



DIRITTO E MORALE DI FRONTE ALLA PROTEZIONE DELLA VITA UMANA

Laura Palazzani

1. Che la vita dell'essere umano abbia una dignità (sul piano morale) e meriti una protezione (sul piano giuridico) sembrerebbe un assunto condiviso, almeno "di principio". Chiunque si sentirebbe di sottoscrivere l'appello alla dignità umana e alla tutela dell'essere umano, anche a prescindere da speculazioni filosofiche, già sulla base del senso comune. Eppure, benché si registri di fatto un consenso generale sul riconoscimento della dignità umana e sui diritti umani, oggi non è affatto scontato il significato delle espressioni, che rischiano di essere ridotte a vuote etichette, affidate alla mera evocazione intuitiva. Anche se si riteneva di aver ormai raggiunto un'etica minima comune nella "fede secolare" dei diritti umani e della dignità umana, sarebbe un errore considerarla un'acquisizione scontata. A maggior ragione se alle espressioni "dignità umana" e "diritti umani" si danno significati forti: ossia, se con il riferimento alla dignità umana si intende il riconoscimento del valore assoluto della vita dell'essere umano e con "diritti umani", il riconoscimento della titolarità di diritti dell'essere umano, primo tra tutti il diritto alla vita.

In altri termini, sembra proprio che nel dibattito attuale, in ambito morale e giuridico, sebbene si registri una convergenza pratica sull'accettazione della dignità umana e dei diritti umani, si rileva una divergenza teoretica, sul significato delle espressioni.

Soprattutto di fronte alle nuove possibilità di manipolazione della vita umana (e non umana) dischiuse dal progresso scientifico e tecnologico in biomedicina si riaprono con urgenza alcuni interrogativi sulla protezione della vita umana, che chiamano in causa la filosofia (morale e giuridica). Se, almeno in prima battuta, non sembrerebbe essere messo in discussione “che” la vita umana debba essere in qualche misura protetta per considerazioni di natura etica e giuridica¹, emerge un interrogativo preliminare: *perché la vita umana va protetta?* O più precisamente: le ragioni che ci portano anche intuitivamente a pensare di proteggere la vita umana sono ragioni “forti” (assolute) o ragioni “deboli” (relative)?

Dalla considerazione delle diverse risposte a questo interrogativo ci si rende conto che i riferimenti alla dignità umana e ai diritti umani sono filosoficamente ambigui e nascondono pericolosi equivoci, soprattutto in ambito bioetico e biogiuridico. Ci si rende conto che nella misura in cui prevalgono le ragioni “deboli” per la protezione della vita umana, non è affatto scontato anche l’assunto che si ritiene generalmente e intuitivamente condiviso, ossia “che” si debba proteggere la vita umana. Insomma, alcuni orientamenti dell’etica e del diritto sembrano mettere in discussione il dovere di proteggere la vita umana e dunque il diritto dell’essere umano a vivere.

Nell’ambito di alcuni orientamenti di pensiero sollecitati dal dibattito bioetico e biogiuridico ad intervenire sull’argomento della rilevanza o della irrilevanza della protezione della vita umana (orientamenti che nelle premesse teoriche sono riconducibili all’orizzonte del pensiero postmoderno), si coglie un vero e proprio cambiamento di paradigma rispetto al modo tradizionale e usuale di intendere tale riferimento. Si tratta di teorizzazioni che, con argomenti diversi ma sulla base di premesse

1. F. D’AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998.

teoriche riconducibili ad una matrice comune, mettono in discussione che si debba eticamente riconoscere un valore in sé alla vita umana e si debba riconoscere giuridicamente il diritto della vita umana ad una protezione, fino al punto di *separare* i termini della questione (*protezione e vita umana*) rispetto all'etica e al diritto, in un duplice senso: 1) la *separazione della protezione dalla umanità della vita* (si protegge anche la vita non umana, ad esempio la vita animale); 2) la *separazione della protezione dalla vita umana* (si proteggono anche soggetti o entità non umane e non viventi, ad esempio, le intelligenze artificiali e i robots).

Si tratta ora di esaminare le premesse teoriche di questi orientamenti e le implicazioni in ambito etico e giuridico, oltre che bioetico e biogiuridico.

2. La matrice teoretica dell'orientamento di pensiero, o meglio degli orientamenti di pensiero, che portano diritto e morale nella direzione della separazione della "protezione" dalla "vita umana" è rintracciabile in un certo modo epistemologico di porsi della ragione dell'uomo rispetto alla conoscenza della vita umana, come fenomeno che si manifesta (un modo epistemologico che rimanda e presuppone, a sua volta, un orizzonte non cognitivista).

Se si ritiene che la ragione umana non possa che avere una valenza empirica, strumentale e calcolante, ossia che si limiti e non possa che limitarsi ad osservare, registrare e prendere atto di ciò che accade, nel momento in cui accade, anzi, nel momento in cui osserva ciò che accade (nella sfiducia di poter cogliere qualcosa oltre il fatto, nella convinzione che il fatto non rinvii ad altro che a se stesso, non rinvii a nulla né di precedente, né di seguente, né tanto meno di ulteriore), il corpo dell'essere umano vivente è ritenuto un mero fatto osservabile, riducibile a materia organica estesa (nello spazio) in movimento (nel tempo), della quale semmai si può dire che avrà un possibile o statisticamente più o meno probabile sviluppo futuro (secondo una complessifi-

cazione casuale o regolata dalla legge causa/effetto). E' questa la visione che coincide con lo scientismo riduzionista (che ritiene che il dato fattuale conoscibile sperimentalmente dalla scienza sia tutto ciò che esiste, escludendo l'esistenza di ciò che non è conoscibile scientificamente, cioè le qualità, la soggettività, le essenze, i fini); è questa la visione che coincide con una concezione neopositivista della conoscenza (la ragione empirica non può che conoscere la verità nei fatti: solo i fatti sono veri o falsi in quanto verificabili o falsificabili).

In questo orizzonte epistemologico, la vita umana, o meglio, il corpo vivente di un essere umano, è ridotto a mera materia e meccanismo: la ragione non è in grado di leggere nel corpo umano vivente alcun segno della sua rilevanza antropologica (ossia dell'esserci della soggettività o persona), nessun segno della rilevanza etica e giuridica (ossia della presenza di valori e diritti intrinseci). Il fatto meramente empirico e contingente dell'esistenza materiale della vita biologica di un essere umano non giustifica alcun obbligo di comportamento sul piano assiologico e normativo: lo sbarramento esplicitato dalla legge di Hume (nell'orizzonte non-cognitivista) tra fatti e valori/diritti, tra descrizione e normazione, tra essere e dover essere, impedisce il riconoscimento di un valore o di diritti intrinseci alla vita dell'essere umano, impedisce il riconoscimento di ogni essere umano come persona, ossia come soggetto morale e giuridico².

Dunque, se la ragione non riconosce il senso intrinseco nella natura, se la natura (umana) del corpo vivente non ha alcuna rilevanza (di per sé) sul piano antropologico, etico e giuridico; ancora, se il fatto di rilevare la presenza di un corpo umano vivente non dice nulla sulla presenza della persona, sull'esistenza di valori da rispettare e di diritti da tutelare, ne consegue che i valori e i diritti non possono che essere convenzionali: non hanno

2. E' la nota "legge di Hume", divenuta la roccaforte della bioetica e dell'etica "laica" (cfr. D. HUME, *A treatise of human nature*, book III, pt. cI, section 1).

cioè alcun fondamento obiettivo (nell'essere, nella natura umana), ma sono semmai frutto di una scelta (emozionale, razionale o irrazionale, individuale o intersoggettiva che sia), sempre e comunque estrinseca rispetto alla realtà e particolare (mai universale). Non esiste e non è conoscibile un bene (e un male in sé): dunque, nemmeno la vita umana è riconoscibile come un bene in sé. Non è fondato pertanto il dovere etico di proteggerla, né la titolarità di diritti.

La scissione tra essere e dovere essere, dunque tra essere della vita umana e dover della sua protezione, porta inevitabilmente alla rinuncia alla pretesa di universalità in ambito etico e giuridico. Con altrettanto inevitabili conseguenze sul piano dell'etica e del diritto, di fronte alla protezione della vita umana.

Sul piano etico non si può che accettare il pluralismo, ossia prendere atto dell'inconciliabile frantumazione del "politeismo etico". Secondo questa visione non è più possibile sperare di vivere in una società che possa aspirare ad un'unica visione etica vincolante per l'agire dell'uomo (anche e soprattutto in riferimento al valore da attribuire alla vita umana). La pluralità di religioni, di culture, di visioni teoriche ed etiche offrono all'uomo postmoderno una frammentazione di "micro-narrazioni" in competizione tra loro. Nella società postmoderna, con sentimenti, credenze e teorie morali diversificate, l'uomo non può che trovarsi nella condizione di "straniero morale" rispetto agli altri uomini³: l'"amicizia morale", ossia la condizione di condividere una morale sostanziale comune (sul piano razionale) rispetto a valori (quali il valore della vita), può esserci, ma è occasionale ed oltretutto ristretta ad una comunità particolare: non ha mai una valenza normativa universale. In questo senso l'etica è frantumata in un pluralismo irriducibile, nella convinzione che ogni sforzo (peraltro teoricamente improbabile) di tentare l'unificazione con-

3. H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, tr. it., Saggiatore, Milano 1999.

vergente delle plurali visioni valoriali (divergenti o parallele), sia che siano espresse da individui o da comunità di individui, non sia nemmeno auspicabile, in quanto uniformante e omologante.

Nell'ambito della società postmoderna, complessa, contingente e pluralista, non rimane al diritto che la funzione di non interferire con la pluralità di valori, semmai di promuoverli, astenendosi da qualsiasi giudizio etico sostanziale (che significherebbe imporre dogmaticamente e privilegiare arbitrariamente un'etica rispetto alle altre), limitandosi a garantire l'autonomia dell'individuo nelle scelte etiche (che devono rimanere imprescindibilmente private).

La separazione del corpo umano vivente dai valori e dai diritti si traduce da un lato nel misconoscimento del valore e dei diritti del corpo (il corpo ridotto a materia ed oggetto non ha dignità, ma ha solo prezzo; non è fine, ma semmai semplice mezzo) e dall'altro lato nell'attribuzione della rilevanza etica e giuridica al soggetto in grado di decidere i valori e i diritti, dunque fonte di normatività: solo al soggetto autonomo è attribuito lo statuto di "persona", ossia soggettività giuridica (sia che il soggetto sia incarnato o che non sia incarnato in un corpo biologicamente umano). Il corpo/oggetto non ha alcuna valenza antropologica, non ha valore o diritto in sé: è il soggetto autonomo (in grado di decidere) che può conferire (ma può anche non farlo) un senso al corpo, proprio o altrui, attribuendo formalmente e convenzionalmente un valore o garantendo estrinsecamente dei diritti. Insomma, il soggetto autonomo o persona (in grado, qui ed ora, di decidere) diviene il soggetto forte, in grado di disporre del proprio e altrui corpo (oggetto): la volontà della soggettività sul corpo è autoreferenziale, arbitraria e insindacabile, senza limite e misura. Se il corpo è un mero meccanismo collocato nello spazio e nel tempo, se il corpo non ha alcuna dimensione qualitativa ed essenziale, esso non costituisce alcuna fonte di normatività intrinseca, non costituisce un vincolo all'agire dell'uomo.

Non c'è insomma alcun dovere necessario alla protezione del corpo biologico umano vivente, dunque della vita umana: semmai ci sarebbero solo eventuali doveri "prima facie" e diritti "indiretti", deboli, relativi e contingenti, possibili e provvisori, attribuibili occasionalmente, ma comunque rivedibili, revocabili o bilanciabili in base alle circostanze: a calcoli utilitaristici di convenienza, a sentimenti di compartecipazione o simpatia, a considerazioni sociali di beneficenza, sollecitudine e di responsabilità, ad accordi di opportunità o prudenza, a ragioni di carattere estetico o simbolico (allo stesso titolo della protezione conferita ad una cosa, come può essere un paesaggio naturale o un'opera d'arte)⁴. Si tratta comunque di valori e diritti variabili: lo dice in modo chiaro P. Singer, affermando un nuovo comandamento (della nuova etica) "riconosci che il valore della vita umana varia"⁵.

Il diritto, scisso dal corpo biologico umano e dalla natura umana, è connesso direttamente alla volontà del soggetto, riconosciuto come persona. In questo senso è possibile intervenire, manipolare, alterare, modificare in modo transitorio o permanente, scambiare e vendere, sfruttare e anche distruggere il corpo oggetto⁶. Si stempera l'accusa di omicidio: l'omicidio, ossia l'uccisione della vita dell'essere umano, è moralmente e giuridicamente sanzionabile solo nella misura in cui diviene uccisione del soggetto autonomo, senza il suo consenso. Insomma l'embriocidio, il feticidio, l'infanticidio sono accettati (anzi dovrebbero essere, secondo questa prospettiva di pensiero, giuridicamente istituzionalizzati e legittimati), in quanto embrione, feto, infante,

4. "Valore di zigoti, embrioni e feti va inteso soprattutto nei termini del loro valore per le persone effettivamente esistenti" (*ibidem*, p. 165); "nella morale laica generale sono le persone a dotare di un valore zigoti, embrioni e feti" (*ibidem*, p. 276).

5. P. SINGER, *Ripensare la vita*, tr. it., Saggiatore, Milano 2000, p. 194.

6. S. SPINSANTI, *Chi ha potere sul mio corpo? Nuovi rapporti tra medico e paziente*, Paoline, Milano 1999.

sebbene siano corpi umani viventi, non sono (almeno non sono ancora, ma hanno solo una maggiore o minore probabilità di divenire) soggetti autonomi (in grado di rivendicare diritti). Anche l'eutanasia è ammessa: il soggetto autonomo, può, anzi, deve essere ucciso, se lo vuole: solo il soggetto che non vuole non può essere ucciso (se non per calcoli di convenienza o accordi sociali).

Per avere un diritto a vivere, in senso forte (dunque per configurare la proibizione dell'uccisione della vita) sono indispensabili due requisiti. Il primo requisito è che il corpo biologico possieda una soggettività autonoma: in questo senso il soggetto a cui è attribuito un diritto a vivere non è detto che debba essere umano (per gli utilitaristi anche alcuni animali, dotati di intelligenza e coscienza di sé nel tempo, avrebbero una soggettività autonoma); e non è detto che debba essere vivente (per i neocontrattualisti, anche una intelligenza artificiale e un robot potrebbero essere soggetti autonomi). Il secondo requisito è che la soggettività autonoma (ritenuta moralmente e giuridicamente rilevante) sia che si manifesti in un corpo biologico umano o non umano, sia che sia disincarnata dal corpo biologico, voglia continuare a vivere e apprezzi la propria esistenza. M. Tooley afferma: "ciò che rende qualcosa persona è ciò che conferisce a qualcuno un diritto alla vita"⁷. Sulla stessa linea J. Harris ritiene che "per le persone che desiderano vivere, il fatto di essere uccise costituisce un torto, perché le priva di una cosa che esse apprezzano", ma "gli individui che persone non sono o che lo sono solo potenzialmente non possono subire un torto simile perché la morte non le priva di nulla che esse siano in grado di apprezzare"⁸. Anche P. Singer riconosce che "uccidere una

7. M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, in G. FERRANTI, S. MAFFETTONE (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori, Napoli 1992, p. 26.

8. J. HARRIS, *Wonderwoman e superman*, Baldini e Castoldi, Milano 1997, p. 122. Ne consegue che l'infanticidio non sarebbe un torto fatto all'infante, ma semmai a coloro che lo amano.

persona contro la sua volontà è molto più grave che uccidere un individuo che persona non è”, essendo “ragionevole dire che un diritto alla vita esiste solo per le persone”⁹.

Il diritto alla vita dunque è della soggettività autonoma o persona che vuole vivere, a prescindere dalla corporeità biologica umana.

Il che porta anche a configurare, oltre alla possibilità di uccidere un corpo biologico umano senza soggettività, anche alla possibilità (che certo, sulle prime, suona paradossale, ma che è indubbiamente coerente con questa prospettiva) di uccidere una soggettività senza uccidere il corpo biologico. M. Tooley apre ad un nuovo scenario normativo possibile: “supponiamo che per mezzo di una tecnologia futura il cervello di un essere umano adulto possa essere completamente riprogrammato in modo tale che l’organismo si trovi con ricordi, credenze, atteggiamenti (...) completamente diversi (...) si può dire: è stato violato il diritto alla vita di una persona anche se non è stato ucciso alcun organismo biologico”¹⁰. Si apre uno scenario nuovo: un diritto alla vita del soggetto autonomo, a prescindere dal diritto del corpo biologico ad esistere.

3. Ma, è accettabile la scissione del corpo vivente dell’essere umano dal riconoscimento personale, dai valori e dai diritti?

Proprio attraverso la filosofia del diritto, come riflessione sul senso del diritto è possibile rintracciare un percorso filosofico che ci conduce nella direzione dell’identificazione del corpo e della persona, quale soggettività etica e giuridica.

9. P. SINGER, *Ripensare la vita*, cit., p. 201. Secondo l’autore, le ragioni per non uccidere sono: la non frustrazione di preferenze consapevoli a continuare a vivere, la non privazione di esperienze gradevoli, l’assenza di dolore per altri (*ibidem*, p. 205).

10. M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, in G. FERRANTI, S. MAFFET-TONE (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori, Napoli 1992, p. 26.

Se il diritto ammettesse l'oggettivizzazione del corpo umano, la scissione tra corpo e vita, valore e diritti, innescherebbe (o meglio, re-innescherebbe) la logica della lotta dell'uomo contro l'uomo (di cui l'Occidente non pare essersi liberato), la logica della discriminazione, della disuguaglianza e della differenza tra uomini. In questo senso il diritto rinnegherebbe la sua vocazione originaria, il suo significato autentico e strutturale, la sua funzione minima sostanziale, ossia la *difesa della giusta coesistenza umana*, nell'uguaglianza simmetrica e reciproca tra gli uomini¹¹.

Il diritto non è riducibile a strumento formale neutrale del soggetto autonomo, identificato solo con l'essere umano (o non umano) in grado di rivendicare i suoi interessi e diritti: se così fosse il diritto non proteggerebbe l'uomo, non proteggerebbe chi non è ancora o non è più in grado di esprimere la volontà e chi esprime una non-volontà (ossia chi vuole annullare la sua volontà); non potrebbe gestire i conflitti tra volontà divergenti, contestuali e simultanee (se non lasciando prevalere la volontà del più forte, la persona, sulla volontà del più debole)¹².

L'errore del pensiero postmoderno non è stato tanto quello di evidenziare il pluralismo (di fronte alla pretesa moderna di verità univoca), quanto semmai quello di affermare l'irriducibilità e l'inconciliabilità del plurale: la convinzione che per quanto ci si sforzi, la ricerca di una verità comune e accumulante, sia improbabile, anzi impossibile e comunque non desiderabile (anzi addirittura pericolosa), porta alla rinuncia al dialogo (ridotto a non senso), alla chiusura solipsistica nella propria individualità contingente, al monologo, all'incomunicabilità. Eppure, proprio il pluralismo (di cui certo non si può non prendere atto, "di fatto") esige "di principio" il dialogo e la comunicazione: il pluralismo non può che essere relazionale (la relazione con se stessi o ciò

11. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997.

12. S. COTTA, *Soggetto umano soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997.

che è identico a sé non è relazione). Svuotare di senso la relazione (quale specificità ontologica dell'uomo) significa svuotare di senso lo stesso pluralismo. Ma la pluralità relazionale è autentica solo mediante il dialogo, ove i dialoganti si riconoscano reciprocamente come soggetti (empiricamente, ontologicamente pari) in grado di ricercare una verità comune nel confronto delle reciproche ragioni, nella ricerca della mediazione, nell'apertura all'alterità e all'ulteriorità, nella convinzione che sia possibile una fusione dialettica di orizzonti.

Solo in questo senso, ammettendo il valore minimo del diritto nella difesa della coesistenza umana, è possibile risemantizzare i diritti umani. La dottrina dei diritti umani è un fatto storico innegabile, di cui non si può non tenere conto anche di fronte agli scenari del nuovo millennio prospettati dallo sviluppo tecnoscientifico: se dunque ha senso parlare di diritti umani, non si può non condividere la necessità della protezione del corpo biologico dell'essere umano (dall'inizio alla fine, quale che sia la condizione esistenziale), di fronte alle nuove possibilità di manipolazione: il corpo biologico umano vivente va protetto, in quanto non è riducibile a mera materia organica estesa in movimento, ma è luogo biologico dell'espressione dell'identità personale (sia che si manifesti in atto, sia che sia presente come possibilità intrinseca della natura umana, possibilità ontologicamente presente sin dal costituirsi dell'organismo biologico nella continuità dello sviluppo teleologicamente orientato). Del resto anche chi ritiene che la persona si esprima solo ad un certo livello di maturazione del corpo umano, non può non riconoscere che il corpo è la sede della persona: non si può proteggere "dopo" se non si protegge "prima". Lo stesso H.T. Engelhardt sembra ammetterlo: "non si può dire di voler rispettare gli altri agenti morali se ci si propone di distruggere la loro unica sede nel mondo, la loro incarnazione"¹³: la loro distruzione farebbe venire meno quella "coe-

13. H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, cit., p. 178.

sistenza pacifica” che anche i funzionalisti e i relativisti (contraddicendosi) ammettono quale valore minimo¹⁴.

Il diritto è chiamato a riconoscere il corpo biologico dell’essere umano come fonte intrinsecamente normativa, di obbligatorietà e di responsabilità: anche corpi empiricamente diversi, malati, deformi o alterati, percepibili solo al microscopio, inerti o privi di coscienza, sono “come” qualsiasi altro corpo, in forza della comune natura umana¹⁵. Il diritto è chiamato a difendere la relazionalità e l’uguaglianza tra gli uomini: in questo senso il corpo, ogni corpo umano, è portatore di una spettanza obiettiva: è un’alterità giuridica “forte” che chiede di essere riconosciuta e verso la quale ogni uomo è debitore (anche a prescindere dal riconoscimento delle proprie spettanze). Anche l’essere umano che non è ancora o non è più in grado di rivendicare i propri diritti, che ha bisogno dell’aiuto degli altri per esistere, merita la protezione del diritto.

In questo senso il diritto non può e non deve, anche e soprattutto in biogiuridica, essere neutrale: se il diritto legittima e giuridifica qualsiasi richiesta della persona “sul” corpo proprio e altrui (ridotto a materiale di cui si può disporre, a merce di consumo, a deposito di risorse, a oggetto di scambio, da produrre o eliminare), secondo l’idea generale che la civiltà postmoderna della tecnica si è fatta della natura e del corpo, veniamo alienati nel mondo della cose, perdiamo la nostra umanità. Il diritto può giustificare, giuridicamente, solo richieste dell’uomo “per” il corpo: anche se all’inizio è quantitativamente impercettibile e alla fine è debole e dipendente dagli altri, è una soggettività qualitativamente forte. In questo senso sono ammissibili solo inter-

14. *Ibidem*, p. 178. Anche Singer afferma: “è ragionevole considerare più gravi quei reati che ingenerano paura negli altri e che minacciano quella coesistenza pacifica da cui la società dipende” (P. SINGER, *Ripensare la vita*, cit., p. 219).

15. G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Studium, Roma 1997.



venti solo terapeutici (e mai solo sperimentali) e solo conservativi (e mai distruttivi o inibenti).

Eppure il diritto ha un limite: il diritto garantisce o dovrebbe garantire la tutela “fredda” e “minima” della dignità umana nel contesto sociale, nella giustizia, ossia nell’uguaglianza, simmetria e reciprocità: lasciando all’uomo, il compito intimo, personale, “caldo” di realizzare il “massimo” del rispetto della dignità, nell’amore solidale, fraterno e accogliente, nell’apertura anche asimmetrica all’altro (che dona e perdona senza chiedere nulla in cambio) e nell’apertura escatologica alla speranza, oltre la giustizia. In questa direzione la morale e la religione non annullano, ma inverano la giustizia giuridica, mediante e oltre il diritto.