'uomo<sup>45</sup>.

Ecco che le 'norme' date dalla coscienza, non emergono da un'interpretazione dettata soltanto dalla dimensione umana del singolo individuo. Le direttive della legge naturale derivano dalla riflessione che la ragione pratica opera sulla natura in relazione alla realtà nel suo complesso<sup>46</sup>. La legge naturale deve essere posta in relazione oltre che con l'essere, ossia con la realtà originaria dell'uomo, il suo 'già dato', anche con la sua naturale



trascendenza e dunque apertura verso gli altri. Tale apertura è strettamente connessa alla responsabilità<sup>47</sup>. L'autorealizzazione dell'uomo, in quanto essere relazionale, richiede la scoperta della propria vocazione, della propria identità, la scelta dei mezzi per realizzare il proprio progetto, l'organizzazione dello stesso, la responsabilità di realizzarlo<sup>48</sup>.

Se la legge naturale è un criterio normativo che l'uomo scopre in se stesso come un dato, vuol dire che essa precede ontologicamente la libertà. Ecco che viene capovolto il paradigma libertario secondo il quale la scelta determina il valore. In realtà, la ragione diventa capacità di scoprire la verità; la libertà un'energia affettiva capace di aderire. La legge naturale, unico criterio guida verso la verità, parte dalle elementari esigenze di giustizia, bontà, bellezza proprie dell'uomo e fa registrare che non tutte le risposte corrispondono al suo desiderio di soddisfazione, di felicità. Quando l'esperienza della perfezione non è totalizzante, la libertà non si realizza rendendo l'uomo, pur autonomo, triste<sup>49</sup>. Parafrasando Dante: ciascuno intuisce confusamente l'esistenza di un bene e l'animo non si quietava finché non lo raggiunge.

L'uomo non è semplicemente qualcosa di già dato, il suo essere è anche un dover essere, il quale, a sua volta, è profondamente radicato nel suo essere. Ciò rende ragionevole affermare che la morale è fondata sull'ontologia. Pur essendo l'uomo artefice del proprio destino, non tutte le sue scelte lo fanno 'diventare' più se stesso. Infatti, non è la stessa cosa uccidere o far venire al mondo, amare od odiare, strumentalizzare o educare, donare o rubare. Né assume il medesimo significato considerare l'uomo come fine piuttosto che come mezzo. La persona non è un contenitore ove poter collocare qualunque cosa.

Tutto ciò richiama all'esistenza di una legge, o, se si preferisce, di un ideale non dato dall'individuo, ma all'individuo, insito in ciascuno di noi. Si definisce legge naturale, poiché appartiene alla natura umana. L'autorealizzazione della natura umana, tuttavia,

è affidata alla libertà dell'uomo. Questo binomio strutturale: legge naturale/libertà rende l'essere umano l'unico essere educabile. Essendo la legge naturale insita nell'uomo, essa deve essere educata, deve essere nutrita di conoscenza «l'uomo si muta con la sua conoscenza. Il complesso delle norme della legge naturale lo segue di conseguenza»<sup>50</sup>.

Immanuel Kant, aveva imparato dall'economista Adam Smith che sul mercato ogni cosa ha un prezzo, sia pure arbitrario e convenzionale, poiché ogni cosa ha un valore relativo. L'uomo, invece, in quanto persona, ha un valore assoluto. Di qui la formulazione del suo imperativo pratico: «Agisci in modo da trattare l'umanità così nella tua come anche nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come un fine, mai come un semplice mezzo»<sup>51</sup>. Tale imperativo, tuttavia, presuppone una concezione della vita «basata su una serie di esperienze vissute che hanno consentito all'essere razionale di capire come e che cosa sia una vita guidata dal bene»<sup>52</sup>.

### *Conclusioni*

Ecco allora che la dignità umana, letta alla luce della legge naturale, non è un bene neutro, suscettibile di interpretazioni eterogenee. Né la qualità della vita risulta essere una categoria contrapposta a quella di persona e di indisponibilità. La dignità è inescindibilmente connessa con il concetto di persona. Caratterizzata da una libertà diretta alla sua piena realizzazione e dunque responsabile verso se stessa e verso gli altri. In tale ottica la ricerca scientifica in campo biomedico, è vincolata dall'uomo/persona e dalla sua autorealizzazione. È l'uomo che impone un limite alla ricerca ogni qualvolta essa violi la sua dignità.

Qualunque intervento medico può costituire, se sganciato dal fine fondamentale della medicina, uno strumento ambiguo. Forse l'esempio-scuola è dato proprio dalle cure prestate nei casi di fine vita, ove il limite rispetto all'accanimento terapeutico è dato esclusivamente dalla finalità con la quale il

personale medico opera. Tutte le distinzioni dogmatiche operate in tali casi (c.d. differenze tra mezzi ordinari e straordinari, proporzionati e sproporzionati) si fondano su un unico principio: la salvaguardia del paziente e, dunque, della sua dignità.

#### NOTE

<sup>1</sup> Cfr. L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, *Riflessioni sul ruolo della laicità nell'esperienza penalistica*, Giappichelli, Torino 2008, 44.

<sup>2</sup> FVIGANÒ, «Esiste un diritto a “essere lasciati morire in pace”? Considerazioni in margine al caso Welby», in *Diritto e procedura penale*, (2007), 5-6.

<sup>3</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, ed. Franco Angeli, Milano 2006 108-109; G. BONIOLO, «Vita e morte», in G. BONIOLO (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino 2006, 152-153.

<sup>4</sup> L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, *Riflessioni sul ruolo della laicità nell'esperienza penalistica*, op. cit., 53.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem* 26 - 27.

<sup>6</sup> Cfr. L. LORENZETTI, «Bio-etica: quale apporto dalla tecnologia?», *Il Regno*, 4, (1988), 67.

<sup>7</sup> Cfr. J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Roma 1984, 81-82.

<sup>8</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 97-122; L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 38-40.

<sup>9</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 38-39.

<sup>10</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 16.

<sup>11</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 98-100.

<sup>12</sup> A tal proposito si veda L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 12: «È legittimo [...] domandarsi se una protezione così ampia e pignola della vita biologica sia realmente il modo migliore per realizzare quella tutela della dignità umana».

<sup>13</sup> Cfr. Art. 1 della CARTA DEI DIRITTI FONDAMENTALI DELL'UNIONE EUROPEA, proclamata a Nizza il 7/12/2000 e adottata a Strasburgo il 12/12/2007.

<sup>14</sup> CONVENZIONE DI OVIEDO, Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e della dignità dell'essere umano riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina, 1997, art. 1 «Le parti di cui alla presente Convenzione proteggono l'essere umano nella sua dignità e nella sua identità e garantiscono ad ogni persona, senza discriminazione il rispetto della sua integrità e dei suoi altri dritti e libertà fondamentali riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina».

<sup>15</sup> Cfr. L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 40.

<sup>16</sup> Cfr. G. FIANDACA, «Considerazioni intorno a bioe-

tica e diritto penale, tra laicità e “post-secolarismo”», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, (2007), 559.

<sup>17</sup> L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 39; cfr. FVIGANÒ, «Esiste un diritto a “essere lasciati morire in pace”? Considerazioni in margine al caso Welby», op. cit., 8.

<sup>18</sup> L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 45.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, 30.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, 9.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>22</sup> Cfr. L. EUSEBI, «Corresponsabilità verso le scelte giuridiche della società pluralista e criteri di intervento sulle c.d. norme imperfette», in T. LOPEZ - I. HERRANZ - E. SGRECCIA (a cura di), *Evangelium vitae e diritto*, Lev, Roma 1997, 390.

<sup>23</sup> Cfr. M. PALMARO, «Legge civile e legge morale funzione e scopo della democrazia», in AA.VV., *Evangelium vitae un capolavoro di Giovanni Paolo II*, Gribaudo editore, Milano 2007, 99-102.

<sup>24</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 101.

<sup>25</sup> Cfr. M. CHIODI, *Tra cielo e terra. Il senso della vita a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella, Assisi 2002.

<sup>26</sup> Cfr. P. CATTORINI - M. REICHLIN, «L'idea di vita in bioetica», in *Filosofia e Teologia*, 2 (1996), 302-317.

<sup>27</sup> Cfr. L. RISICATO, *Dal «diritto di vivere» al «diritto di morire»*, op. cit., 26-27.

<sup>28</sup> Cfr. G. D'ADDELFIO, «Considerazioni etiche sul tema della qualità della vita: l'approccio della capacità di Martha Nussbaum», in *Medicina e Morale*, 4 (2005), 745-748; E. D. PELLEGRINO, «Le decisioni al termine della vita: uso ed abuso del concetto di futilità», in *Medicina e Morale*, 4 (2002), 882-883.

<sup>29</sup> Cfr. P. CATTORINI - M. REICHLIN, «L'idea di vita in bioetica», op. cit., 313-316.

<sup>30</sup> F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. Luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Bari 1997, 352.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 319.

<sup>32</sup> Cfr. H. T. ENGELARDT - K. W. M. WILDES., «Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica», in E. AGAZZI (a cura di), *Bioetica e persona*, ed. Franco Angeli, Milano 1993, 17-19; P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori editore, Napoli 1989, 78.

<sup>33</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 104.

<sup>34</sup> Cfr. M. ROMANO, «Principio di laicità dello Stato, religioni, norme penali», in *Rivista di procedura e diritto penale*, (2007), 508.

<sup>35</sup> Cfr. E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in *Dizionario enciclopedico di Teologia Morale*, (a cura di) L. ROSSI - A. VALSECCHI, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1976, 491.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*, 492.

<sup>37</sup> B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica. Ontologia e Metafisica*, Vol. 3, ESD, Bologna 1999, 279.

<sup>38</sup> S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XVI, 6.8.

<sup>39</sup> Cfr. S. V. ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol 3, La Scuola, Brescia 1986, 171.

- <sup>40</sup> Cfr. F. NUVOLI, *Affermazione e ricerca del senso. Presupposti antropologici dell'educare*, Cusl Cagliari 2009.
- <sup>41</sup> Cfr. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, ed. Eledici, Leumann 1992, 72-73.
- <sup>42</sup> E. CHIAVACCI, «Legge naturale», op. cit., 490-491.
- <sup>43</sup> Cfr. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, ed Paoline Milano 1989, 128-129.
- <sup>44</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1980, 73.
- <sup>45</sup> Cfr. E. CHIAVACCI, «Legge naturale», op. cit., 491.
- <sup>46</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, Utet, Torino 2006, 229-230.
- <sup>47</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, op. cit., p. 220-221.
- <sup>48</sup> Cfr. C. VIAFORA, *Introduzione alla bioetica*, op. cit., 106-107.
- <sup>49</sup> Cfr. L. GIUSSANI, *Si può vivere così?*, Rizzoli, Milano 2007, 79.
- <sup>50</sup> K. DEMMER, *Interpretare e agire*, op. cit., 127.
- <sup>51</sup> I. KANT, *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, op. cit., 230; cfr. P. KEMP, «Un'etica per il mondo vivente», in E. AGAZZI (a cura di), *Quale etica per la bioetica*, Franco Angeli, Milano 1990, 109.
- <sup>52</sup> P. KEMP, «Un'etica per il mondo vivente», op. cit., 110.