

RAFFAELE MAIONE

## LA BIOETICA TRA LAICITÀ E DIRITTO

Sommario: 1. Per una definizione di bioetica e sue articolazioni. 2. Il contributo del mondo cattolico e della filosofia. 3. Il compito del mondo giuridico.

1. La bioetica è definita «come un sapere (teorico-applicativo), che riflette sui limiti di liceità e di illiceità degli interventi dell'uomo sulla vita, [...], interventi resi possibili, [...], dal progressivo sviluppo della scienza e della tecnologia in biologia e in medicina<sup>1</sup>». È una disciplina che fa riferimento alla biologia e alla medicina ma che non può non tenere in considerazione la persona umana e i suoi diritti. Tra le diverse prospettive di bioetica è interessante un confronto tra quella cattolica e quella laica, anche se per Lucas, è inopportuno distinguere la bioetica in religiosa e laica, visto che la bioetica è semplicemente bioetica<sup>2</sup>. La bioetica cattolica indica la posizione bioetica del Magistero della religione cattolica che riconosce la sacralità e la santità della vita, da proteggere da qualsiasi cosa. La laicità attiene allo Stato che viene inteso come potere e come indipendenza dell'autorità civile da ogni gerarchia di natura ecclesiastica<sup>3</sup>. Secondo la accezione illuministica, la laicità si fonda su alcuni valori essenziali: ragione, libertà, uguaglianza. È rivendicare il primato della libertà di coscienza e di scelta; la libertà è sinonimo di uguaglianza e di tolleranza e le diverse opinioni politiche, culturali, morali e religiose sono da considerare tutte ugualmente legittime. Lo Stato non può sceglierne una e obbligare i cittadini a seguirla, ma a ciascuno va lasciata piena libertà di ispirarsi all'opinione preferita. L'unico limite è il rispetto del diritto altrui. Il concetto di laicità assolve a due grandi significati: un significato «debole», dove tutti sono laici; un significato «forte», secondo cui l'unica laicità possibile sarebbe quella dei non credenti<sup>4</sup>. Il concetto di laicità forte nasce dalla contrapposi-

---

1 F. D'AGOSTINO – L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, Brescia 2007, 9.

2 Cfr. R. L. LUCAS, *Bioetica per tutti*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 6.

3 Cfr. L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, Modena 1967, 23. Si veda M. TEDESCHI, *Quale laicità? Fattore religioso e principi costituzionali* in *Scritti di diritto ecclesiastico*, Milano 2000, 59.

4 Cfr. G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008., XIII. 5 Cfr. *Ivi*, 247

zione in capo bioetico tra il filone dei credenti e il filone dei laici. Esistono due modalità distinte di laicità forte: quella «a-religiosa» che rimanda ad un modo di vivere e di pensare estraneo a Dio e alla dimensione religiosa mentre quello «anti-religioso» rimanda ad un modo di vivere e di pensare ostile a Dio e alla religione<sup>5</sup>. Secondo alcuni autori la laicità debole è solo procedurale mentre quella forte è di natura contenutistica<sup>6</sup>.

Fornero così le distingue: «In senso debole, la laicità indica un atteggiamento critico e antidogmatico, che, partendo dal presupposto secondo cui non si può pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa “pretendere”, si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell’autonomia reciproca fra tutte le attività umane. In senso forte, indica la dottrina di coloro che non si limitano a una generica adesione ai valori dello spirito critico e della tolleranza, ma ragionano indipendentemente dall’ipotesi di Dio e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa<sup>7</sup>. Bobbio, partendo dalla distinzione tra laicismo inteso come movimento di liberazione dai dogmi religiosi, di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose e laicità la cui caratteristica è la tolleranza, sosteneva che quest’ultima va innanzitutto posta come metodo, ovvero come un insieme di regole poste all’interno di una società per una pacifica convivenza dei vari soggetti di diverse fedi e poi non ci può essere una distinzione tra etica laica ed etica religiosa perché sia la prima che la seconda sono accomunate da alcuni principi quali il non uccidere e il non mentire<sup>8</sup>». Fornero si oppone a tale visione *super partes* della bioetica poiché si confondono due discorsi: «quello teorico (o di diritto) e quello storiografico (o di fatto),

5 Cfr. *Ivi*, 247.

6 Cfr. F. BACCHINI, *Una sola laicità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 46. Ciò che l’autore propone è la presenza di due credi confessionali, uno di natura tollerante ed un altro contrario ad ogni forma di tolleranza. Per quanto riguarda la laicità non possono esistere due tipi di laicità, semmai esiste un’unica laicità, quella forte, dove i cattolici non possono imporre il proprio credo e il proprio Dio per legge e che lo Stato deve mantenere una certa neutralità in materia ideologica e fideistica (Cfr. *Ivi*, 53). Fornero ritiene la tesi di Bacchini vera quando rivela che la bioetica, pretendendo che lo Stato vieti per legge determinati comportamenti va contro lo spirito di tolleranza ma falsa quando sostiene che la bioetica cattolica ufficiale non può in alcun modo essere ritenuta laica; Cfr. G. FORNERO, *Una sola laicità. Risposte a Bacchini, Borsellino, Zecchinato e Lecaldano*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 147.

7 G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2005, 67-68.

8 N. BOBBIO, *Intervista*, in AA.VV., *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, a cura del Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Torino, 2003, 55.

ossia tra il piano ideale del dover essere e quello reale dell'essere. Infatti un conto è sostenere che la bioetica non dovrebbe essere né cattolica né laica, ma semplicemente bioetica. Un altro conto è affermare che la bioetica, di fatto, non è né cattolica né laica: è semplicemente bioetica. Mentre la prima proposizione è di tipo teoretico e risulta senz'altro legittima, la seconda è di tipo storiografico e risulta constatabilmente falsa, come dimostra il fatto che i fautori odierni di una biomorale senza "aggettivi", cioè di una bioetica *sic et simpliciter*, si trovano a spacciare la loro specifica bioetica, di matrice e struttura concettuale cattolica, per la bioetica *tout courts*<sup>9</sup>.

La bioetica cattolica la si distingue in senso stretto, ovvero la bioetica cattolica ufficiale, cioè «la specifica forma di biomorale contenuta nei documenti pubblici del Magistero e nelle opere degli studiosi che, pur nella loro autonomia discorsiva, risultano in oggettiva consonanza dottrinale con essi e con il loro personalismo a sfondo metafisico»<sup>10</sup>; e in senso lato, ossia «l'insieme delle dottrine biomorali elaborate con metodo razionale dagli studiosi di matrice cattolica»<sup>11</sup>. La bioetica cattolica si fonda sull'idea di Dio come fondamento ontologico ed etico dell'uomo. Palazzani ha più volte sostenuto che in bioetica per laicità «non si intende un'etica che parta dalla negazione di Dio bensì un'etica razionale che ragioni *etsi Deus non daretur*»<sup>12</sup>, affermando che «laico non è colui che afferma l'ipotesi di Dio (ragionando come se Dio fosse, patendo dall'esistenza di Dio come accettazione acritica) né colui che nega l'ipotesi di Dio (ragionando in assenza di Dio, rifiutandosi l'ipotesi dell'esistenza di Dio senza discuterla razionalmente), ma colui che ragiona come se Dio non fosse (ossia mettendo tra parentesi l'esistenza o la non esistenza di Dio, non pronunciandosi sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio). È questa la posizione di chi intende elaborare un'etica filosofica e non un'etica teologica o religiosa»<sup>13</sup>. L'uomo è creatura che ha un nesso di dipendenza con il Creatore: «l'uomo è più che l'uomo, in quanto aperto e relazionato con l'Assoluto, con il Trascendente, con Dio. [...] La relazione di dipendenza da Dio costituisce la realtà e il senso ultimo dell'essere umano»<sup>14</sup>. Si ricordi le affermazioni del legame creature e Creatore: «che la persona risulta ontologicamente e assiologi-

9 G. FORNERO, *I concetti storiografici di bioetica «cattolica» e bioetica «laica» in Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 204.

10 *Ivi*, 206.

11 *Ibidem*.

12 L. PALAZZANI, *Introduzione alla biogiuridica*, Torino, 2002, 13-14.

13 L. PALAZZANI, *Laicità e bioetica*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, Roma, 2007, 77.

14 D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, 174 e 39.

camente tale solo in virtù del rapporto con Dio e che linviolabilità della persona sia il riflesso dell'inviolabilità stessa di Dio»<sup>15</sup>; «solo alla luce di Dio si possono valorizzare tutta la grandezza e la dignità e, quindi, anche i diritti dell'uomo»<sup>16</sup>; «il valore della dignità umana rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili»<sup>17</sup>; «al fondo della persona, come ultima spiegazione del suo esistere e ultimo fondamento della sua dignità, c'è il Creatore e c'è la creazione»<sup>18</sup>. Queste attestazioni dimostrano il forte legame tra Dio e l'uomo, a prescindere dalla manipolazione dello stesso uomo. Nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* si ribadisce che la dignità esistente davanti a Dio esiste anche davanti agli altri uomini, come fondamento ultimo della radicale uguaglianza e fraternità fra gli uomini, indipendentemente dalla razza, nazione, origine, cultura e classe. Questo riconoscimento rende la crescita personale di tutti: «A un'uguaglianza nel riconoscimento della dignità di ciascun uomo e di ciascun popolo, deve corrispondere la consapevolezza che la dignità umana potrà essere custodita e promessa soltanto in forma comunitaria, da parte dell'umanità intera»<sup>19</sup>. Le radici dei diritti degli uomini vanno ricercate assolutamente nella dignità che appartiene agli esseri umani. Un altro principio cardine della bioetica cattolica è il rifiuto di considerare l'uomo artefice di se stesso in quanto Dio rappresenta il fondamento ultimo dell'agire umano. Il valore fondamentale per i cattolici è la verità, («solo la libertà che si sottomette alla Verità conduce la persona al suo vero bene»<sup>20</sup>) mentre per i laici il valore primario è la libertà, ovvero la capacità di disporre in piena autonomia di se stesso<sup>21</sup>. La bioetica laica non tiene conto dell'esistenza e della volontà di Dio e, quindi, di un progetto divino sulla vita, ragionando non solo «*etsi Deus non daretur*, ma anche *etsi creaturalitas non daretur*, ossia come se l'uomo e il

15 A. GRZESKOWIAK, *Diritti umani: la loro fondazione*, in Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna, 2006, 292.

16 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli operai di Genova*, <http://www.avvenire.it>, 21 settembre 1985

17 M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, 2004, 67.

18 E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Milano, 1993, 68.

19 Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2005, 77.

20 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale*, 10 aprile 1986, <http://www.avvenire.it>.

21 Cfr. G. VATTIMO e P. PATERLINI, *Non essere Dio*, Reggio Emilia, 2006, 188.

mondo non dipendessero, originariamente e strutturalmente, da un Dio»<sup>22</sup>. La bioetica cattolica parte dal concetto della sacralità della vita, si poggia sulla rilevazione biblica, si basa sull'indisponibilità e inviolabilità della vita, sulla presenza di un disegno «divino incarnato nell'ordine delle cose, cioè di un progetto» di Dio sull'uomo e per l'uomo, su una serie di divieti assoluti che l'individuo è tenuto a rispettare, mentre quella laica, partendo dal concetto della qualità della vita, insiste sulla disponibilità della vita, sull'indipendenza e autonomia decisionale dell'uomo rispetto a qualsiasi ordine ontologico precostituito, sull'assenza di divieti assoluti. Fornero ritiene che esistono due atteggiamenti di tipo laico: un atteggiamento critico e antidogmatico, ispirato al pluralismo, alla libertà e alla tolleranza e quello che esclude l'appartenenza a situazioni trascendenti<sup>23</sup>. Questa tesi è contrastata da Zecchinato, che afferma per ogni cosa esiste un piano designato da Dio, di conseguenza più che di bioetica cattolica si dovrebbe parlare di bioetica confessionale<sup>24</sup>. Fornero ritiene che «il magistero cattolico non stabilisce, d'autorità, l'esistenza di un ordine procreativo, ritenuto, per fede identico al piano divino, circa la trasmissione della vita, ma, ricorrendo all'argomentazione teorico-filosofica, dichiara che nell'uomo esiste uno specifico ordine naturale procreativo razionalmente riconoscibile. Ordine metafisico-naturale che, sulla base dei principi di contingenza e creaturalità, viene fatto coincidere, in ultima istanza, con l'ordine intelligente previsto dalla legge eterna di Dio»<sup>25</sup>. Dal rispetto della persona umana si è elaborato il concetto di bioetica cattolica, che non è dogmatismo ma sacralità della vita tendente ad arrestare il processo di secolarizzazione, mentre la bioetica laica rappresenta una delle maggiori affermazioni del processo di secolarizzazione ovvero di quella progressiva perdita di rilevanza del Sacro all'interno degli assetti societari. Mentre Fornero afferma che «quella cattolica, a differenza di quella laica, è una bioetica della persona e della legge naturale che si fonda sul presupposto (metafisico) di un possibile accesso alla verità ultima dell'uomo e della realtà che lo circonda»<sup>26</sup>, Palmaro propone una definizione che va al di là della distinzione posta preceden-

22 G. FORNERO, *I concetti storiografici di bioetica «cattolica» e bioetica «laica» in Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 223.

23 Cfr. G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., 67-73.

24 P. ZECCHINATO, *La mentalità cattolica del Gott mit uns*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 73-83.

25 G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 165.

26 *Ivi*, 139-140

temente: è una bioetica «al servizio della verità»<sup>27</sup>. Nel caso della bioetica cattolica non si permette una libertà ed autonomia dei credenti vista la loro soggezione alle gerarchie ecclesiastiche: non solo la sacralità della vita è elemento di distinzione tra le due bioetiche ma esiste anche l'obiettivo, da parte della gerarchia ecclesiastica, di tendere ad arrestare il processo di secolarizzazione<sup>28</sup>.

2. Il 22 febbraio 1987 la Congregazione per la dottrina della fede ribadì in un documento che «la trasmissione della vita umana è affidata dalla natura a un atto personale e cosciente e, come tale, soggetto alle santissime leggi di Dio: leggi immutabili e inviolabili che vanno riconosciute e osservate. È per questo che non si possono usare mezzi e seguire metodi che possono essere leciti nella trasmissione della vita delle piante e degli animali. I progressi della tecnica hanno oggi reso possibile una procreazione senza rapporto sessuale mediante l'incontro in vitro delle cellule geminali precedentemente prelevate dall'uomo e dalla donna. Ma ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile»<sup>29</sup>. Con questo Documento si proclama l'importanza del dono della vita, dove *Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza*. A venti anni di distanza con la pubblicazione della *Istruzione Dignitas persona e su alcune questioni di bioetica* viene ribadito che ogni essere umano, dal concepimento alla morte naturale, va riconosciuta la dignità di persona. La dignità umana rappresenta quel valore inscindibile legato alla persona umana, insomma un *Si* alla vita, che si realizza con il solo atto coniugale in connessione con la sola dimensione procreativa, ponendo un giudizio negativo sulle forme alternativa di procreazione diverse dall'atto coniugale.

Nel mondo romano la locuzione dignità umana aveva due particolari significati: il primo che l'uomo aveva dignità in quanto essere umano e l'altro aveva dignità in quanto membro della società. Tralasciando la posizione cristiana, Samuel Pufendorf rivedeva il concetto di dignità umana

27 M. PALMARO, *Bioetica laica e bioetica cattolica: una distinzione possibile?* in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 22.

28 E. LECALDANO, *Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita* in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., 36.

29 [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for%20human-life\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_it.html), par. 4.

da un punto di vista deontologico, in quanto, a mezzo della propria libertà, è l'unico in grado di porre dei limiti al proprio agire<sup>30</sup>. Questa distinzione anticipa quella kantiana dove l'uomo è capace di agire nel rispetto delle leggi morali, e agendo nel loro rispetto, l'uomo possiede dignità<sup>31</sup>. Da cui partono le enunciazioni dei diritti nelle Dichiarazioni settecentesche in cui si sanciscono in maniera definitiva i diritti dell'uomo in quanto tali, riprese nelle carte costituzionali del dopo guerra. Queste dichiarazioni e il loro contenuto rappresentano la norma fondamentale per eccellenza che bisogna rispettare e proteggere. Alla posizione deontologica si pongono le posizioni ontologiche. Seifert delinea quattro radici della dignità umana: l'essere umano, l'agire, la dignità acquisita e quella donata. La posizione tracciata collegano la dignità all'essere e nessuno la può negare<sup>32</sup>. Viola, riprendendo Hofmann dove la dignità umana riposa su ciò che l'uomo è per natura ed è il risultato dell'agire umano<sup>33</sup>, ricorda che grazie alla dignità umana è un essere della natura ed un soggetto dell'autonomia pratica<sup>34</sup>. Questa visione è contrastata da Luhmann in quanto la dignità non può essere una dote che appartiene all'uomo per il solo fatto di essere uomo ma appartiene all'uomo in quanto ottiene un riconoscimento sociale<sup>35</sup>. I diritti fondamentali per il sociologo tedesco spettano «al cittadino come diritto soggettivo e si rivolge allo stato come soggetto obbligato»<sup>36</sup>. Per Di Santo «i diritti fondamentali dunque si riferiscono alla figura particolare della cittadinanza all'interno della dimensione statale. In tal senso i diritti fondamentali sono lo spazio di verifica dei fatti vincenti normativizzati»<sup>37</sup>. Questa visione proietta un serio collegamento di tipo invasivo tra uomo,

30 Cfr. H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorf*, (1958), trad. it., a cura di V. FIORILLO, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, Torino, 1993.

31 Cfr. P. BECCHI, *Dignità umana in Filosofia del diritto, Concetti fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Torino, 2007, 156.

32 Cfr. E. SGRECCIA, *La istruzione della Congregazione per la dottrina della fede Dignitas Personae. Significato e valore del richiamo alla dignità in Medical Humanities e Bioetica clinica*, a cura di E. LARGHERO, M. LOMBARDI RICCI, R. MARCHESI, Torino, 2010, 20.

33 Cfr. H. HOFMANN, *La promessa della dignità umana in Rivista di filosofia del diritto*, 76, 1999, 625 ss.

34 Cfr. F. VIOLA, voce *Dignità umana*, *Enciclopedia filosofica*, 3, 2863-2865.

35 Cfr. N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, trad. it. *I diritti fondamentali come istituzione*, a cura di G. PALOMBELLA E L. PANNARALE, Bari 2002, 98 e ss.

36 N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, 2002, 301.

37 L. DI SANTO, *Per una Teologia dell'Ultimo. Riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Napoli, 2012, 66.

cittadino, stato e diritti, aprendo la strada ad una bioetica di tipo sociale dove la società stessa è vista come luogo di speranza<sup>38</sup>.

Circa gli interventi dei pontefici in materia di bioetica ricordiamo la figura di Pio XII, le cui riflessioni furono influenzate da due episodi: «l'esplosione di un progresso tecnologico che nella sua ambiguità poteva e può essere volto anche all'oppressione ed alla soppressione della vita umana e la conoscenza dei crimini dei medici nazisti che avevano commesso ai danni dei prigionieri nei campi di concentramento, con il conseguente processo di Norimberga»<sup>39</sup>. I suoi discorsi sulla bioetica mirano a precisare che «l'uomo deve ricercare in se stesso, nella sua "natura", le indicazioni per l'agire morale, per il dover essere, e in questa ricerca l'uomo ritrova il riflesso del disegno di Dio sull'umanità»<sup>40</sup>. Sulla stessa scia il magistero di Giovanni XXIII: si ricordano le due lettere encicliche *Mater et Magistra* del 1961, sull'inseminazione artificiale e sull'aborto procurato, e la *Pacem in terris* del 1963, relativamente all'etica sociale<sup>41</sup>. Con la lettera enciclica *Humanae vitae* del 1968 Paolo VI si dedica principalmente ai temi della fertilità e della procreazione<sup>42</sup>. Nel 1995 Giovanni Paolo II pubblica la lettera enciclica *Evangelium vitae*, con la quale afferma la piena applicazione al campo bioetico dei principi di libertà ed uguaglianza<sup>43</sup>. Prima ancora il Santo Padre ha affermato che il matrimonio cristiano è la naturale complementarietà tra l'uomo e la donna: «La prima comunione è quella che si instaura e si sviluppa tra i coniugi: in forza del patto d'amore coniugale, l'uomo e la donna "non sono più due, ma una carne sola (Mt 19,6; cfr. Gen 2,24) e sono chiamati a crescere continuamente nella loro comunione attraverso la fedeltà quotidiana alla promessa matrimoniale del reciproco dono totale. Questa comunione coniugale affonda le sue radici nella naturale complementarietà che esiste tra l'uomo e la donna, e si alimenta mediante la volontà personale degli sposi di condividere l'intero progetto di vita, ciò che hanno e ciò che sono: perciò tale comunione è il frutto e il segno di una esigenza profondamente umana. Ma in Cristo Signore,

38 F. CIRAVEGNA, *Panorama storica della bioetica* in «Archivio Teologico Torinese», Anno 14, 2008/1, Torino, 75.

39 M. ROSSINO, *I Fondamenti teologici della bioetica* in «Archivio Teologico Torinese», Anno 14, 2008/1, *op. cit.*, 79.

40 *Ibidem*.

41 Cfr. GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra* e *Pacem in terris* in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. SPIAZZI, Milano 1983, 632-786.

42 Cfr. PAOLO VI, *Humanae vitae*, <http://www.vatican.va/>, 587-617.

43 [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_it.html).

Dio assume questa esigenza umana, la conferma, la purifica e la eleva, conducendola a perfezione col sacramento del matrimonio: lo Spirito Santo effuso nella celebrazione sacramentale offre agli sposi cristiani il dono di una comunione nuova d'amore che è immagine viva e reale di quella singolarissima unità, che fa della Chiesa l'indivisibile Corpo mistico del Signore Gesù»<sup>44</sup>. Questa documentazione mette in risalto assolutamente la persona e la sua vita come valore naturale.

Secondo Piana «l'enorme rilevanza sociale delle questioni affrontate dalla bioetica implica l'adozione di dispositivi legislativi, che fissino con chiarezza possibilità e limiti degli interventi. Il compito della legge civile non può essere omologato a quello dell'etica: il diritto non ha alcuna competenza nell'ambito delle scelte private e non può proporsi di orientare le coscienze; a esso spetta semplicemente la salvaguardia del bene pubblico e la determinazione delle condizioni per lo sviluppo di una convivenza ordinaria»<sup>45</sup>. Tuttavia Piana non esclude l'intervento giuridico: pur negando valore in campo etico al ricorso al diritto naturale, per la visione statica della realtà, ammette la possibilità della cosiddetta «etica della comunicazione che, facendo dell'atto del comunicare l'evento etico fondamentale, tenda a costruire le condizioni adeguate per lo sviluppo del processo comunicativo»<sup>46</sup>.

Zeppegno pone al centro dell'attenzione il vero significato della «bioetica cattolica», dinanzi alla «bioetica laica» rappresentata dalle tesi di Engelhardt. Lo statunitense distingue una «morale a due livelli»: una pubblica e l'altra privata. Ogni persona cioè ha una sua visione etica individuale, la quale non può assolutamente prevalere all'interno della comunità pubblica. Così come ogni persona ha la propria fede, il proprio credo che non può imporre alla comunità, Engelhardt, pur manifestando una propria convinzione religiosa, rifiuta di sostenerla nella sfera pubblica. Infatti, nonostante sia un laico convinto, professa un suo credo personale, «texano», che lo proietta verso le concezioni della bioetica laica. Tuttavia, al contempo ciò esprime pienamente quanto sia indispensabile il richiamo, alla Jean Jacques Rousseau, alla propria «coscienza»: bisogna rispondere di ciò che facciamo soltanto a noi stessi, senza accettare l'autorità suprema di Dio. Emerge qui un avvicinamento tra la tesi consequenzialistica, attraverso cui la felicità si ottiene attraverso il rispetto

---

44 [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_it.html)

45 G. PIANA, *Bioetica tra scienza e morale*, Novara, 2007, 71.

46 *Ivi*, 73.

delle libere scelte, e la tesi deontologica, che predilige l'autonomia decisionale. In sostanza il pilastro della tesi di Engelhardt è proprio questo: ognuno è autonomo, ognuno è libero, ognuno dispone della propria vita (a immagine e somiglianza dell'uomo). Detta tesi è in contrasto con la bioetica cattolica, che guarda a Dio come essere supremo, unico ed intangibile, dove tutto si pone in prospettiva Sua (a immagine e somiglianza di Dio). La prospettiva di Engelhardt è invece tesa ad un'efficacia pacifica tra gli «stranieri morali», di condivisione tra tutti, proprio perché la vita non è una struttura assoluta e sacra ma è un valore soggetto a diverse gradazioni. Questo dipende dalle sue origini: gli Stati Uniti d'America sono per eccellenza la società «postmoderna», il Paese della totale convivenza di etnie, di culture e religioni, dove vige il consenso dell'autorità statale, verificandosi così un ritorno alle concezioni contrattualistiche: non Dio, non la forza, non la ragione, ma la collaborazione, che contiene in sé la tolleranza, come capacità di vivere pacificamente con coloro che credono e agiscono in maniera diversa. Zeppegno, in contrapposizione, conferma la necessarietà e l'indispensabilità della persona umana. Persona, fede e ragione, o meglio persona e ragione illuminate dalla fede, al fine di porre un dialogo per la tutela della persona umana, e il raggiungimento della verità. Nella bioetica cattolica si accetta il destino della vita senza giudizio, senza negoziazione. Aborto, eutanasia e altro ancora non possono essere pratiche utilizzabili proprio perché l'uomo è persona. Ecco allora la necessità di una bioetica, ribadisce Zeppegno, che accompagni la persona nella realtà creata da Dio: una realtà che oggi è sempre meno sacra e sempre più secolarizzata. Dinanzi a ciò la politica deve preservare la società da qualsiasi situazione che mette in pericolo il bene comune, prefiggendo un dialogo tra le parti, per meglio dire un compromesso, tutelando la persona umana e la stessa democrazia. Un dialogo o compromesso teso alla creazione di una società come luogo di speranza attraverso quella cultura cristiana essenziale per uscire da questo mondo senza alcun valore. La bioetica cattolica deve garantire pluralismo, valori morali e centralità della persona umana<sup>47</sup>. Nella visita di papa Francesco a Strasburgo, il 25.11.2014, ha ribadito al parlamento Europeo «la ferma convinzione dei Padri fondatori dell'Unione europea, i quali desideravano un futuro basato sulla capacità di lavorare insieme per superare le divisioni e per favorire la pace e la comunione fra tutti i popoli del continente. Al centro di questo ambizioso progetto politico vi

47 Cfr. G. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia di H. T. Engelhardt Jr.*, Cantalupa (To) 2007, *passim*.

era la fiducia nell'uomo, non tanto in quanto cittadino, né in quanto soggetto economico, ma nell'uomo in quanto persona dotata di una *dignità trascendente*. Mi preme anzitutto sottolineare lo stretto legame che esiste fra queste due parole: «dignità» e «trascendente». La «dignità» è una parola-chiave che ha caratterizzato la ripresa del secondo dopo guerra. La nostra storia recente si contraddistingue per l'indubbia centralità della promozione della dignità umana contro le molteplici violenze e discriminazioni, che neppure in Europa sono mancate nel corso dei secoli. La percezione dell'importanza dei diritti umani nasce proprio come esito di un lungo cammino, fatto anche di molteplici sofferenze e sacrifici, che ha contribuito a formare la coscienza della preziosità, unicità e irripetibilità di ogni singola persona umana. Tale consapevolezza culturale trova fondamento non solo negli avvenimenti della storia, ma soprattutto nel pensiero europeo, contraddistinto da un ricco incontro, le cui numerose fonti lontane provengono «dalla Grecia e da Roma, da substrati celtici, germanici e slavi, e dal cristianesimo che li ha plasmati profondamente», dando luogo proprio al concetto di «persona». Oggi, la promozione dei diritti umani occupa un ruolo centrale nell'impegno dell'Unione Europea in ordine a favorire la dignità della persona, sia al suo interno che nei rapporti con gli altri Paesi. Si tratta di un impegno importante e ammirevole, poiché persistono fin troppe situazioni in cui gli esseri umani sono trattati come oggetti, dei quali si può programmare la concezione, la configurazione e l'utilità, e che poi possono essere buttati via quando non servono più, perché diventati deboli, malati o vecchi. Effettivamente quale dignità esiste quando manca la possibilità di esprimere liberamente il proprio pensiero o di professare senza costrizione la propria fede religiosa? Quale dignità è possibile senza una cornice giuridica chiara, che limiti il dominio della forza e faccia prevalere la legge sulla tirannia del potere? Quale dignità può mai avere un uomo o una donna fatto oggetto di ogni genere di discriminazione? Quale dignità potrà mai trovare una persona che non ha il cibo o il minimo essenziale per vivere e, peggio ancora, che non ha il lavoro che lo unge di dignità? Promuovere la dignità della persona significa riconoscere che essa possiede diritti inalienabili di cui non può essere privata ad arbitrio di alcuno e tanto meno a beneficio di interessi economici»<sup>48</sup>. La posizione del Santo Padre è di collegare l'uomo e i suoi diritti al contesto sociale e al bene comune e non essere semplicemente un bene di consumo, in solitudine e fragile.

---

48 <http://www.leggioggi.it/2014/11/25/papa-francesco-discorso-completo-parlamento-europeo/>.

3. Ecco la necessità del diritto «nella sua funzione di organizzazione della convivenza sociale, si sente ovviamente sempre più interpellato, non soltanto quando le norme positive determinano orientamenti precisi in ordine alla possibile gestione della vita o della morte [...] ma anche quando il contenzioso sollecita la Magistratura ad emettere le proprie sentenze in ambiti cosiddetti “eticamente sensibili”, laddove non è ancora stato maturato un orientamento normativo nazionale o sovranazionale. Talvolta, anzi, si constata una certa lentezza del legislatore a rispondere alle assai mutate esigenze della scienza e della società»<sup>49</sup>. Ecco perché ampi sono gli interventi della scienza del diritto nella bioetica, diritti nei confronti dei quali nessuno ha interesse a discuterli al diritto di essere libero, di poter ricorrere ad una giustizia equa, di veder rispettata la mia dignità<sup>50</sup>.

Al diritto spetta l'ultima parola in questioni di fondamentale importanza come quelle di bioetica, tanto da parlare di biodiritto, ossia l'area giuridica in cui si affrontano le problematiche relative alla vita umana, alle sue implicazione, ai suoi diritti e al rispetto della dignità umana.

Spetta alla legge civile il compito di garantire i valori fondamentali legati alla vita: «un'autentica democrazia non si deve impegnare unicamente a ricercare gli interessi della maggioranza, ma deve difendere i diritti di ogni individuo e in ogni fase della sua esistenza nella consapevolezza che il fine e il criterio della attività politica deve essere la ricerca del bene comune»<sup>51</sup>. Giovanni Paolo II afferma che «il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del “bene comune” come fine e criterio regolativo della vita politica. Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli “maggioranze” di opinione, ma solo il riconoscimento di una legge morale obiettiva che, in quanto “legge naturale” iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile»<sup>52</sup>. Se l'uomo è persona allora, come sostiene Di Santo, «diventare persone nella verità significa proporsi attraverso una sovrastruttura simbolica che rigetti ogni deriva utilitaristica e funzionale. In questo

49 L. CHIEFFI – P. GIUSTINIANI, *Percorsi tra bioetica e diritto. Alla ricerca di un bilanciamento*, Torino, 2010, 9.

50 Cfr. C. FLAMIGLI, *Il diritto di avere diritti*, in *Natura, vita, persone, corpi*, Quad. laici, 1, Torino 2010, 35.

51 G. ZEPPEGNO, *Il divenire della vita*, in *Bioetica e persona*, a cura di E. LARGHERO E G. ZEPPEGNO, Torino 2010, 181.

52 [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_it.html)

percorso di riconquista si riattiva il diritto nel senso del giusto al di là di ogni formazione non più distinguibile dalla tecnica. Il tempo della persona coincide con il tempo del diritto»<sup>53</sup>.

Tramite la bioetica è possibile costruire una piattaforma di dialogo che mette a confronto la scienza, l'etica, la fede e il diritto. Ad ogni essere umano, dal concepimento alla morte naturale, va riconosciuta la dignità di persona, come diritto inviolabile ed indisponibile. Se l'uomo, come afferma Kant, deve essere un fine e non un mezzo, allora in una moderna società post democratica lo stesso è il punto di riferimento e la bioetica deve porsi al servizio dell'umanità, al fine di creare quel contesto sociale come luogo di speranza in quanto la vita è il bene pubblico per eccellenza e rappresenta il dogma principale della democrazia. Rinnegare la vita significa rinnegare la democrazia.

---

53 L. DI SANTO, *L'universo giuridico tra tempo patico e tempo gnosico*, Padova 2012, 159-160.