

**PER UNA BIOETICA DEL SUICIDIO.
SPUNTI PROBLEMATIZZANTI DI RIFLESSIONE**

BARBARA TRONCARELLI*

Abstract: this paper intends to show that in bioethics there are topics such as those of the end of life and, in particular, suicide, in which the level of existential complexity is so high that it is not possible to formulate ethical and juridical judgments, socially and objectively relevant, in a definitive and exhaustive way. There remains only the possibility and, indeed, the need to formulate judgments and evaluations on the subjective level, but not subjectivist or arbitrary, of individual morality, which cannot be confused with the objective level of social ethics. In their meaning of Hegelian ancestry of public dimension of normativity, ethics and law are therefore called upon to recognise their own limits of formalization of the rules regarding the dilemmatic cases of end-of-life bioethics experienced by the individual, in which neither the principle of unavailability of life can be sacrificed to the principle of self-determination of the person, nor vice versa.

Keywords: bioethics – end-of-life – suicide – social ethics – individual morality

1. Suicidio e indecidibilità del giudizio sociale sul piano oggettivo dell'etica e del diritto

A parte alcune eccezioni come le profonde riflessioni di Francesco D'Agostino sulla morte anche suicidaria¹, nella bioetica di fine vita, caratterizzata da un perdurante quanto acceso confronto tra i contrapposti versanti dei cattolici e dei laici, emerge un'attenzione tuttora scarsa verso la morte mediante suicidio, diversamente da altre modalità di morte, come quelle procurate tramite atto eutanasi o tramite atto abortivo. Peraltro, si tende a trattare il tema della morte in riferimento pressoché esclusivo alla condizione di soggetti con aspettative di vita molto ridotte come i malati incurabili, spesso essi stessi richiedenti un aiuto a morire per lenire le loro sofferenze fisiche o spirituali, senza

* Barbara Troncarelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise.
Email: barbara.troncarelli@unimol.it

¹ Cfr., in particolare, F. D'Agostino, 1996, 176-177; inoltre, 1996b, 201-202; e Id., 1996c, 207-219.

soffermarsi abbastanza sulla volontà in sé di farla finita, non necessariamente da parte di malati terminali, essendo molteplici le possibili motivazioni alla base di una volontà autodistruttiva. Si tratta di una volontà bioeticamente rilevante, meritevole di una meditazione non minore di quella più spesso rivolta ad altre esperienze di morte, come alla morte naturale o alla morte eutanasi, ed è una volontà riguardante ogni atto suicidario e non solo la morte per suicidio assistito, cioè una modalità di atto derivante da un contesto motivazionale di malattia o di fragilità che impedisce di compiere personalmente, senza aiuto esterno, l'atto stesso².

A conferma di una carente riflessione sulla volontà suicidaria, si noti che, nell'annoso confronto-scontro in materia di illegittimità etica e/o giuridica dell'atto eutanasi, l'eutanasi è prevalentemente ricondotta dalla bioetica cattolica alla inoppugnabile negatività dell'omicidio anziché a una tragica espressione di volontà suicidaria nel fine vita umano, benché occorra necessariamente una simile volontà del richiedente per poter ascrivere la sua morte a un vero e proprio caso di eutanasi, che «acquista così la valenza di un "suicidio razionale"»³. Solo se non ci fosse tale volontà, espressa in forma esplicita e non come mero consenso presunto⁴, cioè solo in mancanza di una richiesta esplicita di morte da parte del soggetto interessato, l'eutanasi sarebbe assimilabile a un omicidio, altrimenti non si può non incorrere in una sostanziale contraddizione logica e terminologica, come quella sottesa al concetto, pur legalmente contemplato come reato, di «omicidio del consenziente»⁵, e all'affermazione secondo cui «l'eutanasi volontaria, qualunque ne siano le forme e i motivi, costituisce un omicidio»⁶.

Ma l'eutanasi o è volontaria, in quanto eseguita su richiesta della persona interessata, o non può essere tale, bensì un effettivo atto omicidiario anche se compiuto nell'intento pietoso di porre termine a una condizione di estremo dolore. La realtà è che la tragicità dell'eutanasi dipende proprio dalle implicazioni dilemmatiche insite in una richiesta di morte proveniente direttamente dall'interessato e dalla sua facoltà di autodeterminazione, cioè in una richiesta riconducibile sostanzialmente a una specifica forma di suicidio, ma che non può essere una richiesta attuata se non per interposta persona in caso di inabilità fisica del soggetto a suicidarsi, e quindi che non può essere compiuta se non con il coinvolgimento di un soggetto terzo, chiamato ad assumersene la responsabilità quantomeno etica, anche nei casi di legalizzazione di tale atto o di eventuale astensione del diritto a comminare una risposta sanzionatoria in fattispecie di particolare drammaticità umanamente comprensibili.

² Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Riflessioni bioetiche sul suicidio medicalmente assistito*, parere del 18 luglio 2019.

³ F. D'Agostino, 1996b, 201. Solo questa è definibile come «*eutanasi propria*, cioè *eutanasi attiva su soggetto consenziente*» (ivi, 200-201).

⁴ «È possibile presumere un consenso all'eutanasi? Direi di no, dato che la volontà ordinaria (e quindi presumibile) di un paziente (anche terminale) è di essere curato, non di essere soppresso» (F. D'Agostino, 1996b, nota 20, 199).

⁵ Codice penale, art. 579.

⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 2324.

Emerge comunque la tendenza, anche nell'eutanasia propriamente tale o volontaria, a eludere, se non a ignorare, la problematicità intrinseca alla volontà suicidaria, che quando ravvisata ci si limita a farne oggetto di una più o meno dichiarata colpevolizzazione etico-sociale, senza tenere abbastanza conto della specificità esistenziale di una simile volontà e/o esperienza di morte, non rinvenibile tra gli animali ma esclusivamente umana. È una volontà alimentata dal desiderio, sotteso o espresso che sia, di rendere la morte stessa non un fatto subito bensì un atto scelto, non un mero accadimento biologico bensì una espressione di autodeterminazione individuale, fermo restando che il suicidio non implica solo una scelta di volontà assunta in linea di principio, dato che per il compimento effettivo del volere suicidario è necessario in linea di fatto, quantomeno nell'attuale postmodernità, diversamente dal suicidio in gran parte del mondo antico⁷, anche un movente seppur indeterminabile di vulnerabilità e di sofferenza.

In alternativa alla suddetta tendenza, per una tematizzazione non semplicistica né riduttiva del fine vita dell'uomo, non è più possibile esimersi dal problematizzare la morte al di là del suo darsi naturalistico, in particolare la morte invocata o inferta a se stessi, e ciò proprio se si intenda neutralizzare l'impulso autodistruttivo troppo spesso operante nel mondo umano, cercando hegelianamente di «guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere»⁸. Stante il significato mai del tutto afferrabile insito in un gesto suicidario, si tratta tuttavia di una riflessione che può consentire di cogliere il carattere teoreticamente complesso ed eticamente indecidibile della morte suicidaria, ma non di capirne appieno il senso, che resta razionalmente insondabile e imperscrutabile, ancor più della morte in sé, di ogni morte, nella vita di un essere umano⁹.

È nondimeno possibile, e anzi necessario, afferrare l'inesauribilità del significato razionale, da non confondersi con lo schematismo di un giudizio intellettualistico, ascrivibile alla morte suicidaria e alla volontà di esperirla, che anche se sofferta è una volontà avvertita non sempre e non solo a seguito di malattie, terminali o meno che siano. Ma ancora più necessario è soffermarsi su tale significato astenendosi dal superficiale intento di trarne apprezzamenti univoci, di condanna o di approvazione che siano, ma piuttosto traendo una lettura interpretativa eticamente rilevante dalla stessa irresolubilità e indecidibilità che, a ben vedere, sussiste all'interno di una tematica tanto ardua e complessa. Se la fine di una vita umana non naturalmente avvenuta fosse priva di qualsiasi riconducibilità ad atti di volontà suicidaria, come nei casi di morte per omicidio, essa sarebbe trattabile e decidibile in termini di assoluta riprovazione, come la morte per atti di eutanasia fittizia anche se apparentemente tale.

⁷ Cfr. *infra*, § 2.

⁸ G.W.F. Hegel, 1988, vol. I, 26.

⁹ «L'uomo è davanti alla morte come davanti alla profondità superficiale del cielo notturno: non sa a cosa dedicarsi, e la sua riflessione, così come la sua attenzione, resta senza materia» (W. Jankélévitch, 2009, 39-40).

È incontestabile in simili atti che «la scelta dell'eutanasia diventa più grave quando si configura come un omicidio che gli altri praticano su una persona che non l'ha richiesta in nessun modo e che non ha mai dato ad essa alcun consenso»¹⁰. Se così fosse, l'eutanasia risulterebbe *tout court* uno strumento di morte non voluta eppur procurata da terzi, cioè un effettivo omicidio di soggetto non consenziente, a cui non potrebbe se non conseguire un giudizio etico nonché legale di netta condanna dell'eutanasia stessa, diversamente dal non univoco né lineare giudizio formulabile nei casi, intrinsecamente paradossali e autocontraddittori, di «omicidio del consenziente»¹¹, in base a cui si arriva a identificare *tout court* l'atto eutanasiaco volontariamente richiesto con un atto omicidiario, anche in presenza di impedimenti fisici del soggetto richiedente a compiere da solo il gesto suicidario pur da lui chiaramente voluto.

Di fronte al dilemma tra le istanze ambedue fondate, da una parte, della continuazione incondizionata della propria esistenza in nome della sua intangibilità e, dall'altra, del rifiuto di vivere a ogni costo stante l'indeducibilità di un «obbligo» di vivere dal «fatto» di vivere, l'elemento primario da cui muovere non può se non essere la presa d'atto di due doveri fondamentali ma confliggenti, quello di riconoscere l'intangibilità dell'esistenza, tanto più che «nella prospettiva tradizionale, si è sempre mantenuta [...] una ferma coscienza dell'assoluta indisponibilità da parte dell'individuo della propria vita e della propria morte»¹², e quello di rispettare il diritto di autodeterminazione della persona, almeno per quanto riguarda se stessa¹³. Prendere umilmente atto di tale dilemmaticità è essenziale, pur nella consapevolezza che non è dato ad alcuno riuscire a risolvere il conflitto tra i due suddetti doveri fondamentali, né a superarlo tramite una scelta decisionale che si conformi a entrambi questi doveri vincolanti, e che sia formulata sul piano oggettivo e socialmente rilevante della verità etico-razionale ossia, hegelianamente, dello spirito oggettivo e metaindividuale insito in tutto ciò che non si limita ad avere un significato morale puramente soggettivo, ma assurge ai principi e valori ideali insiti nei rapporti normativi e istituzionalmente sanciti preposti al piano intersoggettivo della eticità¹⁴.

¹⁰ Papa Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Evangelium Vitae*, Roma, 25 marzo 1995, § 66.

¹¹ Cfr. *supra*, nota 5.

¹² F. D'Agostino, 1996, 176.

¹³ Per una concezione secondo cui, sul piano giuridico-costituzionale, «tra i diritti inviolabili esista anche un diritto alla morte, *alla propria morte*», perché «l'unico limite che alla mia libertà è intrinseco, e che la distingue dall'arbitrio e dal capriccio, sta nel rispetto dell'altrui libertà, nel rispetto dell'altrui etica», cfr. D. Corradini, 1992, 177 ss.

¹⁴ In questa prospettiva di ascendenza hegeliana, diversamente dalla eticità che è la traduzione storico-sociale del bene nel mondo istituzionale e valoriale della collettività umana, la moralità è la «volontà soggettiva», individuale e privata del bene, ma non beninteso volontà soggettivistica e arbitraria di esso, in quanto «l'uomo deve possedere propriamente una conoscenza della differenza del bene e del male in genere», da lui riconosciuta come tale, che attende di trovare realizzazione nei precetti etici, religiosi oltretutto giuridici, del superiore piano del mondo umano, oggettivo e intersoggettivo (cfr. G.W.F. Hegel, 1984, § 503, 485; inoltre, *Id.*, 1999, § 108, 96-97).

Ne deriva che, oltre a una doverosa presa di coscienza soggettiva ma non oggettiva, necessaria ma non dirimente, problematizzante ma non risolutiva, sul significato umano insito nella tragicità dell'atto suicidario non è possibile andare, ed è significativo che «a nessun autore "classico" [...] è mai sfuggita l'estrema drammaticità dell'atto suicidario»¹⁵. Ma proprio perciò, sulle «correlative attenuanti che di conseguenza non possono non venir prese in esame da chi sia chiamato a qualificare questo atto»¹⁶, appare fondato ritenere che tale drammaticità, in quanto pressoché estranea a ogni logica di ordine pratico-materiale, bensì correlata a una vertigine esistenziale razionalmente inattuabile, non può essere sottoposta al vaglio socialmente rilevante della oggettiva normatività etica e giuridica, essendo quello di togliersi la vita un evento la cui drammaticità non è regolamentabile né oggettivamente qualificabile, non solo nei termini di punizioni o aggravanti, che in anni non lontani venivano applicate a chi, suicidandosi, era ritenuto meritevole di sanzioni sociali, religiose o addirittura giuridiche, ma nemmeno in termini di «attenuanti»¹⁷, anch'esse espressione di una logica giudicante che in tale materia risulta inapplicabile, a livello etico non meno che giuridico.

Vale a dire che è riduttiva della complessità di un fenomeno esclusivamente umano e contrario all'istinto animale di sopravvivenza, quale il suicidio, ogni presa di posizione illusoriamente protesa a decretare alcunché in merito, quasi che si possa davvero qualificarne il senso valoriale per mezzo di un giudizio valutativo eticamente e giuridicamente universalizzabile nei termini di una pronuncia più o meno formalizzata, di condanna o di giustificazione che essa sia. Si tratta infatti di un atto e/o di un intento rivolto sì contro l'obbligo, inderogabile anche per Kant¹⁸, di indisponibilità della vita, propria non meno che altrui, ma esprime al tempo stesso un esercizio delle proprie legittime prerogative di autodeterminazione, seppur avente ormai nella contemporaneità le sue cause più ricorrenti non in uno stoico esercizio di lucida autonomia personale come ai tempi di Seneca¹⁹, ma nei meandri inesplorabili e labili della interiorità umana, refrattari a ogni analisi sociologico-statistica, anche la più scientificamente argomentata che, come in Durkheim, ne distingue con rigore descrittivo alcune tipologie ricorrenti nell'ambiente collettivo²⁰. Sono meandri della dimensione interiore evocanti, piuttosto, «la figura dell'abisso» nella sua assoluta opacità, da cui proviene e a cui perviene «un agire che affermandosi si sottrae, si nega a ogni ulteriore possibilità»²¹, ma che al tempo stesso «rappresenta indubbiamente la forma più definita e definitiva della scelta»²², quale diritto di decidere di cui, tuttavia, si stenta a riconoscere il fondamento. Ciò rende

¹⁵ F. D'Agostino, 1996, 176.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ «L'uomo non può disporre di se stesso, poiché non è una cosa; egli non è una proprietà di se stesso, poiché ciò sarebbe contraddittorio» (I. Kant, 1984, 189).

¹⁹ Cfr. *infra*, note 51, 53-54.

²⁰ Cfr. E. Durkheim, 2014.

²¹ M. Borrello, 2015, 141 ss.

²² *Ivi*, 153.

estrinseca non solo l'indagine sociologica rivolta a spiegare e classificare il fenomeno, ma anche ogni valutazione espressa nei termini di un assertivo giudizio sociale afferente, hegelianamente, allo «spirito oggettivo» del diritto e della eticità²³, che nella misura in cui si configurino ambedue come peculiari espressioni normative dell'oggettività sociale, non sono in grado di giustificare in quanto tali, ossia sul piano metaindividuale, alcun giudizio sul suicidio, nemmeno sulla base dell'argomentazione forse più rilevante che possa essere addotta in materia, concernente l'«indisponibilità riferita in ultima analisi al carattere *non solipsistico* dell'esistenza, al fatto (indiscutibile) che il nostro io dipende sempre e comunque da un *altro-da-noi* e che sempre e comunque ha responsabilità verso altri alle quali non può unilateralmente sottrarsi»²⁴. Si tratta infatti di responsabilità e obblighi afferenti precipuamente alla soggettività individuale, e non al diritto né all'etica sociale, ossia alla coscienza e alla moralità del singolo, il cui diritto di autodeterminarsi togliendosi la vita può entrare in collisione con il suo dovere di responsabilità verso altri, limitando così, quantomeno moralmente, la sua libertà di disporre di se stesso, beninteso nella eventualità che tale individuo abbia legami familiari o interpersonali che sia plausibile ascrivergli come per lui vincolanti, sul piano umano e soggettivo più che istituzionale e pubblico.

Se si converge su tale assunto della sostanziale indecidibilità etica, ma non morale, concernente atti riconducibili alla volontà di un soggetto di porre fine alla propria vita, tanto più se divenuta per lui troppo gravosa, simili atti seppur moralmente discutibili non possono essere eticamente assimilati a mere azioni malefiche meritevoli di disprezzo se non addirittura di punizione, come è invece avvenuto fino in tempi recenti e continua tuttora a verificarsi benché in forme meno palesi²⁵, forse presumendo così di disincentivare scelte estreme che, però, hanno generalmente cause endogene indifferenti ed eterogenee ai possibili effetti di un'altrui condanna. In tal senso, alla richiesta di poter morire, o meglio di poter esercitare il diritto di farlo da parte di chi non avverte più il senso della vita, non si può rispondere se non con un'etica che, dopo avere cercato il più possibile di ridurre se non di eliminare i fattori di sofferenza capaci di alimentare il rifiuto di vivere, si limiti a una ponderata «sospensione del giudizio» (*epoché*) già nota alla sapienza degli antichi²⁶, astenendosi dall'ergersi di fronte a tale rifiuto con un atteggiamento di estimatore o di inquisitore, quindi non valutandolo né con indulgenza o favore, che può integrare finanche il reato di cui all'art. 580 c.p., né con severità o durezza in nome di un presunto dovere di vivere, confliggente con il diritto di autodeterminazione di cui all'art. 32 della Costituzione.

Peraltro, una prospettiva riveduta in tale direzione di minore drasticità assertiva e non più rigidamente sanzionatoria di fronte ad atti di volontà suicidaria, è stata di fatto accolta anche nel versante cattolico quando si è cessato di negare la sepoltura

²³ G.W.F. Hegel, 1984, 475, § 483 ss.

²⁴ F. D'Agostino, 1996, 176-177.

²⁵ Cfr. R. Marra, 1987, 269 ss.

²⁶ Diogene Laerzio, 1987, 378-379 (IX, 61).

ecclesiastica ai soggetti ritenuti colpevoli di aver rifiutato la propria vita dandosi la morte²⁷, come invece era stato decretato nei confronti dei suicidi sin dal Concilio di Braga del 563 d.C.²⁸. Certamente il rispetto della vita, non solo quella altrui, ma anche la propria, che per i credenti appartiene anch'essa a Dio e non a se stessi, continua a costituire un punto fermo del magistero della Chiesa, che ritiene tuttora il suicidio un atto «gravemente contrario al giusto amore di sé. Al tempo stesso è un'offesa all'amore del prossimo» oltretutto «contrario all'amore del Dio vivente»²⁹. Resta il fatto che nel mondo cattolico si sta assistendo a una maggiore apertura in materia di riconoscimento del diritto di autodeterminazione sulla propria vita, incluso il diritto a esprimere personali dichiarazioni anticipate di trattamento e a esercitare una correlativa libertà di espressione per quanto riguarda l'ineludibile fase esistenziale del proprio fine vita, come è comprovato dal principio secondo cui è bene astenersi da atti di accanimento terapeutico non richiesti né voluti dall'interessato, ossia da vani atti di forzato mantenimento in vita di malati terminali, anche considerando che «gli interventi sul corpo umano diventano sempre più efficaci, ma non sempre sono risolutivi: possono sostenere funzioni biologiche divenute insufficienti, o addirittura sostituirle, ma questo non equivale a promuovere la salute. Occorre quindi un supplemento di saggezza, perché oggi è più insidiosa la tentazione di insistere con trattamenti che producono potenti effetti sul corpo, ma talora non giovano al bene integrale della persona»³⁰. Si tratta di un principio bioetico ormai largamente condiviso, anche dalla Chiesa cattolica, sotteso al dettame di evitare atti sia di abbandono che di accanimento terapeutico, e di non prolungare vanamente una vita divenuta non più vivibile³¹, su cui è convenuta la revisione apportata in anni recenti dall'Ordine dei Medici al proprio codice deontologico per l'esercizio della professione³².

Di qui la legge, promossa *in primis* dalla bioetica laica ma a cui ha concorso anche il versante dei bioeticisti cattolici, sul testamento biologico in Italia³³, che pur confermando la illiceità nell'ordinamento giuridico dell'atto eutanasi, viene a delineare un terreno comune di incontro tra credenti e non credenti sulla possibilità ivi riconosciuta di chiedere, quando si sia nelle condizioni di farlo in piena coscienza, l'astensione da ogni

²⁷ Codice di diritto canonico, cann. 1183-1185.

²⁸ Cfr. *infra*, nota 95.

²⁹ Catechismo della Chiesa Cattolica, art. 2281.

³⁰ Papa Francesco, *Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al meeting regionale europeo della «World Medical Association» sulle questioni del fine-vita*, Roma, 16-17 novembre 2017.

³¹ «Le decisioni devono essere prese dal paziente, se ne ha la competenza e la capacità, o, altrimenti, da coloro che ne hanno legalmente il diritto, rispettando sempre la ragionevole volontà e gli interessi legittimi del paziente» (Catechismo della Chiesa Cattolica, art. 2278).

³² «Il medico, tenendo conto delle volontà espresse dal paziente o dal suo rappresentante legale e dei principi di efficacia e di appropriatezza delle cure, non intraprende né insiste in procedure diagnostiche e interventi terapeutici clinicamente inappropriati ed eticamente non proporzionati, dai quali non ci si possa fondatamente attendere un effettivo beneficio per la salute e/o un miglioramento della qualità della vita» (Codice di deontologia medica, 17 luglio 2014, art. 16).

³³ L. n. 219/2017: Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento.

forma di accanimento terapeutico, sempreché non si tratti di atti mascherati di eutanasia o di abbandono terapeutico. Lungo questa direzione, il malato terminale può inoltre essere sottoposto in base a questa legge, «in presenza di sofferenze refrattarie ai trattamenti sanitari», previo suo consenso, alla «sedazione palliativa profonda continua in associazione con la terapia del dolore»³⁴, sebbene rimanga tuttora il problema, attinente al fine vita più attenzionato che è quello dei malati terminali, degli interventi medici di somministrazione massiccia di farmaci sedativi aventi lo scopo di offrire sollievo a pazienti incurabili che richiedano un aiuto ad abbreviare non solo la loro sofferenza, ma anche e soprattutto la loro stessa vita. In ogni caso, nella prospettiva di una crescente valorizzazione del principio del consenso libero e informato, ogni soggetto può ora procedere alla stesura delle sue disposizioni anticipate di trattamento quale documento che sceglie di sottoscrivere in vista di una possibile condizione futura di perdita irreversibile della capacità di intendere e di volere, allo scopo di esprimere le proprie volontà e preferenze in materia di accertamenti diagnostici, scelte terapeutiche, trattamenti sanitari, da far valere in caso di successiva sopravvenuta incapacità. Ne consegue che, mentre l'eutanasia continua a costituire un reato secondo le ipotesi previste dal Codice penale all'art. 579 («omicidio del consenziente») e all'art. 580 («istigazione o aiuto al suicidio»), l'autodeterminazione nelle prestazioni terapeutiche viene così a configurarsi come una possibilità lecita, almeno nei casi ammessi in base all'art. 32 della Costituzione e alla L. n. 219/2017 in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento sanitario.

Dopodiché, una importante sentenza della Corte costituzionale ha reso possibile richiedere anche il suicidio medicalmente assistito, ossia l'aiuto indiretto a morire mediante un supporto medico, ma alle condizioni che la persona richiedente sia pienamente capace di intendere e volere oltreché di compiere da sé l'atto suicidario, sia affetta da una patologia irreversibile da cui derivino gravi e intollerabili sofferenze fisiche o psichiche, e sia tenuta in vita per mezzo di trattamenti di sostegno vitale³⁵. Evidentemente, il diritto ha intrapreso un percorso di graduale accoglimento delle istanze di lenimento dell'umano dolore sottese ad atti estremi di carattere direttamente o indirettamente autolesionistico, cercando di temperare il fondamentale riconoscimento, seppur non incondizionato, del diritto individuale di autodeterminazione sul proprio fine vita con la non meno fondamentale tutela della vita e con il richiamo rivolto agli operatori biomedici di attenersi al dovere di massima beneficiabilità verso i malati, in modo da scongiurare derive di soppressione del vivere che non trovino alcuna possibile giustificazione né nella consensualità, né nella incurabilità del malato, né nel suo diritto a non essere sottoposto a mezzi terapeutici vani o sproporzionati.

³⁴ Ivi, art. 2, co. 2.

³⁵ Cfr. Corte cost., sent. n. 242/2019 (caso Cappato-Antoniani). Tale sentenza ha rilevato l'illegittimità costituzionale dell'art. 580 c.p., nella parte in cui non esclude la punibilità di chi agevola l'esecuzione del proposito di suicidio di una persona che si trovi nelle condizioni e soddisfi i requisiti indicati nella sentenza stessa, e purché si seguano le modalità ivi previste.

Sul piano della oggettività etica del mondo umano e dei suoi principi fondativi, da non confondere con il piano della soggettività morale dell'ambito individuale e delle scelte valoriali dei singoli nel foro interiore della loro coscienza, rimane nondimeno ineliminabile in tali tematiche di alta complessità riguardanti il fine vita umano una indecidibilità e dilemmaticità di fondo, che è indispensabile ammettere senza alcuna pretesa di fornire soluzioni o valutazioni univoche, ma piuttosto per problematizzare adeguatamente tali tematiche e, in particolare, quella relativa alle imperscrutabili scelte suicidarie dei soggetti, malati o meno che siano, sempreché non indotte da azioni altrui, eticamente riprovevoli e legalmente perseguibili, di corresponsabilità e/o istigazione al suicidio stesso. Ciò induce a oltrepassare, senza negarne la *ratio*, la dimensione prescrittiva, e tendenzialmente oggettivistica, di una eticità sociale vincolante in direzione della moralità tendenzialmente soggettivistica, benché non di necessità arbitraria, della coscienza personale. Permane infatti la difficoltà, se non impossibilità, di un giudizio etico assolutizzabile che su questi contenuti possa essere formulato o in base alla universalità di principi normativi non sempre applicabili alla specificità di ogni singolo caso, o in base alla particolarità di casi non sempre riconducibili alla totalistica valenza dei principi normativi stessi. Senza negare la sussistenza sul piano ontologico oltreché esistenziale di oggettivi principi metaindividuali, la normatività etica riferita ai temi e problemi estremamente difficili del fine vita, in specie se esso comporti la volontà di porre termine alla propria esistenza, non può esaurire l'inesauribile multivalenza delle situazioni umane mediante una univoca e rigida decidibilità produttiva di assertivi giudizi etico-giuridici, di condanna o meno che siano, sempreché non ricorrano gli estremi di gravi responsabilità di carattere omissivo, se non addirittura omicidiario, a scapito della vita altrui non consenziente, da accertare e valutare, esse sì, con rigidità e rigore.

Stante tale indecidibilità su una materia divenuta sempre più, per così dire, di «normazione non normabile» quale è l'ambito dell'esistenza nelle sue dinamiche più intime e personali della vita e della morte, l'etica è chiamata piuttosto ad applicarsi in un impegnativo vaglio rivolto a prevenire, per quanto possibile, gesti di rinuncia alla vita quali atti assolutamente drammatici nella loro irreparabilità, anziché censurarli sentenziando vanamente che dal «fatto» di esistere derivi un «dovere» di esistere da imporre e far valere mediante correlativi divieti. Anche per quanto attiene non solo all'etica, ma più specificamente alle funzioni prescrittive del diritto, sulla fase umana di fine vita esso non dovrebbe cimentarsi nel regolamentare oltre misura ciò che riguardi gli aspetti più privati dell'esistenza, in quanto tali di pertinenza precipuamente individuale, né tantomeno nel formalizzare in dettaglio presunte soluzioni normative valide *erga omnes*, rivolte a limitare la libertà di scelta di ogni essere umano sulle modalità di congedo personale dalla propria vita.

Sostenere l'indecidibilità etico-sociale e l'infondatezza di ogni giudizio univoco sul piano bioetico ed etico-sociale in materia di morte suicidaria e/o eutanasi, non significa contestare l'importanza di una statuizione normativa finalizzata a tutelare la vita in

quanto primario bene indisponibile e rilevante anche socialmente, né significa eludere il compito di appurare eventuali responsabilità lesive di tale bene mediante gravi atti omissivi od omicidari in materia di fine vita, né significa negare l'importanza di stabilire le condizioni di ammissibilità di un preteso «diritto alla morte». Si tratta tra l'altro di condizioni già determinate dalla Consulta, atte a stabilire i confini di liceità del suicidio medicalmente assistito³⁶, ma comprovanti nella loro elencazione tutta la problematicità e la difficoltà insita nella regolamentazione del tema. Resta il fatto che l'aiuto al suicidio non può mai tradursi in un reato contro la vita, stante la necessità che l'ordinamento giuridico tuteli il diritto alla vita, soprattutto nell'interesse dei soggetti più vulnerabili, e che contrasti illecite interferenze esterne in una scelta personale estrema e irreparabile come quella del suicidio. Ciò non toglie che nell'ordinamento italiano stia emergendo anche la necessità di riconoscere il diritto alla morte, inteso non più solo come indebita negazione della vita, ma anche quale portato di condizioni di vita divenute tanto pesanti da avere esse stesse poco o nulla di vitale, così da indurre l'individuo a invocare comprensibilmente la fine delle sue sofferenze.

Sorgono però alcuni interrogativi, innanzitutto se non vi siano dubbi nel valutare, alla luce delle disposizioni e delle condizioni introdotte, i casi che, pur essendo evidente una legittima volontà di autodeterminazione suicidaria e la capacità di attuarla da sé, risultino solo in parte o niente affatto riconducibili alle suddette condizioni indicate dalla Consulta, cioè alla presenza simultanea di una malattia incurabile, di dolori intollerabili, e di un mantenimento in vita solo per mezzo di trattamenti di sostegno vitale. In altri termini, sorge l'interrogativo se non vi siano dubbi nel valutare negativamente interventi rivolti a soddisfare tale volontà pur in assenza di una o più condizioni di cui sopra. Inoltre, ci si può chiedere fino a che punto, nelle situazioni di fine vita, si possa ragionare in modo meramente binario distinguendo *sic et simpliciter* tra lecito e illecito, e in caso di ravvisata illiceità decidendo per una severa condanna, legale oltretutto etica. Il fatto è che l'ultima parola in merito attende ancora di essere riconosciuta davvero come indecidibile, cioè senza alcuna definitività, sanzionatoria o assolutoria, che possa pretendersi esaustiva, a parte le situazioni legalmente riconducibili a gravi atti omissivi od omicidari per i quali un giudizio di condanna è non solo auspicabile, ma indispensabile. Sussiste insomma una intrinseca complessità di fattori individuali e sociali, di aspettative e di vincoli, caratterizzanti la fase finale dell'esistenza. Infatti a nessun individuo, fermo restando il suo dovere di non violare mai la vita, inclusa la propria, può essere ascritto l'obbligo categorico di vivere, né può essergli negato il diritto di morire in quanto libertà di scegliere, se lo voglia, tempi e modi in cui lasciare il mondo senza interferire con i diritti e le libertà altrui, essendo questa una libertà riconducibile a diritti soggettivi protetti dalla Costituzione, in particolare agli artt. 2, 13 e 32.

Se, da una parte, c'è oggettivamente una ineludibile componente di dilemmaticità proveniente da tali opposti versanti, dall'altra, andando oltre i limiti della normatività

³⁶ Cfr. *ibidem*.

giuridica nelle sue tipiche formalizzazioni e distinzioni binarie tra lecito e illecito, giusto e ingiusto³⁷, emerge l'impossibilità anche etica di risolvere tale dilemmaticità mediante la definizione di giudizi univoci, a favore della vita in sé e a scapito della libertà di scelta, oppure a favore della libertà e a scapito della vita. Vale a dire che, sulle più ardue questioni dell'etica e del diritto in materia di vita e di morte, emerge una dimensione di irrisolvibilità tale per cui le formalizzazioni espresse dalla dimensione socialmente rilevante della normatività oggettiva, etica non meno che giuridica, non possono esaurire gli aspetti esistenziali, profondi e insondabili della realtà umana, in quanto non appieno formalizzabili né regolamentabili per tutti e per ciascuno.

Si pensi alla richiesta, peraltro frequente, avanzata da un soggetto affetto da patologia incurabile, ma non dipendente da trattamenti di sostegno vitale, di poter accedere al suicidio assistito. Dal punto di vista legale, aiutare tale soggetto a fruire della possibilità di suicidio assistito costituisce un illecito penale in base alle normative vigenti in Italia, perché non ancora mantenuto in vita artificialmente anche se abbia ricevuto dai medici una prognosi infausta con pochi mesi di sopravvivenza a causa di una situazione clinica destinata a diventare sempre più pesante³⁸. Ebbene, dal punto di vista della riflessione etica qui proposta, qualsiasi giudizio normativo, più o meno formalizzato, di condanna o approvazione appare del tutto riduttivo e insostenibile sui casi di suicidio assistito che, come quello emblematico sopra richiamato, non integrino atti di soppressione vitale dell'interessato senza il suo consenso libero e informato. E ciò, non certo perché si tratti di una situazione eticamente indifferente, ma al contrario perché in essa si fronteggiano almeno due istanze legittime quanto confliggenti e inconciliabili, nessuna delle quali può essere sacrificata all'altra, né il diritto di autodeterminazione sulla propria vita né la tutela della vita stessa nella sua intangibilità e incomparabilità valoriale, motivo per cui viene ancora una volta in rilievo una insuperabile indecidibilità normativa, stante l'intrinseco carattere altamente problematico a livello etico-sociale di ciò che riguardi l'ambito esistenziale dei casi e delle scelte individuali in materia di fine vita, decidibili solo a livello morale dei singoli seppur senza alcuna pretesa di oggettività e giustizia di qualsiasi decisione venga assunta, essendo questo un emblematico esempio, sul piano pratico e non solo teoretico, in cui vale il principio secondo cui «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»³⁹.

Che si tratti infatti, almeno dal punto di vista non della moralità e del foro interiore della coscienza personale, ma della eticità in quanto dimensione metaindividuale e

³⁷ Cfr. N. Luhmann, 1992, 33.

³⁸ Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Riflessioni bioetiche sul suicidio medicalmente assistito*, cit., in cui alcuni membri del Comitato, favorevoli alla legalizzazione del suicidio medicalmente assistito in presenza di determinate e accertabili condizioni, ritengono nondimeno che «la presenza di un trattamento di sostegno vitale è [...] una condizione aggiuntiva solo eventuale; ritenerla necessaria, infatti, creerebbe una discriminazione irragionevole e incostituzionale (ai sensi dell'art. 3 della Costituzione) fra quanti sono mantenuti in vita artificialmente e quanti, pur affetti da patologia anche gravissima e con forti sofferenze, non lo sono o non lo sono ancora».

³⁹ L. Wittgenstein, 1964, 82.

socialmente rilevante, di istanze ambedue non comprimibili né anteponibili l'una all'altra, risulta difficile se non impossibile contestarlo a rigore di logica, sia ontologicamente che deontologicamente, anche se, soprattutto in Italia, sia finora prevalsa a livello giurisprudenziale una netta concezione prescrittiva, costituzionalmente radicata, che afferma il solo diritto alla vita e che nega la sostenibilità del diritto di autodeterminazione inteso come diritto alla morte o diritto al suicidio⁴⁰, e che al massimo attribuisce al malato il solo diritto al rifiuto delle cure, almeno nei casi in cui il suo stato non soddisfi appieno tutte le condizioni di gravità necessarie per poter accedere legalmente a un atto di suicidio assistito. Ma non si può evitare di osservare che ciò lascia insuperato il dilemma tra diritto di autodeterminazione e inviolabilità della vita, data l'aspettativa, costituzionalmente altrettanto fondata, condivisa da molte persone di poter scegliere sul loro fine vita e di avere la possibilità di porre liberamente termine alla propria esistenza, soprattutto se afflitta da gravose sofferenze. Non a caso, il dibattito sull'ammissibilità del diritto alla morte è tuttora perdurante, poiché la facoltà di autodeterminazione riconosciuta dalla Costituzione come una fondamentale espressione di libertà personale non può non riguardare anche il diritto del soggetto di poter scegliere sulla propria vita, o mediante il rifiuto delle cure⁴¹, come già gli è consentito, o al limite, mediante interventi finalizzati ad abbreviare la sua esistenza, se da lui stesso voluti e richiesti, come ora è concesso, in base a quanto stabilito dalla Corte costituzionale, solo ai malati richiedenti atti di suicidio assistito che versino in particolari condizioni cliniche di irreversibile gravità, diversamente da alcuni orientamenti europei della giurisprudenza in cui la morte è ritenuta meritevole di protezione per tutti analogamente alla vita, in quanto realtà opposte eppur complementari di ogni essere umano⁴².

Riguardo all'ordinamento giuridico italiano, esso riconosce non già il diritto alla morte, ma soltanto il diritto alla vita, soprattutto sulla base degli artt. 2 e 27 della Costituzione, seppure essa non annoveri espressamente la vita stessa tra i diritti fondamentali, e così facendo l'ordinamento intende garantire non semplicemente il diritto di vivere, bensì più estesamente la tutela della vita quale bene e presupposto indispensabile, individualmente e socialmente rilevante, per il godimento di ogni altro diritto e interesse di cui appunto all'art. 2 sui diritti inviolabili dell'uomo, come singolo e come parte integrante della società. Resta il fatto che il dilemma di indecidibilità etica tra libertà personale di autodeterminazione da un lato, e vita umana come bene indisponibile dall'altro, permane rinvenibile e ineludibile, sia pur in varia misura, in ogni concezione del diritto, sia essa una concezione garantista o meno sull'ammissibilità di un

⁴⁰ Cfr. M. Ronco, 2018, 97 ss.

⁴¹ Cfr. Consiglio di Stato, sent. n. 4460/2014, in tema di diritto al rifiuto delle cure. Tale sentenza ha richiamato l'art. 32 Cost., «per il quale i trattamenti sanitari sono obbligatori nei soli casi espressamente previsti dalla legge, sempre che il provvedimento che li impone sia volto ad impedire che la salute del singolo possa arrecare danno alla salute degli altri e che l'intervento previsto non danneggi, ma sia anzi utile alla salute di chi vi è sottoposto (Corte cost., sentenze n. 258 del 1994 e n. 118 del 1996)».

⁴² Cfr. C. Casonato, 2015, 489 ss.

presunto diritto alla morte, eutanasi non meno che suicidaria, per tutti coloro che la richiedano o solo per malati terminali in particolari condizioni di gravità. Di qui, l'importanza di prendere atto che ogni estremizzazione per quanto attiene al piano giuridico della normazione sui temi del fine vita, concernenti la coscienza e il percorso esperienziale di ogni essere umano, appare ignorare tale indecidibilità e la conseguente esigenza di fornire risposte caratterizzate da ponderazione ed equilibrio che ascrivano colpe o punizioni non già per atti riconducibili a scelte individuali sul modo di congedarsi dalla vita e dal mondo, ma piuttosto per oggettive responsabilità derivanti da condotte illecite, omissive od omicidiarie, che ledano i diritti e la vita altrui.

In tal senso, il diritto è chiamato a riscoprire l'idea di limite⁴³, e a interrogarsi sulle sue possibilità di intervento non meno che sulla sua necessità⁴⁴ per quanto riguarda le dinamiche più intime, e in gran parte inesplicabili, della vita umana⁴⁵. Si tratta di un limite consistente nell'attenersi sì al doveroso contrasto di ogni atto criminoso che leda i diritti inalienabili delle persone, ma astenendosi da ogni assunto aprioristico, sia esso permissivo o proibitivo, libertario o rigorista, che riguardi il loro vissuto privato, e mirando piuttosto a promuovere consapevolezza, responsabilità e misura, in modo tale che il diritto non si esaurisca in un insieme di «vincoli o costrizioni»⁴⁶, ma tenga conto, normando o astenendosi dal farlo, di quell'imprescindibile orizzonte semantico-valoriale di fondo, mai compiutamente formalizzabile eppur non relativistico né arbitrario, a cui le regole stesse vanno ricondotte come ai loro principi, che idealmente le precede e orienta⁴⁷. Il limite così inteso è soprattutto espressione di quell'autocoscienza che, contro i molti semplicismi portati a credere, sempre e in ogni caso, nella sussistenza di soluzioni univocamente determinabili, considera essenziale problematizzare tali intenti risolutivi o decisionali per scongiurare il rischio di un apriorismo superficiale e indiscriminato, pronto a sentenziare sul piano oggettivo dell'etica e del diritto finanche su atti e scelte soggettive di fine vita. La propria morte è, a prescindere da ogni convinzione personale, religiosa o meno, una esperienza non meramente biologica e fisica, ma intrinsecamente semantica e «metafisica», la quale, proprio in quanto inerente al piano soggettivo, seppur non soggettivistico, della vita e della libertà individuale, laicamente o fideisticamente

⁴³ Cfr. B. Troncarelli, 2018, 464 ss.

⁴⁴ «La legge può essere vista costituire il minimo comun denominatore dell'umano "di base" nel contesto sociale: regolamentando gli egoismi e ponendo un freno alle reciproche invasioni, è condizione *necessaria* allo sviluppo delle potenzialità individuali, al manifestarsi dell'umano "di vertice". Ma non sufficiente» (G. Cusi, 1994, 242).

⁴⁵ Per una prospettiva laica mirante a tematizzare i limiti della legislazione in materia di tematiche bioetiche nei termini di una normativa che dovrebbe essere flessibile, cfr. G. Alpa, 1993, 57 ss. Ma si veda anche, in una visuale cattolica tendente invece ad argomentare più o meno esplicitamente come il limite della regolamentazione giuridica sia segnato dal piano dei «diritti umani fondamentali che precedono e giudicano il diritto positivo», M. Casini, 2003, 76 ss.

⁴⁶ Sul fine vita umano, «come in ogni altra materia in cui la regola giuridica incontra la vita, e di essa in qualche modo diviene parte, sembra ragionevole pensarla come uno strumento che produce consapevolezza, più che vincoli o costrizioni» (S. Rodotà, 2009, 259).

⁴⁷ Sul «diritto per principi», cfr. B. Troncarelli, 2002, 149-179.

orientata che essa sia, non può essere equiparata a ogni altra materia di normazione o di qualificazione assertiva, anche se in senso permissivo e non sanzionatorio, quali materie non solo dell'etica sociale, ma anche e soprattutto del diritto che, per molti aspetti, né è una formalizzazione più o meno condivisa. Solo ponendo un argine, o limite che dir si voglia, all'assolutezza di una prassi regolativa tendente a sottoporre tutto, vita e morte, a «giuridificazione»⁴⁸, è possibile intravedere l'inizio di una riflessione etico-giuridica capace di impostare i problemi sulla base di principi e criteri cognitivistici quanto inesauribili, al tempo stesso non dogmatici né discrezionali.

2. Suicidio e decidibilità del giudizio individuale sul piano soggettivo della moralità

Sul piano morale ed esistenziale delle scelte individuali, diversamente dal piano etico e istituzionale delle norme giuridico-sociali, diviene possibile e, anzi, inevitabile assumere, senza più incorrere dilemmaticamente in una sostanziale indecidibilità tra eterogenee se non contrapposte istanze valoriali quali la libertà di autodeterminazione da una parte e la indisponibilità della vita dall'altra, nessuna delle due eticamente ignorabile né sacrificabile a vantaggio dell'altra, più netti giudizi valutativi riguardanti l'atto o anche solo il desiderio di darsi o di richiedere per sé la morte, se, beninteso, sussista la capacità di intendere e volere quale presupposto indispensabile per tale autonoma decisionalità esistenzialmente rilevante. Sul piano concettuale, sussiste peraltro una lunga tradizione di pensiero sul suicidio, di giustificazione o riprovazione che sia, la quale non ha mai liquidato riduttivamente la riflessione sulla morte, soprattutto suicidaria, come invece è avvenuto sul piano etico-normativo con lo stigma della condanna etica, sociale, religiosa, e finanche giuridica, contrariamente al doveroso rispetto della morte, di ogni morte, tanto più se avente la tragicità di quella ricercata e inflitta da se stessi.

Si tratta di una riflessione filosofica che riguarda una bioetica non più circoscritta alla qualificazione normativa, in senso eticamente e socialmente pratico-regolativo, di ciò che attiene in prevalenza alla dimensione biologica della vita umana, nonché alla sua naturalità o, al contrario, alla sua artificializzazione biotecnologica, ma che si estende a molteplici implicazioni dottrinali radicate nella lunga storia del pensiero teoretico e morale dell'Occidente, a partire dalla grande filosofia classica premoderna. È in essa che si assiste alla comparsa di una bioetica *ante litteram*⁴⁹, declinata, più esattamente, nei termini di una sorta di «biofilosofia morale» attestante nel mondo tardo-antico, dopo il periodo di quella «bella eticità» del mondo greco in cui l'irrompere della particolarità e della soggettività non si era ancora verificato e l'individuo continuava a essere parte

⁴⁸ N. Irti, 2005, 337 ss. Inoltre, sulla «normativizzazione assoluta della morte» e sulla «peculiarità dell'oggetto del biodiritto», in cui «il corpo è ambito materiale della norma ed, al contempo, *soggetto* titolare dei doveri e diritti dalla medesima creati», cfr. L. Buffoni, 2010, 25.

⁴⁹ La bioetica nasce infatti, come neologismo e come disciplina autonoma, non prima della seconda metà del XX secolo (cfr. Van Rensselaer Potter, 1970, 127 ss.).

integrante e indistinta del tutto⁵⁰, la grande scoperta del soggetto e della sua coscienza interiore quale cifra emblematica di una nuova dimensione spirituale e universale, ma al tempo stesso storicamente determinata, cioè concreta e particolare.

Si pensi al suicidio nella civiltà romana, avente in Seneca un fautore convinto nei termini di una eroica scelta di dignità personale che, se non compiuta solo per il desiderio di morire, costituisce un gesto di coraggiosa affermazione di sé a fronte di ogni situazione in cui può risultare preferibile rinunciare alla propria vita quando continuare a vivere non consenta di adempiere al proprio dovere, in quanto «morire bene è evitare il pericolo di vivere male»⁵¹. Da cui emerge che Seneca non esalta il suicidio come lo stoicismo tradizionale, che lo enfatizza in quanto atto di libera scelta razionalmente fondato, ma lo intende come gesto estremo rivolto a difendere principi e valori fondamentali nella vita di un essere umano, cioè in sostanza come evasione da uno stato di servitù causato dalla vita stessa quando la sorte riserva all'uomo avversità, costrizioni, o impedimenti a vivere con onore la propria esistenza. Evidentemente, per Seneca è più importante la qualità che non la durata della vita, e in tal senso la sua concezione del suicidio anticipa alcuni aspetti della bioetica di fine vita orientata laicamente all'affermazione non già della sacralità e intangibilità della vita, ma della facoltà di autodeterminazione soprattutto in merito all'accettazione o meno delle proprie condizioni di esistenza, allorché appare plausibile che alla continuazione di vivere in ogni modo la persona desideri la morte per interrompere una esistenza divenuta qualitativamente inaccettabile. Tuttavia, seguendo un sentimento di forza interiore ricorrente in epoca classica, Seneca ritiene, diversamente dall'attuale bioetica laica tendente a confondere la dignità della vita con la «degnità» di essa, ritenuta infondatamente carente o assente in ogni vita malata in quanto non più degna di essere vissuta⁵², che non si deve fuggire la malattia e la sofferenza con la morte, «purché essa sia guaribile e non danneggi l'animo»⁵³. Ciò significa che un conto è, nella sua visione morale, il suicidio per porre termine a uno stato di afflizione, che Seneca non poteva ammettere in quanto «debole e vile è chi si uccide perché non resiste al dolore»; un altro conto è darsi la morte se si sappia di dover soffrire per tutta la vita, cioè decidere di congedarsi volontariamente dalla vita «non per il dolore in sé, ma perché esso [...] impedirà di compiere tutte quelle azioni che costituiscono la ragione della vita», dato che è «stolto chi vive per soffrire»⁵⁴.

In queste asserzioni, il pensiero di Seneca appare lontano da quello non solo dei bioeticisti laici per una diversa accezione valutativa della malattia e del dolore che per lui è doveroso essere capaci di affrontare, ma anche da quello degli odierni bioeticisti cattolici, disposti ad ammettere il rifiuto dell'accanimento terapeutico non per mancanza di senso dell'esistenza dei malati terminali, ma, nonostante una visione sacrificale della

⁵⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, 1999, § 185, ann., 156-157. Cfr. anche G. Severino, 1971, 84 ss.

⁵¹ Seneca, 1998, 407 (VIII, 70, 6).

⁵² Cfr. B. Troncarelli, 2022, 71 ss.

⁵³ Seneca, 1998, 331 (VI, 58, 36).

⁵⁴ *Ibidem*.

vita tipica dei credenti⁵⁵, per porre fine a trattamenti gravosi quanto vani, e per umana compassione verso il dolore incurabile, da cui rifuggire è invece, contrariamente a quanto sostenuto da Seneca secondo cui sottrarsi al dolore è segno di debolezza o viltà, del tutto giustificato se sia una sofferenza continuativa, intollerabile e senza possibilità di miglioramento. Dove si osserva che in Seneca, come nel pensiero greco-romano in generale, dolore e morte permangono soggettivamente rilevanti per ogni essere umano, tanto da segnare la vita anche mediante una possibile scelta personale di interromperla, ma oggettivamente non sono realtà suscettibili di un giudizio propriamente etico e/o religioso, a livello metaindividuale, di negatività o di male, come avverrà con l'avvento del Cristianesimo, in cui dolore e morte non sono più un portato della naturalità ontologica come per gli antichi, bensì un portato della colpa e del peccato originale, che solo Gesù Cristo ha vinto con la sua resurrezione⁵⁶.

La concezione di Seneca sul rifiuto del dolore come motivazione insufficiente, di per sé, a darsi la morte offre quindi uno spunto di riflessione molto interessante sulla opposta prospettiva del pensiero cristiano che, diversamente da chi lo ritenga proteso a sostenere, in nome della difesa a oltranza della vita, il dovere di soffrire pur in condizioni estreme di malattia terminale, trova una emblematica quanto poco nota espressione nel magistero ecclesiastico laddove, in un celebre discorso di Papa Pio XII, viene osservato che «a lungo andare, il dolore impedisce il raggiungimento di beni e di interessi superiori. Può accadere che esso sia preferibile per una determinata persona e in una determinata situazione concreta; ma, in generale, i danni che provoca costringono gli uomini a difendersi da esso. Indubbiamente non si riuscirà mai a farlo scomparire completamente dall'umanità, ma si possono contenere in più stretti limiti i suoi effetti nocivi»⁵⁷. Ciò significa che, secondo la visione della sofferenza fisica e psichica nella bioetica cattolica, «il paziente desideroso di evitare o di calmare il dolore può, senza inquietudini di coscienza, avvalersi dei mezzi trovati dalla scienza, che in se stessi non sono immorali»⁵⁸. Se ne desume che la Chiesa nega, di per sé, il dovere di soffrire, e prendendo le distanze dal pensiero antico, in particolare da quello stoicamente orientato, si apre alla compassionevole ricerca di un lenimento del dolore umano, accettando il ricorso a farmaci palliativi in grado di determinare non di rado la perdita della coscienza se tale

⁵⁵ Con l'oblazione di se stesso, Gesù addita a tutti la via della salvezza eterna mediante il principio fondamentale del sacrificio di sé, in cui si arriva a offrire la propria vita per donarla a Dio e ai fratelli. Il sacrificio di Cristo addita emblematicamente ai credenti l'atto più alto del dono totale di sé, della propria persona fino alla morte, dono ispirato da un amore senza misura, che va «fino all'estremo» (cfr. Vangelo secondo Giovanni, 13,1).

⁵⁶ «Quando questo corpo incorruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità e questo corpo mortale avrà rivestito l'immortalità, allora avrà compimento la parola che fu scritta: "la morte è stata assorbita nella vittoria. O morte, dov'è la tua vittoria? O morte, dov'è il tuo pungiglione?" Il pungiglione della morte è il peccato, e la forza del peccato è la Legge. Ma sia ringraziato Iddio, che ci dà la vittoria mediante il Signor nostro Gesù Cristo» (Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Corinti*, 15, 51-58).

⁵⁷ Papa Pio XII, *Discorso intorno a tre quesiti religiosi e morali concernenti l'analgesia*, 24 febbraio 1957 (in risposta al IX Congresso nazionale della Società italiana di Anestesiologia, Roma, 15-17 ottobre 1956).

⁵⁸ *Ibidem*.

ricorso sia giustificato da un intento di riduzione dei sintomi nel malato terminale, e finanche il ricorso a trattamenti analgesici aventi come possibile effetto quello di abbreviarli la vita, se sussistano finalità caritatevoli che li rendano giustificabili⁵⁹.

Queste aperture sono state ribadite più volte dal magistero papale, fermo restando che con le cure palliative somministrate alla persona in fase terminale «dobbiamo accompagnare alla morte, ma non provocare la morte o aiutare qualsiasi forma di suicidio»⁶⁰. Dove si coglie un'altra differenza più o meno esplicita tra la concezione degli antichi e quella dei cristiani sul fine vita umano, ovvero la sua riconducibilità, per i primi, al piano soggettivo della moralità, cioè alla morale individuale del morente o di chi scelga di essere tale, per i secondi, al piano oggettivo della eticità, cioè all'etica universale della morte e del dolore, le quali, stante la vittoria di Cristo risorto sulla morte stessa e sulla tribolazione terrena, non possono mai prevalere sulla vita, né essere dall'uomo preferite a essa se non in un atto di supremo sacrificio di sé per amore di Dio o del prossimo. Vale a dire che, per i credenti, se il dolore può essere contrastato mediante sia le cure palliative⁶¹, sia la rinuncia all'accanimento terapeutico in quanto vano prolungamento delle sofferenze del malato terminale⁶², la morte non può essere mai scelta, ma solo attesa, talora come un evento liberatorio dalla malattia del corpo, da quella malattia anch'essa conseguente alla caduta dell'uomo in una condizione di finitudine e di mortalità, ma su cui Cristo è riuscito escatologicamente a trionfare con la sua resurrezione, per la salvezza di tutti su ogni male umano e sulla morte stessa. Infatti, diversamente dal pensiero filosofico degli antichi, la morte nella prospettiva religiosa dei credenti non può né deve mai trovare affermazione sulla vita, propria non meno che altrui, non potendo essere inflitta nemmeno a se stessi, in quanto solo a Dio è dato dispensarla secondo i suoi imperscrutabili disegni.

Rispetto all'antichità classica, il pensiero cristiano introduce evidentemente molti elementi di novità, tra cui la delineazione di un concetto dell'uomo pensato non più nella dimensione idealizzata dell'eroe, del libero o del sapiente, ma alla luce di una intrinseca finitudine e vulnerabilità, caratterizzata da un impulso a vincere il dolore fisico e spirituale non però rifiutandolo con la morte volontaria, bensì superandolo con l'affidamento a Dio fino al sopraggiungere di una ineluttabile eppur transeunte morte naturale, in attesa di una più autentica vita, ultraterrena, in cui il male del peccato e della colpa, che

⁵⁹ «Anche se la morte è considerata imminente, le cure che d'ordinario sono dovute ad una persona ammalata non possono essere legittimamente interrotte. L'uso di analgesici per alleviare le sofferenze del moribondo, anche con il rischio di abbreviare i suoi giorni, può essere moralmente conforme alla dignità umana, se la morte non è voluta né come fine né come mezzo, ma è soltanto prevista e tollerata come inevitabile. Le cure palliative costituiscono una forma privilegiata della carità disinteressata. A questo titolo devono essere incoraggiate» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 2279).

⁶⁰ Papa Francesco, *Catechesi su San Giuseppe: 11. San Giuseppe patrono della buona morte*, Roma, 9 febbraio 2022.

⁶¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 2279.

⁶² «L'interruzione di procedure mediche onerose, pericolose, straordinarie o sproporzionate rispetto ai risultati attesi può essere legittima. In tal caso si ha la rinuncia all'"accanimento terapeutico". Non si vuole così procurare la morte: si accetta di non poterla impedire» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 2278).

caratterizza la condizione dell'uomo finché permanga nella materialità del mondo, verrà sconfitto dalla salvezza arrecata da Dio a coloro che credano in lui, altrimenti destinati a una condanna tanto più grave quanto più il male in cui siano caduti sia non più solo colposo, ma gravemente doloso, cioè, come nell'eutanasia e nel suicidio, voluto e procurato dall'uomo, per un altro uomo o per se stesso. Invece, nella mentalità degli antichi, il dolore e la morte afferiscono non al peccato, ma all'ordine ontologico della realtà, e come tali oggetto di naturale accettazione mediante una sorta di nietzscheano «pessimismo della forza»⁶³ che, al contrario della fede e della speranza religiosa, vede nella nascita la necessità e ineluttabilità della morte che ne consegue, in cui ogni uomo venuto al mondo può sperimentare sì la tragicità della propria finitudine, ma anche la serenità conseguibile con la sua fine, senza aspirare a oltrepassarla⁶⁴. Del resto, se per molti esponenti del pensiero filosofico antico la morte volontaria è già allora oggetto di riprovazione, come per Platone e Aristotele⁶⁵, che sembrano sostanzialmente avallare la condanna riservata nell'antica Atene ai suicidi mediante il divieto sociale di provvedere a una loro degna sepoltura⁶⁶, ciò non toglie che per una componente altrettanto ampia di tale pensiero, caratterizzata soprattutto dalle correnti dell'epicureismo e dello stoicismo, la morte sia riconducibile al piano non già dell'etica sociale o religiosa, bensì a quello antropologico ed esistenziale della precarietà della condizione umana nella sua realtà moralmente e individualmente rilevante, tale per cui la propria stessa morte può assurgere ad affermazione di libertà, cioè a un atto di autodeterminazione come via per salvarsi dalla costrizione imposte dalla sorte o dalla ingiustizia degli uomini⁶⁷, oppure dall'assoggettamento alla necessità naturalistica⁶⁸.

Anche nella prospettiva laica della contemporaneità, appare diffusa l'idea di un diritto di autodeterminazione sulla propria morte, che renda possibile un atto volontario di rifiuto della vita come mezzo estremo di superamento della sua negatività, giustificabile sul piano morale della soggettività e delle sue spettanze di libertà, in alternativa al piano etico-religioso della intangibile oggettività della vita stessa. Ma ciò sottende una intrinseca componente di nichilismo più o meno consapevole di sé, secondo il quale la vita non ha un significato sacrale né una proiezione ultraterrena che ne attribuisca la proprietà a Dio anziché all'uomo, essendo intesa come dimensione solo terrena e finita equiparabile essenzialmente a un «essere-per-la-morte»⁶⁹, in cui a tale

⁶³ F. Nietzsche, 2014, 7.

⁶⁴ «La morte è una tregua alle impressioni continue dei sensi, all'impulso degli appetiti, alle occupazioni della mente e al servaggio della carne» (Marco Aurelio, 1902, 65, libro VI, 28).

⁶⁵ Cfr. *infra*, note 86-87.

⁶⁶ Cfr. T. Szasz, 1999, 10 ss.

⁶⁷ Cfr. Seneca, 1998, 411-412 (VIII, 70, 14-19).

⁶⁸ «La necessità è un male; ma non c'è alcuna necessità di vivere nella necessità» (Epicuro, 1983b, 215 [IX]).

⁶⁹ «L'Esserci, in quanto gettato essere-nel-mondo, è già da sempre consegnato alla propria morte. Esistendo per la propria morte, esso muore effettivamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al proprio decesso. Che l'Esserci muoia effettivamente, significa inoltre che esso ha già sempre deciso, in un modo o nell'altro, quanto al suo essere-per-la-morte» (M. Heidegger, 1976, § 52, 315).

essere inerisce la finitudine del tempo e il nulla del suo terminare, senza alcuna speranza di fideistica redenzione. Ecco allora che il dolore e la morte, come esperienze individuali strettamente intime e private, divengono una questione esistenziale immanente e fattuale da demandarsi alla libera decisionalità dei singoli, senza alcun orizzonte trascendente o trascendentale a cui guardare. Ciò non è però necessariamente riconducibile a mera discrezionalità soggettivistica, arbitraria e istintuale, dato che tale piano della decidibilità morale della soggettività, pur distinto dal piano etico-religioso della oggettività valoriale della vita stessa, è anche quello dei valori universalizzabili e non negoziabili di Kant e di chi al pari di lui, pur rimanendo in una prospettiva laica, condivide con i credenti il principio, non esclusivamente fideistico-religioso, di indisponibilità della vita e della conseguente illiceità di ogni atto suicidario, in nome non già dell'appartenenza della vita, anche della propria, a Dio, ma della irriducibilità della vita, di ogni vita, a una realtà meramente cosale o materiale⁷⁰.

Perciò, non si deve incorrere nell'errore di ritenere che il piano morale della libertà soggettiva induca anch'esso, necessariamente, a forme di univoca assertività, più o meno drastica e intollerante, in particolare a un assunto esclusivista quale è l'etica della qualità della vita, in cui il concetto pur importante di qualità esistenziale viene frainteso sulla base della mera riduzione della dignità umana a «degnità» della vita stessa⁷¹. Contro ogni semplicismo riduttivo e aprioristico, va peraltro osservato che non solo il concetto di indisponibilità, ma anche quello di sacralità non è di esclusiva pertinenza della fede religiosa nella sua categoricità e absolutezza dogmatica, perché i laici possono avere di alcune espressioni della realtà un intendimento altrettanto sacrale nel significato di intangibile, non negoziabile né reificabile, come appunto della vita e della identità individuale allorché intesi alla luce del principio fondamentale, laico e cristiano, di integrità psico-fisica⁷². Del resto, se per i credenti la vita è creata da Dio, per tutti, laici o meno che siano, non è creata dall'uomo, procreatore ma non creatore di essa. Analogamente, il concetto di qualità della vita, notoriamente ascritto alla bioetica laica, non è affatto estraneo al personalismo etico dei credenti. Al pari del concetto di sacralità, si tratta di dimensioni trasversali, che solo un riduttivo schematismo, tendente a delineare intellettualisticamente i caratteri dei vari modelli etico-morali, ipostatizza come una sorta di «compartimenti stagni» invalicabili, la sacralità essendo di pertinenza esclusivamente fideistica e la qualità di pertinenza peculiarmente laica, senza tenere in debito conto che sono ambedue componenti imprescindibili dell'orizzonte ontoassilogico a cui appartiene ogni essere umano in quanto tale. In tal senso, la vita è sacra non solo quando religiosamente si creda alla sua origine divina, ma anche quando si

⁷⁰ Cfr. *supra*, nota 18.

⁷¹ Cfr. *supra*, nota 52.

⁷² Per un'affermazione laica di tale principio, che è anche uno dei diritti e delle libertà altrettanto fondamentali riconosciute dal diritto europeo a tutti i cittadini dell'Unione, tra cui appunto il «diritto all'integrità della persona», cfr. *Charter of Fundamental Rights of the European Union*, 26 October 2012, art. 3 (original version: *Charter of Fundamental Rights of the European Union*, Nice, 7 December 2000).

riconosca in essa un intrinseco valore da rispettare nella sua inviolabilità. La vita è degna di essere vissuta non solo quando si creda che valga la pena viverla e che sussista una qualità di vita almeno accettabile, ma anche quando ci si limiti a vivere la vita stessa così com'è, avente di per sé, in ogni sua manifestazione, una significatività e qualità incomparabile. Affermare che la vita di ogni essere umano nella sua unicità, irripetibilità e infungibilità, è indisponibile significa ritenerla non reificabile né quindi alienabile, che è un assunto sostenibile dai laici non meno che dai credenti.

Ciò non esclude che, soprattutto in tema di fine vita umano, il piano della moralità dei singoli e del foro interiore della coscienza sia anche quello di una prospettiva, in effetti, soggettivistica e individualistica, ben diversa dal pensiero kantiano in materia di principi metaindividuali e universalizzabili della ragion pratica, in quanto prospettiva che, come il nichilismo, è prevalsa spesso nella postmodernità contestualmente all'affermazione di una razionalità funzionalistica e strumentale tutta protesa a risultati di efficacia ed efficienza in cui non c'è più posto per speranze escatologiche, ma nemmeno per sofferenza, malattia e morte, divenute oggetto di crescente quanto superficiale rimozione, a livello pubblico e privato. Assume così un significato paradigmatico la concezione del fine vita, soprattutto della morte eutanastica e suicidaria, alla luce del principio di autodeterminazione come unico orizzonte di senso rimasto in un mondo guidato dalla ragione strumentale della tecnica, cioè come mezzo più immediato e diretto per sottrarsi a una vita imperfetta e malata che appare sempre più una non-vita, incapace di corrispondere a quelle aspettative individuali di successo mondano che inducano a percepire la propria esistenza ancora degna di essere vissuta. Fermi restando i limiti di tale prospettiva, connotata non solo da una vana quanto estrinseca rimozione della sofferenza, ma anche dal deplorabile rifiuto di ogni vita «senza qualità», si tratta nondimeno di una posizione che, almeno sul fine vita umano, si presenta come la conseguenza attuale ed estremizzata di quanto già notevolmente argomentato da alcuni grandi filosofi, soprattutto da Jaspers e da Sartre, sulla scia di Hume e della sua concezione del suicidio come la decisione spesso più conforme al proprio interesse e al dovere verso se stessi, in particolare quando l'età, la malattia o la disgrazia rendano la vita un peso insostenibile di cui liberarsi, e siano capaci di farla ritenere peggiore del suo annientamento⁷³.

In ogni caso, stante la sostanziale inadeguatezza di ogni giudizio etico-giuridico orientato a una condanna se non, addirittura, a una risposta punitiva verso una simile intenzionalità autolesiva, senza dubbio sconcertante anche se ben argomentata filosoficamente, per giungere a una valutazione, essa si decidibile, che si limiti a permanere nell'ambito della individualità soggettiva, seppur non meramente soggettivistica, non si può evitare di riflettere ancora una volta sul principio di indisponibilità o meno della propria vita, specialmente nei casi di uno stato di vita e salute

⁷³ Cfr. D. Hume, 2020.

divenuto sempre più gravoso⁷⁴. Si tratta di una riflessione indotta dalla necessaria constatazione, null'affatto ovvia e semplicistica, che in fondo affronta davvero quanto è inevitabile affrontare, cioè dolore e morte, almeno se e finché siano incombenti nella vita di un uomo, solo chi con senso di maturità e responsabilità sa «guardare in faccia il negativo»⁷⁵, non senza rinunciare al lenimento maggiore possibile del dolore ma, al tempo stesso, riconoscendo che è questo un dovere ineludibile, un «essere» oltreiché un «dover essere». Il dovere di affrontare la morte non evoca necessariamente una prospettiva stoica di forza e coraggio, o perfino di eroismo, ma riguarda la comune dimensione esistenziale di ciascuno, che, pur nella sua umana fragilità, adempie a tale dovere nel momento stesso in cui, vivendo e morendo, dice sì alla vita stessa, come unità di tante componenti indisgiungibili: vita e morte, piacere e dolore, salute e malattia, nonché spirito e corpo, materiale e immateriale, senza pensare di poter mai elidere nessuno dei due termini dicotomici.

Essi costituiscono elementi eterogenei di una unica realtà già nella immanenza del mondo terreno, non essendo possibile scindere ed escludere l'un termine dall'altro, perché positivo e negativo, bene e male sono dimensioni intrinsecamente correlate seppur non confondibili. Lo spirito si incarna nella vita entrando in rapporto dialettico con la finitudine e la vulnerabilità del corpo, manifestate dalla sofferenza e dalla morte, per cui è stato bene osservato che «esse fanno parte della vita umana, ed è vano, oltreiché fuorviante, cercare di censurarle e rimuoverle»⁷⁶. Pur ricorrendo, sia in una ponderata bioetica laica sia nella bioetica cattolica, la consapevolezza del dovere di affrontare non soltanto la vita, ma anche la morte, da essa inseparabile, resta il fatto che i dilemmi continuano nondimeno a presentarsi, legati alla diversità dei modi in cui ciò si può realizzare. Qui il «come» assume un rilievo non esclusivamente procedurale, ma anche e soprattutto sostanziale. Infatti, un conto è affrontare la morte, incombente a causa di una malattia incurabile, mediante un'artificiale anticipazione di essa, eutanasi o suicidaria, un altro conto è affrontarla mediante la naturale attesa del suo compiersi.

Posto che i due versanti o approcci, laico e cristiano, convergano entrambi nello stigmatizzare le pratiche di accanimento terapeutico, essi divergono implicitamente ma nettamente, innanzitutto, sulla dilemma alternativa tra artificio e natura, allorché essa venga a configurarsi in un momento cruciale, quello appunto finale, della vita umana. Difficile è, infatti, negare il carattere di artificialità insito in ogni atto procurato di cessazione delle funzioni vitali, fosse consistente pur soltanto in un intervento passivo di interruzione del processo di mantenimento delle funzioni biologiche, e non in un intervento attivo, eutanasi o suicidario, di soppressione di tali funzioni. Può sembrare paradossale, ma affrontare anziché rimuovere il negativo della sofferenza, della malattia

⁷⁴ Infatti, «si potrà discutere se il suicidio sia sempre eticamente giustificabile, ma dovremmo riconoscere che lo sia, almeno in questo caso. [...] un malato terminale che ritiene la sua vita a tal punto insopportabile da togliersela non commette un'azione immorale» (P. Becchi, 2002, 23).

⁷⁵ G.W.F. Hegel, 1988, vol. I, 26.

⁷⁶ Papa Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Evangelium Vitae*, cit., § 97.

e della morte è tanto inevitabile quanto tutt'altro che scontato. Con esse si deve fare i conti, prima o poi, ma ciò non toglie che il problema sia eluso in prospettive del tutto empiriste, in cui la morte non è vissuta come un'esperienza interna al vivere, ma accade come un fatto esterno, anche se naturale, rispetto alla vita. Se la vita è esclusivamente «vita del corpo» che si possiede, la morte è ridotta a un mero accadimento naturale o biologico, che può essere talora desiderabile sostituire alla vita stessa in caso di una vita ritenuta non dignitosamente vivibile, ma, pur sempre, possessivamente disponibile. Stando a questo ap problematico riduzionismo, la bioetica laica più radicale finisce per «eludere l'ineludibilità» del problema di dover affrontare la morte. Infatti, non affronta davvero la morte chi la ritiene, sia pur a seguito di una grande sofferenza, meccanicisticamente intercambiabile con la vita e artificialmente sostituibile ad essa, aderendo all'antico convincimento secondo cui essa è estranea alla vita: «quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più»⁷⁷. È l'illusione indotta dall'orrore della morte a far ritenere che, anticipandola con il suicidio o l'eutanasia, il potere della sofferenza e della morte sarebbe sconfitto, perché a perdere è, andando oltre la contingenza pur imprescindibile della condizione esistenziale del soggetto, l'idea della vita stessa, sottoposta ad alienazione e negata nella sua intrinseca compresenza di spirito e materia, bene e male, positivo e negativo, vita e morte, dialetticamente e perennemente operanti nella realtà.

Hegel ha svolto riflessioni illuminanti anche su tale essenziale dialettica della morte, nonché sulla indisponibilità della morte stessa oltreché della vita⁷⁸, almeno per un soggetto che non venga meno alla sua intrinseca spiritualità, e ha affermato che non essendo nemmeno il proprio corpo un mero oggetto esterno e reificabile, non è possibile trattarlo come una cosa di cui liberarsi, a meno che la morte sia un atto di libera volontà personale anziché qualcosa di cui il singolo intenda illusoriamente disporre mediante l'alienazione del suo corpo. Dove si coglie appunto che morte e vita, per Hegel, non sono dimensioni arbitrariamente e riduttivamente intercambiabili, ma coesistono entro un'unica realtà, quella del soggetto umano, il quale se, per un verso, non può disporre della propria morte come qualcosa di estrinseco da procurarsi e da infliggere al suo corpo quasi che esso fosse qualcosa di altrettanto estrinseco da sopprimere⁷⁹, per un altro verso, non meno importante, la morte suicidaria implica una dimensione di volontà e autodeterminazione che non può essere negata o ignorata, se è vero che «io ho queste membra, la vita, soltanto *in quanto io voglio*; l'animale non può da se stesso mutilarsi o uccidersi, ma lo può l'uomo»⁸⁰.

⁷⁷ Epicuro, 1983, 198 (125).

⁷⁸ G.W.F. Hegel, 1999, § 70, 71.

⁷⁹ «Io, in quanto questo individuo, non sono signore della mia vita, poiché la comprensiva totalità dell'attività, la vita, non è un che di esteriore di fronte alla personalità, la quale è essa stessa immediatamente questa personalità» (ivi, aggiunta redatta da E. Gans al § 70, 305).

⁸⁰ G.W.F. Hegel, 1999, § 47, 55.

La critica hegeliana del suicidio sul piano filosofico e ontoesistenziale della unità inscindibile di vita del corpo e persona non esclude, sul piano deontologico e normativo, il dovere di rispettare una simile scelta volontaria come atto non condannabile seppur disapprovabile, comunque meritevole di comprensione e di umana *pietas*⁸¹, in quanto essa sì, diversamente da una condanna, espressione di vera e compassionevole etica sociale, cristiana e laica al tempo stesso. Solo una simile etica, individualmente comprensiva seppur socialmente precettiva, che eviti l'intransigenza di una rigida quanto sterile stigmatizzazione del suicidio può suscitare una nuova speranza in chi si orienti verso la tragicità di tale gesto estremo, convinto che, come si legge nella Bibbia, anch'essa priva di dure parole contro coloro che si tolgano la vita, sia «meglio la morte che una vita amara, il riposo eterno che una malattia cronica»⁸². L'importante è, anziché punire gli atti suicidari, capire che, si creda o meno che la vita sia nelle mani di Dio come dice il salmista⁸³, la vita resta comunque indisponibile per ogni essere umano, e che essa, nel suo significato spirituale più autentico di quello materiale o corporale, non può essere mai negata: «non abbiate paura di coloro che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima»⁸⁴. Ebbene, Hegel rappresenta efficacemente tutta la complessità di tali implicazioni insite nella morte volontaria, dato che solo la densità concettuale del suo pensiero risulta essere in grado di non ignorare le diverse ragioni sia della concezione normativa e socialmente rilevante basata sulla eticità del principio oggettivo di indisponibilità della vita e della morte in quanto imperativo di razionalità etica oltreché di fede, sia della concezione morale basata sulla dimensione soggettiva, ma non soggettivistica, della volontà e della libertà di autodeterminazione, mostrando così una notevole problematicità e articolazione di pensiero, che ricorre nondimeno, seppur in modo più irriflesso, anche nelle Sacre Scritture, in cui se da una parte non è esplicitata una chiara condanna del suicidio come atto di scelta estrema, peraltro praticato da diverse figure ivi menzionate, dall'altra viene ribadita l'intangibilità e sacralità della vita, propria e altrui.

Meno complessa è, invece, la posizione negativa assunta da vari altri filosofi, fatta eccezione per i seguaci greco-romani del cinismo e dello stoicismo, a partire dall'antichità classica fino alla contemporaneità, in cui permane a livello anche teoretico, sebbene con diverse argomentazioni, lo stigma prevalso a lungo, a livello sociale ed etico-legale, sulla morte per suicidio. Tuttavia, è con l'avvento del Cristianesimo, contrariamente all'Antico Testamento in cui mancano pronunciamenti espliciti in tal senso, che la riprovazione del suicidio prende il sopravvento mediante l'estensione del comandamento cristiano di non uccidere al non uccidere se stessi, come è ribadito da Sant'Agostino, secondo cui «chi uccide se stesso [...] uccide un uomo»⁸⁵. Perciò, non sorprende che il suicidio sia stato

⁸¹ Cfr. V. Mancuso, 2011.

⁸² Siracide, 30, 17.

⁸³ Salmo, 16, 5.

⁸⁴ Vangelo secondo Matteo, 10, 28.

⁸⁵ Sant'Agostino, 1978, I, 20, in *Opera omnia*, www.augustinus.it.

oggetto di deploro se non addirittura di punizione, come è avvenuto fino al Medioevo con la confisca dei beni del suicida, stante la sua espunzione dal novero dei reati solo nella codificazione moderna e, a seguire, nella legislazione attuale, in cui l'art. 32 della Costituzione configura la salute come un diritto e non già come un dovere, e in cui nessuno può essere costretto a sopravvivere a se stesso e alla propria volontà, oggettivamente accertabile, di farla finita. Molte sono state, quindi, le posizioni contrarie in ambito sia pratico-normativo che teoretico-filosofico, da Platone in quanto convinto assertore del suicidio come atto di empietà antitetico alla volontà divina, cioè come indebita fuga da quel carcere corporeo in cui si è stati rinchiusi dalla divinità⁸⁶, ad Aristotele in quanto sostenitore della ingiustizia compiuta dal suicida verso la comunità di appartenenza⁸⁷, a molti altri pensatori successivi, tra cui Schopenhauer in quanto critico del suicidio perché, lungi dall'essere una negazione della volontà, è invece un atto di forte affermazione della volontà stessa, dato che «il suicida vuole la vita, solo non è soddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata in sorte»⁸⁸.

In tali molteplici espressioni di pensiero, è rinvenibile una sostanziale semplificazione del problema, affrontato con univocità non minore di quella dei fautori della morte volontaria protesi a sottolinearne il significato libertario, tra cui Nietzsche quale autore paradigmatico in tal senso⁸⁹, ma è altrettanto rinvenibile in chi, sulle orme degli autori sopra ricordati, liquida in vario modo la tragicità del gesto senza coglierne la profonda rilevanza, quantomeno esperienziale. Ciò equivale ad adottare assunti pressoché indifferenti al fenomeno suicidario, o in nome della volontà divina come Platone, in ciò antesignano degli stessi scrittori cristiani, o in nome della comunità sociale come Aristotele, o in nome della stessa volontà umana come Schopenhauer con la sua tesi sul suicidio quale atto compiuto proprio per una irrinunciabile volontà di vivere.

Una concezione che merita particolare attenzione è però quella di Kant, che interpreta il suicidio non come un atto contro la volontà di Dio, né contro la volontà e gli interessi della società, né tantomeno contro la naturale volontà di vita dell'uomo, bensì contro la persona propriamente tale e la sua intrinseca razionalità pura e «noumenica»⁹⁰, o meglio contro gli essenziali doveri verso se stessi prima ancora che verso gli altri. Infatti, per Kant ognuno è chiamato a rispettare la dignità umana innanzitutto nella propria persona, agendo secondo obbliganti e inderogabili principi morali, anziché secondo inclinazioni di vita o di morte⁹¹. In considerazione di ciò, l'assoluta disapprovazione del

⁸⁶ «Vi sono degli uomini che desidererebbero morire piuttosto che vivere e, tuttavia, non possono procurarsi questo beneficio con le loro stesse mani se non vogliono macchiarsi di empietà» (Platone, *Fedone*, VI).

⁸⁷ Cfr. Aristotele, 1973, 576 (V, 11, 1138 a 9).

⁸⁸ A. Schopenhauer, 2013, § 69, 509.

⁸⁹ «Io esalto la *mia* morte: la morte libera che viene a me perché *io* la voglio» (F. Nietzsche, 1915, 67, Parte I).

⁹⁰ I. Kant, 1979, vol. I, 257.

⁹¹ Kant ritiene che il suicida violi il dovere verso se stesso in quanto l'uomo è obbligato alla conservazione della propria vita unicamente per il fatto che è una persona, e assume la sua persona come mezzo e non

suicidio trova in Kant una delle maggiori espressioni, stante la sua convinzione che esso «non è abominevole e inammissibile perché Dio lo ha proibito, ma al contrario Dio lo ha proibito perché, degradando al di sotto dell'animalità la dignità intrinseca dell'uomo, è abominevole»⁹². Senza nulla togliere alla legittimità di sostenere un giudizio così severo e senza appello, appare altrettanto sostenibile la legittimità dell'obiezione di chi riscontri riduttivo ricondurre la dignità dell'uomo, come fa Kant, solo ai dettami della sua ragione pura, scindendo da essa ogni elemento di quella realtà fenomenica ed esperienziale nella quale si situa, pur sempre drammaticamente, anche la volontà dell'uomo di porre fine alla sua sofferenza con un atto di autodeterminazione, arbitrario e irrazionale ma non sanzionabile di per sé.

Inoltre, se è vero che, kantianamente, la ragione pura può e deve essere pratica, cioè determinante immediatamente la volontà, e non già una mera astrazione speculativa, non sembra altrettanto vero che «la legge morale è data, per così dire, come un fatto della ragion pura, del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovar nessun esempio nel quale essa fosse esattamente osservata»⁹³, quasi che la dignità dell'uomo morale sia la coscienza di una pura e perfetta ipostatizzazione del suo essere razionale e non già la coscienza di una composita e imperfetta realtà di ragione e sentimento, di coerenza e contraddizione, inclusa la contraddizione della volontà di non volere più, o della libertà di non essere più libera né esercitabile. Senza contare, come altro aspetto molto significativo, che proprio la contraddizione, pur nella sua impurità e illogicità lontana dalla purezza e perfezione dei dettami della kantiana ragione pura, è esclusivamente umana, dato che nessun essere animale è in grado di contraddire a se stesso e alla sua istintiva naturalità, cioè di contravvenire alla sua determinatezza subumana. Invece, diversamente da quanto ritenuto da Kant, l'uomo morale può venire meno alla sua naturalità di essere razionale nonché all'imperativo di una legge interiore che, come comprovato dall'esperienza, non sempre riesce a chiamarlo ai doveri di rispetto delle condizioni della sua stessa vita e libertà, che talora arrivano a violare se stesse mediante l'atto suicidario, fermo restando che, come ben osservato da Hegel, «l'animale non può da se stesso mutilarsi o uccidersi, ma lo può l'uomo»⁹⁴.

Ciò significa riconoscere la complessa fenomenologia del suicidio, e l'infondatezza di assumere univoche posizioni valutative rivolte *sic et simpliciter* o ad avvalorare o, come avviene più spesso, a condannare un atto già tanto tragico e devastante a livello

come fine: «secondo il concetto del dovere necessario verso se stessi, colui che va meditando il suicidio si domanderà se la sua azione possa accordarsi con l'idea dell'umanità come fine in se stesso. Se costui, per sfuggire ad uno stato penoso, distrugge se stesso, allora si serve di una persona semplicemente come un mezzo per la conservazione di uno stato sopportabile sino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è qualcosa che possa essere adoperato come semplice mezzo, bensì deve essere considerato in tutte le sue azioni sempre come fine in se stesso» (I. Kant, 1997, 91 ss.).

⁹² I. Kant, 1984, 176-177.

⁹³ I. Kant, 1982, 59.

⁹⁴ Cfr. *supra*, nota 80.

soggettivo e intersoggettivo, piuttosto che ad avvertire l'esigenza di comprenderne per quanto possibile i fattori incentivanti e le eventuali corresponsabilità altrui⁹⁵. Non che, tuttavia, si tratti di negare la possibilità, a fronte di una indecidibilità etica dell'atto, di una diversa e più problematizzante decidibilità umanamente inevitabile e, anzi necessaria, in merito al senso ascrivibile al suicidio, che sul piano morale ed esistenziale, prima ancora che normativo ed etico-giuridico, induce l'individuo a prendere posizione sul significato della morte, tanto più se volontaria. Soprattutto nella bioetica dei singoli casi, è indispensabile riflettere sulla scelta di porre fine alla propria esistenza, non solo in presenza di malattie incurabili, ma anche in altri momenti della vita umana, se e quando sopraggiunga un desiderio di morte quale cessazione di sofferenze in vario modo avvertite dal soggetto come non più tollerabili, non tanto per uscire dalla vita, ma per accedere alla morte stessa e all'«anima» come realtà più vera, ultima e ulteriore, non necessariamente solo in senso fideistico-religioso⁹⁶.

Vale a dire che, su un tema così difficile come quello della volontà di porre fine alla propria vita, si è comunque legittimati a un arduo ma non comprimibile esercizio di decidibilità sul piano individuale, da non confondere con la fittizia decidibilità etica di chi si senta legittimato a stigmatizzare *tout court* l'agente e l'atto determinati da tale volontà suicidaria, nonché a censurarli in quanto ritenuti contrari all'ordine divino e in passato finanche all'ordine giuridico, al punto da essere pubblicamente disprezzati o sanzionati come tali. Sul piano della moralità individuale, si è quindi chiamati a rispettare ogni scelta soggettiva che non leda gli altri, anche senza condividerla, in nome del principio di autodeterminazione nonché della sofferenza autolesiva che spesso lo muove, e che non può essere ignorata o disconosciuta. Ma nel contempo, con responsabile consapevolezza, si è chiamati a rispettare l'intangibilità oggettiva della vita, quale bene socialmente meritevole di tutela oltretutto individualmente inalienabile.

A questo punto, acquista una paradigmatica quanto evidente importanza l'osservazione secondo cui, diversamente dalla «prospettiva soggettivistica», «nella prospettiva tradizionale, si è sempre [...] mantenuta una ferma coscienza dell'assoluta *indisponibilità* da parte dell'individuo della propria vita e della propria morte: indisponibilità riferita in ultima analisi al carattere *non solipsistico* dell'esistenza, al fatto (indiscutibile) che il nostro io dipende sempre e comunque da un *altro-da-noi* e che sempre e comunque ha responsabilità verso altri alle quali non può unilateralmente sottrarsi»⁹⁷. Ecco allora emergere un sentimento, ancor più di un giudizio etico, che informa di sé ogni ambito della realtà umana di fronte alla morte, incluso l'ambito

⁹⁵ Appare orientato verso una visione più comprensiva e compassionevole del gesto suicidario lo stesso pensiero cristiano, successivo al Concilio Vaticano II del 1965, se si consideri come particolarmente indicativo di un graduale, seppur parziale, mutamento del suo tradizionale quanto severo giudizio di condanna il fatto che il divieto di celebrare esequie e dare sepoltura cristiana ai suicidi è stato negli ultimi anni revocato, e non compare più nel Codice di diritto canonico, emanato nel 1983.

⁹⁶ Cfr. J. Hillman, 2010.

⁹⁷ Cfr. *supra*, nota 24.

normativo o etico-giuridico, ma con cui non si identifica né si confonde affatto, essendo un sentimento che rappresenta la condizione necessaria, e logicamente antecedente, rispetto a ogni espressione di tale realtà. Si tratta del sentimento personale, talora molto sofferto, del non-io in quanto limite alla propria egoità autoreferenziale e autoaffermativa, sia esso il limite rinvenuto in Dio oppure il limite rappresentato dal prossimo.

Nonostante siano due limiti del tutto eterogenei, essi trovano un elemento accomunante nel costituire entrambi un argine all'autodeterminazione del soggetto, pur nella inalienabilità e imprescindibilità del diritto alla propria autonomia ascrivibile a ogni essere umano capace di intendere e volere, ovvero capace di essere libero e non già eterodiretto. Invero, senza negare la libertà individuale, l'indisponibilità della vita propria non meno che altrui, quale assunto fondamentale del pensiero cristiano, è un profondo tema filosofico umanamente pregnante oltreché un argomento teologico ed etico-normativo, non evocando solo un dovere religioso e/o etico-legale, ma anche un dato ontologico ed esistenziale di innegabile rilevanza soggettiva, su cui possono convergere, anche se tramite diverse letture e motivazioni, sia laici che cristiani, i primi sulla base della razionalità teoretica e pratica, i secondi anche alla luce della verità di fede, così da poter essere concordi nel riconoscere, con Sant'Agostino, che nulla c'è di più mio di me stesso, e nulla c'è di meno mio di me stesso⁹⁸.

D'altra parte, ciò spiega perché sul tema del suicidio nessuno possa davvero pretendere di dire l'ultima parola, da un punto di vista né laico né cristiano. Infatti, sulla vita e sulla morte di me stesso, in quanto nulla c'è di più mio e nulla di meno mio, gli estremi opposti dell'autonomia individuale (o del diritto a darsi la morte) e dell'eteronomia metaindividuale (o del dovere di non disporre nemmeno di se stessi) sono destinati a un indefinito e irresolubile confronto-scontro, forse decidibile sul piano concettuale e morale dell'«essere» in una bioetica filosoficamente quanto dilemmaticamente intesa, ma non decidibile né censurabile sul piano pratico ed etico-normativo del «dover essere», come invece avviene in una bioetica prescrittiva quanto dogmaticamente applicata, dedita a porre meri veti e divieti. Di qui, dalla consapevolezza della sostanziale irresolubilità di tale conflitto tra differenti visioni della realtà umana, emerge appieno l'importanza di superare ogni schema di ragionamento univoco e riduttivo per lasciare spazio a una «bioetica della complessità»⁹⁹ basata sulla esigenza logica, prima ancora che deontologica, di riconoscere e accettare i diversi, se non opposti, principi in causa, affinché nessuno di essi venga totalmente sacrificato all'altro, in modo tale che né il principio di autodeterminazione venga negato a favore del principio di indisponibilità della vita, né viceversa.

⁹⁸ «Cos'è tanto tuo quanto tu stesso? e che cos'è tanto meno tuo quanto tu stesso, se ciò che tu sei è di un altro?» (Sant'Agostino, 1985, 19, 3, in *Opera omnia*, www.augustinus.it).

⁹⁹ Cfr. L. Battaglia, F. Manti (a cura di), 2022.

Se si convenga sul punto basilare che la vita e la morte dell'uomo sono inappropriabili, e che sono esperienze riguardanti anche il mondo esterno pur se si compiano in situazioni di maggiore o minore isolamento, nessuno può ergersi a padrone assoluto di esse, nemmeno se siano le proprie, in nome di un incondizionato principio di autonomia individuale. Ma al tempo stesso, se si convenga sul punto non meno basilare che la vita e la morte dell'uomo sono esperienze intrinsecamente intime e soggettive, nessuno può essere privato della propria facoltà di autodeterminarsi, e di poter decidere da sé e su di sé, in nome di un altrettanto incondizionato principio di indisponibilità della vita e della morte stessa. Motivo per cui, se è vero che esse non ci appartengono come fossero un qualsiasi oggetto di possesso, è anche vero che non appartengono nemmeno ad altri, e in definitiva nemmeno a Dio, creatore ma non padrone dell'uomo. In fondo, le opposte estremizzazioni di laici e credenti incorrono nel medesimo esito riduzionistico, tipico della contemporaneità, di assolutizzare la loro prospettiva, a ben vedere per motivazioni analoghe: i primi per eccessivo attaccamento a una vita e a una corporeità che rifiutano perché divenute non più qualitativamente desiderabili¹⁰⁰, i secondi per fedeltà anch'essi a una vita pur infelice, tanto da ritenere il suicidio l'unico peccato intrinsecamente irremissibile, in quanto chi lo commette non ha più il tempo di pentirsi di avere scelto alla vita del corpo la sua dissoluzione mortale¹⁰¹.

Ma anziché prolungare o meno la vita fisica, si tratta piuttosto di comprendere che vita e morte si coimplicano, e che non ha senso affermare l'una a scapito dell'altra, ma nemmeno ha senso censurarle l'una a vantaggio dell'altra, senza cogliere le ragioni sia di chi cerca di preservare un incondizionato mantenimento in vita, propria non meno che altrui, sia di chi non vuole vivere a ogni costo e in ogni condizione. Ecco allora farsi più chiaro che l'esigenza di trovare un comune punto di incontro tra i due opposti versanti attende di tradursi nella «condanna di ogni condanna» eticamente e/o legalmente posta, ma evitando qualsiasi estrema deriva, sia di accanimento che di rinuncia a vivere. Viene così in rilievo che lo spirito è insito nella vita e nel corpo stesso, secondo un nesso dialettico, laico e cristiano insieme, di infinità spirituale della coscienza con la finitudine corporale espressa dalla sofferenza e dalla morte. Appare perciò infondato rimuovere o assolutizzare ciascuno dei due versanti, stante la verità dell'assunto dialettico di «immanenza nella trascendenza» o di «finito nell'infinito», su cui possono convergere

¹⁰⁰ In tal senso, il suicida «vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione indisturbata del corpo, ma l'intreccio delle circostanze non glielo consente, il che gli procura profonde sofferenze» (A. Schopenhauer, 2013, § 69, 509).

¹⁰¹ Lungo questa linea, si colloca la grande tradizione del pensiero cristiano avente una delle più emblematiche espressioni in Sant'Agostino (*Id.*, 1978, I, 17; I, 20; I, 26, in *Opera omnia*, www.augustinus.it). In tale autore, il suicidio viene condannato come un caso particolare dell'omicidio, da evitare in base al secondo comandamento: «Ama il prossimo tuo come te stesso», e al quinto comandamento: «Non uccidere!» (San Paolo, *Lettera ai Romani*, 13, 9-10; Vangelo secondo Luca, 10, 25-37), interpretato secondo l'antico testo biblico, in cui Dio prescrive di amare il prossimo come se stessi (*Levitico*, 19, 18). In tal modo, la vita del soggetto è legata ai doveri verso Dio, il prossimo e se stessi, perché solo amando in Dio se stessi si ama veramente il prossimo, e viceversa, ragion per cui il suicidio non è soltanto una colpa verso il prossimo o contro se stessi, ma soprattutto verso Dio, Signore della vita.

tutti coloro che non intendano rimanere arroccati entro rigide posizioni orientate, in prospettiva trascendente o trascendentale, verso un incontestabile dovere di vivere, oppure, in prospettiva immanente, verso un altrettanto incontestabile diritto di morire. Ciò non toglie che sul piano esistenziale sia non solo possibile e legittimo, ma necessario l'esercizio di una decidibilità morale e individualmente rilevante, da non confondere con l'univoca assertività dell'etica sociale e dei suoi giudizi per lo più di condanna. Mostrando un senso di responsabilità alieno da ogni assolutizzazione, il diritto della Corte costituzionale ha inteso superare tale assertività in direzione del diritto dell'individuo ad avvalersi, previo accertamento di alcune specifiche condizioni, della propria libertà di autodeterminarsi fino alla fine della sua vita¹⁰², sebbene permanga ineludibile l'obiezione che tali necessarie condizioni possono determinare una disparità discriminatoria tra soggetti, alcuni dei quali, essendo fisicamente inabili a porre in atto il gesto suicidario, potrebbero accedere non al suicidio assistito, ma solo a una morte più lenta e forse non indolore, come quella resa attuabile dalla sospensione dei trattamenti vitali previa sedazione profonda prevista dalla L. n. 219/2017 sulle disposizioni anticipate di trattamento. D'altra parte, permane ugualmente ineludibile l'obiezione secondo cui un conto è il «diritto di morire» sulla base delle legittime prerogative individuali di autodeterminazione anche nella fase di fine vita, al limite mediante un intervento indiretto di altri come nel caso dell'atto suicidario assistito, un altro conto è un «dovere di far morire» il consenziente, o aspirante suicida, mediante l'intervento diretto di un terzo come nel caso dell'atto eutanasi, assimilabile a un atto omicidiario se privo di inequivocabile riconducibilità alla volontà del soggetto interessato.

Resta il fatto che normare rigidamente questioni bioetiche di fine vita comporta spesso la difficoltà, se non l'impossibilità, di gestire in modo equilibrato situazioni umane che non sono suscettibili di venire classificate e standardizzate da una prescrizione legislativa avente, per sua natura, caratteri di generalità e astrattezza. Si tratta di situazioni uniche nelle loro specificità, non schematizzabili in predeterminate casistiche da regolamentare, né atte a essere disciplinate dalla formalizzazione insita in una generale disposizione di legge. Nondimeno, continua a essere importante, e anzi indispensabile, una istituzionale presa di posizione, un impegno normativo dell'ordinamento giuridico al fine di orientare i singoli promuovendone le scelte meno estreme, ma senza ignorare la decidibilità morale ed esistenziale spettante a ognuno, in quanto non confondibile con una rigida decidibilità valutativa espressa per lo più in termini di condanna etica e di stigma sociale. L'importante è, quindi, che l'etica e l'ordinamento giuridico riconoscano le prerogative individuali di libertà della coscienza morale, e perciò non assumano posizioni o giudizi parziali quanto intransigenti, che possano suscitare reazioni intemperanti o discriminatorie contro coloro che abbiano compiuto scelte personali diverse, seppur gravi e irreversibili. Tali reazioni non sono

¹⁰² Cfr. *supra*, nota 35.

auspicabili nemmeno contro coloro che acconsentano illecitamente a richieste eutanasiche o suicidarie, ma animati in ciò da un sentimento di umana compassione.

Se si intenda compiere una riflessione dialetticamente articolata anziché dogmaticamente assertiva, e se si cerchi di porre attenzione alle molte implicazioni valoriali contemperando il rispetto della vita con la tutela della libertà, il modo migliore è passare, sul piano deontologico di una regolamentazione normativa, da una prospettiva bioetica meramente assertiva e proibitiva a una prospettiva bioetica, e ancor più biofilosofica, che non veicoli aprioristicamente alcun contenuto né permissivo né ostativo, né libertario né rigorista, ma piuttosto miri ad affermare una istanza di bilanciamento e misura. L'etica e il diritto non sono infatti riducibili a norme applicative decontestualizzate da quell'imprescindibile orizzonte di fondo, mai compiutamente formalizzabile, in cui le norme stesse vanno ricondotte ai loro principi, che le precedono eppur ne rappresentano le finalità, essendo i principi il presupposto eppur il compimento delle regole, anteriori o fondativi e ulteriori o teleologici rispetto a esse, quale una sorta di «alfa e omega» della intera normatività etico-giuridica¹⁰³.

Il concetto di limite del diritto è, in tal senso, indispensabile nel rappresentare una essenziale acquisizione di consapevolezza sulla illusione che induca a credere nella sussistenza di soluzioni regolative sempre univocamente determinabili, senza un'adeguata problematizzazione che scongiuri il rischio di un superficiale quanto indiscriminato prassismo regolativo¹⁰⁴. Solo ponendo un argine, o limite che dir si voglia, all'assolutezza di una prassi che, anche nelle espressioni normative del diritto, risulti sostanzialmente autoreferenziale, è possibile intravedere l'inizio di una riflessione responsabile, cognitivista ma non dogmatica, capace di impostare i problemi sulla base di concreti principi fondamentali e non già di astratte regole pressoché indifferenti alle particolari circostanze riferibili alla specificità delle situazioni umane. Si tratta di regole o pronunce che non riconoscano le persone quali depositarie di quella dimensione soggettiva, ma non beninteso arbitraria, della moralità individuale attinente al vissuto di ciascuno, e che pur interagendo con il vissuto degli altri, è come tale meritevole di tutela di fronte a valutazioni esterne che vadano oltre la necessaria perseguibilità di atti illeciti. Tali valutazioni possono infatti sfociare in indebite forme di ingerenza che sottovalutano, se non ignorano, la possibilità di sospendere ogni rigida presa di posizione esaustiva e definitiva laddove emerga quella componente di oggettiva irrisolvibilità e dilemmaticità che è comportata da molti tragici casi del mondo umano, soprattutto nella bioetica di fine vita, per i quali continua a valere in definitiva, per i laici non meno che per i credenti, il grande monito evangelico di «non giudicare»¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. *supra*, nota 47.

¹⁰⁴ «La riduzione della verità a prassi comporta la negazione della verità dell'essere, ossia di ciò che accomuna gli individui di là dalle loro differenze e costituisce il limite e la regola del loro fare» (S. Cotta, 2004, 78).

¹⁰⁵ Vangelo secondo Matteo, 7, 1.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALPA Guido, 1993, «Limiti dell'intervento giuridico». In *Questioni di bioetica*, a cura di Stefano Rodotà, 57-62. Laterza, Roma-Bari.

ARISTOTELE, 1973, «Etica nicomachea». In *Opere*. Laterza, Roma-Bari.

BATTAGLIA Luisella, MANTI Franco (a cura di), 2022, *Bioetica e biopolitica nell'orizzonte della complessità*. Genova University Press, Genova.

BECCHI Paolo, 2002, *La morte nell'età della tecnica. Lineamenti di tanatologia etica e giuridica*. Compagnia dei Librai, Genova.

BORRELLO Maria, 2015, «“Davanti all'abisso”. Considerazioni sul suicidio». In *Il suicidio*, a cura di Patrick Nerhot. Giappichelli, Torino.

BUFFONI Laura, 2010, «Le fonti nazionali del biodiritto: alcuni spunti per una teoria della “sovranità” dell'individuo nella produzione giuridica». In *Osservatorio sulle fonti*, 2, 1-47.

CASINI Marina, 2003, «I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano». In *Medicina e Morale. Rivista internazionale di Bioetica*, 1, 67-110.

CASONATO Carlo, 2015, «Un diritto difficile. Il caso Lambert fra necessità e rischi». In *La nuova giurisprudenza civile commentata*, 9, 489-501.

CORRADINI Domenico, 1992, «Democrazia, suicidio, eutanasia». In *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 173-185.

COSÌ Giovanni, 1994, «Naturalità del diritto e universali giuridici». In *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 2, 216-242.

COTTA Sergio, 2004, *Il diritto come sistema di valori*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

D'AGOSTINO Francesco, 1996, «La fine della vita umana: problemi bioetici». In Id., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, 173-188. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 1996b, «Diritto e eutanasia». In Id., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, 189-206. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 1996c, «La riduzione moderna della persona: l'esempio del suicidio». In ID., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, 207-219. Giappichelli, Torino.

DIOGENE LAERZIO, 1987, *Vite dei filosofi*, vol. II. Laterza, Roma-Bari.

DURKHEIM Émile, 2014, *Il suicidio. Studio di sociologia*. Rizzoli, Milano (ed. or. *Le Suicide. Étude de sociologie*. Paris, 1897).

EPICURO, 1983, «Epistola a Meneceo». In *Opere*. Utet, Torino, 196-204.

EPICURO, 1983b, «Sentenze Vaticane». In *Opere*. Utet, Torino, 214-223.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1984, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg, 1817).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1988, *Fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, 1807).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, con le Aggiunte di Eduard Gans. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin, 1821).

HEIDEGGER Martin, 1976, *Essere e tempo*. Longanesi, Milano (ed. or. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1927).

HILLMAN James, 2010, *Il suicidio e l'anima*. Adelphi, Milano (ed. or. *Suicide and the Soul*. London, 1964).

HUME David, 2020, «Il suicidio». In ID., *Il suicidio. L'immortalità dell'anima*. Book Time, Milano (ed. or. *Of Suicide*. 1777).

IRTI Natalino, 2005, «La giuridificazione del bíos». In *Rivista di diritto civile*, 4, 337-342.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, 2009, *La morte*. Einaudi, Torino (ed. or. *La mort*. Paris, 1966).

KANT Immanuel, 1979, *Critica della ragion pura*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1781).

KANT Immanuel, 1982, *Critica della ragion pratica*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, 1788).

KANT Immanuel, 1984, *Lezioni di etica*. Laterza, Bari (ed. or. *Eine Vorlesung Kants über Ethik: im Auftrag der Kantgesellschaft*. Berlin, 1924).

KANT Immanuel, 1997, *Fondazione della metafisica dei costumi*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785).

LUHMANN Niklas, 1992, «Codificazione binaria». In Id., *Comunicazione ecologica*. Angeli, Milano (ed. or. «Binäre Codierung». In *Ökologische Kommunikation*. Wiesbaden, 1986).

MANCUSO Vito, 2011, «Il momento della pietas». In *La Repubblica*: 1 dicembre.

MARCO AURELIO, 1902, *Il libro dei ricordi*. Sonzogno, Milano.

MARRA Realino, 1987, *Suicidio, diritto e anomia. Immagini della morte volontaria nella civiltà occidentale*. Esi, Napoli.

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, 1915, *Così parlò Zarathustra*. Fratelli Bocca Editori, Torino (ed. or. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz, 1883).

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, 2014, *La nascita della tragedia*. Rusconi, Santarcangelo di Romagna (ed. or. *Die Geburt der Tragödie: oder Griechentum und Pessimismus*. Leipzig, 1886).

POTTER Van Rensselaer, 1970, «Bioethics, the Science of Survival». In *Perspectives in Biology and Medicine*, 1, 127-153.

RODOTÀ Stefano, 2009, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Feltrinelli, Milano.

RONCO Mauro, 2018, «Non esiste il “diritto” al suicidio. Note a margine del giudizio di costituzionalità sull’art. 580 c.p.». In *L-Jus*, «L’agevolazione al suicidio davanti alla Corte Costituzionale. Documenti e considerazioni», fascicolo speciale, ottobre 2018, 97-131.

SANT’AGOSTINO, 1978, *La città di Dio*, Libri I-X. Città Nuova Editrice, Roma (ed. or. *De civitate Dei contra Paganos*. 426 d.C.).

SANT'AGOSTINO, 1985, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, 1-50. Città Nuova Editrice, Roma (ed. or. *Iohannis Evangelium Tractatus*. 414 d.C.).

SCHOPENHAUER Arthur, 2013, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Einaudi, Torino (ed. or. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1819).

SENECA, 1998, *Lettere a Lucilio*. Utet, Torino (ed. or. *Epistulae morales ad Lucilium*, 65 d.C.).

SEVERINO Giulio, 1971, «Antigone e il tramonto della «bella vita etica» nella Fenomenologia dello Spirito di G.W.F. Hegel». In *Giornale critico della filosofia italiana*, 50, 84-99.

SZASZ Thomas, 1999, *Fatal Freedom: The Ethics and Politics of Suicide*. Praeger, London.

TRONCARELLI Barbara, 2002, *Complessità e diritto. Oltre la ragione sistemica*. Giuffrè, Milano.

TRONCARELLI Barbara, 2018, «Il diritto tra invalicabilità dei suoi limiti e valicabilità delle sue frontiere». In *Limiti del diritto. Prospettive di riflessione e analisi*, a cura di Raffaele De Giorgi, 464-479. Pensa Multimedia, Lecce.

TRONCARELLI Barbara, 2022, *Profili di problematicità della bioetica*. Esi, Napoli.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1964, *Tractatus logico-philosophicus*. In ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Einaudi, Torino (ed. or. *Tractatus logico-philosophicus*. London, 1922).