

Rivista N°: 1/2019  
DATA PUBBLICAZIONE: 16/01/2019

AUTORE: Giorgio Maniaci\*

## PERCHÉ ABBIAMO UN DIRITTO COSTITUZIONALMENTE GARANTITO ALL'EUTANASIA E AL SUICIDIO ASSISTITO

*“Non possiamo strappare una sola pagina della nostra vita, ma possiamo buttare l'intero libro nel fuoco”.*

(George Sand, *Mauprat*, cap. XI)

*Sommario: 1. Introduzione. – 2. Argomenti pro o contro il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito. – 3. Argomenti più forti contro il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito. – 4. L'argomento perfezionista. – 5. Sacralità della vita umana. – 6. Dignità umana. – 7. Prevenire rischi e abusi. – Bibliografia.*

### 1. Introduzione

In questo articolo, argomenterò che la costituzione italiana garantisce un diritto generale all'eutanasia e al suicidio assistito a persone, in sintesi, gravemente malate, o che abbiano una disabilità permanente. Sosterrò, in particolare, che l'attuale proibizione dell'eutanasia attiva, prevista dall'articolo 579 c.p. it., per come interpretato dalla Corte di Cassazione, è parzialmente incostituzionale, così come è parzialmente incostituzionale la norma prevista dall'articolo 580 c.p. it. nei limiti in cui punisce l'aiuto al suicidio. Entrambe le norme sono incostituzionali soltanto nei limiti previsti da una dottrina antipaternalista moderata, cioè liberale.

---

\* Associato di Filosofia del Diritto nell'Università degli Studi di Palermo.

Possiamo denominare *paternalismo giuridico* la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto autorizzato dallo Stato, ha il diritto di usare la (minaccia dell'uso della) forza, contro la volontà di un individuo adulto, anche qualora le sue scelte siano razionali e libere da coazione altrui, al fine, esclusivo o principale, di tutelare (quelli che vengono considerati) i suoi interessi, ovvero (ciò che viene qualificato come) il suo bene; in particolare al fine di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi in modo significativo di cagionare, a se stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico.

Possiamo denominare, invece, *antipaternalismo giuridico moderato* la concezione etico-politica in base alla quale lo Stato, o un soggetto autorizzato dallo Stato, *non* ha il diritto di usare la (minaccia dell'uso della) forza, contro la volontà di un individuo adulto, al fine, esclusivo o principale, di evitare che questi, tramite un'azione o un'omissione, cagioni, o rischi in modo significativo di cagionare, a se stesso (ciò che viene considerato) un danno, ad esempio fisico, psicofisico, economico, se è certo o verosimile che la volontà di tale individuo adulto, volontà di compiere attività pericolose e/o dannose, si sia formata in modo razionale, e sia espressa da persona capace di intendere e volere, sia basata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, sia stabile nel tempo e sufficientemente libera da pressioni coercitive<sup>1</sup>. In base all'antipaternalismo moderato, infatti, se il consenso dell'individuo non è, nel senso specificato, viziato, la sua libertà d'azione può essere limitata solo se cagiona danni a terzi<sup>2</sup>. D'ora

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Gert, C. Culver, *Paternalistic Behavior*, «Philosophy and Public Affairs», 6, 1976; D. VanDeVeer, *Paternalistic Intervention*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 22. Per un'approfondita analisi del concetto di paternalismo politico e giuridico cfr. M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, Madrid, Lustel, 2006, cap. I, pp. 343 ss.; E. Diciotti, *Paternalismo*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVI/2, 1986, pp. 557 ss. La definizione qui accolta di «antipaternalismo moderato» è analoga a quella di «soft paternalism» di Joel Feinberg, concezione, quest'ultima, che, tuttavia, secondo Feinberg stesso non avrebbe nulla di paternalista. Cfr. J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Self*, New York, OUP, 1986, pp. 12 ss.

<sup>2</sup> Il concetto di danno è molto complesso e non può essere analizzato attentamente in questa sede. In generale, si possono distinguere sette tipi di «danno» (lista che è volutamente non esaustiva): 1) danno fisico (Tizio lede l'integrità fisica di Caio), 2) danno psicofisico (in seguito ad un incidente cagionato da Tizio, Caio cade in depressione o soffre di un grave stress post-traumatico), 3) danno economico, 4) *danno esistenziale*, cioè interferenza significativa nella sfera corporea/percettiva di una persona, nel suo domicilio, ovvero lesione della sua identità personale, cioè del nome, dell'immagine, della reputazione, della rappresentazione veritiera della propria identità, della riservatezza; 5) danno relazionale (non essere apprezzati, stimati all'interno del gruppo sociale di riferimento), 6) danno psichico/emotivo (Tizio prova, in modo intenso e prolungato, rabbia nei confronti di Caio a causa del comportamento di quest'ultimo). È dubbio se si possa parlare di un vero e proprio «danno morale» (ad esempio, il comportamento adottato da Caio lo sta conducendo sulla via della perdizione o della perversione morale), soprattutto quale danno a terzi. Feinberg sostiene di no. Sicuramente la distinzione paternalismo/antipaternalismo non ha molto senso se si include nel concetto di «danni a terzi» il danno morale. Concorro, su questo punto, con J. Waldron, *Mill and the Value of Moral Distress*, in *Liberal Rights*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 126. Considerare il danno psichico o relazionale, da solo, come una ragione sufficiente per esercitare la coazione penale è in contrasto con il valore dell'autonomia individuale, e con la concezione antipaternalista qui difesa, salvo che siano i bambini a subire un danno psicologico. In quanto giustificerebbe restrizioni molto forti della libertà individuale: si potrebbe vietare a Caio di sposare una ebrea perché la famiglia fondamentalista musulmana ne soffrirebbe molto emotivamente, a Tizio di compiere orge in casa sua perché i vicini provano rabbia nel sapere che tali orge avvengono nell'appartamento di Tizio. Cfr. M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, cit., pp. 381 ss.; E. Diciotti, *Preferenze, autonomia e paternalismo*, in «Ragion pratica», 24, 2005, pp. 100 ss., 112; J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., pp. 10 ss.; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others*, New York, OUP, 1984, pp. 31 ss. In realtà, secondo Feinberg, una concezione liberale, e dunque anche l'antipaternalismo, potrebbe consentire legittimamente l'uso della forza, contro l'individuo, anche

in poi, per semplicità, parlerò di antipaternalismo per riferirmi sempre all'antipaternalismo giuridico *moderato*.

Questo significa che la Corte Costituzionale italiana dovrebbe emanare una sentenza di parziale illegittimità costituzionale degli artt. 579 e 580 c.p. it., nella parte in cui proibiscono l'eutanasia attiva e il suicidio assistito alle condizioni previste da una dottrina antipaternalista, cioè liberale, qualora l'aiuto al suicidio non implichi, come afferma la Cassazione, la determinazione del proposito suicida prima inesistente o il rafforzamento del proposito già esistente<sup>3</sup>. È importante che si tratti di una dichiarazione di illegittimità parziale, anche perché, come sottolinea Ugo Adamo, una sentenza di accoglimento totale secca potrebbe essere pericolosa, potrebbe far riemergere l'applicabilità del 575 c.p. it., la norma che punisce l'omicidio. Quali sono le condizioni previste da una dottrina antipaternalista? Per evitare possibili errori o, peggio, complotti da parte di *parenti-serpenti*, è preferibile, infatti, che l'eutanasia e il suicidio assistito siano considerati legittimi solo se compiuti da un medico, presso istituzioni pubbliche o private convenzionate (salvo impossibilità di spostare il paziente da casa sua), che assicurino, come già previsto dalle leggi belga, olandese e svizzera, che la volontà di compiere l'eutanasia o il suicidio assistito, la volontà di un individuo adulto, si sia formata in modo razionale, e sia espressa da persona capace di intendere e volere, sia basata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, sia stabile nel tempo, e sufficientemente libera da pressioni coercitive.

In tal senso, dopo la sentenza di illegittimità parziale, sarebbe sufficiente che il legislatore ordinario italiano con una legge o il ministro della salute italiano con decreto stabilisca le procedure da seguire, negli ospedali italiani, per richiedere e ottenere l'eutanasia e il suicidio assistito.

Sarebbe, invece, del tutto lecito, come nel recente caso di Fabiano Antoniani, detto dj Fabo, accompagnato da [Marco Cappato in Svizzera](#), dove è morto, [a seguito di suicidio assistito, alle 11.40 del 27 febbraio](#) 2017, richiedere e ottenere l'eutanasia o il suicidio assistito nei paesi in cui sono legalmente previsti, caso in relazione al quale è stata sollevata la questione di legittimità costituzionale dell'art. 580 c.p. it. Sarebbe, in particolare, del tutto da evitare, in seno al giudizio della Corte Costituzionale, come auspicata da alcuni autori, «una interpretazione del concetto di agevolazione che, senza procedere sulla sottile linea di confine tra atti preparatori ed esecutivi del suicidio, valorizzi il valore meramente solidaristico di

---

per impedire che venga arrecata una seria molestia (*serious offense*) a terzi. Ma non sono d'accordo. Infatti, ho sostenuto che, in base al Principio del danno, è possibile risolvere molti casi, probabilmente tutti i casi di *offences* o *nuisances* rilevanti, svuotando, in tal senso, di utilità l'*Offence Principle*, ad esempio quelli di persone che urinano, defecano, gettano spazzatura, vomitano, smembrano cadaveri, ascoltano radio a tutto volume, per strada o in luoghi pubblici. Si tratta di condotte che, se compiute da poche persone, non creano, *stricto sensu*, danni alla salute, ma solo appunto nausea, imbarazzo, disgusto. Ma se compiute da molte persone, in un breve lasso di tempo, o peggio per un lungo periodo, aumentano considerevolmente il rischio di diffusione di batteri e infezioni patogeni, o di disturbi uditivi, oltre a provocare un'interferenza nella sfera corporea di altri che sono costretti a toccare materiale infetto (feci, urina, vomito, cadaveri). Si tratta, in altri termini, di danni cumulativi o incrementali. Per altri comportamenti, nudismo o rapporti sessuali su un autobus, è sufficiente vietarli per evitare il rischio di un danno all'equilibrio psicofisico dei minori. Cfr. J. Feinberg, *Harm to Others*, cit., pp. 26 ss., 45 ss., 136; G. Maniaci, *Come interpretare il Principio del danno*, "Ragion Pratica", 1, 2017.

<sup>3</sup> Cass. pen., Sez. I, n. 3147/1998.

condotte estranee alla sfera di formazione della volontà suicidaria e non costituenti antecedente causale necessario del suicidio (in tal senso “*fungibili*”), quali il mero accompagnamento o l’informazione all’aspirante suicida della clinica estera presso la quale è possibile praticare il gesto finale»<sup>4</sup>, perché tale interpretazione snaturerebbe totalmente lo scopo politico, intrinseco, dell’eccezione di legittimità costituzionale sollevata e dell’autoincriminazione di Cappato, cioè rendere legittimo in Italia il suicidio assistito (e non soltanto il mero accompagnamento fino in Svizzera del suicida)<sup>5</sup>.

In tal senso, va nella giusta direzione, ma è del tutto insufficiente l’ordinanza della Corte Costituzionale n. 207 del 2018, in merito alla questione di legittimità costituzionale della norma che punisce l’istigazione e l’aiuto al suicidio, nella quale la Corte afferma, dal punto di vista procedurale: lasciando «al Parlamento la possibilità di assumere le necessarie decisioni rimesse in linea di principio alla sua discrezionalità – ferma restando l’esigenza di assicurare la tutela del malato nei limiti indicati dalla presente pronuncia – la Corte ritiene, dunque, di dover provvedere in diverso modo, facendo leva sui propri poteri di gestione del processo costituzionale: ossia di disporre il rinvio del giudizio in corso, fissando una nuova discussione delle questioni di legittimità costituzionale all’udienza del 24 settembre 2019».

Per quanto riguarda il merito, i giudici affermano che «l’incriminazione dell’aiuto al suicidio è apprezzabile per le seguenti ragioni. L’incriminazione dell’istigazione e dell’aiuto al suicidio – rinvenibile anche in numerosi altri ordinamenti contemporanei – è, in effetti, funzionale alla tutela del diritto alla vita, soprattutto delle persone più deboli e vulnerabili, che l’ordinamento penale intende proteggere da una scelta estrema e irreparabile, come quella del suicidio. Essa assolve allo scopo, di perdurante attualità, di tutelare le persone che attraversano difficoltà e sofferenze, anche per scongiurare il pericolo che coloro che decidono di porre in atto il gesto estremo e irreversibile del suicidio subiscano interferenze di ogni genere.

La circostanza, del tutto comprensibile e rispondente ad una opzione da tempo universalmente radicata, che l’ordinamento non sanziona chi abbia tentato di porre fine alla propria vita non rende affatto incoerente la scelta di punire chi cooperi materialmente alla dissoluzione della vita altrui, coadiuvando il suicida nell’attuazione del suo proposito. Condotta, questa, che – diversamente dalla prima – fuoriesce dalla sfera personale di chi la compie, innescando una *relatio ad alteros* di fronte alla quale viene in rilievo, nella sua pienezza, l’esigenza di rispetto del bene della vita. Il divieto in parola conserva una propria evidente ragion d’essere anche, se non soprattutto, nei confronti delle persone malate, depresse, psicologicamente fragili, ovvero anziane e in solitudine, le quali potrebbero essere facilmente indotte a congedarsi prematuramente dalla vita, qualora l’ordinamento consentisse a chiunque di cooperare anche soltanto all’esecuzione di una loro scelta suicida, magari per ragioni

---

<sup>4</sup> P. Fimiani, *Le responsabilità penali nelle scelte di fine vita in attesa della Corte Costituzionale nel caso Cappato*, “Diritto Penale contemporaneo”, 28, 22 maggio 2018, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/6040-le-responsabilita-penali-nelle-scelte-di-fine-vita-in-attesa-della-corte-costituzionale-nel-caso-ca>.

<sup>5</sup> Chiarisce il punto A. Massaro, *Il caso Cappato di fronte al giudice delle leggi: Illegittimità dell’aiuto al suicidio?*, “Diritto Penale contemporaneo”, 14 giugno 2018, 22, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/6101-il-caso-cappato-di-fronte-al-giudice-delle-leggi-illegittimita-costituzionale-dell-aiuto-al-suicidio>.

di personale tornaconto. Al legislatore penale non può ritenersi inibito, dunque, vietare condotte che spianino la strada a scelte suicide, in nome di una concezione astratta dell'autonomia individuale che ignora le condizioni concrete di disagio o di abbandono nelle quali, spesso, simili decisioni vengono concepite. Anzi, è compito della Repubblica porre in essere politiche pubbliche volte a sostenere chi versa in simili situazioni di fragilità, rimuovendo, in tal modo, gli ostacoli che impediscano il pieno sviluppo della persona umana (art. 3, secondo comma, Cost.)».

E, tuttavia, con riferimento a persone affette da una malattia irreversibile, fonte di sofferenze psichiche o fisiche ritenute intollerabili, tenute in vita attraverso trattamenti vitali, ma che nonostante ciò siano capaci di prendere decisioni libere e consapevoli, la Corte afferma che «Se, infatti, il cardinale rilievo del valore della vita non esclude l'obbligo di rispettare la decisione del malato di porre fine alla propria esistenza tramite l'interruzione dei trattamenti sanitari – anche quando ciò richieda una condotta attiva, almeno sul piano naturalistico, da parte di terzi (quale il distacco o lo spegnimento di un macchinario, accompagnato dalla somministrazione di una sedazione profonda continua e di una terapia del dolore) – non vi è ragione per la quale il medesimo valore debba tradursi in un ostacolo assoluto, penalmente presidiato, all'accoglimento della richiesta del malato di un aiuto che valga a sottrarlo al decorso più lento – apprezzato come contrario alla propria idea di morte dignitosa – conseguente all'anzidetta interruzione dei presidi di sostegno vitale.

Quanto, poi, all'esigenza di proteggere le persone più vulnerabili, è ben vero che i malati irreversibili esposti a gravi sofferenze sono solitamente ascrivibili a tale categoria di soggetti. Ma è anche agevole osservare che, se chi è mantenuto in vita da un trattamento di sostegno artificiale è considerato dall'ordinamento in grado, a certe condizioni, di prendere la decisione di porre termine alla propria esistenza tramite l'interruzione di tale trattamento, non si vede perché il medesimo soggetto debba essere ritenuto viceversa bisognoso di una ferrea e indiscriminata protezione contro la propria volontà quando si discuta della decisione di concludere la propria esistenza con l'aiuto di altri, quale alternativa reputata maggiormente dignitosa alla predetta interruzione.

Entro lo specifico ambito considerato, il divieto assoluto di aiuto al suicidio finisce, quindi, per limitare la libertà di autodeterminazione del malato nella scelta delle terapie, comprese quelle finalizzate a liberarlo dalle sofferenze, scaturente dagli artt. 2, 13 e 32, secondo comma, Cost., imponendogli in ultima analisi un'unica modalità per congedarsi dalla vita, senza che tale limitazione possa ritenersi preordinata alla tutela di altro interesse costituzionalmente apprezzabile, con conseguente lesione del principio della dignità umana, oltre che dei principi di ragionevolezza e di uguaglianza in rapporto alle diverse condizioni soggettive (art. 3 Cost.: parametro, quest'ultimo, peraltro non evocato dal giudice a quo in rapporto alla questione principale, ma comunque sia rilevante quale fondamento della tutela della dignità umana)».

In conclusione, ci sono due possibilità. O l'incriminazione parziale dell'aiuto al suicidio serve per evitare abusi e rischi, cioè tutelare le persone più sole e vulnerabili, infelici o depresse, il che si può fare, come vedremo, attraverso le medesime procedure previste da tutte le leggi (e i progetti di legge) sulla legalizzazione dell'eutanasia o del suicidio assistito, e dal-

la medesima concezione antipaternalista, cioè un colloquio con un medico in un ospedale pubblico o privato convenzionato, videoregistrato, con uno psicologo, videoregistrato, in un ospedale pubblico o privato convenzionato, colloquio che accerti che la volontà del paziente di morire sia fondata sulla conoscenza dei fatti rilevanti, espressa da persona sufficientemente razionale e capace di intendere volere, sufficientemente libera da pressioni coercitive, stabile nel tempo. Il che eviterebbe che, e lascerebbe punito il caso in cui, come segnalato dalla Corte, una persona qualunque, magari per personale tornaconto, possa indurre e aiutare al suicidio chiunque sia affetto da una malattia, cioè il potenziale suicida subisca “interferenze coercitive” o sia “indotto” a suicidarsi da propositi altrui, nel qual caso vi sarebbe un rafforzamento o una determinazione del proposito suicida, cosa temuta dalla Corte. E allora, se la Corte non vuole contraddirsi, il medesimo diritto a congedarsi dalla vita e liberarsi dalle sofferenze va attribuito, in base alla procedura prevista, a coloro che sono affetti da grave malattia e provino sofferenze per loro inaccettabili, anche se *non sono tenuti* in vita attraverso trattamenti vitali.

Oppure, seconda possibilità, per qualche ragione, non spiegata dalla Corte, l’incriminazione dell’aiuto al suicidio e dell’eutanasia attiva è legittima, perché il diritto alla vita prevale sull’autodeterminazione dell’individuo e allora anche le persone più fragili e vulnerabili, se gravemente malate e sofferenti, mantenute in vita da sostegni vitali, non possono ottenere il suicidio assistito, e non dovrebbero neppure avere il diritto di interrompere trattamenti vitali, così come previsto dalla legge sulle DAT, cosa negata dalla Corte.

In particolare, non argomenterò in favore della dichiarazione di totale illegittimità costituzionale della norma del codice penale (579 c.p. it.) che punisce l’omicidio del consenziente e di totale illegittimità della norma che punisce l’aiuto al suicidio (580 c.p. it.). Per ragioni probatorie, è preferibile che tale norma rimanga valida, altrimenti qualunque killer potrebbe falsificare un documento scritto nel quale la vittima afferma di voler essere uccisa. Il killer potrebbe, perfino, estorcere alla vittima una dichiarazione videoregistrata in cui afferma di voler essere uccisa. Non vi sono buone ragioni per correre questo rischio. Nello stesso senso, come già detto, sarebbe punibile chi determina o rafforza il proposito suicida di una persona infelice. Per argomentare in favore di un diritto costituzionalmente garantito, alle condizioni previste da una dottrina liberale, all’eutanasia e al suicidio assistito, sosterrò che i pochi argomenti morali razionalmente adducibili contro il diritto all’eutanasia e al suicidio assistito non trovano un sostegno valido nella costituzione italiana.

## **2. Argomenti pro o contro il diritto all’eutanasia e al suicidio assistito**

Nella letteratura medica e filosofica, normalmente, quando si parla di eutanasia attiva (volontaria), si fa riferimento a una situazione nella quale un paziente gravemente malato o terminale, al fine di evitare una profonda sofferenza, chiede al proprio medico di essere ucciso mediante un’iniezione letale. L’eutanasia è definita *attiva*, perché se il medico non avesse compiuto l’azione rilevante (iniezione letale) il paziente non sarebbe morto con le medesime modalità o sarebbe morto in un tempo successivo.

Il concetto di eutanasia passiva (volontaria) fa, normalmente, riferimento a una situazione nella quale il medico sospende, dietro esplicita richiesta di un paziente o in base a dichiarazioni anticipate del paziente medesimo, un trattamento, in genere non strettamente terapeutico, che mantiene il paziente ancora in vita (ad esempio idratazione, alimentazione, ventilazione artificiale) ovvero omette di somministrare o effettuare un trattamento (ad esempio, intubazione tracheale, rianimazione cardiopolmonare, trasfusione di sangue) necessario alla sopravvivenza del paziente, seguendo in tal senso dichiarazioni attuali o antecedenti del paziente medesimo. L'eutanasia sarebbe passiva, perché omettendo di compiere un'azione rilevante, o compiendo un'azione rilevante (distacco dell'alimentazione artificiale), il medico *lascia* morire il paziente, cioè lascia che la malattia segua il suo decorso naturale, malattia che condurrà il paziente, in assenza di trattamenti medici, in breve tempo alla morte<sup>6</sup>.

Infine, quando si parla di suicidio assistito si fa, normalmente, riferimento a una situazione nella quale il medico aiuta a morire una persona gravemente malata o gravemente disabile, ad esempio prescrivendole i farmaci necessari per realizzare il desiderio di suicidarsi in modo indolore o aiutandola materialmente (ad esempio, nel caso di persone tetraplegiche o gravemente disabili) a suicidarsi (preparazione del farmaco e dei macchinari necessari a somministrarlo), lasciandole l'esecuzione dell'ultimo atto<sup>7</sup>.

Ora, in base a una certa interpretazione dell'art. 32 cost. it., di alcune disposizioni del codice penale italiano (artt. 40 ss., 579 c.p. ss.), o contenute in altri testi legislativi, come del resto accade in molti altri ordinamenti giuridici occidentali, l'attuale giurisprudenza, anche della Corte di Cassazione e costituzionale, ritiene nell'ordinamento giuridico italiano lecito il rifiuto di un paziente adulto, capace di intendere e volere, e informato dei fatti rilevanti di iniziare o continuare terapie (oncologiche ad esempio) salva-vita; ritiene lecita la sospensione dell'idratazione e alimentazione artificiale nei confronti di un paziente adulto, caduto in stato vegetativo persistente per un tempo sufficientemente lungo, qualora queste fossero le sue volontà, lasciate per iscritto o chiaramente manifestate in precedenza (come nel caso *Englaro*); nonché ritiene lecita l'omessa somministrazione o la sospensione, su richiesta esplicita

---

<sup>6</sup> Cfr. Amato, S., *Eutanasie. Il diritto di fronte alla fine della vita*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 111 ss.; Biggs H., *Euthanasia. Death with Dignity and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2001, p. 44 ss.; Bok, S., *Euthanasia*, in Dworkin G., Frey R., Bok S. (eds.), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide*, 1998, tr. it. *Eutanasia*, in Id., *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, 135-161, p. 136 ss.; Brock, D.W., *Voluntary Active Euthanasia*, «The Hastings Center Report», 22, 2, 1992; D'Agostino F., *Bioetica*, Giappichelli, Torino, 1998, p. 229 ss.; D'Agostino, F. *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2011, pp. 226-227; Young, R., *Voluntary Euthanasia*, «Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2010. Alcuni autori parlano di eutanasia (*involuntary euthanasia*) anche con riferimento all'ipotesi in cui medici o psichiatri, accecati da ideologie razziste o eugenetiche, come nel caso della Germania nazista, provocassero la morte di persone ritenute "inferiori", perché disabili, affette da patologie fisiche o gravi disturbi di personalità, contro la loro volontà. L'uso in questo caso del termine "eutanasia", soprattutto con riferimento al problema della legalizzazione dell'eutanasia, non ha molto senso. Se la vittima esprime chiaramente una volontà contraria all'"eutanasia" è preferibile parlare di omicidio. Cfr. Biggs H., *Euthanasia. Death with Dignity and the Law*, cit., p. 12.

<sup>7</sup> Cfr. Biggs H., *Euthanasia. Death with Dignity and the Law*, op. cit., p. 60 ss.; Bok, S., *Physician-Assisted Suicide*, in Dworkin G., Frey R., Bok S. (eds.), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide* (1998), tr. it. *Suicidio medicalmente assistito*, in Id., *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, 162-177, p. 162 ss.

di un paziente adulto, capace di intendere e volere e informato dei fatti rilevanti, di un trattamento sanitario, come la ventilazione artificiale, che non ha finalità strettamente curative, ma ne assicura il mantenimento in vita (come nel caso *Welby*).

In altri termini, nell'ordinamento giuridico italiano, è considerata lecita, in molti casi, l'eutanasia passiva. La definitiva legalizzazione dell'eutanasia passiva e della possibilità di effettuare delle dichiarazioni anticipate di trattamento (DAT) in materia di trattamenti sanitari salva-vita è avvenuta con la legge italiana n° 219 del 22 dicembre 2017. In base all'art. 4, "Ogni persona maggiorenne e capace di intendere e di volere, in previsione di un'eventuale futura incapacità di autodeterminarsi, e dopo avere acquisito adeguate informazioni mediche sulle conseguenze delle sue scelte, può, attraverso le DAT, esprimere le proprie volontà in materia di trattamenti sanitari, nonché il consenso o il rifiuto rispetto ad accertamenti diagnostici o scelte terapeutiche e a singoli trattamenti sanitari. Indica altresì una persona di sua fiducia, di seguito denominata «fiduciario», che ne faccia le veci e la rappresenti nelle relazioni con il medico e con le strutture sanitarie"<sup>8</sup>.

Mentre, come già detto, la medesima giurisprudenza ritiene sicuramente illecita, per contrasto con l'art. 579 c.p. it. che punisce l'omicidio del consenziente, l'eutanasia attiva volontaria, così come è punito il suicidio assistito, per contrasto con l'art. 580 c.p. it. che punisce chi ne agevola l'esecuzione<sup>9</sup>.

C'è essenzialmente, in ambito morale, solo un argomento fondamentale adducibile in favore dell'eutanasia attiva e passiva (d'ora in poi parlerò solo di eutanasia) e del suicidio assistito. È il valore dell'autonomia individuale<sup>10</sup>, il diritto di autodeterminarsi, di vivere la propria vita, nei limiti umanamente possibili, in accordo con i propri ideali, i propri valori, desideri, le proprie concezioni filosofiche, religiose, estetiche (purché non si cagionino danni a ter-

---

<sup>8</sup> Cfr. R. Fattibene, *A chi spetta la "disponibilità della disponibilità della vita"? La disciplina del fine-vita come occasione di riflessione sulla partecipazione democratica nelle questioni biogiuridiche*, "Osservatorio Costituzionale", 3, 2018.

<sup>9</sup> Cfr. Cass. civ. n. 21748 del 16/10/2007 (*Englaro*); Tribunale di Roma n. 2049 del 2007 (*Welby*); Crespi, Forti, Zuccalà (a cura di), *Commentario breve al codice penale. Complemento giurisprudenziale*, Cedam, Padova, 2011, art. 579 ss.; Lattanzi G. (a cura di), *Codice penale. Annotato con la giurisprudenza*, Giuffrè, Milano, 2011, art. 579 ss. A certe condizioni, giurisprudenza recente attribuisce ad un paziente adulto il diritto di rifiutare, tramite un consenso informato precedentemente espresso, una trasfusione di sangue (anche) qualora il paziente stesso versi in una situazione di temporanea incapacità di intendere e volere e sia in pericolo di vita. Cfr. L. 833/1978; L. 145/2001; Cass. civ., Sez. III, 15 settembre 2008, n. 23676.

<sup>10</sup> L'autonomia, il diritto di autodeterminarsi, è chiaramente il valore cardine, centrale, tutelato da una concezione antipaternalista, valore che giustifica i requisiti che devono essere soddisfatti perché la volontà di qualcuno di compiere attività pericolose o dannose per sé stesso possa considerarsi "validamente espressa". In estrema sintesi, sulla sua mente e sul suo corpo l'individuo è sovrano, perché la sua vita e la sua integrità non appartengono a Dio, o ai suoi rappresentanti in terra, alla natura o alla comunità. Cfr. L. Ferrajoli, *Trattamenti sanitari forzati*, «Ragion pratica», 32, 2009, pp. 357 ss.; U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998, pp. 5 ss., 37 ss., 123 ss. Il concetto di autonomia è, ovviamente, molto complesso e non può essere qui approfondito. Cfr. B. Celano, *L'eguaglianza nella cultura giuridico-politica occidentale moderna. Una mappa concettuale*, in F. Squarcini (a cura di), *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2007, pp. 11-43; E. Diciotti, *Paternalismo*, cit., pp. 581 ss.; J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 27 ss.; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 369 ss. Tutti questi autori credono nei limiti profondi del libero arbitrio, nella misura in cui è ridicolo pensare che le persone *scelgano liberamente* i propri desideri o ideali. «The notion of choosing, from ground zero, makes no sense. Sooner or later we find ourselves, as in Neurath's metaphor of the ship in mid-ocean, being reconstructed while sailing, in mid-history». J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., pp. 35, 46.



zi)<sup>11</sup>. Come già detto, sono quattro i requisiti che un soggetto adulto deve possedere per avere un grado sufficiente di autonomia. Sufficiente razionalità e capacità di intendere e volere, sufficiente libertà da pressioni coercitive, stabilità nel tempo dei desideri, conoscenza dei fatti rilevanti. Per evitare che lo psichiatra dell'ospedale decida in base ai suoi giudizi di valore se un paziente è razionale o meno, la concezione della razionalità utilizzata deve essere formale. Dunque, rendono distorto un giudizio credenze palesemente false, contraddizioni evidenti, psicopatologie gravi come schizofrenia, che può provocare allucinazioni visive o uditive, o gravi disturbi nevrotici. La psicopatologia deve essere rilevante. Se un paziente soffre di disturbi ossessivo-compulsivi e vuole suicidarsi perché ha un tumore, il sintomo non è rilevante. Si ha un'incapacità di intendere e volere, ad esempio, nel caso di intossicazione da alcol o droghe, stato di shock, ipnosi. Il requisito della stabilità nel tempo dei desideri è soddisfatto se viene dato al paziente un breve tempo entro il quale decidere se morire, onde evitare decisioni impulsive, affrettate, superficiali da parte di persone infelici della propria impulsività o superficialità o gravemente ignoranti.

Difficile è il caso dei disturbi dell'umore, ansia e depressione, di cui soffrono alcune o molte persone gravemente malate, terminali o gravemente disabili. Se si considera il desiderio di suicidarsi uno dei sintomi della depressione, e la depressione sempre una patologia clinica, allora vi sarebbe un vizio della volontà, e difficilmente a questi pazienti sarebbe concesso di morire tramite eutanasia o suicidio assistito. Si creerebbe un vero e proprio *cul de sac*. Se una persona è gravemente malata in molti casi sarà depressa e, dunque, non può validamente morire, tramite eutanasia e suicidio assistito, perché appunto depressa; se una persona non è gravemente malata, non è per questa ragione depressa, e può richiedere il suicidio assistito, ma non lo otterrà perché non è gravemente malata. In questo modo, di fatto, si impedisce alla maggioranza delle persone gravemente malate di accedere all'eutanasia e al suicidio assistito. Al contrario, come dice Feinberg, per una persona che è rimasta tetraplegica o che ha una sclerosi multipla in stato avanzato un certo livello di ansia e depressione possono essere considerati *normali*, in quanto è il desiderio di suicidarsi e la perdita dell'autonomia fisica la causa della depressione, cioè degli altri sintomi, mancanza di appetito, insonnia, perdita di peso, non la depressione la causa dei pensieri suicidi<sup>12</sup>.

Il valore dell'autonomia trova pieno sostegno nella costituzione italiana. Giurisprudenza costante della Corte di cassazione e della Corte costituzionale ritiene che gli artt. 2, 13 e 32 della costituzione italiana, che tutelano esplicitamente i diritti inviolabili dell'uomo, la libertà personale e il diritto alla salute, tutelino anche ciò che viene denominato principio di autodeterminazione dell'individuo, come si evince, tra le tante, dalla sentenza n. 438 del 2008<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Come dice Alberto Romano, «Essa [l'autonomia] pare indicare soprattutto la possibilità di un soggetto di determinare con proprie decisioni il proprio comportamento; più semplicemente, di comportarsi secondo proprie scelte». A. Romano, *Autonomia nel diritto pubblico*, "Digesto Discipline Pubblicistiche", 1987, 31.

<sup>12</sup> Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, NY, Oxford University Press, 354 ss.

<sup>13</sup> «La circostanza che il consenso informato trova il suo fondamento negli artt. 2, 13 e 32 della Costituzione pone in risalto la sua funzione di sintesi di due diritti fondamentali della persona: quello all'autodeterminazione e quello alla salute, in quanto, se è vero che ogni individuo ha il diritto di essere curato, egli ha, altresì, il diritto di ricevere le opportune informazioni in ordine alla natura e ai possibili sviluppi del percorso terapeutico cui può essere sottoposto, nonché delle eventuali terapie alternative; informazioni che

Tale principio di autodeterminazione non è altro che la traduzione giuridica dell'argomento morale dell'autonomia individuale. Il medesimo principio di autodeterminazione sta alla base di uno dei capisaldi dell'ordinamento italiano, e di altri ordinamenti occidentali, cioè il principio del consenso informato.

Qualunque trattamento sanitario può essere effettuato da un medico solo in presenza del consenso del paziente e nei limiti in cui tale consenso sia stato espresso. Ciò vale anche per il rifiuto delle cosiddette cure salva-vita, per cui nessun medico può imporre con la forza un trattamento, ad esempio oncologico, che abbia un'elevata probabilità di salvare il paziente. Il diritto di rifiutare le cure salva-vita, il diritto all'eutanasia passiva, costituzionalmente garantiti, trovano il loro sostegno nel principio di autodeterminazione e nel diritto alla salute, nel diritto a curarsi e a non curarsi.

Vi è normalmente un nocciolo comune di significato, come notato da vari autori, nei vari sensi di autonomia, individuale, territoriale, contabile, negoziale, amministrativa. In tutti i casi, o nella maggior parte di essi, il soggetto individuale o collettivo ha la potestà di individuare o produrre le norme, regole, principi, valori, che devono governare un certo ambito di competenza, e agire conformemente a tali norme, libero da interferenze o pressioni coercitive, pressioni coercitive che possono consistere in violenze di terzi o in situazioni di grave necessità (ad esempio, povertà) prodotte dalla mancata tutela dei diritti fondamentali<sup>14</sup>. Nel caso dell'autonomia individuale il campo di competenza è la vita e l'uso del corpo, nel caso dell'autonomia negoziale il potere di produrre validamente norme che disciplinano rapporti patrimoniali<sup>15</sup>. In questo senso, condivido una concezione dell'autonomia non libertaria (solo "negativa"), ma liberal-egualitaria, fondata su due fuochi, il diritto ad essere lasciati in pace, cioè il diritto ad essere indipendenti, e il diritto a non essere lasciati soli, cioè il diritto alla dipendenza e alla relazionalità, che implica il diritto alla casa, alla salute, all'istruzione, compatibile con la concezione femminista di Ronchetti<sup>16</sup>. Una concezione liberal-egualitaria non

---

devono essere le più esaurienti possibili, proprio al fine di garantire la libera e consapevole scelta da parte del paziente e, quindi, la sua stessa libertà personale, conformemente all'art. 32, secondo comma, della Costituzione». Cfr. Cfr. A. Pace, *Libertà personale (dir. cost.)*, in *Enc. del diritto*, XXIV, 1974, pp. 287 ss.; L. Antonini, *Autodeterminazione nel sistema dei diritti costituzionali*, in F. D'Agostino (a cura di), *Un diritto di spessore costituzionale? Atti del Convegno U.G.C.I.*, Pavia, 4-5-dicembre 2009, *Quaderni di Iustitia*, Milano, 2012; S. Gambino, *Diritto alla vita, libertà di morire con dignità, tutela della salute. Le garanzie dell'art. 32 della Costituzione*, "Forum Quaderni costituzionali", 2011.

<sup>14</sup> L. Ronchetti, *L'autonomia e le sue esigenze*, Giuffrè, Milano, 2018, 104 ss., 120 ss., 191 ss.; Alberto Romano, in particolare, afferma: «Quindi, anzitutto, deve essere comunque definita come la possibilità di porre in essere atti giuridici, o quanto meno giuridicamente rilevanti». A. Romano, *Autonomia nel diritto pubblico*, "Digesto Discipline Pubblicistiche", 1987, 31. Nello stesso senso, F. Benvenuti, *L'istruzione nel processo amministrativo*, ora in ID., *Scritti giuridici*, I, Milano, 2006, 223, nt. 190.

<sup>15</sup> Giannini scrive che l'autonomia privata è «una "posizione necessaria" di libertà e di autodeterminazione di un soggetto in un ordinamento». M.S. Giannini, *Autonomia (Saggio sui concetti di autonomia)*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1951, pp. 851 ss., ripubblicato con il titolo *Autonomia*, in *Studi in onore di Luigi Rossi*, Milano, 1952 ora in ID., *Scritti*, III, 1949-1954, Milano, 2003, 376.

<sup>16</sup> Come dice Ronchetti, «se la relazionalità è costitutiva del soggetto, significa che i soggetti non nascono autonomi, ma lo *diventano*: "ciascun essere umano deve sviluppare e mantenere la capacità di *trovare* la propria legge e il compito è capire quali forme sociali, relazioni, e pratiche personali rafforzano tale capacità". Nedelsky evidenzia le parole *diventare* e *trovare* per sottolineare che non si tratta tanto di "scegliere" la propria legge, ma di "trovarla" perché la propria legge è forgiata dal contesto sociale e relazionale in cui è calato il soggetto». L. Ronchetti, *L'autonomia e le sue esigenze*, Giuffrè, Milano, 2018, 120.

produce normalmente, e non incentiva né promuove, l'isolamento, l'autarchia, la auto-referenzialità, ed è consapevole che ciascun individuo nasce e cresce all'interno di un contesto socio-culturale, un contesto di ampi condizionamenti, in una rete di relazioni affettive, sociali, economiche, che, tuttavia, come vedremo, ha il diritto di mantenere, ma anche di spezzare. In questo contesto, il principio di autodeterminazione e il diritto alla salute sono strettamente collegati al diritto al libero sviluppo della personalità, all'uguaglianza sostanziale di cui all'art. 3, perché compito della Repubblica è rimuovere gli ostacoli di ordine sociale ed economico che impediscono il libero sviluppo della personalità<sup>17</sup>.

Il medesimo principio di autodeterminazione, unitamente alla libertà dal dolore, diritto inviolabile di tutti gli esseri umani, fonda il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito. In tal senso, non argomenterò in favore di un diritto generale di morire, ma soltanto di un diritto all'eutanasia e al suicidio assistito attribuito a persone gravemente malate, o che abbiano una disabilità permanente, o la cui notevole anzianità implica il deterioramento delle facoltà cognitive e fisiche come nel caso *Gross* portato dinanzi la Corte Europea dei diritti dell'uomo, che li fa soffrire (psicologicamente o fisicamente) molto<sup>18</sup>. In particolare, tale diritto non implicherebbe alcun dovere di uccidere che «ricadrebbe sul soggetto a cui è affidata la cura del malato, e quindi alla rottura della struttura relazionale del diritto nel rapporto tra medico e paziente». Non soltanto il medico avrebbe il diritto all'obiezione di coscienza, ma «non si potrebbe, comunque, parlare di dovere di uccidere incombente sul medico, quanto piuttosto – così come del resto succede per la richiesta di aborto – di facoltà di potersi liberamente formare un proprio convincimento interiore circa l'atteggiamento da tenere nei casi in cui venisse richiesto un *atto di eutanasia*»<sup>19</sup>.

Quale argomento potrebbe essere addotto contro il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito? Vi sono due gruppi di argomenti morali che possono essere addotti contro la legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito. Argomenti più *forti* e argomenti più *deboli*. Due, in particolare, sono, in ambito morale, gli argomenti principali contro la legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito, una versione olistica o organicista di quello utilitarista e quello perfezionista. Poi ci sono gli argomenti deboli, quelli affetti da gravi vizi logici o problemi di razionalità, ad esempio grave indeterminatezza, e, dunque, parassitari, perché pre-

---

<sup>17</sup> Cfr. L. Ronchetti, *L'autonomia e le sue esigenze*, Giuffrè, Milano, 2018, 192; M. Ruotolo, *Diritti dei detenuti e Costituzione*, Torino, 2002, p. 50.

<sup>18</sup> Sembra condividere la medesima conclusione Donini. Cfr. M. Donini, *La necessità di diritti infelici. Il diritto di morire come limite all'intervento penale*, "Diritto penale contemporaneo", 24 ss., 15 marzo 2017, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/5283-la-necessita-di-diritti-infelici-il-diritto-di-morire-come-limite-allintervento-penale>.

<sup>19</sup> U. Adamo, *Eutanasia e diritto costituzionale. Autorità v. Libertà?*, "Giurisprudenza costituzionale", 3, 2016, 1265. Onde evitare i problemi esistenti con la legge sull'interruzione di gravidanza, cioè l'impossibilità di molti ospedali a effettuarla a causa dell'elevato numero di ginecologi e anestesisti obiettori, per l'eutanasia o il suicidio assistito si dovrebbe prevedere l'obbligo per ogni struttura ospedaliera di effettuarli, anche, ad esempio, ove i medici obiettori superassero il 50% dei medici disponibili, trasferendo medici obiettori o assumendo soltanto medici non obiettori. Va da sé che la stessa identica soluzione dovrebbe essere prevista per l'interruzione di gravidanza, in quanto allo stato attuale la parte della legge che obbliga le strutture ospedaliere ad effettuare le interruzioni di gravidanza è inapplicata e non adempiuta.

suppongono verosimilmente altri argomenti. Mi occuperò separatamente degli argomenti più forti e di quelli cosiddetti più deboli.

### 3. Argomenti più forti contro il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito

Questi due argomenti, quello utilitarista/organicista e quello perfezionista, non sono più forti in un senso morale o giuridico, ma solo in un senso logico, in quanto non sembrano affetti da gravi ed evidenti vizi logici, sebbene abbiano alcuni problemi di razionalità. L'argomento utilitarista/organicista può essere utilizzato per giustificare divieti che sono, o sembrano, di carattere paternalista, come il divieto del suicidio assistito, o del consumo di determinate sostanze stupefacenti. L'argomento sostiene che l'individuo non può cagionare, o correre un rischio elevato di cagionare, un danno alla propria vita o integrità, perché l'individuo è, per sua natura, un essere relazionale, che instaura e costruisce legami con la comunità di appartenenza, molti dei quali, una volta costituiti, non potrebbero più essere legittimamente rescissi. Legami finalizzati, ad esempio, a produrre reddito per sé e gli altri, accrescere il benessere psicofisico, o semplicemente psichico, altrui, di amici, colleghi, genitori, parenti, partner.

«Nessuno – si afferma – è completamente isolato; è impossibile arrecare un danno serio o permanente a se stessi senza che il male si estenda almeno fino a chi ci è più vicino, e spesso molto oltre. Se un uomo lede le sue proprietà, danneggia chi direttamente o indirettamente ne traeva sostentamento [...] se deteriora le sue facoltà fisiche o mentali [...] si pone nell'incapacità di rendere i servizi di cui è in generale debitore ai suoi simili [...]. Se il gioco d'azzardo, l'ubriachezza, l'incontinenza, la pigrizia, o la sporcizia sono altrettanto nocivi alla felicità [...] che la maggior parte degli atti vietati dalla legge, perché (ci si potrebbe chiedere) la legge non dovrebbe cercare di reprimerli, nella misura in cui ciò è possibile e socialmente utile?»<sup>20</sup>

E, tuttavia, l'idea di qualificare come *giuridicamente non rescindibile* la maggior parte dei legami affettivi, sociali, economici, che l'individuo instaura con la collettività, soprattutto quelli *originari*, e non liberamente costituiti dall'individuo stesso, tramite matrimoni, contratti, ecc., non solo è moralmente aberrante, perché trasforma l'individuo in uno *strumento* al servizio dello Stato o della comunità organizzata, per massimizzare l'utilità della sua maggioranza, ma sembra anche incostituzionale e incoerente alla luce di molti principi stabiliti nelle costituzioni degli Stati occidentali e di molte leggi che ne rappresentano una realizzazione

---

<sup>20</sup> J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), Milano, il Saggiatore, 1997, p. 92. Questo sembra anche il caso di M. Romano. Quest'ultimo afferma: «Ritengo eccessivo affermare un autentico diritto soggettivo di scegliere il tempo e il modo di por fine alla propria vita. Anche in una visione totalmente estranea ad istanze religiose, come deve avvenire in un ordinamento laico, non credo possa annullarsi un momento comunitario». M. Romano, *Danno a sé stessi, paternalismo legale e limiti del diritto penale*, in A. Cadoppi (a cura di), *Laicità, valori e diritto penale. The Moral Limits of the Criminal Law. In ricordo di Joel Feinberg*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 143-166, p. 165.

(ad esempio, artt. 13, 16, 32 cost. it.). Penso alle leggi, e ai principi costituzionali che ne rappresentano una giustificazione, che rendono penalmente e civilmente lecito, entro certi limiti, il non lavorare, l'espatrio *definitivo* di un cittadino o di un residente, il mendicare senza molestie agli altri, o alle leggi che non puniscono penalmente o civilmente il suicidio, il tentato suicidio, il rifiuto di cure mediche salva-vita, il divorzio o il compiere, tra le mura domestiche, azioni che possono condurre in breve tempo alla morte, ad esempio bere molto alcol. Indipendentemente da legami liberamente costituiti dall'individuo, sembra che gli unici doveri che implicano un *facere* dell'individuo stesso, e che sono di fatto, ed è giusto che siano, riconosciuti dalle costituzioni occidentali contemporanee, come del resto nella stessa concezione di Mill, sono doveri nei confronti di persone specifiche, come discendenti o ascendenti, non certo doveri nei confronti della collettività<sup>21</sup>. Lo stesso dovere di difendere la patria (art. 52 cost. it.), ove si traduca, come peraltro non accade più in molti paesi, nell'obbligo di svolgere il servizio militare, può essere paralizzato dall'obiezione di coscienza, mentre il dovere di pagare le tasse presuppone che vi sia un qualche reddito o patrimonio. L'unica eccezione, che non vale in Italia, è il dovere di svolgere il servizio civile, per coloro che non svolgono il servizio militare. Tale eccezione, tuttavia, non riguarda le persone che, in base alla tesi qui sostenuta, possono richiedere l'eutanasia e il suicidio assistito, trattandosi di persone gravemente malate o disabili, che verosimilmente sarebbero esonerate dal servizio militare, e dunque dall'obbligo di svolgere quello civile, in base all'art. 582 del D.P.R. 90 del 2010 e a norme analoghe previste nei paesi europei. Gli stessi doveri di solidarietà sociale ed economica, previsti dall'art. 2 cost. it., sono interpretati normalmente come doveri materiali, che presuppongono un reddito o un patrimonio, che non impongono una prestazione personale.

L'argomento, dunque, in base al quale l'adempimento dei doveri di solidarietà economica e sociale preclude il riconoscimento del diritto all'eutanasia e al suicidio assistito non è fondato. Gran parte della legislazione occidentale, come dirò in seguito, riconosce, infatti, normalmente ai cittadini la libertà di non lavorare, di mendicare senza molestie e di espatriare definitivamente all'estero (assolti obblighi fiscali e contrattuali pendenti), dunque l'adempimento dei doveri di solidarietà economica e sociale presuppone normalmente che il soggetto titolare del dovere sia vivo o abbia un reddito. Tali doveri di solidarietà economica e sociale non implicano normalmente il dovere di vivere e di lavorare, ma al contrario, poiché *ad impossibilia nemo tenetur*, non possono essere oggetto di pretesa qualora la vita e il reddito non siano presenti. La possibilità di imporre prestazioni personali, non patrimoniali, dipende dal fatto che il cittadino abbia compiuto un reato o sono il corrispettivo di un sussidio di disoccupazione. Non è possibile per legge imporre una prestazione personale in base al mero dovere di solidarietà economica e sociale, ad esempio un obbligo di svolgere una prestazione lavorativa o di prendersi cura direttamente di qualcuno (salvo, eventualmente, che

---

<sup>21</sup> Cfr. J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., pp. 93-94. L'unica eccezione potrebbe essere l'ipotesi di catastrofe o guerra imminente, che lo stesso Feinberg considera nell'esempio del «garrison of John Wayne under attack from warlike Indians», ma che avrebbe comunque una giustificazione antipaternalista, data la necessità di salvare la vita di parecchie, centinaia o migliaia di, persone. Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., pp. 22-23. Del resto anche i doveri nei confronti di ascendenti e discendenti potrebbero giustificarsi in base al principio del danno a terzi.

sia un figlio o un genitore). L'unica eccezione, prevista dalla legge, riguarda i mezzi di sussistenza nei confronti dei figli e degli ascendenti economicamente non indipendenti, o del coniuge, obblighi ai quali il titolare non può sottrarsi con dolo o colpa, cioè decidendo volontariamente di non lavorare<sup>22</sup>. E, tuttavia, gli obblighi di assistenza familiare possono essere adempiuti anche attraverso terzi cui è dovuto un corrispettivo per il lavoro di cura e assistenza<sup>23</sup>.

Bisogna tenere conto, tuttavia, che anche nel caso degli obblighi di assistenza familiare, il titolare dell'obbligo può sottrarsi ad essi nel caso in cui non sia in grado di provvedere ai mezzi di sussistenza dei familiari senza sua colpa, cosa che capita normalmente alle persone che richiedono l'eutanasia o il suicidio assistito, perché si tratta normalmente di persone gravemente malate o affette da gravi disabilità. Richiedere, in tal senso, l'adempimento di obblighi di solidarietà a persone che non possono adempierli sarebbe disumano e crudele. In conclusione, si potrebbe operare, a livello costituzionale, un bilanciamento tra il diritto all'autodeterminazione e gli obblighi di assistenza nei confronti dei figli, data la particolare importanza dell'educazione e della cura di un minore, e data la sostanziale volontarietà della scelta di avere figli, precludendo il suicidio assistito o l'eutanasia a genitori di figli minori, economicamente non indipendenti, genitori che non siano affetti da gravi malattie o gravi disabilità.

Attribuire ai cittadini il diritto, costituzionalmente garantito, di non lavorare o di mendicare senza molestie agli altri può sembrare in contrasto con l'art. 4 cost. it., 2° comma, secondo il quale ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società. Due le interpretazioni possibili, basate su un'etica liberale, del secondo comma dell'art. 4. La prima, secondo la quale l'art. 4 va interpretato nel senso liberale, cioè è l'individuo medesimo che stabilisce quale attività concorra meglio al progresso materiale o morale della società e se tale attività è non lavorare, coltivare orchidee e farsi mantenere dalla suocera chi potrebbe muovere un'obiezione costituzionalmente orientata? Tale interpretazione è sicuramente plausibile e coerente con la giurisprudenza e la legislazione attuale secondo la quale espatriare definitivamente o non lavorare (senza indennità di disoccupazione) sono attività civilmente e penalmente lecite, che nessuna autorità pubblica ha il diritto o l'obbligo di impedire, salvo venga compiuto un reato, come la violazione degli obblighi di assistenza familiare (a differenza con quanto accade con la autorità di P.S. nei confronti del suicidio). Una persona, a causa di aspri conflitti con la famiglia o con alcuni soggetti gerarchicamente superiori sul luogo di lavoro, può perfettamente ritenere che espatriare definitivamente o ritirarsi a vita nella propria casa di campagna e raccogliere i frutti della propria terra sia il migliore contributo che possa dare alla propria nazione.

---

<sup>22</sup> Cfr. Crespi, Stella, Zuccalà, *Commentario breve al codice penale*, Cedam Padova, 2001, 1806 ss.

<sup>23</sup> In base ad una certa interpretazione degli articoli 570 c.p. e 591 c.p., l'abbandono dell'anziano genitore incapace non si verifica se quest'ultimo è consegnato per essere custodito ad un ente di assistenza pubblica, e l'obbligo di prestare i mezzi di assistenza di cui all'art. 570 non è chiaro se debba essere prestato anche da chi, discendente, non abbia egli stesso mezzi sufficienti.

Un simpatico anziano misantropo, con figli adulti e indipendenti, e una rendita cospicua, non ha il diritto di ritirarsi a vita nella propria casa di campagna, rompere tutti i legami familiari, affettivi, sociali ed economici (tranne quelli necessari alla coltivazione della terra), allontanarsi definitivamente da qualunque essere umano, ordinare i semi e ogni altro bene via internet, e vivere soltanto nella sua amata serra, con i suoi libri, i suoi film, il suo vino, con i frutti della sua terra? Mi sembra una interpretazione costituzionale inevitabile. In questo caso, non sarebbe vero, come afferma D'Agostino, che la vita è necessariamente condivisione di esperienze, perché il vecchio misantropo non condividerebbe le sue esperienze estetiche, visive, gustative, uditive con nessuno, con nessun animale vivente che possa condividere esperienze (e non con una pianta). La stessa cosa succede con l'eutanasia e il suicidio assistito, in alcune circostanze alcune persone gravemente malate ritengono che il contributo più grande che possano dare alla nazione sia scomparire per sempre. In ultima analisi, delle due l'una. O si ritiene l'ultima libertà, quella dalla sofferenza, nei casi di eutanasia e suicidio assistito, che rescinde i legami affettivi e sociali, un contributo possibile alla nazione, che l'agente stesso considera soggettivamente tale, oppure si nega che morendo un individuo gravemente malato possa dare, *oggettivamente*, un contributo alla nazione. Nel qual caso si dovrebbe spiegare come *costringendolo* a vivere una vita di sofferenze, nell'odio della comunità e dello Stato che lo mantengono, contro la sua volontà, nelle condizioni indesiderate, egli possa dare un contributo al progresso spirituale della nazione, e perché si attribuisce il medesimo diritto, alla rescissione dei legami affettivi e sociali, a colui che espatria definitivamente (e che, ad esempio, nasconde la propria provenienza e non crea, dove espatria, alcun legame sociale e affettivo). Salvo ritenere, cosa che sembra particolarmente assurda, che il semplice *restare in vita*, ad esempio espatriando all'estero, pur avendo rescisso legami affettivi e sociali con la patria, pur non producendo alcuna opera artistica o culturale di rilievo, sia, in qualche senso, oggettivamente un contributo spirituale alla nazione. Si può costringere qualcuno a dare un contributo spirituale alla nazione? Non mi sembra.

Oppure, seconda possibilità, e anche questa è un'interpretazione altrettanto plausibile e coerente con la giurisprudenza e la legislazione attuale, si dà per scontato che le persone che non lavorano, vivendo nell'indigenza, o mendicano senza molestie, si trovano in una situazione di grave difficoltà psichica o sociale, che, dunque, non hanno ragionevolmente *scelto* di non lavorare o mendicare, di modo che, secondo quanto previsto dall'art. 4, non si trovano nella *possibilità* di concorrere al progresso materiale o morale della società. Tale interpretazione varrebbe anche per le persone che vogliono ricorrere all'eutanasia e al suicidio assistito, essendo persone normalmente affette da gravi malattie o gravi disabilità, che, dunque, in un certo senso, non hanno *scelto* di non concorrere al progresso morale o materiale della società. In altri termini, loro stesse ritengono di non poter più concorrere al progresso materiale o spirituale della società, e ciò in base a una condizione invalidante che non dipende dalla loro volontà. Il che non significa, ovviamente, che qualunque persona affetta da grave malattia o disabilità non possa concorrere al progresso materiale o spirituale. Dipende dai suoi valori, dalle sue concezioni filosofiche o religiose.

L'interpretazione della Corte costituzionale dell'art. 4 è oscillante. Se nella sentenza n° 350 del 1997 la Consulta parla ancora del diritto-dovere di lavorare sancito dall'art. 4, nel-

la sentenza n° 519 del 1995 la Corte ha dichiarato costituzionalmente illegittimo l'art. 630 del codice penale che puniva il mendicare senza molestie, modificando, in tal senso, precedente giurisprudenza che intravedeva proprio nel divieto di mendicare un rafforzamento implicito dell'obbligo di lavorare. In tale sentenza, tuttavia, la Corte non si sofferma sulle implicazioni che tale dichiarazione di illegittimità porta con sé. Se i cittadini hanno il diritto di mendicare senza molestie, ciò non implica che abbiano il diritto di non lavorare? La Corte afferma esplicitamente che il mendicare senza molestie non cagiona alcun danno o lesione di beni giuridicamente rilevanti, come la tranquillità sociale e l'ordine pubblico e che l'estendersi della miseria è una conseguenza, purtroppo, del sistema economico di alcune società sviluppate. In tal senso, la Corte sicuramente non sarebbe in disaccordo con un'interpretazione dell'art. 4 secondo la quale alcune persone si possono trovare in una situazione di grave difficoltà psichica, fisica e sociale, tale per cui esse *non possono* concorrere al progresso materiale o spirituale della società e, dunque, in certo senso, sono costrette a mendicare. Tale interpretazione è sufficiente al nostro scopo, in quanto le persone che richiedono l'eutanasia o il suicidio assistito sono normalmente affette da gravi disabilità o da gravi malattie, dunque, in base alla loro concezione filosofica o religiosa, non possono concorrere al progresso materiale o spirituale.

E, tuttavia, in base a quanto dice esplicitamente la Corte, non si può escludere neppure la prima interpretazione dell'art. 4, quella più liberale, secondo la quale ciascuno stabilisce da sé come e in che misura concorrere al progresso materiale o spirituale della società. La Corte, infatti, non afferma che non sussiste il reato di mendicare soltanto nell'ipotesi in cui l'individuo sia in qualche senso *costretto* (dalla povertà) a mendicare. Non si può escludere, infatti, che il girovagare, viaggiare facendo l'autostop, dormire sotto un portico, suonare per strada, e mendicare, siano attività da alcuni, sicuramente una minoranza, *scelte*, come rifiuto di dare un contributo a una società capitalistica vissuta come profondamente ingiusta, repressiva, produttrice di gravi disuguaglianze, di danni all'ambiente. Del resto, vi sono alcuni gruppi religiosi che richiedono la questua, come i devoti di Krishna, dunque vietarla urterebbe anche contro il principio di uguale trattamento delle religioni. E tale scelta di mendicare non è esclusa a priori dalla Consulta come una delle possibilità, sebbene la Corte non lo dica espressamente. La fattispecie criminosa che punisce il mendicare, secondo la Consulta, va dichiarata illegittima in ogni circostanza, anche quando, dunque, il mendicare sia oggetto di una *scelta* ideologica ben precisa. Come sottolinea Del Re, «l'accattonaggio, come scelta di vita volontaria (...) è espressione della coscienza religiosa o di altra visione alternativa della società; la concezione che la ispira può essere da noi biasimata, considerata immorale... ma spetta allo Stato l'enforcement of morals?»<sup>24</sup>.

Un'interpretazione liberale dell'art. 4 sembra essere sostenuta anche da autorevole dottrina, a larghissima maggioranza. Innanzitutto, si fa notare come il lavoro non si esplica

---

<sup>24</sup> Del Re, *Questua, colletta e mendicizia: dalla repressione del parassitismo alla garanzia costituzionale di libera scelta di vita*, "Giurisprudenza costituzionale", 1982, I, 473. Sulla incostituzionalità delle norme che punivano gli oziosi e i vagabondi, per contrasto col principio di tassatività e di riserva di legge assoluta, cfr. anche Mancini, art. 4 cost., in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, 1975, § 15.



solo nelle sue forme materiali, ma anche in quelle spirituali e morali. Dunque, può dare un contributo utile alla società non solo il filosofo o l'asceta, ma anche lo hippie che si ribella alla società<sup>25</sup>. In secondo luogo, anche gli studiosi che, in base all'art. 4 cost., individuano un obbligo di lavorare, lo ritengono un dovere morale, privo di sanzioni giuridiche (D'Eufemia, Giannini, Crisafulli)<sup>26</sup>. Ove anche l'obbligo di lavorare fosse interpretato come un obbligo giuridico, tale operazione ermeneutica è propedeutica semplicemente a giustificare la tesi condivisibile secondo cui soltanto i disoccupati involontari, non anche gli oziosi volontari, possano accedere alle forme di assistenza sociale previste dalla costituzione, che, infatti, all'art. 38 garantisce il godimento degli istituti di assistenza soltanto agli inabili al lavoro (Mancini). In tal senso, qualunque forma di assistenza ai vagabondi e agli emarginati, come la ricerca di impieghi idonei, l'assistenza familiare, il favorire la loro riqualificazione attraverso la frequenza di corsi professionali, non dovrebbe mai essere imposta con la forza (Mancini, Bricola), salvo casi gravi di pericolo per sé o gli altri che prevedono un trattamento sanitario obbligatorio<sup>27</sup>. Per giungere, tuttavia, a tale conclusione, non è necessario postulare un obbligo giuridico di lavorare, assistito dalla sanzione del mancato godimento dell'assistenza sociale, quanto piuttosto è sufficiente porre delle condizioni (ad esempio, l'involontarietà dello stato di disoccupazione) al diritto dei disoccupati di ottenere sussidi e altra assistenza. Offrire assistenza sociale agli oziosi volontari rappresenta un danno economico consistente per la collettività (ulteriore rispetto alla legittima assistenza nei confronti dei disoccupati involontari), che non trova giustificazione nella opportunità di soddisfare bisogni fondamentali che le persone non riescono, nonostante la buona volontà, a soddisfare.

In conclusione, va ricordato che la stessa Carta di Nizza, all'art. 5, sancisce che nessuno può essere costretto a compiere un lavoro forzato o obbligatorio<sup>28</sup>, dunque «il 2° comma dell'art 4 con il suo amplissimo riferimento alle possibilità ed alle inclinazioni finisce per costituire più un limite per l'azione statale, che non un obbligo per il soggetto privato»<sup>29</sup>. In altri termini, non sembrano sussistere i presupposti giuridici nel nostro ordinamento per un intervento coattivo dell'autorità di pubblica sicurezza, che preveda un *trattamento lavorativo obbligatorio*, come esistono i trattamenti sanitari obbligatori, previsti per le persone affette da gravi disturbi di personalità. In altri termini, quello di non lavorare è anche un diritto nel senso di una *pretesa* nei confronti dell'ordinamento, dello Stato e dei suoi organi, di non interferenza coattiva nella sfera del singolo non lavoratore (salvi gli obblighi di assistenza familiare).

Altrettanto aberrante sarebbe la concezione etico-politica, paternalista o meno, in base alla quale la libertà dell'individuo può essere limitata non solo al fine di evitare che terzi subiscano un mancato guadagno, ma anche al fine di non arrecare una *sofferenza psicologi-*

---

<sup>25</sup> Sul punto cfr. Mancini, art. 4 cost., in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, 1975, § 12; *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, 2006, 127; art. 4, *Commentario breve alla Costituzione*, a cura di Bartole, Bin, 2° ed. Cedam, 2008, 39.

<sup>26</sup> Sul punto cfr. Mancini, art. 4 cost., in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, 1975, § 14; *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, 127; art. 4, *Commentario breve alla Costituzione*, a cura di Bartole, Bin, 2° ed. Cedam, 2008, 39.

<sup>27</sup> Sul punto cfr. Mancini, art. 4 cost., in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, 1975, § 15.

<sup>28</sup> Cfr. *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, 2006, 128.

<sup>29</sup> *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, 2006, 128.

ca a parenti, amici, partner. In questo modo, si potrebbe vietare a Tizio di sposare una musulmana perché la famiglia fondamentalista cattolica ne soffrirebbe tantissimo, a Caio di lavorare in India perché la famiglia sarebbe oltremodo turbata dalla sua lontananza, ad Amilcare di lasciare la moglie perché la separazione le arrecherebbe uno stress emotivo. Un argomento simile è utilizzato da D'Agostino quando afferma che «nessun individuo è signore della propria vita [...] perché la vita umana non è esperienza solipsistica, bensì *condivisione di esperienze*», di modo che un atto di eutanasia sarebbe «lesivo della *coesistenzialità costitutiva* dell'esperienza umana»<sup>30</sup>. È vero che l'esperienza umana è, in molti casi, condivisione di esperienze, ma fa parte della natura umana, fin dal primo atto di suicidio, la libertà di porre fine a quella condivisione. In ogni caso, come afferma Mill, attribuire alla maggioranza il potere di proibire tutto ciò che ritiene socialmente svantaggioso è inaccettabile e molto pericoloso. Dal punto di vista logico-concettuale, infatti, «non vi è violazione della libertà che esso non giustifichi»<sup>31</sup>.

Obiettare, infine, che l'esercizio di taluni diritti, ad esempio al suicidio assistito o al consumo di sostanze stupefacenti, da parte della maggioranza della popolazione adulta porterebbe al crollo del sistema fiscale e pensionistico è ridicolo. La stessa cosa, infatti, vale per molti altri diritti costituzionalmente garantiti, diritti tipicamente liberali, come il diritto ad abortire, a non procreare, a effettuare il voto di castità, a espatriare definitivamente. Se questi ultimi diritti fossero esercitati dalla maggioranza ci sarebbero rilevanti problemi di tenuta del sistema, se non altro dal punto di vista demografico, fiscale e pensionistico (a meno che l'espatrio definitivo della maggioranza degli italiani sia compensato dall'arrivo di un numero consistente di immigrati). Questi ultimi diritti possono essere garantiti finché sono esercitati da una minoranza. In ultima analisi, non sembra che l'argomento utilitarista/organicista, contro il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito, trovi un fondamento valido nella costituzione italiana. Al contrario, sembra si possa argomentare che l'individuo abbia il diritto costituzionale di rescindere i legami affettivi e sociali originari, richiedendo e ottenendo l'eutanasia o il suicidio assistito. Qualche problema di compatibilità sorge tra il diritto all'eutanasia e al suicidio assistito e l'art. 30 cost. it., secondo il quale è dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli, anche se nati fuori del matrimonio. Un compromesso possibile, come già detto, sarebbe consentire ai genitori di figli minori, non ancora economicamente indipendenti, di richiedere e ottenere l'eutanasia e il suicidio assistito, soltanto se tali genitori siano gravemente malati o gravemente disabili. Il che peraltro è il linea con il buon senso e con la tesi qui sostenuta.

#### 4. L'argomento perfezionista

Secondo l'argomento perfezionista, è indispensabile che ciascun individuo sia orientato, con la persuasione o, se necessario, con la forza, verso un ideale di eccellenza morale,

---

<sup>30</sup> F. D'Agostino, *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 214-215.

<sup>31</sup> J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., pp. 97 ss., 103 ss.

che ciascuno comprenda, l'importanza di fiorire, crescere, perfezionarsi nella direzione di una vita moralmente più virtuosa, colta, operosa. In tal senso, la comunità organizzata avrebbe il diritto di imporre paternalisticamente, anche mediante l'uso della forza, ai cittadini di essere coraggiosi e non pavidoli, operosi e non pigri, saggi e non imprudenti, solidali e non egoisti, generosi e non avidi di denaro, temperanti e non lussuriosi, o ancora di mantenere la propria integrità psicofisica per poter coltivare le altre virtù. Al di là dell'ipotesi in cui il perfezionismo si traduca in vero e proprio "moralismo giuridico", in base al quale lo Stato può vietare all'individuo di adottare un comportamento ritenuto moralmente inaccettabile, ad esempio praticare il sesso orale, anche in assenza di un danno economico o fisico cagionato dall'agente a se stesso, l'argomento può giustificare divieti di carattere paternalista, in quanto il compimento di azioni pericolose o dannose per la propria vita o integrità fisica è incompatibile con l'esercizio di alcune virtù. Si può affermare, ad esempio, che nel caso sventurato di una malattia grave e invalidante, come un tumore, che presto condurrà il paziente alla morte, dopo un periodo di sofferenza psichica e fisica, quest'ultimo deve sopportare stoicamente la sorte, essere *coraggioso* e impavido di fronte al dolore. Ad esempio, A. Ruggeri scrive: «con riguardo ai soggetti che versano in uno stato di particolare sofferenza, la solidarietà è, in primo luogo, della società verso il malato, ma pure, per quanto possa essere duro da digerire, dello stesso malato verso la società, ove si convenga a riguardo del fatto che tenersi in vita concorre (...) al progresso spirituale della società»<sup>32</sup>. In questo caso, Ruggeri sembra voler imporre un dovere di essere virtuoso, in particolare solidale, un dovere di contribuire, essendo solidale, al progresso spirituale della società.

Contro l'argomento perfezionista è possibile muovere almeno una obiezione.

Si potrebbe dubitare che possa coerentemente esistere uno *Stato etico*, cioè uno Stato che imponga, con la forza, un ideale di eccellenza, un modello di virtù senza che si pongano problemi di razionalità. Se si tratta di scoraggiare, mediante la minaccia di una sanzione, l'adozione di un certo comportamento, ad esempio lavorare meno di otto ore al giorno, o sperperare il proprio patrimonio nel sesso a pagamento, ciò è senza dubbio possibile. Ma far questo vuol dire rendere gli uomini più virtuosi o più coraggiosi? In altri termini, *imporre* una virtù non è un'ingiunzione paradossale, cioè pretendere qualcosa che di fatto è impossibile ottenere? L'agire intenzionalmente, sulla base dei propri convincimenti o del proprio pentimento, non è parte integrante dell'essere virtuosi? Si può obbligare qualcuno a essere virtuoso o coraggioso? Anche se lo si obbligasse a tenere un certo comportamento, sarebbe un esempio di virtù, di coraggio o generosità? «La crescita spirituale della società può essere imposta obbligando qualcuno a essere coraggioso»<sup>33</sup> o solidale, come vuole Ruggeri? Non mi sembra<sup>34</sup>. L'essere solidale con gli altri significa il dividerne le idee, i propositi e le re-

---

<sup>32</sup> A. Ruggeri, *Dignità v. vita?*, in [www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it), 1, 2011, 12. Cfr. anche di A. Ruggeri, *Le dichiarazioni di fine vita tra rigore e pietas costituzionale*, "Forum Quaderni costituzionali", 2009.

<sup>33</sup> U. Adamo, *Eutanasia e diritto costituzionale. Autorità v. Libertà?*, "Giurisprudenza costituzionale", 3, 2016, 1267

<sup>34</sup> Cfr. R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* (2000), Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 237-238; A. Schiavello, *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Roland Dworkin*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 63 ss. Altre obiezioni contro l'argomento perfezionista sono le seguenti. Innanzitutto concetti come

sponsabilità, oppure, su un piano etico e sociale, instaurare un rapporto di fratellanza e di reciproco sostegno che collega i singoli componenti di una collettività nel sentimento appunto di questa loro appartenenza a una società medesima e nella coscienza dei comuni interessi e delle comuni finalità<sup>35</sup>. Si può obbligare qualcuno a condividere propositi e responsabilità? Si può obbligare qualcuno a instaurare un rapporto di fratellanza o a provare un sentimento che lo conduce a operare un reciproco sostegno? Si può obbligare qualcuno a dare un (genuino, non fittizio) sostegno spirituale agli altri, quando non vuole? Non mi sembra. Fermo restando che la legislazione attuale non sanziona, con buona pace di Ruggeri, le persone gravemente malate, che vorrebbero morire, ma non possono farlo, per il fatto che si rifiutano di dare un sostegno spirituale alla società, perché tali sanzioni sarebbero considerate una violazione palese dell'autonomia individuale. Quindi se scopo del divieto di eutanasia è costringere le persone gravemente malate a dare un sostegno spirituale agli altri, tale divieto è inefficace o ingiustificato.

Contro quest'ultima obiezione, i paternalisti potrebbero elaborare la seguente controbiezione. L'idea di fondo è che la virtù non è qualcosa che si ha o che non si ha. È possibile educare gli uomini a fiorire nel modo giusto, a scoprire quali sono i loro *veri* fini, o i fini il cui conseguimento è condizione necessaria per realizzare il loro vero benessere, oppure a comprendere la soddisfazione di quali desideri potrebbe renderli *realmente* felici. E l'educazione

---

"coraggioso", "virtuoso", "operoso", "egoista" sono eticamente *spessi*, cioè hanno una inevitabile dimensione valutativa, controversa, dimensione che alcuni autori sostengono essere addirittura inscindibile dalla dimensione cosiddetta fattuale, che determina le condizioni di verità dell'affermazione "X è coraggioso". Se è da *vigliacchi*, e dunque dovrebbe essere vietato, richiedere il suicidio assistito in caso di malattia grave o terminale, non potrebbe esserlo anche abbandonare la patria in seguito ad un'offesa subita o ad una delusione d'amore? Se è da *vigliacchi* richiedere il suicidio assistito, in caso di grave malattia, per paura del dolore, non lo sarebbe anche desistere da propositi suicidi per paura della morte o dell'*Aldilà*? Il che porrebbe gravi problemi di indeterminatezza della fattispecie di norme penali incriminatrici che sarebbero introdotte da uno Stato etico, e che contenessero tali concetti spessi. In secondo luogo, si pongono problemi di coerenza. Ammesso che essere coraggiosi significhi resistere al dolore fisico e/o psichico, nel caso di lutti o fallimenti matrimoniali, lavorativi, e non fuggire di fronte alle proprie difficoltà e responsabilità, se è da *vigliacchi*, e deve essere vietato, cercare l'oblio nell'eroina o nell'LSD, perché non lo sarebbe anche cercarlo sistematicamente nell'ipnosi, nell'alcol, nel digiuno rituale, negli antidepressivi o nei sonniferi? Se è da *vigliacchi* sottrarsi al dolore fisico e psichico richiedendo l'eutanasia, perché non lo sarebbe anche richiedere l'anestesia nel caso di un'appendicectomia? Se è da *vigliacchi* sottrarsi alle proprie "responsabilità" familiari, sociali ed economiche, rifugiandosi nell'eroina, in seguito ad esempio ad un grave lutto, non lo è anche allontanarsi per sempre dal proprio ambiente sociale e familiare per rifugiarsi nelle terre selvagge dell'Alaska o in un eremo buddista? In terzo luogo, è possibile, in base ad una procedura complessa ma trasparente, accertare se la scelta di un agente sia sufficientemente libera e razionale; ed è possibile, sebbene già difficile, stabilire, in base a determinate presunzioni, se un certo comportamento sia stato doloso, intenzionale oppure no. Non è, invece, psicologicamente arduo indagare quali sono le motivazioni *reali* delle persone, cioè il significato, a volte nascosto, segreto, inconsapevole che attribuiscono ad un certo atto? Per intenderci, chi assume LSD o peyote sta fuggendo "vigliaccamente" di fronte alle proprie difficoltà e responsabilità, oppure sta essenzialmente cercando di aprire le *porte della percezione* sensoriale o indagando in modo originale il suo inconscio? Chi scala montagne a mani nude o attraversa in canoa torrenti tempestosi è un temerario che vuole scoprire i limiti della propria forza intellettuale e fisica oppure è un "drogato" di adrenalina? Chi rischia seriamente la vita gettandosi in voli spettacolari col parapendio vuole contribuire al *progresso* dell'umanità, compiendo imprese che nessuno ha mai compiuto, oppure sta, segretamente e disperatamente, cercando una morte *gloriosa*? Chi si ritira in un bunker a leggere e tradurre Joyce e consumare soltanto i classici e ipercalorici fast-food menu, o chi si allontana dal mondo per fare l'eremita in una caverna pregando e digiunando, sta fuggendo dalle proprie difficoltà e responsabilità, danneggiando la mente e il corpo, oppure sta coltivando la propria spiritualità?

<sup>35</sup> Voce "solidarietà", Vocabolario Treccani, <http://www.treccani.it/vocabolario/solidarieta/>.

alla virtù, alla felicità piena, al vero benessere in contrapposizione a quello incompleto o distorto, dato dalla soddisfazione dei falsi bisogni, come ogni educazione che si rispetti, può legittimamente avvalersi anche della minaccia di un male futuro, di una sanzione. Di modo che uomini inizialmente costretti, per paura della sanzione di Stato, ad agire in modo conforme a quanto richiesto da un certo modello di virtù, potrebbero a poco a poco comprendere, sulla base di programmi di educazione alla virtù, l'importanza di tali virtù per il loro benessere, per la loro felicità. Come un bambino indisciplinato che, dopo essere stato punito, comprenda l'importanza del non fare del male agli altri<sup>36</sup>.

Quest'ultimo argomento è soggetto ad almeno due obiezioni. Gli uomini adulti non sono bambini indisciplinati, se fossero costretti a comportarsi in un modo che loro considerano ingiusto (divieto di consumo di tabacco) la loro reazione sarebbe probabilmente odio e rancore nei confronti dell'istituzione che li costringe. In ogni caso, abbiamo visto che l'uso della forza non basta per orientare alla virtù, ci vuole anche un'educazione alla virtù, dialogica, persuasiva. Se l'idea è che sia possibile e doveroso educare gli uomini a fiorire nel modo giusto, a scoprire quali sono i fini il cui conseguimento è condizione necessaria per realizzare il loro vero benessere, tale idea va incontro, innanzitutto, a un'obiezione che possiamo chiamare della *costrizione*. Una volta che un certo comportamento fosse proibito (fumare tabacco, ad esempio) e, oltre alla sanzione, fosse imposto un programma terapeutico ed educativo contro il fumo di tabacco, quale risultato potrebbe avere tale programma visto che la sua partecipazione è imposta? L'elemento della costrizione rende molto improbabile che l'individuo si renda conto che fumare tabacco non sia opportuno. Da decenni le moderne teorie psicoterapeutiche e psicanalitiche prevedono che la partecipazione ai programmi terapeutici e rieducativi, compresi i programmi di disintossicazione dall'alcol o da altre droghe, sia volontaria, pena l'insuccesso della terapia o del programma riabilitativo. Se, infatti, si può im-

---

<sup>36</sup> Per un'ulteriore controreplica cfr. R. Dworkin, *Virtù sovrana*, cit., p. 238. È importante sottolineare che la cosiddetta teoria funzionalista della natura umana, soggiacente al perfezionismo morale di carattere teleologico, secondo la quale gli uomini posseggono determinati desideri, bisogni, e non altri (ad esempio il desiderio di sposarsi, avere tanti amici e bambini, ecc.), in virtù della loro natura, è molto spesso un'*ideologia*, nel senso peggiore del termine, una *falsa* teoria, che camuffa, dissimula, dietro il paravento di nozioni apparentemente oggettive, come benessere, felicità, ecc., l'imposizione di modelli di comportamento, di un ideale del carattere. L'idea che l'uomo, in virtù della sua natura, abbia determinati fini il cui conseguimento è necessario per realizzare il suo benessere, la sua felicità, ha senso se e solo se si tratti di una teoria, nei limiti del possibile, *empiricamente verificabile*, una teoria relativa al *benessere soggettivo* di un gruppo di uomini o, universalmente, di tutti gli uomini esistenti in un certo periodo storico. Se, dunque, una persona in carne e ossa è serena, felice, soddisfatta, anche se non realizza i valori della prudenza o della famiglia, della temperanza o dell'operosità, ciò non significa che ha corrotto la sua natura. Vuol dire che coltivare la prudenza, la temperanza, ecc., non è sempre necessario per realizzare il proprio benessere o la propria felicità. Infatti, «è verosimile che il progetto teleologico sia viziato da fallacia di composizione (...) nella stragrande maggioranza dei casi, la definizione della natura umana in termini funzionali, la nozione di essere umano 'ben riuscito', è servita, e serve tuttora, a dare il sigillo dei fatti, della 'necessità naturale', ad assunti normativi e valutativi che costituiscono l'espressione di concezioni etiche particolari (...), i termini 'anormale', 'patologico' ecc. sono stati e sono nella stragrande maggioranza dei casi veicolo di pregiudizi (...) che non accettano (consapevolmente o no) di presentarsi come tali». Anche ove si diano, come si danno, bisogni, desideri, inclinazioni tipiche degli esseri umani (come respirare, sopravvivere, ecc.) ciò non implica che non si possa fare astrazione dai propri bisogni, dai propri interessi e desideri, o da alcuni di essi, né che li si debba realizzare necessariamente. «Dal fatto che qualcosa fa parte della 'natura umana' non segue che ci si debba conformare alla propria natura». B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica*, Torino, Giappichelli, 1994, p. 577.

porre a qualcuno di partecipare a un programma terapeutico o di educazione alla virtù, non gli si può imporre di *collaborare*, nel senso che il partecipante potrebbe legittimamente pensare a ciò che vuole durante il programma di educazione alla virtù. E la probabilità che un individuo non collabori a un programma educativo che gli è imposto è molto alta. In secondo luogo, gli attuali Stati occidentali vietano determinati comportamenti verosimilmente sulla base di argomenti paternalisti, ma non adottano programmi di educazione alla virtù per adulti (ad esempio di educazione alla resistenza al dolore), il che è perfettamente comprensibile, in quanto la partecipazione obbligatoria a tali programmi sarebbe vissuta dai cittadini occidentali come una intollerabile violazione dell'autonomia. Dunque, se giustificato in base all'argomento perfezionista, l'attuale divieto dell'eutanasia e del suicidio assistito è inefficace, perché non si può costringere con la sanzione, come abbiamo visto, una persona a essere virtuosa.

Al di là delle obiezioni generali che è possibile addurre contro l'argomento perfezionista, ci sono due argomenti importanti che è possibile addurre contro la possibilità di agganciare un argomento perfezionista alla costituzione italiana. Il primo concerne l'interpretazione che, normalmente, si dà dell'art. 32 cost. it. e del diritto alla salute. L'argomento perfezionista applicato all'eutanasia e al suicidio assistito vorrebbe che l'individuo sia *coraggioso*, impavido, che resista al dolore e alla paura del dolore, che resista alla perdita di autonomia che molte malattie portano con sé, o alla disabilità permanente, che resista all'impossibilità di svolgere le attività che (prima della malattia) gli davano piacere, che viva una vita, la vita che gli resta, di sofferenza con stoica rassegnazione. Tale dovere di resistere alla malattia non sembra molto compatibile con l'antropologia occidentale, cioè con il sentire comune di una società, quella occidentale, che a torto o a ragione, ha voltato le spalle alla sofferenza, alla vecchiaia e alla morte. Dalla terapia del dolore agli antinfiammatori sistemici, dall'anestesia durante gli interventi chirurgici agli psicofarmaci, dalle cure palliative agli interventi di chirurgia estetica, la comunità occidentale interpreta il diritto alla salute non solo come diritto di ottenere una terapia contro la malattia, ma anche come diritto al proprio benessere psicofisico, e il dolore e la vecchiaia e la malattia non fanno parte di tale benessere. Sperare che tale ideale di stoica rassegnazione di fronte alla sofferenza fisica e psichica possa essere accettato, o addirittura debba essere imposto, a tale comunità occidentale è abbastanza assurdo.

In secondo luogo, la costituzione italiana è una costituzione liberale, una costituzione di diritti. I doveri in essa previsti sono per evitare danni a terzi, in linea col Principio del danno di Mill e del liberalismo egualitario. Non sono tutelate virtù, non sono previsti ideali di eccellenza morale o ideali di fioritura umana. Non ci sono doveri nei confronti di se stessi, come quelli previsti da un'etica perfezionista. Ci sono doveri di solidarietà economica e sociale, che sono doveri nei confronti di terzi (art. 2). Sono previsti doveri nei confronti dei figli. È prevista un'istruzione obbligatoria nei confronti dei minori, che non sono adulti pienamente capaci di intendere e volere, istruzione che tutela la loro autonomia futura, in assenza di un'autonomia attuale da tutelare. Ci sono limiti all'iniziativa economica, cioè alla libertà di impresa, limiti necessari per tutelare alcuni diritti fondamentali dei lavoratori, di nuovo interessi di terzi. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona

umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese, dice l'art. 3, secondo comma. Il pieno sviluppo della persona umana non è vincolato alla realizzazione di ideali di virtù morale. Ciascun adulto, sufficientemente razionale e capace di intendere e volere sufficientemente libero da pressioni coercitive, ha il diritto di svilupparsi, come nella metafora dell'albero di Mill, nella direzione che ritiene più conforme alla *propria natura*, non importa se tale natura si sia formata per accidente genetico, coincidenza astrale, destino, educazione ricevuta, scelta individuale. Purché non cagioni danni a terzi. I costituenti erano semplicemente consapevoli che molto spesso ci sono limiti di natura economica e sociale che rendono difficile per gli individui svilupparsi nella direzione voluta, limiti che idealmente andrebbero rimossi. Non si parla di virtù in generale, né di virtù in particolare. Non si esalta l'ideale del coraggio nell'affrontare le sofferenze, non si esalta l'ideale della generosità, della castità o della temperanza, della operosità o della saggezza.

## 5. Sacralità della vita umana

Allo scopo di difendere una dottrina antipaternalista e il valore dell'autonomia individuale, vorrei esaminare (e confutare) due argomenti, addotti in favore del paternalismo e del divieto dell'eutanasia e del suicidio assistito, molto utilizzati nel dibattito etico e giuridico, argomenti basati sull'idea di sacralità della vita umana e di dignità dell'uomo. Si tratta di argomenti che contengono una *petitio principii*, o un altro errore logico, ovvero che sono razionalmente insufficienti, in quanto *parassitari*. Perché parassitari? Perché, essendo affetti da grave indeterminatezza semantica, presuppongono verosimilmente, dissimulandolo, uno degli altri argomenti in favore del paternalismo e del divieto dell'eutanasia e del suicidio assistito. Tale strategia in difesa dell'antipaternalismo potrebbe sembrare bizzarra. Perché occuparsi degli argomenti *peggiori*? Perché, sebbene non siano razionalmente *validi*, si tratta di argomenti *retoricamente* molto diffusi, ma soprattutto considerati molto persuasivi nel dibattito politico, morale, giuridico. Il che è particolarmente grave nel caso dell'argomentazione giuridica, dove codesti argomenti paternalisti sono frequentemente utilizzati, negli Stati occidentali, da alcuni giudici e giuristi nell'interpretazione della Costituzione, e, in generale, nel bilanciamento dei diritti fondamentali, come il diritto all'autodeterminazione, alla vita, alla salute. Come si spiega questa discrasia tra argomenti retoricamente più diffusi e argomenti che sono, invece, razionalmente più validi? Come si spiega il proliferare di strategie retoriche, fallaci contro l'antipaternalismo? La ragione è che molti autori hanno qualcosa da nascondere e, dunque, preferiscono utilizzare argomenti, come quello della dignità umana, quello della sacralità della vita umana, fallaci o parassitari degli argomenti paternalisti razionalmente più validi, ad esempio quello utilitarista/organicista e quello perfezionista. Ciò che si vuole nascondere può essere differente. E spesso non si tratta di una cosa sola. Ci sono autori che vogliono nascondere il fatto che il vero argomento in base al quale vorrebbero limitare la libertà degli individui è l'argomento teologico, secondo il quale Dio dà la vita e la morte e nessuno può disporre di ciò che non gli appartiene. Costoro sanno di dover convivere con atei, agnostici, epicurei, neopagani, indu, musulmani, buddisti, e che avrebbero molte difficoltà a

utilizzare nello spazio della ragione pubblica l'argomento teologico. Ma la *Verità Rivelata* è troppo importante e non ci rinunciano facilmente.

Perché l'argomento teologico è un argomento difficilmente utilizzabile, e difatti poco utilizzato, nelle democrazie occidentali contemporanee? Come ogni altro argomento metafisico-trascendente del genere, esso è soggetto almeno a tre obiezioni difficilmente superabili. Non solo è un argomento "metafisico-trascendente", cioè verte su enti, in tutto o in parte, sovrasensibili, soprannaturali, ma è un argomento basato su credenze metafisico-trasendenti molto articolate, aventi ad oggetto fatti molto complessi che, se realmente si verificassero, dovrebbero "incidere" nella realtà sensibile, empirica, innumerevoli volte, e la cui probabilità di essere vere, dunque, in assenza di prove empiriche rilevanti, è molto bassa (il che non significa che sia un argomento irrazionale). Da un punto di vista ontologico ed epistemologico non si sa con certezza se Dio esista, se abbia una propria "volontà", se si occupi o meno delle faccende umane, se sia Lui a stabilire quando nasciamo e moriamo, se abbia stabilito un qualche codice morale che gli uomini devono seguire, se riterrebbe lecito, non immorale, che coloro cui la vita è stata donata potessero rinunciarvi senza, tuttavia, richiedere l'aiuto di terzi, se ritenga giusto che lo Stato lasci liberi gli esseri umani di peccare (nella misura in cui non esisterebbe alcuna forma di predestinazione), ad esempio suicidandosi, purché non danneggino gli altri, di modo da premiare nell'Aldilà chi è stato virtuoso, anziché nò. Non sappiamo con certezza se Dio ritenga giusto che lo Stato lasci liberi gli individui di agire in modo moralmente sbagliato, ad esempio suicidandosi, purché non cagionino danni a terzi, o se, invece, riterrebbe moralmente giusta la legalizzazione dell'eutanasia attiva. Sono tante le premesse metafisico-trasendenti che dovrebbero essere vere, e che non possiamo falsificare o verificare con sufficiente certezza (o con la medesima "relativa certezza" con la quale possiamo verificare la seconda legge della termodinamica), perché l'argomento in questione risulti accettabile. Quest'obiezione vale ovviamente per qualunque argomento metafisico-trascendente così complesso, articolato, anche, ammesso che esistano, di carattere "laico", dunque non solo religioso.

In secondo luogo, l'argomento teologico sembrerebbe violare il principio di laicità. Lo Stato non dovrebbe imporre i dogmi di una religione. In terzo luogo, sembra in conflitto con il valore del pluralismo culturale. Atei, agnostici, teisti, epicurei, neopagani, cristiani, ebrei, buddisti, confuciani, musulmani, indù, taoisti dovrebbero convivere in pace e in armonia nel medesimo territorio e non imporre la propria fede agli altri.

Altri autori non sono pienamente consapevoli di essere paternalisti, cioè non accettano, neppure di fronte a se stessi, di essere poco liberali, dunque preferiscono usare strategie argomentative che non "attaccano" direttamente il valore dell'autonomia individuale. Molti altri sanno di essere paternalisti, ma sanno che questa è una posizione scomoda, nel XXI secolo, almeno in Occidente. Il valore dell'autonomia individuale rappresenta, oggi, un macigno enorme sulla strada dei paternalisti, un macigno difficilmente superabile. Mettere in discussione apertamente il valore dell'autonomia individuale significa avere la presunzione di guardare una persona adulta e razionale dritta negli occhi e dirle, pubblicamente, che altri sanno, meglio di lei, ciò che realizza il suo bene.



Come dicevo, una strategia argomentativa razionalmente insufficiente consiste nell'utilizzare concetti ampiamente controversi, o estremamente vaghi, alcuni quasi "primariamente valutativi" nel senso di Hare<sup>37</sup>, concetti come quello di *dignità* umana, di *sacralità* della vita umana. Possiamo dire che questi argomenti, nel dibattito paternalismo/antipaternalismo, contengono una "petitio principii", oppure sono parassitari, perché verosimilmente presuppongono, nella loro grave indeterminatezza, uno degli altri argomenti sopra individuati in favore del paternalismo (argomento perfezionista o utilitarista/organicista). Se, ad esempio, la vita umana è considerata *sacra* ciò potrebbe avere (almeno) tre implicazioni: (1) la vita umana è un valore in sé, non strumentale alla realizzazione di altri valori; (2) la vita umana è un valore supremo, assoluto, che non può essere sacrificato di fronte ad altri valori, ad esempio ordine pubblico, libertà di impresa; (3) la vita umana è un valore indisponibile<sup>38</sup>. Dal punto di vista del dibattito paternalismo/antipaternalismo, e del dibattito permesso/divieto dell'eutanasia e del suicidio assistito, le prime due implicazioni non sono rilevanti, nella misura in cui, relativamente a queste due prime implicazioni, la questione è propriamente se la vita di un individuo possa essere sacrificata per tutelare il benessere psichico o economico degli altri. La questione, in questi due casi, sarebbe se e fino a che punto possiamo consentire a un individuo di ledere (la vita de) gli altri, cioè ledere i loro interessi, e non se e fino a che punto possiamo permettere a un individuo di ledere principalmente la sua vita o la sua integrità (che è il problema centrale nel dibattito paternalismo/antipaternalismo).

La terza implicazione è l'unica rilevante, dal punto di vista del dibattito paternalismo/antipaternalismo. E, tuttavia, l'argomento della sacralità della vita umana, sebbene sia rilevante nel caso della terza implicazione/accezione come argomento in favore del paternalismo, è palesemente affetto da *petitio principii*, oppure è razionalmente insufficiente (parassitario), in quanto presuppone, verosimilmente, uno degli altri argomenti sopra individuati, utilitarista, perfezionista. Per argomentare, infatti, la tesi secondo cui la vita e l'integrità psicofisica delle persone sono beni indisponibili, e secondo cui lo Stato può interferire nella libertà dell'individuo per evitare che leda la propria vita o la propria integrità psicofisica, si afferma che tali beni sono *sacri*: cioè appunto (terza implicazione) che sono indisponibili. Dal punto di vista della giustificazione, ad esempio, del divieto dell'eutanasia o del suicidio assistito, dunque, se mi limito ad affermare, senza aggiungere altro, che il principio della sacralità della

---

<sup>37</sup> Concetti primariamente valutativi, secondo Richard Hare, sono, ad esempio, "buono", "giusto".

<sup>38</sup> Una discussione ampia e approfondita si trova in R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., pp. 97 ss. In realtà anche l'idea che la vita abbia valore in sé è dubbia. Ad esempio, secondo Singer «noi di solito attribuiamo valore alla vita perché essa è la base per tutte le altre cose cui attribuiamo valore, che si tratti della felicità, del godimento della bellezza, della creatività, dell'amore o dell'esercizio delle nostre facoltà mentali» o del fatto che la vita è un dono di Dio. P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, Milano, il Saggiatore, 2001, p. 222. Altrettanto controversa è l'idea che la vita sia realmente, fuor di retorica, un valore *assoluto*, che prevale sempre, ma proprio sempre, su ogni altro. Basti pensare ai costi economici e sociali che la comunità dovrebbe sopportare se cercasse di: a) proteggere ogni persona che è stata minacciata e che ha una certa probabilità statistica di essere uccisa da usurai, sequestratori, terroristi, mariti gelosi; b) assicurare a tutti i membri della comunità le cure scientificamente più all'avanguardia; c) assicurare che la circolazione stradale, ferroviaria e aerea si svolga in modo da minimizzare il rischio di incidenti, attraverso controlli continui relativi al tasso alcolemico dei conducenti, ai limiti di velocità, ecc. Si possono anche considerare le tre implicazioni come parte del significato di «sacro».

vita umana o del bene supremo della vita va bilanciato con il principio dell'autonomia, la mia argomentazione è totalmente indeterminata<sup>39</sup>. Ancora più pericoloso e razionalmente insostenibile, sebbene altrettanto diffuso nelle argomentazioni politiche, morali e giuridiche (sia in dottrina che in giurisprudenza), è affermare che bisogna bilanciare il principio di autodeterminazione dell'individuo con il *diritto alla vita*, diritto concepito in modo indisponibile. In questo caso, con acrobazia retorica ineguagliabile, sembra che *il diritto* alla vita o alla salute, costituzionalmente protetto negli Stati costituzionali occidentali, si trasformi in quello che è propriamente un *dovere* di vivere o di salvaguardare la propria salute<sup>40</sup>.

Interpretare come indisponibili, nel senso dell'impossibilità di rinunciare legittimamente al loro esercizio, alcuni diritti, come il diritto alla vita o il diritto alla salute, inteso come il diritto di curarsi ed essere curati da qualche grave patologia, significherebbe che tali diritti sono attribuiti ai titolari e interpretati come indisponibili contro le preferenze autonome e (nella stragrande maggioranza dei casi) empiricamente verificabili di alcuni titolari Z, ad esempio contro la preferenza autonoma di coloro che hanno deciso in modo irrevocabile di morire. Ammesso, ovviamente, che i titolari Z nelle circostanze concrete del mercato capitalistico, qualora il diritto alla vita o alla salute sia considerato legalmente disponibile, possano normalmente esprimere un consenso autonomo alla sua rinuncia, cioè razionale e libero da pressioni coercitive, non siano normalmente costretti a rinunciare al diritto, e ammesso che le pressioni coercitive, se ci sono, possano essere normalmente eliminate e, dunque, non trasformino il diritto alla vita in un diritto di cui è di fatto impossibile godere e che non si può più esercitare come una *pretesa* cui corrisponde un obbligo.

Sarebbe pragmaticamente contraddittorio affermare che coloro che hanno deciso in modo irrevocabile di morire, mediante eutanasia o suicidio assistito, hanno un diritto indisponibile alla vita, nel senso del diritto indisponibile a che lo Stato non li uccida mediante eutanasia o suicidio assistito<sup>41</sup>. In generale, attribuire diritti contro le preferenze autonome e (nel-

---

<sup>39</sup> È sufficiente una breve ricerca nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana per scoprire che la Corte non usa, in genere, l'espressione «sacralità della vita umana», ma fa riferimento al medesimo principio parlando di «bene supremo della vita», «inviolabilità della vita umana», «vita umana come bene assoluto». Un uso dogmatico del principio della sacralità della vita umana è effettuato dal penalista M. Romano, quando afferma che la ragione fondamentale per vietare l'eutanasia attiva è che «la vita di ciascuno rappresenta un bene non integralmente dipendente soltanto dalla sua volontà». Senza aggiungere altro. Più avanti, Romano afferma che ad esigere il divieto dell'eutanasia attiva è anche «una fondamentale etica pubblica, che deve anche tradursi, naturalmente, in una generosa, tangibile solidarietà morale e materiale verso chi è colpito dalla tragedia e il suo entourage familiare». M. Romano, *Danno a sé stessi, paternalismo legale e limiti del diritto penale*, cit., p. 166. Probabilmente Romano fa riferimento (anche) alla necessità, del tutto condivisibile, di fornire cure palliative, sostegno psicologico e materiale al malato (grave o terminale) e alla sua famiglia. E tuttavia, stride fortemente l'invocata esigenza di solidarietà morale e materiale con il diniego ad una persona che soffre psicologicamente e fisicamente di porre fine alla propria vita. Non comprendo, cioè, in che modo costringere una persona a scegliere tra un incubo (cosciente) di sofferenza e una qualche forma di sedazione (più o meno) continua sia *solidale* con il paziente e i suoi desideri fondamentali né quale sia il concetto di «solidarietà» utilizzato.

<sup>40</sup> Cfr. Corte di App. di Milano, 17/10/2003, in *Famiglia*, 1167, con nota di Ferrando, *Stato vegetativo permanente e trattamenti medici: un problema irrisolto*; App. di Milano, 15-16/11/2006, in *Guida al diritto* 2007, n. 1, 39; F. Bonaccorsi, *Rifiuto di cure mediche e incapacità del paziente: La Cassazione e il caso Englaro*, "Danno e responsabilità", 4, 2008, pp. 433-435; G. Guerra, *Rifiuto dell'alimentazione artificiale e volontà del paziente in stato vegetativo permanente*, "Danno e responsabilità", 4, 2008, p. 439 ss. e la letteratura ivi citata.

<sup>41</sup> Si potrebbe osservare che il caso in cui qualcuno decida di morire in modo irrevocabile sia del tutto ipotetico, perché il consenso in casi del genere è sempre revocabile fino alla fine, dunque il paziente che ha diritto

la stragrande maggioranza dei casi) empiricamente verificabili dei titolari è, alle condizioni sopraconsiderate, *pragmaticamente* infelice, bizzarro, irragionevole, contraddittorio, così come lo è affermare che gli ebrei nella Germania nazista avevano il diritto (indisponibile) a essere rinchiusi nei campi di concentramento. Il concetto di contraddizione pragmatica fa riferimento a una violazione di assunzioni implicite nel contesto d'uso di una enunciazione, come nel caso di chi affermasse "Mio cugino di cinque anni è scapolo" o "Piove, ma non ci credo", perché normalmente non ha senso predicare di un bambino che è scapolo, perché un bambino non può, ovviamente, sposarsi. Parafrasando Kramer, attribuire diritti contro le preferenze autonome dei titolari è ridicolo, e l'autore fa l'esempio del diritto a essere traditi o ingannati, perché non ha senso attribuire un diritto (e renderlo indisponibile) se quest'ultimo non rappresenta un vantaggio per il titolare.

Alcuni autori ritengono, al contrario, che sia poco razionale e contrario al linguaggio dei diritti postulare un diritto all'eutanasia, che implica la rinuncia a esercitare qualunque altro diritto, a ogni altra libertà, dunque una specie di auto-contraddizione<sup>42</sup>. In realtà, tali autori non hanno riflettuto sul fatto che l'unica teoria ragionevole che giustifica l'attribuzione di un diritto è una teoria basata sull'autonomia, per adulti, razionali e competenti (non per i bambini o gli schizofrenici), e tale teoria prevede la rinunciabilità (ma non l'alienabilità) di tutti i diritti, la possibilità di non esercitare validamente il diritto, salvo che l'irrinunciabilità, l'impossibilità di rinunciare validamente all'esercizio del diritto, sia prevista per tutelare l'autonomia dei titolari, come nel caso dei diritti dei lavoratori, il diritto alla retribuzione, alle ferie retribuite, al riposo giornaliero, che sono indisponibili perché proteggono i lavoratori dalla elevata probabilità di subire pressioni coercitive (minacce di licenziamento, delocalizzazione, riduzione della produzione) per rinunciare a tali diritti, se questi ultimi fossero legalmente rinunciabili<sup>43</sup>. Allo stesso modo, possono essere previsti diritti/doveri per evitare il rischio di danni a terzi, come nel caso del diritto/dovere al nome. Non è questo il caso del diritto alla salute o alla vita. Non c'è nessuna contraddizione nel rinunciare all'esercizio di un diritto, che rende impossibile esercitarne un altro. Tutte le volte che un soggetto esercita un diritto disponendo del suo corpo in modo irreversibile, si sta precludendo la possibilità di tornare indietro, tramite operazioni chirurgiche irreversibili, cambiamento di genere sessuale, sterilizzazione volontaria, aborto, o altro.

---

all'eutanasia ha diritto di revocare il suo consenso fino alla fine. Ma la contraddizione pragmatica resta e sarebbe la seguente: coloro che hanno deciso di morire, tramite eutanasia o suicidio assistito, avrebbero il diritto indisponibile alla vita, cioè il diritto indisponibile a che lo Stato non li uccida, tramite eutanasia o suicidio assistito, anche se loro lo pretendono.

<sup>42</sup> «I diritti non sono (e non devono essere considerati alla stregua di) "un bene abbandonato che chiunque può far suo e per qualunque scopo", ha scritto Peces-Barba. Parlare di "diritto" o di "pieno sviluppo della persona" in relazione ad un atto che sopprime l'individualità, e dunque la possibilità stessa di esercitare ancora una libertà e un'autonomia di scelta (e di cambiare eventualmente una scelta precedente), mi sembra una sorta di "auto-rottura" della razionalità e del linguaggio dei diritti». A. D'Aloia, voce *Eutanasia (Dir. Cost.)*, "Digesto delle Discipline Pubblicistiche", Utet, Torino, 2012, § 14.

<sup>43</sup> G. Maniaci, *Indisponibilità dei diritti fondamentali: un problema di interpretazione*, "Notizie di Politeia", XXXIV, 132, 2018, pp. 144-164.

Un altro argomento contro il diritto all'eutanasia attiva e al suicidio assistito sarebbe la distinzione tra "uccidere" e "lasciar morire"<sup>44</sup>. Vediamo cosa dice D'Aloia. «Innanzitutto, solo nei casi di suicidio medicalmente assistito e di eutanasia attiva l'intervento di un altro soggetto (essenzialmente il medico) è necessario e determinante, o nel senso dell'agevolazione materiale del comportamento suicidario (prestazione o dazione del farmaco) o nel senso della diretta realizzazione della condotta eutanasi. In secondo luogo, il medico che somministra il farmaco letale, o lo mette a disposizione del paziente, non può che volere (e dunque proporsi) indubitabilmente e necessariamente la morte del paziente. Viceversa, il medico che attua la richiesta di distacco del ventilatore artificiale o del sondino nasogastrico, e ancora di più quello che prende atto e rispetta la volontà del soggetto (diretta o indiretta, attuale o anticipata, questo è un profilo diverso, su cui v. infra) di rifiutare l'attivazione di tali presidi (eventualmente somministrando sedativi che possono accelerare il processo di morte), pur nella consapevolezza che la conseguenza di queste scelte è la morte più o meno rapida e immediata del soggetto, non ha (o non è necessario che abbia) il senso e l'intenzione di uccidere o di aiutare a togliersi la vita, ma pensa (o può pensare) che l'obiettivo principale della sua condotta è rispettare una volontà legittima, accettare che non c'è più niente da fare per contrastare il decorso mortale di una malattia.

In linea di principio, allora, rimango convinto che la distinzione tra rifiutare le cure (anche fino alle estreme conseguenze, a lasciarsi morire) e chiedere di essere uccisi o aiutati a morire, mantenga una sua rilevanza, almeno "ordinaria". Scegliere di non lottare più, di abbandonarsi alla forza inguaribile di una malattia, interrompendo o rifiutando presidi terapeutici, non è la stessa cosa che chiedere la somministrazione (o la dazione) di un farmaco che sia in grado, direttamente e "da sé", di provocare la morte»<sup>45</sup>. Secondo D'Aloia, la scelta del soggetto che rifiuta le cure, anche salva-vita, o ottiene dal medico l'interruzione dei trattamenti vitali, avrebbe alcune caratteristiche differenti dall'eutanasia attiva, cioè la morte non sarebbe istantanea, la scelta, dunque, non sarebbe irreversibile, la scelta non sarebbe quella

---

<sup>44</sup> «I diritti non sono (e non devono essere considerati alla stregua di) "un bene abbandonato che chiunque può far suo e per qualunque scopo", ha scritto Peces-Barba. Parlare di "diritto" o di "pieno sviluppo della persona" in relazione ad un atto che sopprime l'individualità, e dunque la possibilità stessa di esercitare ancora una libertà e un'autonomia di scelta (e di cambiare eventualmente una scelta precedente), mi sembra una sorta di "auto-rottura" della razionalità e del linguaggio dei diritti. È vero che un ragionamento di questo tipo potrebbe valere anche per il diritto di rifiutare le cure, tuttavia in questo caso la scelta del soggetto – oltre alle connotazioni almeno tendenzialmente ordinarie di "non istantaneità" e "non definitività" degli effetti, e di non volontarietà specifica delle conseguenze letali – non pretende di alterare, ma anzi si "adegua" ai processi naturali della vita e della morte». A. D'Aloia, voce *Eutanasia* (*Dir. Cost.*), "Digesto delle Discipline Pubblicistiche", Utet, Torino, 2012, § 14.

<sup>45</sup> «A sostegno di questa ultima tesi, viene spesso operato un confronto tra due casi molto conosciuti nell'ambito delle "end-of-life decisions": quelli di Ms. B. e di Diane Pretty, dai quali emergerebbe proprio la difficoltà di mantenere i consueti criteri discretivi (intenzione, risultato e causa) tra il versante "passivo" e quello "attivo" (cui è associato normalmente il suicidio medicalmente assistito) dell'eutanasia. Proviamo a riflettere sulle due vicende. Quella di Ms. B. era una richiesta di interruzione di un trattamento "artificiale" (nella specie, di staccare il respiratore), e quindi una volontà di abbandonarsi al processo patologico naturale (da parte di una donna tetraplegica, completamente paralizzata dal collo in giù, e costretta ad utilizzare, per la funzione respiratoria, un polmone di acciaio), mentre Diane Pretty (che non era sottoposta ad alcuna terapia di sostegno vitale, pur essendo affetta da una grave malattia neurodegenerativa) chiedeva che il marito potesse aiutarla a realizzare la sua volontà suicidaria (senza incorrere in responsabilità penale)». A. D'Aloia, voce *Eutanasia* (*Dir. Cost.*), "Digesto delle Discipline Pubblicistiche", Utet, Torino, 2012, § 7.

di morire, e sarebbe una scelta che «non pretende di alterare, ma anzi si “adegua” ai processi naturali della vita e della morte».

Tali caratteristiche non sono empiricamente corrette e/o rilevanti. Per cinque ragioni. Anche la scelta di rifiutare le cure e i trattamenti vitali, ad un certo momento, diventa mortale e irreversibile. Quando il polmone artificiale viene staccato, ad un certo punto, il paziente muore, quindi pochi minuti prima di morire la scelta diventa irreversibile e definitiva, e il medico, che ha sospeso il trattamento, ha agito conformemente alla volontà del paziente di morire. In secondo luogo, l'idea di distinguere tra decisioni che “alterano” i processi naturali della vita e della morte e decisioni che “assecondano” i processi naturali è ridicola. La maggior parte dei trattamenti chirurgici o antibiotici altera i processi di vita e morte. Questi trattamenti alterano i processi di vita e morte, perché senza l'intervento chirurgico il paziente sarebbe morto. Allo stesso modo, i sostegni artificiali alterano i processi di vita e morte. Staccarli sarebbe un abbandonarsi alla “naturale malattia”? E quando il paziente decide di *non sospendere* i trattamenti artificiali che lo tengono in vita non sta alterando il decorso naturale della malattia, cioè facendo ciò che secondo D'Aloia non dovrebbe fare?

In terzo luogo, sia nel caso in cui il medico lascia morire il paziente, sospendendo un trattamento che lo tiene in vita, sia nel caso in cui lo uccide con iniezione letale, si adegua alla volontà del paziente, che non è quella semplicemente di abbandonarsi al decorso naturale di una malattia nel primo caso, ma è quella propriamente di morire e non soffrire più, perché il medico normalmente gli dà un sedativo. Nella maggior parte dei casi, il paziente sceglie l'eutanasia passiva, semplicemente perché quella attiva non è legale. E non è vero che nel caso dei trattamenti vitali che mantengono un paziente in vita non c'è più niente da fare per “contrastare il decorso mortale della malattia”, perché è sufficiente non sospendere i trattamenti per arginare il decorso mortale della malattia. In quarto luogo, D'Aloia non tiene conto che in diritto penale l'omissione di compiere un'azione equivale a compierla quando il soggetto ha l'obbligo di impedire l'evento. Se il medico ha l'obbligo, secondo D'Aloia, di non effettuare un'iniezione letale ad un malato terminale, ha l'obbligo di tutelare la vita, di non assecondare la rinuncia del diritto a vivere, non ha anche l'obbligo di non impedire la morte mediante eutanasia passiva? Come si giustifica il fatto che il medico non avrebbe l'obbligo di tutelare la vita in entrambi i casi, nel momento in cui la volontà del paziente è di morire in entrambi i casi? Facciamo un esempio chiarificatore. Se un medico X, per negligenza o peggior dolo, fornisce al paziente, che invece vuole essere guarito e non vuole morire, un trattamento sanitario o terapeutico a causa del quale dopo poco tempo il paziente muore, è sicuramente responsabile della sua morte; e non è ugualmente responsabile se, per dolo o negligenza, sospende un trattamento sanitario o terapeutico e a causa di ciò dopo breve tempo il paziente muore, quando, invece, il paziente voleva vivere e curarsi? Mi sembra evidente. Non c'è differenza, in questo caso, tra azione e omissione, la differenza la fa *il consenso* del paziente, che rifiuta o meno un trattamento sanitario.

Non c'è niente di strano, un medico che effettua una iniezione letale al paziente che vuole morire non è responsabile, così come non lo è un medico che dimette un paziente dall'ospedale, sospendendo un trattamento oncologico, senza il quale il paziente morirà, trattamento che il paziente non vuole più.

In quinto luogo, come spiega la vicenda di Dj Fabo, che è andato in Svizzera a ottenere il suicidio assistito, per alcune persone ottenere l'eutanasia passiva potrebbe non essere sufficiente, perché sospendendo il trattamento salva-vita il "decorso naturale" potrebbe essere lungo, a tratti doloroso, per cui è preferibile il suicidio assistito. Alcune persone che hanno gravi malattie degenerative potrebbero morire, semplicemente, smettendo di alimentarsi e bere. A questa "tortura naturale" li si vuole abbandonare?

Ci si potrebbe chiedere quale sarebbe, a questo punto, il *vero significato* della sacralità della vita, che lega e unifica le differenti componenti sopraindividuate, la vita come valore in sé, la vita come valore inderogabile o supremo, la vita come bene indisponibile. Il filo rosso che lega tutti questi elementi potrebbe essere il fatto che la vita umana, come la foresta amazzonica, la cultura maya, un quadro di Rembrandt o una specie di farfalla in via di estinzione, è sacra in quanto incorpora processi della creazione umana o naturale, che consideriamo importanti o degni di ammirazione, come se la distruzione di una specie animale o di una tradizione culturale fosse la frustrazione di un importante "investimento creativo" della natura, dell'uomo o di Dio. Tutto questo spiegherebbe alcune opinioni che molte persone condividono, ad esempio che è sacrilego distruggere ciò che è stato creato nel corso di millenni di evoluzione naturale. Ma cosa rende tale investimento importante? Da cosa dipende la gravità di tale "frustrazione"? Lasciando da canto spiegazioni metafisico-trasendenti, relative, cioè, alla creazione del mondo, o al dono della vita, da parte di Dio o all'esistenza di una «misteriosa inesorabile forza che unifica tutta la vita (...), una pulsione procreativa del mondo», vi è certamente qualcosa di unico e irripetibile nei processi di creazione culturale e naturale, qualcosa che noi esseri umani non possiamo creare o *ricreare* in laboratorio, le cui "leggi" non possiamo (interamente) modificare, unicità e irripetibilità che, in parte, spiegano, anche dal punto di vista laico, lo stupore e la meraviglia che proviamo di fronte alla (creazione della) vita, nonché il dolore che proviamo quando essa viene distrutta o quando qualcuno vi rinuncia volontariamente. Tale ricostruzione, tuttavia, non è sufficiente, come sottolinea Dworkin. Non pensiamo che la scomparsa della cultura maya sia terribile perché, o soltanto perché, essa è unica e irripetibile, ma perché le attribuiamo, indipendentemente da ciò, un valore, sulla base di altri parametri (non solo morali). Anche la tradizione della crocifissione in epoca pagana, quella di bruciare le streghe nel XVI e XVII secolo, o quella della sati in India sono, dal punto di vista culturale, uniche e irripetibili, ma non credo che molte persone (almeno in Occidente) le rimpiangano, non più di quanto molti rimpiangerebbero la scomparsa del virus dell'AIDS, o rimpiangano la scomparsa di orde di Tyrannosaurus Rex che cacciano in Europa. Il che ci riporta alla domanda di cui sopra. Se la vita è considerata sacra, nel senso di indisponibile, è perché qualcuno le attribuisce un particolare valore. E se non è più l'agente stesso a farlo, perché, ad esempio, vuole suicidarsi, ma la collettività, o gli amici, i genitori, allora tale investimento non può che fondarsi su uno dei valori sopra individuati, perfezionista o utilitarista.

## 6. Dignità umana

Quanto detto sopra a proposito dell'insufficiente razionalità dell'argomento della sacralità della vita umana vale per affermazioni come «La legalizzazione dell'eutanasia è contraria alla dignità dell'uomo». Una volta specificato in cosa consista la «dignità dell'uomo» l'argomento utilizzato si rivela o affetto da *petitio principii* oppure parassitario, perché presuppone verosimilmente, nella sua grave indeterminatezza, l'argomento teologico o quello utilitarista/organicista, o quello perfezionista. Vediamo perché.

Innanzitutto, praticamente quasi tutti gli autori concordano che si tratta di un concetto che ha un grado di indeterminatezza semantica molto elevato, indeterminatezza declinata, a sua volta, nei modi più diversi e spesso privi di rigore analitico. Dignità è – si afferma – concetto vago, controverso, profondamente ambiguo, intrinsecamente incerto (Champeil-Desplats, Hassemer, Jorion, Maestri, Resta, Ruggeri-Spadaro, Pirozzoli), un concetto morale e giuridico che non avrebbe eguali per la variabilità dei suoi confini, un concetto impalpabile per la sua capacità di racchiudere in sé innumerevoli e indefiniti contenuti (Pirozzoli), dal carattere solenne, trascendente e a vocazione egemonica (Jorion, Pirozzoli), che trova applicazione nei casi più disparati, sufficientemente indeterminato per inglobare i diritti più vari, insuscettibile di qualunque *reificazione* giuridica seria (Moutouh), un concetto quasi impossibile da definire in astratto, a tal punto che potremmo soltanto enumerare i differenti diritti che esso giustifica (Pirozzoli, Jorion)<sup>46</sup>.

In secondo luogo, «dignità è nozione che può avere una forte carica emancipatoria, anche e soprattutto nel senso del rafforzamento dei diritti sociali degli individui<sup>47</sup>, ma che nello stesso tempo può essere impiegata con argomentazioni apodittiche per determinare una pesante restrizione dei diritti di libertà altrui. [...] Dignità [...] è strumento che può essere utilizzato per ampliare la sfera di autonomia degli individui e per precostituire le condizioni minime per una libera costruzione dell'identità, ma che può anche tradursi nella surrettizia imposizione di modelli valoriali dominanti, a scapito del pluralismo e della diversità»<sup>48</sup>.

In altri termini, vi sono concezioni assolutiste, trascendenti, paternaliste, oggettiviste, della dignità, nella quale essa viene contrapposta all'autonomia, e concezioni liberali, antipaternaliste della dignità, dove autonomia e dignità non sono più contrapposte.

---

<sup>46</sup> Cfr. V. Champeil-Desplats, *Dignité de la personne*, «Juris Classeur Libertés», Fasc. 540, Juillet, 2007, p. 14 ss.; W. Hassemer, *Argomentazione con concetti fondamentali*, cit., p. 57 ss.; B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 215 ss.; E. Maestri, *Genealogie della dignità umana*, «Diritto e Questioni Pubbliche», 9, 2009, p. 516; G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, in «Rivista di diritto civile», XLVIII, 2002, pp. 825 ss.; A. Ruggeri, A. Spadaro, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (Prime notazioni)*, «Politica del diritto», 3, 1991, p. 347; A. Pirozzoli, *Il valore costituzionale della dignità. Un profilo giurisprudenziale*, «Rassegna parlamentare», 2, 2007, p. 324; H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, «Revue de droit public», 1, 1999, p. 160.

<sup>47</sup> Tra i tanti diritti fondamentali consacrati o giustificati dal rispetto del principio della dignità umana B. Jorion cita, con riferimento soprattutto alla legislazione e giurisprudenza francese, il diritto a non subire trattamenti degradanti e umilianti, a non subire torture, il diritto allo sviluppo della propria personalità, il diritto ad un'abitazione decente, il diritto ad una retribuzione equa, il diritto a condizioni di lavoro dignitose, ecc. B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 218 ss., 222 ss.

<sup>48</sup> G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, cit., pp. 825-828.

In terzo luogo, non soltanto si tratta di un valore spesso «costituzionalizzato» in Occidente, che la Costituzione tedesca considera *intangibile*, ma si tratta di un valore parte integrante della *koiné* argomentativa contemporanea, a livello costituzionalistico, legislativo, giurisprudenziale, filosofico-giuridico e politico. Si assiste, in altri termini, a una valanga, inarrestabile, di convenzioni internazionali, leggi e sentenze nei sistemi giuridici occidentali che sempre più spesso, nei contesti giuridici più diversi, fanno riferimento alla tutela della dignità umana<sup>49</sup>.

In cosa consiste l'uso razionalmente insufficiente dell'argomento della dignità, come nel caso del volume della costituzionalista Razzano, *Dignità nel morire, eutanasia e cure palliative nella prospettiva costituzionale?*<sup>50</sup>

Non soltanto la dignità viene oggettivata e contrapposta all'autonomia, ma la dignità funziona spesso come «un argomento *knock-down* in grado di chiudere la discussione in partenza, sbarrando la strada a ogni ulteriore sforzo argomentativo [...]. Un concetto cui si fa, cioè, frequente appello – nelle conversazioni morali ordinarie, nei documenti internazionali, nelle pratiche argomentative dei giudici (non solo nazionali), nel lessico dottrinale, nelle discussioni parlamentari e nella prassi legislativa corrente – nel ruolo di “*conversation stopper*”: cioè alla stregua di una “ragione escludente”, che risolve ogni questione e non tollera ulteriori discussioni»<sup>51</sup>. «Un argomento mitico, un argomento capace di chiudere una discussione, ma anche il progredire della ricerca circa un fatto, una vicenda, un contesto»<sup>52</sup>.

Quanto detto significa che, nel dibattito paternalismo/antipaternalismo, cioè quando si discute se sia giusto consentire a una persona adulta, libera da pressioni coercitive e razionale, di cagionare (ciò che viene considerato) un danno fisico o psicofisico a sé stessa, e solo a sé stessa, ad esempio ottenendo il suicidio assistito, l'argomento della dignità umana si rivela razionalmente insufficiente, oltre che pericoloso. Dato il suo carattere estremamente indeterminato, controverso, l'uso dell'argomento della dignità presuppone, verosimilmente, uno degli altri argomenti, ad esempio quello perfezionista o teologico, impedendo, tuttavia, che il vero argomento, qualunque esso sia, venga esplicitato, discusso. Infatti, se affermo che lo Stato può impedire, con la forza, all'agente di consumare eroina, perché ciò lede la sua dignità di uomo, ciò significa che l'agente lede quella particolare forma di considerazione e rispetto che lui deve a se stesso, non rilevando, nel dibattito paternalismo/antipaternalismo, il rispetto che deve agli *altri*, in quanto esseri umani, perché non sta cagionando (per ipotesi) danni fisici, psicofisici o economici a nessun altro (ovvero tali danni non sono direttamente rilevanti ai fini di un argomento paternalista). L'agente, consumando eroina, non avrebbe *ri-*

---

<sup>49</sup> Cfr. B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., pp. 208 ss.; H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, cit., pp. 168 ss. G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, cit., pp. 819 ss.

<sup>50</sup> Sul tema cfr. G. Gemma, *Dignità ed eutanasia: non c'è antitesi*. Note a margine di un'opera recente di una costituzionalista cattolica, “*Materiali per una storia della cultura giuridica*”, 1, 2016.

<sup>51</sup> A. Tesaurò, *Spunti problematici in tema di dignità umana come bene penalmente rilevante*, in «*Diritto e Questioni Pubbliche*», 11/2011. Nello stesso senso J. Simon, *Human dignity as a regulative instrument for human genome research*, in *Etica della ricerca biologica*, a cura di C.M. Mazzoni, *Etica della ricerca biologica*, Firenze, 2000, pp. 39 e ss.

<sup>52</sup> U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 107-108.



*spetto di sé*, lederebbe il suo bene. Ma perché? Perché, appunto, farebbe parte del rispetto che ciascuno deve a se stesso, del suo bene, rispettare la volontà divina (argomento teologico), non far soffrire i genitori (argomento utilitarista/organicista) oppure coltivare certe virtù (argomento perfezionista). Se mi limito ad affermare, apoditticamente, che il consumare eroina o il suicidarsi (tramite il suicidio assistito) lede il rispetto che ciascuno deve a se stesso, senza aggiungere altro, la mia argomentazione non spiega nulla, rimane totalmente indeterminata, appunto razionalmente insufficiente.

## 7. Prevenire rischi e abusi

Non posso qui riassumere tutte le ragioni per le quali l'argomento del piano inclinato è fallace. Secondo questo argomento, se si legalizzassero l'eutanasia e il suicidio assistito si verificherebbe una sorta di strage degli innocenti, cioè le persone più anziane, sole e povere sarebbero uccise o indotte a uccidersi, contro la loro volontà<sup>53</sup>.

In estrema sintesi, è del tutto improbabile che i medici occidentali si trasformino improvvisamente in tanti serial-killer o in nazisti obbligando i pazienti all'eutanasia o al suicidio assistito. Tale nefasta previsione non si è verificata né in Olanda, né in Belgio, né in Lussemburgo, né in Svizzera; è, in secondo luogo, improbabile che tutti i soggetti coinvolti (medico, normalmente oncologo, psichiatra, parenti, amici) spingano il paziente verso l'eutanasia o il suicidio assistito, ed è facile prevedere determinate garanzie (colloquio, a porte chiuse, videoregistrato col medico, colloquio videoregistrato con lo psichiatra, gratuità, anche al di fuori del budget ordinario dell'ospedale, delle cure oncologiche e palliative) per evitare pressioni indebite (anche dei medici) sul paziente.

In ogni caso, non si possono evitare tutte le pressioni che un paziente gravemente malato potrebbe subire, in particolare le pressioni *affettive*, cioè le pressioni di possibili *parenti-serpenti*, come un abbandono affettivo, affinché il paziente si senta un peso, si senta in colpa per le numerose cure ricevute (e decida di optare per l'eutanasia). Nessuno, infatti, tranne forse i bambini, che sia anziano o giovane, donna o uomo, incinta o meno, malato o sano, marito o moglie, omosessuale o eterosessuale, straniero o cittadino, ha il diritto di essere amato e il diritto di non essere abbandonato *affettivamente*; se, dunque, il paziente gravemente malato è circondato da parenti-serpenti che lo fanno sentire un peso inutile, a tale situazione tragica lo Stato non può porre rimedio (salvo provvedere un surrogato, come un supporto psicologico). Nessuno può essere obbligato ad amare, anzi il paziente gravemente malato ha il diritto di sapere se sia circondato da parenti-serpenti, ad esempio per modificare il testamento, prima di morire. E le pressioni affettive non rappresentano nei sistemi giuridici occidentali dei fattori in grado di viziare legalmente il consenso, da qualunque adulto vengano subite, e in qualunque occasione vengano subite. Se il fidanzato dice alla fidanzata "O facciamo sesso, oppure lascio te e la casa di tua proprietà in cui conviviamo", e la fidanzata, che ha un suo lavoro full-time, acconsente al rapporto sessuale, questo non è considerato un

---

<sup>53</sup> Sul tema cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2012, cap. II.

caso di violenza sessuale; se Tizio dice all'amico Caio "O mi dai i diecimila euro che mi servono, o non ti parlo più" questa non è considerata una estorsione; se una donna vuole abortire perché il padre del bambino l'ha abbandonata, questa ragione non rende invalido il consenso all'interruzione di gravidanza. Né le minacce di abbandono affettivo viciano il consenso a stipulare un contratto: "Caro, o compri questa casa oppure ci lasciamo". Allo stesso modo, l'abbandono affettivo dei parenti non vizia il consenso di un paziente gravemente malato che richieda l'eutanasia o rifiuti le cure.

Un'ultima postilla su eutanasia e cure palliative. Alcuni autori cattolici sostengono che l'eutanasia non serve, se lo scopo è quello di alleviare le sofferenze del paziente, perché a questo scopo bastano le cure palliative. Questo è un grave errore. Le cure palliative possono attenuare la sofferenza fisica, ma non quella psicologica, cioè la sofferenza che dipende dal fatto che il paziente oscilla tra una sedazione quasi continua e una sofferenza fisica in attesa della prossima dose, la sofferenza che dipende dal fatto che il paziente non può svolgere quasi nessuna attività che prima dava al paziente piacere, quella che dipende dal fatto che il paziente dipende dagli altri in tutto, e sarà verosimilmente rinchiuso in un ospedale fino alla morte. Ci sono tante ragioni, come mostra l'esperienza olandese, belga, del Lussemburgo e della Svizzera, per cui una persona può scegliere di non soffrire più, psicologicamente, pur potendo accedere alle cure palliative.

## Bibliografia

- Adamo U., *Eutanasia e diritto costituzionale. Autorità v. Libertà?*, «Giurisprudenza costituzionale», 3, 2016
- Alemanly M., *El paternalismo jurídico*, Madrid, Iustel, 2006
- Amato, S., *Eutanasie. Il diritto di fronte alla fine della vita*, Torino, Giappichelli, 2011
- Antonini L., *Autodeterminazione nel sistema dei diritti costituzionali*, in F. D'Agostino (a cura di), *Un diritto di spessore costituzionale? Atti del Convegno U.G.C.I.*, Pavia, 4-5-dicembre 2009, *Quaderni di Iustitia*, Milano, 2012
- Benvenuti F., *L'istruzione nel processo amministrativo*, ora in ID., *Scritti giuridici*, I, Milano, 2006
- Biggs H., *Euthanasia. Death with Dignity and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2001
- Bok, S., *Euthanasia*, in Dworkin G., Frey R., Bok S. (eds.), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide* (1998), tr. it. *Eutanasia*, in Id., *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, 135-161
- Bok, S., *Physician-Assisted Suicide*, in Dworkin G., Frey R., Bok S. (eds.), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide* (1998), trad. it. *Suicidio medicalmente assistito*, in Id., *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, 162-177
- Bonaccorsi F., *Rifiuto di cure mediche e incapacità del paziente: La Cassazione e il caso Englaro*, "Danno e responsabilità", 4, 2008
- Brock, D.W., *Voluntary Active Euthanasia*, «The Hastings Center Report», 22, 2, 10-22, 1992
- Cass. civ. n. 21748 del 16/10/2007 (*Englaro*)
- Cass. civ., Sez. III, 15 settembre 2008, n. 23676
- Cass. pen., Sez. I, n. 3147/1998
- Celano B., *Dialettica della giustificazione pratica*, Torino, Giappichelli, 1994
- Celano B., *L'eguaglianza nella cultura giuridico-politica occidentale moderna. Una mappa concettuale*, in F. Squarcini (a cura di), *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2007
- Champeil-Desplats V., *Dignité de la personne*, «Juris Classeur Libertés», Fasc. 540, Juillet, 2007
- Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, 2006
- Commentario breve alla Costituzione*, a cura di Bartole, Bin, 2° ed. Cedam, 2008
- Corte di app. di Milano, 15-16/11/2006, in *Guida al diritto* 2007, n. 1, 39

- Corte di App. di Milano, 17/10/2003, in *Famiglia*, 1167, con nota di Ferrando, *Stato vegetativo permanente e trattamenti medici: un problema irrisolto*
- Corte Costituzionale, sentenza n. 438 del 2008
- Corte costituzionale, ordinanza n. 207 del 2018
- Crespi, Forti, Zuccalà (a cura di), *Commentario breve al codice penale. Complemento giurisprudenziale*, Cedam, Padova, 2011
- Crespi, Stella, Zuccalà, *Commentario breve al codice penale*, Cedam, Padova, 2001
- D'Agostino F., *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998
- D'Agostino, F., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2011
- Del Re, *Questua, colletta e mendicizia: dalla repressione del parassitismo alla garanzia costituzionale di libera scelta di vita*, «Giurisprudenza costituzionale», 1982, I
- Diciotti E., *Paternalismo*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVI/2, 1986
- Diciotti E., *Preferenze, autonomia e paternalismo*, «Ragion pratica», 24, 2005
- Donini M., *La necessità di diritti infelici. Il diritto di morire come limite all'intervento penale*, «Diritto penale contemporaneo», 24 ss., 15 marzo 2017, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/5283-la-necessita-di-diritti-infelici-il-diritto-di-morire-come-limite-allintervento-penale>
- Dworkin R., *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* (2000), Milano, Feltrinelli, 2002
- Dworkin, R., *Life's Dominion* (1993), trad. it. *Il dominio della vita*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994
- Fattibene R., *A chi spetta la "disponibilità della disponibilità della vita"? La disciplina del fine-vita come occasione di riflessione sulla partecipazione democratica nelle questioni biogiuridiche*, «Osservatorio Costituzionale», 3, 2018
- Feinberg J., *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others*, New York, OUP, 1984
- Feinberg J., *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Self*, New York, OUP, 1986
- Ferrajoli L., *Trattamenti sanitari forzati*, «Ragion pratica», 32, 2009
- Fimiani P., *Le responsabilità penali nelle scelte di fine vita in attesa della Corte Costituzionale nel caso Cappato*, «Diritto Penale contemporaneo», 22 maggio 2018, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/6040-le-responsabilita-penali-nelle-scelte-di-fine-vita-in-attesa-della-corte-costituzionale-nel-caso-ca>.
- Gambino S., *Diritto alla vita, libertà di morire con dignità, tutela della salute. Le garanzie dell'art. 32 della Costituzione*, «Forum Quaderni costituzionali», 2011
- Gemma G., *Dignità ed eutanasia: non c'è antitesi. Note a margine di un'opera recente di una costituzionalista cattolica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2016

- Gert B., C. Culver, *Paternalistic Behavior*, «Philosophy and Public Affairs», 6, 1976
- Giannini M.S., *Autonomia (Saggio sui concetti di autonomia)*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1951, pp. 851 ss., ripubblicato con il titolo *Autonomia*, in *Studi in onore di Luigi Rossi*, Milano, 1952 ora in ID., *Scritti*, III, 1949-1954, Milano, 2003
- Guerra G., *Rifiuto dell'alimentazione artificiale e volontà del paziente in stato vegetativo permanente*, «Danno e responsabilità», 4, 2008
- Hassemer W., *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*, «Ars Interpretandi», 2007, 57-70.
- Jorion, B., *La dignité de la personne humaine*, «Revue de droit public», 1, 1999
- L. 145/2001
- L. 833/1978
- Lattanzi G. (a cura di), *Codice penale. Annotato con la giurisprudenza*, Giuffrè, Milano, 2011
- Maestri E., *Genealogie della dignità umana*, «Diritto e Questioni Pubbliche», 9, 2009
- Mancini, «Art. 4 cost.», in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, 1975
- Maniaci G., *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2012
- Maniaci G., *Come interpretare il Principio del danno*, «Ragion Pratica», 1, 2017.
- Maniaci G., *Indisponibilità dei diritti fondamentali: un problema di interpretazione*, «Notizie di Politeia», XXXIV, 132, 2018, pp. 144-164
- Massaro A., *Il caso Cappato di fronte al giudice delle leggi: Illegittimità dell'aiuto al suicidio?*, «Diritto Penale contemporaneo», 14 giugno 2018, <https://www.penalecontemporaneo.it/d/6101-il-caso-cappato-di-fronte-al-giudice-delle-leggi-illegittimita-costituzionale-dell'aiuto-al-suicidio>.
- Mill J.S., *Saggio sulla libertà* (1859), Milano, il Saggiatore, 1997
- Moutouh H., *La dignité de l'homme en droit*, «Revue de droit public», 1, 1999
- Pace A., *Libertà personale (dir. cost.)*, in *Enc. del diritto*, XXIV, 1974
- Pirozzoli A., *Il valore costituzionale della dignità. Un profilo giurisprudenziale*, in «Rassegna parlamentare», 2, 2007
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986
- Resta G., *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, «Rivista di diritto civile», XLVIII, 2002
- Romano A., *Autonomia nel diritto pubblico*, «Digesto Discipline Pubblicistiche», 1987

- Romano M., *Danno a sé stessi, paternalismo legale e limiti del diritto penale*, in A. Cadoppi (a cura di), *Laicità, valori e diritto penale. The Moral Limits of the Criminal Law. In ricordo di Joel Feinberg*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 143-166
- Ronchetti L., *L'autonomia e le sue esigenze*, Giuffrè, Milano, 2018
- Ruggeri A., A. Spadaro, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (Prime notazioni)*, in «Politica del diritto», 3, 1991
- Ruggeri A., *Le dichiarazioni di fine vita tra rigore e pietas costituzionale*, "Forum Quaderni costituzionali", 2009
- Ruggeri A., *Dignità v. vita?*, in [www.rivistaaic.it](http://www.rivistaaic.it), 1, 2011
- Ruotolo M., *Diritti dei detenuti e Costituzione*, Torino, 2002
- Scarpelli U., *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998
- Schiavello A., *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Roland Dworkin*, Torino, Giappichelli, 1998
- Simon S., *Human dignity as a regulative instrument for human genome research*, in *Etica della ricerca biologica*, a cura di C.M. Mazzoni, *Etica della ricerca biologica*, Firenze, 2000
- Singer P., *La vita come si dovrebbe*, Milano, il Saggiatore, 2001
- Tesauro A., *Spunti problematici in tema di dignità umana come bene penalmente rilevante*, «Diritto e Questioni Pubbliche», 11/2011
- Tribunale di Roma n. 2049 del 2007 (*Welby*)
- VanDeVeer D., *Paternalistic Intervention*, Princeton, Princeton University Press, 1986
- Vincenti U., *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Waldron J., *Mill and the Value of Moral Distress*, in *Liberal Rights*, New York, Cambridge University Press, 1993
- Young, R., *Voluntary Euthanasia*, «Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2010