

La vita.
Valore fondamentale del diritto e della biogiuridica
di
Agata C. Amato Mangiameli*

Sommario: 1. L'uomo come unità vitale personale. – 2. Tra *bios* e *psyché* un vincolo indissolubile. – 3. La vita, il suo inizio, la sua fine, l'Io, il soggetto di diritto.

1. L'uomo come unità vitale personale

Diversamente dalle altre forme organiche viventi (animali e piante), la specie umana ha una struttura vitale specifica, caratterizzata dall'eccentricità, ovvero dal suo essere partecipe al contempo di un 'in sé' e di un 'fuori di sé', di un centro e di un al di là del centro stesso. Per via dell'eccentricità, l'uomo è costitutivamente un io-soggetto e un io-oggetto, detto in altre parole un soggetto-oggetto della cultura e un soggetto-oggetto della natura, così che ogni distinzione può diventare una mera astrazione artificiosa, poiché l'uomo è simultaneamente legato alla natura (condizionato da essa) ed è libero, cresce spontaneamente ed è costruito, è originario ed è artificiale. Ed è a partire da questa fondamentale duplicità e irrimediabile ambivalenza che l'essere umano si apre all'esperienza del mondo interno, del mondo esterno e del mondo comune. Su questa base vanno letti i termini quali vita e vivente, corpo e corporalità, sé riflessivo e sé avente, in modo da comprendere la complessa dinamica e l'ineliminabile oscillazione di un essere che è *il* suo corpo ed è anche *nel* suo corpo, atteso che è ipotizzabile una distanza

dal corpo (a dispetto dell'iniziale contraddizione) solo se in unità con questo stesso corpo e con il tutto.

Riprendendo le considerazioni di antropologia filosofica di Helmuth Plessner¹ – e in particolare il concetto di posizionalità da riferire a un uomo pensato nella sua unità psicofisica e non invece nel rigido dualismo di natura e spirito – ci si può domandare se sia possibile unire la storia dello spirito (e l'aspetto spirituale essenziale al soggetto dell'attività culturale) con la storia della natura (e cioè con l'aspetto fisiologico dell'uomo), in modo da avere una ricostruzione e un punto di vista che eviti sia gli errori dell'empirismo e sia quelli dell'apriorismo. Un interrogativo, questo, tanto più importante se si considera che è proprio dall'assenza di un unico punto di vista fondamentale che consegue una doppia verità: ora, la visione del mondo a partire dalla coscienza, e cioè l'uomo come Sé, come Io, quale soggetto di una volontà libera; ora, la visione di tipo naturalistica, e cioè l'uomo come natura, come cosa, quale oggetto del determinismo causale.

Di qui, l'alternativa: o è lo spirito, oppure è la natura a essere fioritura e risultato, origine ed esito, così che *tertium non datur*. Sempre di qui, il ripresentarsi dell'alternativa tra empirismo e apriorismo. Per un verso, l'uomo, con tutte le sue caratteristiche (corporee e spirituali), è l'ultimo livello dell'evoluzione organica nella terra, giacché la sua stessa coscienza, il suo stesso intelletto, come pure il sistema di forme della sua mente (e quindi la sua cultura) sono un prodotto naturale, ossia il risultato dei mutamenti corporali, della stazione eretta, dello sviluppo del cervello e di tanto altro ancora. Resta tuttavia imperscrutabile come da fatti corporei possano emergere dimensioni spirituali e come si giunga a quel risultato. Per l'altro verso, la storia naturale dell'uomo, al pari della natura nel suo complesso, è una costruzione dell'uomo stesso, grazie alle forme a priori della sua mente e attraverso la sua coscienza. Resta altrettanto imperscrutabile come lo

*Professoressa ordinaria di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

¹ *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2019.

spirito creatore arrivi a una tale concreta esistenza in un essere umano e come uno spirito che sia creatore possa dipendere da mere caratteristiche fisiche dell'umano. Per superare una tale alternativa (o è lo spirito, oppure è la natura) e per ovviare al salto che si determina tra una dimensione e l'altra (nel passaggio dall'una all'altra), è importante – secondo Plessner – muovere dalla c.d. posizionalità degli esseri viventi, una posizionalità distinta, poiché sono diversi i livelli e le caratteristiche dell'organizzazione biologica.

Sono, infatti, da individuare tre principali gradi dell'organico, riconducibili a un diverso tipo di posizionalità: i) 'aperta' è quella delle piante, visto che tra queste e l'ambiente si dà una relazione immediata, ossia nessuna distinzione tra sé e il mondo esterno; ii) 'centrata' è quella degli animali, visto che la relazione che intrattengono con l'ambiente è mediata dal loro corpo e dai loro istinti, seppure privi di una piena autocoscienza; iii) 'eccentrica' è quella degli esseri umani, per quella loro capacità di riuscire a prendere una certa distanza da sé stessi, di riflettere sulla propria esistenza e di rapportarsi con il mondo in maniera mediata e allo stesso tempo consapevole. Così individuati – e al di là di alcune forme ibride – il primo grado dell'organico è tutt'uno con l'incorporamento immediato dell'organismo nell'ambiente, ovvero nella forma aperta l'individuo vegetale è solo un passaggio di un ciclo vitale complessivo. È quindi aperta quella forma che sul piano morfologico:

“si mostra nella tendenza allo sviluppo di superfici direttamente protese verso l'ambiente, verso l'esterno, cosa essenzialmente in relazione con l'assenza della necessità della formazione di un qualunque centro. I tessuti utili alla solidità meccanica, alla nutrizione, alla conduzione degli stimoli non sono 'assemblati' anatomicamente o funzionalmente da organi particolari, bensì attraversano l'organismo dal suo strato esterno al suo strato interno. In seguito alla mancanza di qualche organo centrale in cui il corpo intero sia collegato o rappresentato, l'individualità dell'individuo vegetale non risulta come costitutiva, ma solo come momento esteriore della sua forma fenomenica e dipendente dalla singolarità della

formazione fisica [...] Un grande botanico ha espressamente denominato la pianta 'dividuo'”².

Al contrario, nel secondo grado dell'organico l'animale è posto in sé stesso e, più in dettaglio, conserva la sua indipendenza dal ciclo vitale nonostante vi appartenga interamente. Del resto, l'animale è:

“una cosa bisognosa per essenza, alla ricerca del proprio compimento, garantitogli come possibilità, ma alla cui realtà esso giunge solo *oltrepassando una frattura*. Con la sua indipendenza, l'animale è il punto di partenza e il punto di scatenamento dei propri *impulsi*, i quali non sono che manifestazioni dirette dell'incompiutezza primaria, dell'inserimento mediato nel ciclo vitale. Un *maximum* di chiusura corrisponde a un *maximum* di dinamismo dell'impulsività implacabile, dell'irrequietezza, della combattività. [...] La legge della forma chiusa [...] prevede l'incameramento degli organi rispetto all'esterno e contemporaneamente la loro netta differenziazione nei sistemi relativamente autonomi della circolazione, della nutrizione, della riproduzione, della trasmissione, della stimolazione ecc.”³.

E invece nel secondo grado dell'organico, ossia nell'uomo, pensato nella sua unità psicofisica, la costitutiva duplicità del vivere determina un certo tipo di relazione con il proprio interno e con il proprio esterno, sempre al di qua e al di là dell'abisso e tale da misurarsi con il proprio limite. Scrive a tal proposito già in premessa Plessner:

“l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro per il fatto che non è né il prossimo né il più lontano da sé stesso, eppure attraverso questa eccentricità della sua forma di vita incontra sé stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme di tutte le cose di questo mondo”⁴.

Di qui, la fondamentale diversità tra posizionalità centrica dell'animale – che esperisce il puro qui e ora, nella misura in cui esso è corporalità, si dà a sé stesso ed è in rapporto con il suo centro, ma che in ogni caso non è ancora diventato

² *Ivi*, in part. pp. 244-245.

³ *Ivi*, in part. pp. 257-258.

⁴ *Ivi*, pp. 5-6.

pienamente riflessivo – e posizionalità eccentrica dell'uomo che in quanto grado superiore, sebbene assorbito nel qui e ora, è consapevole della centralità della sua esistenza, è al contempo vincolato al corpo e all'anima, e allo stesso tempo è al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo. È una condizione del tutto particolare, di totale riflessività del sistema di vita, grazie alla quale l'uomo esperisce l'inizio delle sue azioni, sente di essere l'autore della propria esistenza, si sa libero, e nonostante questa libertà si sa confinato in una esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare.

“Ha sé stesso, sa di sé, è percepibile a sé stesso e per questo è un *io*, il punto di fuga, collocato ‘dietro di sé’, della propria interiorità, che, sottratto a ogni possibile realizzazione della vita a partire dal proprio centro, forma lo spettatore che sta di fronte allo scenario di questo ambito interiore, il polo soggettivo non più oggettivabile, non più trasferibile nella posizione dell'oggetto [...] perciò è essere umano”⁵.

Le ripercussioni nel diritto in generale, e nella biogiuridica in particolare, di una tale ricostruzione sono a tutti evidenti. La vita qui è il termine chiave, ed è a partire dalla vita biologica che si sviluppano le peculiarità degli organismi viventi, comprese quelle dell'ultimo grado dell'organico (ossia dell'uomo), che con la consapevolezza (l'autocoscienza) necessaria entra in relazione con il mondo interno, il mondo esterno e il mondo comune. E del resto, l'uomo come persona – come soggetto pensante, quale soggetto dell'agire spirituale e della responsabilità morale – è innanzitutto un corpo vivente che partecipa dell'intero circuito dell'esistenza e della natura, e che vi partecipa secondo le modalità di una correlazione essenziale.

Sia detto molto in breve: filosofia dell'uomo e filosofia della natura si co-appartengono, così che: senza l'una non c'è l'altra, senza l'una e senza l'altra non ci può essere alcuna teoria e alcun discorso sul soggetto di diritto.

2. Tra *bios* e *psyché* un vincolo indissolubile

⁵ *Ivi*, in part. pp. 314-315.

Diversamente dal semplice-vivente, l'uomo ha, quindi, una posizione eccentrica: è il simultaneo e indissolubile essere organismo, disporre di un corpo, essere soggetto. Dell'avvicinarsi di queste diverse dimensioni ne è prova già la molteplicità di accezioni, di sfumature e di convinzioni (antiche e moderne), presenti nel lemma vita, lemma, questo, che nella sua relazione con il pensiero – o meglio tra la molteplicità della vita e l'unità cercata dal pensiero – versa in una contraddizione assoluta ed è un mistero impenetrabile⁶.

Come ampiamente noto, nell'antica filosofia greca i significati diversi erano riassunti grazie ad almeno tre termini: vita è *bios*, vita è *zoé*, vita è *psyché*. Può essere utile riportare qui di seguito le importanti specificità di *bios* e di *zoé* e le fondamentali particolarità di *bios* e di *psyché*.

Con *bios* ci si riferisce alla vita in senso biologico, si rinvia perciò a quell'insieme di funzioni e di processi che caratterizzano gli organismi viventi. Sotto questo profilo, *bios* attiene ad aspetti quali: crescita, sviluppo, invecchiamento, decesso; e ancora: riproduzione, ereditarietà, evoluzione; e inoltre: adattamento, regolazione e interazione con l'ambiente e gli altri organismi. D'altra parte, *bios* indica il vivente nella sua individualità empirica e nei suoi vincoli temporali e spaziali, così che necessariamente è da formulare al plurale, perché diversi sono tra loro i *bioi*, e con riferimento alla condizione umana *bios* allude al modo in cui noi stessi viviamo (*quam vivimus*).

Di qui, l'uso del termine non solo per rinviare all'esistenza individuale, ma anche per riferirsi agli stili e ai modi di vivere, come pure ai mestieri, alle azioni, ai progetti, ai mezzi di sostentamento e persino alla dimora. In altri termini, *bios* rinvia a tutto ciò che costituisce la vita nella sua singolarità, una singolarità che

⁶ Così Hegel: "Nella vita, in questa unità del concetto suo nell'esteriorità dell'oggettività, nell'assoluta pluralità della materia atomistica, smarrisce addirittura tutti i suoi pensieri quel pensare che si attiene alle determinazioni dei rapporti di riflessione e del concetto formale. L'onnipresenza del semplice nella esteriorità molteplice è per la riflessione una contraddizione assoluta; e in quanto la riflessione è insieme costretta ad apprendere quell'onnipresenza della percezione della vita o a riconoscer con ciò la realtà di questa idea, essa è per lei un mistero incomprensibile, perciocché la riflessione non afferra il concetto, e non afferra il concetto come sostanza della vita" (*Scienza della logica soggettiva ossia Dottrina del concetto*, trad. it., Laterza, Bari, 1925, in part. p. 254).

nell'uomo è orientata verso finalità che la ragione sceglie liberamente e che fa dell'esistenza della persona qualcosa di unico e irripetibile.

Se è vero che *bios* è costitutivamente individuale, ha una forma plurale ed è naturalmente mortale (vita e morte, inizio e fine, lo accompagnano), altrettanto vero è che *bios* non trova in sé stesso il proprio fondamento, né per quel che attiene alla sua stessa vitalità, che chiama in causa l'altra espressione, e cioè *zoé*, e neppure per quel che riguarda il principio della sua individualità che richiama la strutturale connessione di *bios* con *psyché*.

Con *zoé* ci si riferisce alla vita considerata in modo più ampio, è la vita che si immedesima con il ciclo naturale, è per così dire quella vita condivisa tra mondo vegetale, mondo animale, mondo umano, quella vita ancora che riguarda tutte le creature del cosmo, tutte le specie, in un'unica e inclusiva dimensione, senza distinzione alcuna e senza gerarchie di valori, tra membri della specie e tra le specie medesime. *Zoé* indica pertanto la vitalità di ogni essere vivente e si distingue da tutto ciò che non è vitale, è in tal senso un singolare e conosce soltanto la distinzione vita(le)/non-vita(le), e non invece la contrapposizione vita/morte, giacché quest'ultima riguarda i singoli (viventi). Il principio della vita è contenuto in *zoé*, sia quando indica l'esistenza in senso più profondo e autentico, ad esempio *zoé* può denotare la vita eterna, la vita che era in principio, che era nel *logos*, sia quando indica la vita essenzialmente come prima e inesauribile sorgente, o come fenomeno fisico.

Le brevi differenze qui appena prospettate tra *bios* e *zoé* e i diversi gradi dell'organico, tali che il loro plurale trascende *zoé*, rendono evidente il diverso valore che *bios* può conseguire a seconda delle sue stesse appartenenze. Così, se per *zoé* la vita è una e una soltanto, per *bios* le vite hanno proprie peculiarità (e proprie fragilità), dimodoché nella dimensione umana *bios* è profondamente diverso dagli altri *bioi*, ha del resto a che vedere con le facoltà superiori dell'uomo, innanzitutto con la sua ragione e con la sua volontà, e ci parla di un'esistenza unica e irripetibile, quindi di un valore in sé, irriducibile alla specie stessa. Di conseguenza, proprio in nome del valore in sé (in altre parole, l'uomo è unico, irripetibile, irriducibile), *bios*

non può tollerare interventi che manipolano la vita e che allontanano l'umano da quelle dimensioni che gli sono più proprie.

Bios trascende zoè e, nel muovere dalla pluralità, è garanzia della decisione sul come vivere. Eppure, *bios*, che non è certo irrilevante e neppure insignificante, come già detto, non trova in sé il proprio fondamento, non può ritenersi del tutto autonomo e non è affatto la realtà ultima. È *psyché* che anima *bios*, che costituisce fondamento e principio, che è in senso proprio la realtà ultima.

Al di là della significativa polisemia e delle sue molteplici traduzioni (anima, mente, respiro, soffio vitale, spirito, e ancora altro), *psyché* rinvia in ogni caso a quell'unità psicosomatica umana, così che venendo meno il corpo, anche l'anima perde il proprio statuto ontologico. Benché incorporea, *psyché* è certo legata al corporeo: non solo, infatti, rinvia alle funzioni mentali (pensiero, percezione, desiderio, moralità), essa ricomprende pure le funzioni organiche vitali. Del resto, *psyché* è lo spirito che risiede nel corpo umano, e se in Platone coincideva con il mondo delle idee e dirigeva ogni cosa⁷, in Aristotele era causa della vita, ed era allo stesso tempo principio vitale e forma di un corpo vivente⁸. E anche nell'età moderna, quando dal punto di vista teoretico era ampiamente condivisa la distinzione tra anima e corpo, Kant osservava che non era tuttavia permesso considerarle come due sostanze diverse che obbligano l'uomo verso sé stesso in modo differente, e cioè ora con doveri verso il corpo e ora con doveri verso l'anima⁹.

⁷ "Tutte le realtà celesti, terrestri, marine, grazie ai suoi propri movimenti, i quali hanno un nome: volere, analizzare, avere cura, prender decisioni, giudicare bene e male, provar dolore e gioia, coraggio e paura, odio e amore, e tutti gli altri moti che possono essere assimilati a questi e che costituiscono i movimenti primari, guide di quelli secondari – i moti dei corpi – e determinanti in ogni cosa la crescita e la diminuzione, la separazione, e l'unione con quel che ne segue, ossia il caldo e il freddo, il pesante e il leggero, il bianco e il nero, l'aspro e il dolce" (*Leggi* X, 896e – 897a).

⁸ Già nelle prime considerazioni sull'anima, Aristotele osservava: "Per eccellenza proprio dell'anima sembra il pensare: ma se anche il pensare è una specie di immaginazione o non si ha senza l'immaginazione, ne segue che neppur esso esisterà indipendentemente dal corpo" (*Dell'anima*, I (A), 1, 403a).

⁹ *La metafisica dei costumi*, II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, Parte I, *Introduzione*, 4, (trad. it., Roma-Bari, 1983, p. 273).

È tramite *psyché* che l'uomo si riconosce e si afferma come una prima persona¹⁰, un io, e in questo suo riconoscimento è condizionato dal potere stesso di *psyché*, che in talune ipotesi potrebbe diventare particolarmente duro e smisurato (si pensi al suicidio), ma perché ciò non accada diventa necessario che *psyché* abbia cura di *bios*, poiché è sempre e soltanto tramite la realtà fisica, attraverso il corpo (più o meno dotato, più o meno considerato), che l'io si manifesta nel mondo e conquista nel mondo la sua posizione valoriale. *Bios* e *psyché*: il primo rinvia a ruoli sociali, a dimensioni politiche e a storie comuni, non è mera vita, né mera datità biologica, e in quanto tale esige un primo riconoscimento, ovvero richiede d'essere degno d'essere riconosciuto. La seconda, *psiché*, si riferisce alla vita personale, al soffio vitale del proprio corpo, un soffio questo che è a termine, si esaurisce e muore.

Bios e *psyché* sono da ritenere congiunti in un unico afflato e una stessa meta, perché la vita umana non è soltanto un concerto di nanomacchine, le proteine, che svolgono funzioni e costruiscono strutture, è piuttosto il vincolo di senso che corre tra la dimensione corporea (*bios*), al di là di ogni sua contingente necessità (*soma*), e l'affermazione dell'io (*psyché*). Scrive a tal proposito D'Agostino:

"*Bios* e *psyché* sono uniti da vincoli indissolubili, ma sottili; quando questi si ispessiscono [...] cadiamo in quelle forme di materialismo ingenuo, che vedono anche negli aspetti più raccapriccianti della natura una forma di sacralità impersonale; quando invece questi vincoli si assottigliano [...] cadiamo all'opposto in altrettanto ingenua forme di individualismo solipsistico, per le quali la volontà vuole quel che vuole [...]. Nell'uno come nell'altro caso il diritto non ha più alcuno spazio. Né meno che mai può avere alcuna funzione di salvezza di quella realtà sintetica, *bios/psyché*, alla quale ci riferiamo quando parliamo di *vita umana*"¹¹.

A ben vedere, è proprio dalla considerazione che la vita umana non può mai essere completamente appiattita alla mera natura (esterna oggettiva) – è infatti inerente

¹⁰ Ulteriori considerazioni nel mio ... *Em primeira pessoa! Natalidade e liberdade: Fundamentos do humano e do Biodireito*, in C. Brandão, D. Ferreira Lopes, S. Alves, (a cura di), *In Utroque Jure. Estudos de Direito Canônico e Teoria do Direito em Perspectiva*, Editora D'Plácido, Belo Horizonte, 2024, pp. 65 ss.

¹¹ *Il diritto e la salvezza della vita*, in *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, II, 2000, in part. pp. 159-160.

alla dimensione dell'io – che consegue il dovere di trattare la persona come *fine in sé: agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo!*¹².

D'altra parte, questa stessa massima ha una propria validità per ogni essere ragionevole, la cui natura, in quanto indisponibile, richiede che solo la sua voce fuoriesca dalle sue labbra, che non si confondano tra loro corpo e organismo, organi qualificati e organi transitori, e la cui libertà, in quanto inalienabile, conferma l'esclusiva condizione di soggetto di diritto.

3. La vita, il suo inizio, la sua fine, l'io, il soggetto di diritto

Qualcuno o qualcosa, soggetto o oggetto: la vita umana ha quali riferimenti immediati e essenziali i primi termini di queste coppie. Di qui, il particolare significato che il concetto di vita acquisisce sia rispetto al suo inizio, sia rispetto alla sua fine, che permangono (inizio e fine) letteralmente annodati. Scriveva Guardini: "La distinzione tra l'inizio della vita, la nascita e l'infanzia non significa che la vita prende le mosse da un punto di partenza poi lasciato dietro di sé, ma che questo punto di partenza accompagna la vita nel suo svolgimento. La nascita e l'infanzia sono elementi vitali nell'uomo: per l'individuo esse sono l'analogo di quello che per la storia universale sono le origini e di ciò che si venera nei miti della fondazione e nella figura degli antenati. Questo elemento agisce per tutta la vita, sino al termine definitivo"¹³.

L'inizio della vita è un evento particolarmente complesso, non solo rinvia a quella dimensione biologica che certo ci appartiene, ma anche, e innanzitutto, a quell'umano esercizio di senso tramite il quale l'io viene al mondo e si manifesta agli altri che questo mondo lo abitano già, aprendo una breccia nel *continuum* di ciò

¹² Di qui l'avvertenza kantiana: "sostenere che io, nell'uso dei mezzi per un fine, devo subordinare la mia massima alla condizione della sua validità universale di legge per ogni soggetto, è lo stesso che sostenere che a fondamento di tutte le massime delle azioni deve esser posto il soggetto dei fini, ossia l'essere ragionevole stesso, mai semplicemente come mezzo, ma come condizione limitatrice suprema nell'uso di tutti i mezzi, cioè sempre al tempo stesso come fine" (*Fondazione della metafisica dei costumi*, in Immanuel KANT, *Opere*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1993, in part. pp. 72-73).

¹³ *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, trad. it., Vita e pensiero, Milano, 1992, pp. 73 s.

che è noto e dato per rendere possibile l'avanzare della novità, dell'inatteso, della meraviglia¹⁴. Si tratta per di più di un evento essenzialmente dialogico: si nasce sempre da qualcuna/o e per l'azione di qualcuna/o e, in questo dialogo, verso il nuovo nato, che *sì è qui ed è prima persona*, si ha il dovere di cura, almeno sino a quando l'età, la ragione e la legge, non gli consentano di esercitare quella libertà che è comune a tutti gli uomini.

È un dovere – quello di cura – che è il presupposto stesso della genitorialità, in quanto diventare genitore non rappresenta solamente una conseguenza dell'atto sessuale, della fecondazione, della gestazione e del parto (fasi che si rinvergono nel processo produttivo di tutti i mammiferi), ma rinvia a qualcosa di ulteriore, ovvero a quel processo unitario che lega fra loro – in una relazione che è al contempo corporea, esistenziale, morale, giuridica – un/a figlio/a, una madre, un padre.

E rinvia a qualcosa di ulteriore proprio in nome di una intuizione comune: la vita umana, anche nei suoi primi stadi, è un valore *sui generis*, che non è collocabile sullo stesso piano dei valori secondari del tipo: libertà della ricerca scientifica, interesse della nazione all'incremento della salute pubblica, interesse economico dell'industria farmaceutica. In nome di siffatta intuizione (etico-antropologica) si condivide pure l'affermazione secondo la quale “neppure contro la speranza di poter scoprire nuovi procedimenti terapeutici per gravi malattie genetiche noi sentiamo di poter mettere in gioco la vita umana”¹⁵.

Alla prassi che rimette alla discrezionalità degli utenti il compito di definire gli obiettivi degli interventi correttivi e quindi, ad esempio, ai genitori le decisioni sul patrimonio genetico dei loro bambini, è da contrapporre così la ‘moralizzazione’ della natura umana, ovvero ‘l'autocomprensione etica del genere’, da cui dipende la stessa possibilità di continuare ad intenderci come autori indivisi della nostra

¹⁴ Come scrive Arendt: “il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Il che significa che queste attività vengono esercitate da esseri che – venuti al mondo attraverso la nascita – sottostanno al requisito della natalità” (*Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Milano, 2000, in part. pp. 127 ss.).

¹⁵ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002, p. 69.

storia di vita, di continuare a riconoscerci reciprocamente come persone che agiscono in maniera autonoma, di salvaguardare quell'idea degli uomini (soggetti di linguaggio e di azione) per cui le ragioni morali hanno un peso e incidono sulla nostra maniera di trattare anche la vita umana pre-personale¹⁶.

Ancor prima di entrare nei contesti pubblici dell'interazione, la vita umana gode di tutela giuridica, quale oggetto privilegiato di nostri doveri. In altri termini, il bimbo che sta crescendo in utero, non ancora apostrofabile nel ruolo ascrittogli di seconda persona grammaticale e non ancora soggetto di doveri e titolare di diritti, non è comunque semplicemente l'oggetto delle nostre conversazioni, è pure il destinatario autentico di una comunicazione in senso proprio e nei suoi confronti abbiamo doveri giuridici e morali *per amore di lui*. La vita pre-personale gode, cioè, di dignità ed è perciò indisponibile (ovvero non strumentalizzabile), in quanto conserva sempre un valore pieno, grazie al quale ci identifichiamo nel nostro essere uomini e ci differenziamo dagli altri esseri viventi.

E il fine-vita? Allo stesso modo dell'inizio, anche il fine-vita è un evento particolarmente complesso, non solo rinvia a quella dimensione biologica che certo ci appartiene e che condividiamo con ogni altro vivente (sia che si tratti di generazione e di crescita, sia che riguardi l'invecchiamento e il decesso), ma è anche, e innanzitutto, il congedo dal mondo da parte dell'io, di quell'io e non di altri¹⁷, un andarsene che di solito è dovuto a cause fisiologiche (legate

¹⁶ Senza infatti "l'emozione dei sentimenti morali" (obbligazione e colpa, rimprovero e perdono), senza "la libertà del rispetto morale", "la felicità dell'aiuto solidale", "lo sconforto del fallimento morale", senza "la 'gentilezza' di un procedimento incivile nel trattamento di conflitti e contrasti", dovremmo sentire come insopportabile l'universo abitato dagli uomini. "Non varrebbe più la pena di vivere in una sorta di vuoto morale". E in questo giudizio si esprime "l'impulso a preferire un'esistenza che sia degna dell'uomo rispetto alla freddezza di forme-di-vita impermeabili agli scrupoli morali" (*ivi*, p. 73).

¹⁷ Di qui la prima differenza: tra tutti gli animali, l'uomo è l'unico a non sopportare la vista di un corpo separato dal (suo) mondo. Archeologi e antropologi ce lo spiegano in vari modi. Ora, ad esempio, mettono l'accento su quei due elementi (corpo/anima materia/forza) che si affermano come parzialmente separabili nel corso dell'evoluzione culturale. Era la paura di malevoli spiriti umani disincarnati che rendeva la vista di un corpo separato dal mondo assolutamente insopportabile. Nel corpo si celava l'anima inquieta: "quando il corpo muore, la forza animatrice desidererebbe, naturalmente, la prosecuzione dell'azione e della lotta terrena per riaffermare sé stessa [...]. Se l'anima [...] ci riuscisse, cercherebbe anche di rientrare in possesso delle sue proprietà, inclusa la propria sposa, e riaffermare i propri aspetti materiali"

all'invecchiamento e a malattie) e che qualche volta invece è il risultato di una decisione, si pensi al suicidio¹⁸, al suicidio assistito e all'eutanasia. Tutte ipotesi che considerano non più sopportabile la vita e che ritengono la morte l'unica risposta possibile.

Per il nostro tema, di particolare rilievo è la differenza tra suicidio assistito ed eutanasia, quali scelte dettate da condizioni cliniche dolorose e irrecuperabili. Nel primo caso, l'atto di darsi la morte è comunque del paziente che si auto-somministra il farmaco, prescritto o anche fornito dal medico, e che decide quando e dove morire. Diverso è il secondo caso: qui l'azione o l'omissione nelle intenzioni di chi agisce (eutanasia attiva) o di chi si astiene (eutanasia passiva) sono volte a procurare la morte di un malato, le cui sofferenze l'hanno spinto a manifestare la volontà di morire. In altri termini, l'intervento o il non intervento sono immediatamente diretti al fine, che è quello di procurare la morte del consenziente, e non vanno confusi né con l'uso della sedazione terminale (per dar sollievo a sofferenze altrimenti insopportabili), né con la rinuncia all'accanimento terapeutico (ovvero il rifiuto di prescrizioni sproporzionate e inutili rispetto alla possibilità di arrestare quel processo che conduce alla fine).

(T. Taylor, *Come l'uomo inventò la morte*, trad. it., Newton Compton, Roma, 2006, pp. 36-37). Talaltra, mettono l'accento su quella esplosione creativa di arte e mito dell'*homo sapiens*, che fa sì che non sia più concepibile lo stato d'abbandono di una persona morta, fa sì che l'*altro* ne diventi il *guardiano* (notava J.P. Sartre: "ciò significa che colui che tenta di cogliere il senso della sua futura morte deve scoprirsi come preda futura degli altri", *L'essere e il nulla*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 651 e 653), così che la cosa da fare, al contempo giusta, amorevole ed umana, diventa seppellirla anche con i suoi corredi funerari e nasconderla allo sguardo (sull'assoluta unicità dell'intelligenza e della società umane, anche a partire dallo studio delle sepolture di Neanderthal, v. I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, trad. it., Bollati Boringhieri, Milano, 2004).

¹⁸ Talvolta ritenuto il peggiore di tutti i peccati, talaltra considerato persino come la massima espressione di libertà, può essere dettato di volta in volta, ad esempio, dalla vendetta nei confronti di chi ha fatto un torto, dall'atto di fedeltà di una sposa verso il marito defunto, dalla determinazione ad usare un'arma potente contro i nemici del proprio popolo, dalla necessità di non tradire, dalla difesa dell'onore di un eroe sconfitto. M. Barbagli ricostruisce l'andamento dei tassi di suicidio in Europa, India, Cina e Medio Oriente, offrendo un'interessante ricostruzione storica attraverso la quale sottolinea le differenze culturali che intercorrono fra l'Occidente e l'Oriente. Si pensi al divieto di uccidersi posto dal cristianesimo, e all'opposto alla sati indiana e al suicidio del kamikaze (*Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2009).

Com'è intuitivo, le differenze qui appena accennate: suicidio assistito/eutanasia (attiva o passiva)/sedazione terminale/rinuncia all'accanimento terapeutico, non sono affatto così semplici e lineari, e del resto non potrebbero esserlo, ogni situazione ha le proprie peculiarità, ogni sofferenza ha le proprie particolarità, ogni persona vive le situazioni e le sofferenze a suo modo. Le questioni che attengono al fine vita sono decisamente ampie, c'è l'umano che incombe e si impone, non tutto può essere letto e valutato attraverso la luce del contrasto perfetto (bianco/nero) e le tante sfumature richiedono che l'argomentare sia declinato al plurale¹⁹.

Anche di qui – e nonostante la premessa che non si può essere obbligati a determinati trattamenti sanitari²⁰ e che è riconosciuto all'individuo il diritto di rifiutare la cura anche quando questa sia *life-sustaining-treatment*²¹ –, la difficoltà nel legiferare e nel dirimere le controversie che insorgono in quest'ambito, dove non di rado si tratta di compiere delle scelte tragiche.

La difficoltà di gestire la sofferenza nelle situazioni di fine vita emerge in modo evidente dagli interrogativi che vengono continuamente sollevati e che, al di là di

¹⁹ V. in tal senso S. AMATO, *Eutanasie. Il diritto di fronte alla fine della vita*, Giappichelli, Torino, 2015.

²⁰ L'art. 32, comma 2, Cost., così recita: "Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana" (v. in particolare l'orientamento di MANGIAMELLI, secondo il quale l'art. 32, comma 2, "fonda non un diritto di libertà individuale di cura del quale farebbe parte anche il rifiuto delle terapie, ma un 'limite' nei confronti del potere pubblico, in quanto è affidato alla legge (e non al giudice o all'amministrazione) il potere di imporre il trattamento sanitario come obbligatorio ed è la legge che consente l'operatività degli altri poteri dello Stato" (*Autodeterminazione: diritto di spessore costituzionale?*, in *Teoria del diritto e dello Stato*, 2009, n. 2-3, in part. pp. 281-282).

²¹ Così recita l'art. 1, comma 5, legge 219/2017: "ogni persona capace di agire ha il diritto di rifiutare, in tutto o in parte, con le stesse forme di cui al comma 4, qualsiasi accertamento diagnostico o trattamento sanitario indicato dal medico per la sua patologia o singoli atti del trattamento stesso. Ha, inoltre, il diritto di revocare in qualsiasi momento, con le stesse forme di cui al comma 4, il consenso prestato, anche quando la revoca comporti l'interruzione del trattamento. Ai fini della presente legge, sono considerati trattamenti sanitari la nutrizione artificiale e l'idratazione artificiale, in quanto somministrazione, su prescrizione medica, di nutrienti mediante dispositivi medici. Qualora il paziente esprima la rinuncia o il rifiuto di trattamenti sanitari necessari alla propria sopravvivenza, il medico prospetta al paziente e, se questi acconsente, ai suoi familiari, le conseguenze di tale decisione e le possibili alternative e promuove ogni azione di sostegno al paziente medesimo, anche avvalendosi dei servizi di assistenza psicologica. Ferma restando la possibilità per il paziente di modificare la propria volontà, l'accettazione, la revoca e il rifiuto sono annotati nella cartella clinica e nel fascicolo sanitario elettronico".

prime possibili definizioni, non ricevono (non possono ricevere) risposte nette. D'altra parte, le domande diventano tanto più urgenti quanto più si intensifica la sofferenza nelle situazioni di fine vita, così da ricorrere necessariamente alle cure palliative, e cioè a quell'approccio integrato di assistenza e cura del paziente (grave o terminale) che prova a sostenerlo (attraverso la somministrazione di analgesici, l'assistenza psicologica, il conforto religioso) e che lo accompagna verso la morte, quale conclusione naturale. Le domande diventano inoltre tanto più urgenti quanto più la condizione del paziente, in particolare il paziente in stato vegetativo persistente, non gli consente di esprimersi in alcun modo, visto che le capacità funzionali del cervello sono definitivamente compromesse e le possibilità di un recupero di coscienza decisamente limitate.

Come è evidente, il dibattito sulla liceità dell'eutanasia e del suicidio assistito è particolarmente acceso, e non potrebbe essere altrimenti visto che qui assumono rilievo sia il valore della dignità umana²², sia il diritto alla libertà personale²³, come pure l'interesse della collettività²⁴ e i limiti che incontra la pretesa pubblica rispetto alla situazione soggettiva tutelata. I termini richiamati (dignità umana, libertà personale, indisponibilità della vita, interesse della collettività) rappresentano insieme l'articolazione necessaria per affrontare il tema del fine vita, un'articolazione questa che vale sempre e in ogni ipotesi, anche per coloro i quali, avendo deciso liberamente di concludere la propria esistenza, non siano in grado di provvedervi autonomamente.

²² Un valore cardine, richiamato innanzitutto dall'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, il quale dispone che "tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti", dall'art. 1 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, che recita "la dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata", dall'art. 1 della *Convenzione di Oviedo* che stabilisce: "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 diritti e libertà fondamentali riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina [...]".

²³ Tutelata con riserva di legge e di giurisdizione dall'art. 13, commi 1 e 2, Cost.: "La libertà personale è inviolabile. Non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge".

²⁴ Così come recita l'art. 32, comma 1, Cost.: "La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti".

Le brevi considerazioni sin qui svolte inducono a ritenere che il diritto, in quanto esclusivo prodotto umano, a maggior ragione quando tocca questioni legate direttamente alla vita umana, al suo inizio e alla sua fine, deve prendere le mosse proprio da quelle dimensioni e quei caratteri che rendono diverso l'umano dagli altri esseri-nel-mondo. La già citata posizione eccentrica, in forza della quale la vita umana non è riducibile a mera vita biologica, la morte non è riducibile al mero decesso, richiede che il diritto, nel regolare i diversi aspetti dell'umano e del suo agire, si conformi a quelle leggi antropologiche fondamentali che, seguendo Plessner, possono essere così riassunte: *i)* dell'artificialità naturale, *ii)* dell'immediatezza mediata, *iii)* della posizione utopica. Leggi, queste, che ci parlano della capacità tipicamente umana di creare un ambiente artificiale, di mediare la relazione con il mondo attraverso la cultura e di essere tenacemente proiettata verso il futuro, in forza della libertà e della preveggenza²⁵.

Sia detto molto in breve e per concludere: è l'io, è l'io non oggettivabile, è la prima persona, che viene al mondo, che conduce la vita che vive, che è qui, che è oltre, e che è il soggetto di diritto!

²⁵ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 332 ss.