

L'EUTANASIA TRA IL DIRITTO ALLA VITA E ALLA LIBERTÀ DI AUTODETERMINAZIONE IN ITALIA E IN SPAGNA *

1. In connessione molto stretta con il tema dell'eutanasia si pone oggi un problema di fondo: la capacità dell'uomo di disporre della propria vita. La questione è di primaria importanza perchè da una diversa concezione della vita stessa possono farsi derivare la liceità morale e legittimità formale del diritto di morire, o di far morire, o viceversa la loro negazione e condanna sia etica che giuridica ¹.

Il rispetto della vita appare fondamentale in ogni cultura e società, anche in quelle più permissive, in quanto «sorgente e condizione necessaria di ogni attività e di ogni convivenza sociale» ². Questa basilare esigenza dell'umanità ha però risentito delle diverse concezioni filosofico-culturali, che si sono diffuse nell'epoca contemporanea, tendenti a modellare un uomo-simbolo, che deve avere tutto e subito, che possieda la felicità e non conviva mai con il dolore, perfettamente efficiente nel lavoro e nella produzione. Questa cultura, detta anche del «giovanilismo» (youth culture), espressione di un esasperante antropocentrismo, che prescinde da ogni riferimento al religioso e al sacro (secondo un'accezione negativa del concetto di secolarizzazione), rende incapaci di penetrare la positività dell'esistenza al di fuori dei valori creati dall'uomo, in base ai quali soltanto la vita viene giudicata degna di essere vissuta. In questo senso, la bellezza, la giovinezza, la vitalità, la salute si ergono a nuovi ed unici parametri di valutazione ³.

* Il presente lavoro è parte di un'attività di ricerca svolta nell'Università di Salamanca sotto la guida del prof. Luis Portero Sánchez, a seguito dell'assegnazione di una borsa di studio conferita per l'anno accademico 1994-95 dall'Università di Bari.

Il corsivo utilizzato in alcune citazioni non è rinvenibile, generalmente, nei testi originari, ma vuole evidenziare i brani più congruenti con la dimostrazione, che s'intende fornire in questa sede.

1 -Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. *Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta è rispondere al quesito fondamentale della filosofia.* Il resto... viene dopo. Giudico dunque che quella sul senso della vita è la più urgente delle domande. (A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it. a cura di A. Borelli, Milano 1947, 27 ss.).

2 Sacra Congregazione per la dottrina della Fede, 'Dichiarazione sull'eutanasia', 5 maggio 1980, in *Enchiridion Vaticanum*, VII, 1981, 337.

3 -L'eclissi del senso di Dio e dell'uomo conduce inevitabilmente al *materialismo pratico*, nel quale proliferano l'individualismo, l'utilitarismo e l'edonismo... L'unico fine che conta è il perseguire

Lo sviluppo delle scienze biologiche, biomediche in particolare, non sembra opporre frontiere invalicabili al controllo dell'uomo sulla natura. In una logica radicalmente edonistica, secondo cui scopo della vita è il raggiungimento della felicità senza alcuna restrizione, l'uomo, divenuto assoluto padrone della propria vita, s'illude di poter sfuggire alle limitazioni implicite nell'esistenza umana. La morte diventa un accadimento assurdo, la sofferenza un fallimento inaccettabile⁴.

L'istinto di conservazione induce a respingere l'evento dell'annientamento della persona quale radicale e definitiva estinzione della coscienza⁵.

mento del proprio benessere materiale. La cosiddetta "qualità della vita" è interpretata in modo prevalente o esclusivo come efficienza economica, consumismo disordinato, bellezza e godibilità della vita fisica, dimenticando le dimensioni più profonde —relazionali, spirituali e religiose— dell'esistenza. (Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995, n. 23). Cf., sull'argomento, G. Davanzo, 'L'eutanasia, rilievi culturali e pastorali', in *Atti del XII congresso nazionale dei teologi moralisti italiani. Il senso del vivere e del morire umano*, Bologna, 1987, 27 ss.; E. Boné, 'Una sociedad cada vez más intolerante a la minusvalía', in *Actas de la Federación Internacional de Universidades Católicas*, Madrid 1989, 199 ss.; L. Portero Sánchez, 'Eutanasia y objeción de conciencia', in *Actas del VI Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, Valencia 1993, 147 ss.; L. Ciccone, 'La ética y el término de la vida humana', in AA. VV., *Manual de Bioética general*, Madrid 1993, 423 ss.; M. Signore, 'Le motivazioni e le modalità dei movimenti culturali contemporanei aperti al problema dell'eutanasia', in *Atti del corso di aggiornamento culturale, «Eutanasia e diritto alla vita»*, a cura di A. Tarantino e M. L. Tarantino, Lecce 1994, 65 ss.

4 -La vita del singolo individuo civilizzato, inserita nel progresso, nell'infinito, per il suo stesso significato immanente non può avere alcun termine. Giacché c'è sempre un ulteriore progresso da compiere per chi c'è dentro; nessuno muore dopo essere giunto al culmine, che è situato nell'infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva vecchio e sazio della vita perché si trovava nell'ambito della vita organica, perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne "abbastanza". *Ma un uomo incivilito*, il quale partecipa all'arricchimento della civiltà..., *può divenire "stanco della vita" ma non sazio*. Di ciò che la vita dello spirito sempre nuovamente produce egli coglie soltanto la minima parte, e sempre qualcosa di transeunte e mai definitivo: *quindi la morte è per lui un accadimento assurdo*. Ed essendo la morte priva di senso, lo è anche la vita civile come tale, in quanto appunto con la sua assurda "progressività" fa della morte un assurdo» (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. a cura di A. Giolitti, Torino 1973, 20 s.).

5 L'evoluzione del significato della morte nella cultura occidentale è di grande interesse l'opera di Ariès, il quale, attraverso l'analisi di raccolte documentarie (letterarie, liturgiche, testamentarie, epigrafiche, iconografiche, etc.), ripercorre la riflessione antropologica intorno alla morte. Dalla caduta dell'Impero Romano possono, secondo l'autore, individuarsi quattro momenti fondamentali: dalla morte «addomesticata», accettata con serenità in quanto inevitabile legge di natura e solennizzata dalla famiglia e dalla comunità; alla morte «propria», dei secoli XI e XII, in cui il trionfo dell'individualismo conferisce un'importanza diversa all'*hora mortis*; alla morte «dell'Altro», del secolo XVIII, in cui si esalta e si drammatizza la morte dell'amato, il cui nostalgico ricordo determina una contemplazione estetica della morte, che si riflette nell'esasperato culto delle tombe e dei cimiteri; per arrivare alla morte «capovolta» del XX secolo, all'occultamento della stessa come dovere morale al fine di preservare la felicità dell'uomo (P. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari, 1989). In particolare nella società contemporanea, sulla morte come «incidente banale», sulla negazione della stessa attraverso il ricorso a tecniche imbalsamatorie sul defunto, all'abolizione o riduzione delle manifestazioni di lutto, all'ibernazione, etc., cf. F. Ferrarotti, *Una teologia per atei*, Bari 1983, 181 ss.

La soggettivazione della morale e del diritto fa sì che la vita, tradizionalmente considerata sacra ed inviolabile e vissuta con uno spirito, insieme di rassegnazione e di gratitudine per il dono ricevuto, sia quotidianamente esposta ad una valutazione qualitativa e ad una relativizzazione nel confronto con altri valori. Il diritto alla vita può pertanto entrare in conflitto con altre esigenze dell'uomo, quali il diritto alla libertà e alla dignità e, in una visione individualistica, soccombere.

Alla conseguente negazione del carattere trascendentale del diritto alla vita segue, inevitabilmente, una limitazione della tutela della stessa, derivata essenzialmente da un «compromiso... entre la santidad y la calidad de la vida»⁶, in ordinamenti in cui il potere politico non intende trasformarsi in garante dell'intangibilità di questo valore e imporre, così, una particolare concezione etica contro la volontà dei consociati, che reclaims il pieno riconoscimento giuridico della pretesa di totale autodeterminazione dell'uomo⁷.

Ciò che si assume veramente l'individuo voglia è di poter scegliere il modo e il tempo per porre fine alla propria esistenza, di dominare la vita e la morte nel tentativo di sentirsi arbitro del proprio destino⁸.

Il problema dell'eutanasia tende a presentarsi, nel momento attuale, sotto le forme di un nuovo diritto: il diritto ad una morte degna⁹, originato

6 A. Eser, 'Entre la «santidad» y la «calidad» de la vida. Sobre las transformaciones en la protección juridico-penal de la vida', in *Anuario de Derecho Penal*, XXXVII, 1984, 780.

7 Cf. A. Kaufmann, '¿Relativización de la protección jurídica de la vida?', in *Cuadernos de política criminal*, XXXI, 1987, 51 ss. Sulla «neutralizzazione», negli ordinamenti odierni, del potere politico, capace di «assorbire qualunque pretesa, di assolvere a qualunque compito», cf. F. D'Agostino, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino, 1995, 191 ss.

8 È opinione comune ritenere che questa esigenza, e non il dolore fisico, sia alla base della richiesta di eutanasia. Non esiste oggi sofferenza che non possa, sia pure parzialmente, giovare della terapia analgica (cf., per tutti, P. Verspieren, *Eutanasia? Dall'accanimento terapeutico all'accompagnamento dei morenti*, Cinisello Balsamo (MI), 1985, segnatamente 83 ss.). Il magistero cattolico ritiene lecito e doveroso, a meno che consti una diversa volontà dell'interessato, offrire al paziente l'uso di analgesici al fine di alleviare il dolore e di consentirgli di vivere degnamente le ultime fasi della sua vita. La Chiesa, infatti, non costringe i malati all'eroismo e se da un lato «può essere considerato degno di lode chi accetta volontariamente di soffrire rinunciando a interventi antidolorifici per conservare la piena lucidità e partecipare, se credente, in maniera consapevole alla passione del Signore», dall'altro «tale comportamento «eroico» non può essere ritenuto doveroso per tutti» (*Evangelium Vitae*, cit., n. 65). Si parla di eutanasia indiretta quando la somministrazione di analgesici ha l'effetto di accelerare la morte (per una chiara e puntuale distinzione, terminologica e concettuale, delle diverse forme eutanasiche, cf. L. Portero Sánchez, *o. c.*, 166). Sulla liceità morale di tale pratica in applicazione del principio del duplice effetto, cf., tra gli altri, V. Marozzi, 'Il cristiano di fronte all'eutanasia', in *La civiltà cattolica*, IV, 1975, 332 ss.; J. R. Andrés Flecha, *Eutanasia y muerte digna. Propuestas legales y juicios éticos*, Salamanca 1989, 51; G. Tondi della Mura, 'Eutanasia e legislazione canonica', in *Eutanasia e diritto alla vita*, cit., 148 ss.

9 In Australia il Parlamento di Darwin ha varato, il 25 maggio 1995, una normativa in cui, per la prima volta nel mondo, l'eutanasia viene sancita come diritto: diritto per i pazienti senza speranza di guarigione di darsi la morte, usufruendo di assistenza medica. La normativa riconosce eguale diritto a

da una sensibilità propria del nostro secolo, volta a tutelare la dignità della persona come fondamento dell'autonomia assoluta, valore giuridico che si cerca di porre al di sopra degli altri diritti umani.

Dalla logica della libertà di autodeterminazione come principio scaturisce una visione patrimonialista dei diritti della personalità in genere, in specie del diritto alla vita, visione che pone il libero consenso del singolo alla base della liceità di ogni atto, anche se lesivo, di disposizione del proprio corpo. La vita e la morte, «da esperienze originarie che chiedono di essere vissute, diventano cose che si pretende semplicemente di possedere o di rifiutare»¹⁰.

Di fronte a questi orientamenti comportamentali di massa, estrema conseguenza dell'emergente «etica della scelta», che ha assolutizzato la libertà umana, i giuristi consapevoli si sentono chiamati a dare delle risposte, ciascuno nel proprio campo e secondo le proprie competenze.

In particolare, lo studio dell'eutanasia, se a prima vista impegna principalmente il penalista e il costituzionalista, ad un esame più approfondito richiede l'imprescindibile apporto dell'ecclesiasticista, profondamente impegnato in una speculazione giuridica che, oltre a mantenere il tradizionale carattere interordinamentale, rivendica la sua originaria funzione d'individuazione di nuove tematiche capaci d'incidere sulla libertà di coscienza, intesa per lo più come diritto autonomo garante delle opinioni dei singoli¹¹.

qualsiasi cittadino australiano, che si trovi o si rechi nel Northern Territory. In Olanda, dove l'eutanasia è ampiamente praticata, sebbene tollerata dall'autorità, rimane teoricamente illegale. Sono, infatti, in vigore gli artt. 293 e 294 del codice penale, che puniscono, rispettivamente, l'omicidio del consenziente e l'istigazione o aiuto al suicidio. Il Parlamento olandese non ha fatto ricorso ad una legge specifica sull'eutanasia, ma il 9 febbraio 1993 ha approvato una legge di depenalizzazione parziale della stessa. Per un'analisi approfondita della suddetta legge, cf. G. Cimbalo, 'La società olandese tra tutela dei diritti del malato, diritto all'eutanasia e crisi della solidarietà', in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1994, 35 ss.; E. Hirsch Ballin, 'Il reato di eutanasia: garanzie in caso di forza maggiore', *ibid.*, 53 ss.

10 *Evangelium Vitae*, cit., n. 22. Alcuni autori, evidenziando le possibili relazioni esistenti tra suicidio e psicopatologia, accanto al suicidio «patologico», collocano un suicidio «razionale», che, per non essere vincolato ad alcuna causa morbosa, ma conseguenza di un atto libero e responsabile di disposizione del proprio corpo, costituirebbe la giustificazione della rivendicazione del diritto al suicidio (cf. A. Polaino-Lorente, 'Ética y comportamiento suicida', in AA. VV., *Manual de Bioética general*, cit., 440 ss.).

11 Sul superamento della libertà di coscienza come aspetto della libertà religiosa e per la sua rilevanza come principio autonomo, cf. ora R. Botta, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Torino, 1994, 143 ss. Circa l'ordinamento spagnolo, cf. J. Martínez-Torrón, 'El derecho de libertad religiosa en la jurisprudencia en torno al convenio europeo de derechos humanos', in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, II, 1986, 421 ss.; M. Gascón Abellán, *Obediencia al derecho y objeción de conciencia*, Madrid, 1990, 255 ss.

L'interesse dello studioso del diritto ecclesiastico per «nuove» espressioni della libertà individuale, frutto dei mutamenti che il processo di secolarizzazione ha prodotto nella società religiosa¹², evidenzia la necessità di una ridefinizione del campo d'indagine della disciplina, che, in quanto «cerniera fra più società, fra più realtà, fra più culture», deve guardare non solo alla norma ma anche al substrato storico-politico ad essa sotteso¹³ nel solco della consolidata tendenza antiformalistica, imperante oggi fra i suoi cultori¹⁴.

Alcune problematiche, immediatamente percepibili nella loro dimensione sociologica e ideologica, si traducono inevitabilmente in esperienza giuridica nel momento in cui chiamano in causa principi e valori fondamentali per la umana convivenza.

Da qui l'impegno del giurista, in particolare dell'ecclesiasticista, a incidere sulle linee maestre di un sistema in cui la «laicizzazione» dell'ordinamento non comporti il riconoscimento di qualunque istanza, ma assuma tra i presupposti del proprio essere una coincidenza tra «verità» e diritto¹⁵.

2. Il possibile riconoscimento giuridico dell'eutanasia ci introduce nel tema dell'obiezione di coscienza e in quello più generale dell'esistenza o meno di limiti all'obbligazione di obbedire alle norme di diritto, prodotte in una società per la regolamentazione di rapporti intersoggettivi.

Il problema, molto dibattuto, della individuazione dei fondamenti morali dell'obbligazione politica è variamente risolto dalla dottrina ed evi-

12 Il Lariccia sottolinea l'attenzione della scienza giuridica, e in particolare del diritto ecclesiastico, per «nuovi» diritti di libertà, quali ad esempio la sterilizzazione volontaria, l'inseminazione artificiale, l'eutanasia, etc. Sull'evoluzione del concetto e dei contenuti del diritto ecclesiastico, cf. S. Lariccia, *Coscienza e libertà. Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, Bologna 1989, 27 ss., e, segnatamente sull'eutanasia, 300 ss.; G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto. Saggi*, Torino, 1993, 5 ss.

13 «... si può essere certi che quello della bioetica costituirà negli anni a venire un capitolo centrale del diritto ecclesiastico, sia quale *legislatio libertatis*, in relazione all'inviolabilità della coscienza umana dinanzi a fatti capaci di incidere sui più profondi convincimenti personali e dinanzi all'insorgere di sempre nuovi contrasti tra coscienza e trattamenti sanitari obbligatori; sia nella sua più tradizionale configurazione di diritto interordinamentale, per l'emergere di un manipolo di nuove *res mixtae* nei rapporti fra lo Stato e quelle confessioni religiose che, oggi, tendono a porsi sempre più come vindici e tutrici della persona umana nella sua integrità e nella sua dignità» (G. dalla Torre, 'Secolarizzazione e diritto ecclesiastico. Un'analisi attraverso il 1986', in *Quaderni di Diritto e politica ecclesiastica*, 1986, 254, 278).

14 Cf. le pagine anticipatrici di L. De Luca, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano 1976, 135 ss.; Id., *Il diritto ecclesiastico e la società degli anni '80*, Roma 1984, 2 ss., 108 ss. Intorno alla possibilità di conciliare tale tendenza con il tradizionale modello istituzionalista, cf. R. Coppola, *I principi della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (venticinque anni di attività)*, Milano, 1982 - ristampa Bari 1992, 38 ss.

15 F. D'Agostino, o. c., 187 ss.

denzia come il conflitto tra morale, politica e diritto attenga proprio alla struttura esistenziale dell'uomo¹⁶.

L'antico problema delle relazioni tra legalità ed eticità si pone in maniera ancora più drammatica nella situazione attuale di estrema complessità, caratterizzata da un espandersi di conflitti tra convinzioni personali e norme legali. Il pluralismo ideologico, che si pone a fondamento dell'organizzazione sociale e politica, rafforza infatti le motivazioni di coscienza, che sono alla base dello svolgimento di determinate attività umane.

Di fronte all'imperativo giuridico, che si presume rifletta la volontà della maggioranza dei consociati, si erge la coscienza del singolo, con il suo sistema di valori inderogabili¹⁷. La volontà popolare, se è espressione della comunanza di interessi del gruppo sociale prevalente, non elimina al tempo stesso le diversità delle coscienze etiche individuali.

Si determina, così, un conflitto tra «lealtà» diverse¹⁸, scaturente dalla vincolatività per l'uomo di imperativi operanti in ordinamenti diversi, quello delle norme *lato sensu* morali e quello delle norme giuridiche. Un'autentica democrazia deve rendere possibile la «soggettività» individuale. In questo senso, l'obiezione di coscienza, quando sia autentica, ossia quando non si confonda con l'emotività o l'anarchia, si pone quale strumento indispensabile per il superamento del conflitto tra l'etica individuale e la norma esterna, garantendo la parità delle posizioni nella tutela simultanea di valori irriducibili.

Il comportamento dell'obietto non si esaurisce nella semplice negazione della norma giuridica, ma esprime la fedeltà ad una legge superiore e ineludibile.

L'obiezione fa dunque perno «sull'idea che la verità (del diritto) non sia un prodotto dell'attività politica del detentore del potere, quanto un

16 La giustificazione morale dell'obbligazione politica di obbedienza al diritto è stata variamente motivata. Cf., tra gli altri, J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971; D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, London 1976; F. González Vicén, 'La obediencia al Derecho', in *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna 1979; J. Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford 1979; L. Prieto Sanchis, 'La objeción de conciencia como forma de desobediencia al derecho', in *Sistema*, 59, 1984, 41 ss.; J. Martínez Torrón, *o. c.*, 447 ss.; M. Gascón Abellán, *o. c.*, 240 ss.

Tra le diverse tesi esaminate, merita particolare attenzione quella secondo cui vi è un'obbligazione morale di obbedire al diritto «giusto», che è tale quando riconosce e tutela l'esercizio dei diritti umani fondamentali (cf. E. Fernández García, *La obediencia al Derecho*, Madrid, 1987, 67 ss.).

17 Sul passaggio da una concezione metafisica della coscienza alla definizione secolarizzata contemporanea, cf. Vermeulen, 'Finalità e limiti delle obiezioni di coscienza nel diritto olandese ed europeo', in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1993, 35 ss.; F. D'Agostino, *o. c.*, 199 ss.

18 S. Rodotà, 'Problemi dell'obiezione di coscienza', in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1993, 56. Cf., in precedenza, R. Bertolino, 'L'obiezione di coscienza', in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1, 1983, 328 ss.; Id., *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Torino 1994, 18 ss.

suo presupposto»¹⁹. Di conseguenza, l'individualismo etico si pone a fondamento morale assoluto del dissenso normativo solo quando la realizzazione di norme giuridiche eteronome urti contro gli imperativi della coscienza intesa in senso stretto²⁰. Vi sono, infatti, dei diritti ai quali il legislatore non può derogare²¹. L'imposizione di doveri giuridici «immorali» o «ingiusti», che ledano cioè i diritti fondamentali dell'individuo, le esigenze intrinseche della natura umana, giustifica la superiorità della coscienza sulla legge, che si traduce, poi, nella possibilità di esercitare un diritto generale all'obiezione di coscienza, indipendentemente dal suo riconoscimento istituzionale²². Quando sono in gioco valori portanti e inalienabili dell'uomo, riconoscere un diritto generale alla obiezione di coscienza, lungi da giustificare la violazione di qualsiasi norma giuridica o la paralisi del sistema interrelazionale, significa rispondere ad un appello doveroso all'uso corretto del potere, che mai può manipolare una verità, di fronte alla quale «non sono possibili compromessi, se non cadendo nella menzogna»²³.

Di fronte ad una richiesta di eutanasia l'obiezione del medico potrebbe fondarsi sull'intima convinzione che la vocazione e la nobiltà della sua stessa professione siano nel senso di un impegno inderogabile al rispetto assoluto della conservazione della vita umana²⁴.

Nel lontano progetto di legge Fortuna sulla disciplina dell'eutanasia passiva si configurava una «dispensa» del medico dalla obbligazione morale e

19 F. D'Agostino, *o. c.*, 187.

20 È stata sostenuta una distinzione tra obbligazione morale *in senso stretto*, che sarebbe quella autonoma, basata sugli imperativi della coscienza individuale, e obbligazione morale *in senso ampio*, quella cioè scaturente dall'accettazione da parte della coscienza individuale di norme eteronome, che nel momento in cui vengono accolte dall'individuo, si convertono automaticamente in norme morali. Questa distinzione ha dato luogo ad una concezione più vasta e flessibile di obbligazione morale, che ha permesso di difendere l'idea «dell'esistenza di un'obbligazione morale di obbedire al diritto giusto, derivata dall'imperativo morale di essere giusti» (E. Fernández García, *o. c.*, 109).

21 Secondo alcuni autori, il dovere di obbedienza giuridica non è un dovere assoluto, ma un dovere fondamentale che esiste *prima facie*. Il grado di obbligatorietà del dovere morale di osservanza del diritto dipende, dunque, dal tipo di doveri o diritti morali in discussione (cf. M. B. E. Smith, '¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?', in AA. VV., *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona 1990, 183 ss.).

22 Sulla configurabilità di un diritto generale alla obiezione di coscienza, cf. tra gli altri, A. Ruiz Miguel, 'Sobre la fundamentación de la objeción de conciencia', in *Anuario de derechos humanos*, 4, 1986-87, 399 ss.

23 F. D'Agostino, *o. c.*, 188.

24 «Il rispetto assoluto di ogni vita umana innocente esige anche l'esercizio dell'obiezione di coscienza di fronte all'aborto procurato e all'eutanasia. Il "far morire" non può mai essere considerato come una cura medica, neppure quando l'intenzione fosse solo quella di assecondare una richiesta del paziente: è, piuttosto, la negazione della professione sanitaria che si qualifica come un appassionato e tenace "sì" alla vita» (*Evangelium Vitae*, cit., n. 89).

deontologica di somministrare terapie aventi la finalità di ritardare la morte. Quanto, poi, all'assenso del malato alle terapie di sostenimento in fase terminale, nel suddetto progetto si presumeva il consenso del paziente all'eutanasia passiva, che sarebbe stata dunque praticabile salvo parere contrario del paziente stesso (art. 1) o dei terzi legittimati ad opporsi (art. 6), nel caso d'impossibilità di questi ad esprimere la propria volontà al riguardo²⁵.

Il tentativo di oggettivizzare e burocratizzare in statiche norme l'indispensabile libertà del medico di operare scelte terapeutiche, ove siano improntate a criteri di scientificità, correttezza e onestà professionale, rischia di provocare una spersonalizzazione della medicina. Il riconoscimento legale dell'eutanasia avrebbe inoltre effetti negativi sull'immagine sociale del medico; la sua «missione» lo porta, infatti, ad essere un «agente al servizio della vita», che mai può trasformarsi in un «nuovo carnefice per applicare nuove forme di esecuzione capitale»²⁶.

Conformemente, il recente codice di deontologia medica italiana del 1995 condanna l'eutanasia come contraria ai principi dell'etica professionale; al medico, infatti, è imposto di non effettuare, *anche se richiesto dal paziente*, «trattamenti diretti a menomarne la integrità psichica e fisica e ad abbreviarne la vita o a provocarne la morte» (art. 35)²⁷.

25 *Atti Parlamentari. Camera dei deputati*, 1984, n. 2405, 1-11. Il disegno di legge Bompiani sulla «Tutela dei diritti del malato con particolare riguardo alla condizione di degenza», anch'esso non tradotto in legge, al contrario affermava che nessun trattamento medico può essere effettuato senza il libero, consapevole e *personale* consenso del paziente, tranne che nelle ipotesi previste dalla legge per i trattamenti sanitari obbligatori o in presenza di uno stato di necessità (*Atti Parlamentari. Senato della Repubblica*, 1986, n. 1917, 1-24, art. 3). Il suddetto progetto si opponeva alla legalizzazione di qualsiasi forma di eutanasia, preoccupandosi di disporre un'assistenza adeguata al malato terminale e ai moribondi. L'art. 12 così recitava: «1. Ai malati in fase terminale debbono essere assicurati i trattamenti di ordine sanitario, proporzionati alla condizione clinica, nonché quelli di ordine psicologico, religioso e sociale, compresi i rapporti con la famiglia. 2. In particolare ai moribondi deve essere facilitata la costante vicinanza dei familiari, eventualmente anche attraverso il trasferimento in una camera singola del reparto».

26 J. Gafo, «Eutanasia y derecho a morir en paz», in AA. VV., *La eutanasia y el derecho a morir con dignidad*, Madrid, 1984, 139.

27 Il mantenimento della qualità e dignità della vita umana anche nelle fasi terminali della malattia è garantito dal citato codice nell'art. 36, norma in cui è prevista la possibilità del medico, *nel rispetto della «specifica» volontà del paziente*, di limitare la sua opera all'assistenza morale e alla terapia atta a risparmiare inutile sofferenza. Nei soggetti che ne facciano espressa richiesta, l'omissione o sospensione di trattamenti medici, «da cui non si possa fondatamente attendere un beneficio per il paziente o un miglioramento della qualità della vita» non realizza una condotta eutanassica, bensì un comportamento deontologicamente corretto e doveroso. In questi casi, una diversa scelta dell'operatore sanitario rientrerebbe in quello che è stato definito «accanimento diagnostico-terapeutico», dal quale lo stesso deve astenersi (art. 13).

Su tale problematica, nella *Dichiarazione sull'eutanasia*, cit., 349, la Sacra Congregazione per la dottrina della Fede precisa: «Nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato».

3. Lo squilibrio fra l'esaltazione incondizionata della volontà individuale in rapporto al riconoscimento del diritto fondamentale di ogni uomo alla inviolabilità della vita genera il timore che si arrivi ad una concezione della libertà, la quale non promuova sempre un'autentica dignità della persona e del «suo morire».

Per il credente la dignità è un valore basilare della persona, che poggia sul gratuito amore di Dio verso l'uomo, creato a sua immagine e somiglianza.

La illiceità dell'atto di disposizione del singolo anche per ciò che attiene alla dimensione corporea è perciò fondata sul suo rapporto con Dio. La vita è un dono divino, bene indisponibile affidato all'uomo perchè l'amministri degnamente, senza alcuna libertà di decisione sulla stessa ²⁸.

to in simili casi. Perciò il medico non ha motivo di angustiarsi, quasi che non avesse prestato assistenza ad una persona in pericolo». Conformemente, il testamento vitale redatto dalla Conferenza episcopale spagnola (cf. *infra*, nota 62) esprime la volontà di un soggetto pienamente capace di non essere sottoposto, in caso di situazioni critiche irreversibili, né ad eutanasia attiva, né a distanasia (o accanimento terapeutico), richiedendo una cura palliativa appropriata.

In conclusione, il valore determinante del consenso individuale ad ogni atto medico-chirurgico, garantito deontologicamente (artt. 31, 36, 50) e costituzionalmente (art. 32, 2) trova un limite nell'eutanasia attiva, che rimane aprioristicamente illecita anche se compiuta per volontà del soggetto.

28 *«Homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorum non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Ed ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciorum transeat vitam»* (S. Tommaso, *Summa theologiae*, II-II, q. 64, art. 5). Quanto al valore indisponibile della vita umana, tanto i testi sacri quanto la stessa tradizione teologica cattolica evidenziano come la proibizione biblica di uccidere non abbia rivestito carattere assoluto.

Anche nell'attuale magistero ecclesiale, l'invio alla vita è riferita solo «alla persona innocente» (*Evangelium Vitae*, cit., 229) e il principio della legittima difesa è ribadito come unico valido fondamento che potrebbe, sia pur eccezionalmente, rendere lecito o moralmente possibile il ricorso alla pena di morte. L'uccisione del colpevole è autorizzata solo quando di fatto non ci sono modi meno cruenti per impedirgli di attentare alla vita altrui. Il Sommo Pontefice constata che «a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti» (*Evangelium Vitae*, cit., n. 56). La recente enciclica segna indubbiamente un notevole passo in avanti rispetto al Catechismo universale della Chiesa cattolica, dove l'esecuzione capitale, in alcuni casi, veniva indicata come possibile (cf. *Catechismo universale della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, 557). Quasi in risposta alle critiche suscitate da detto Catechismo relativamente alla pena di morte, il Catechismo della Conferenza Episcopale Italiana, *La verità vi farà liberi*, Città del Vaticano 1995, 491, contiene un definitivo giudizio contro la pena di morte, che «viene di fatto a mancare in uno stato moderno organizzato».

Le «eccezioni» alla inviolabilità assoluta della vita (si pensi al favore della Chiesa per le c.d. guerre «giuste», alla liceità della uccisione per legittima difesa, all'omicidio o suicidio indiretti, per la cui riflessione si rinvia alle interessanti pagine di E. López Azpitarte, *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid 1993, 153 ss.), secondo la più recente dottrina (cf. *infra*, nota 30), evidenziano l'impossibilità di dimostrare l'indisponibilità incondizionata alla vita. In casi di forte conflitto, il sacrificare la vita per altri beni (come la giustizia o la libertà) non è antimorale, nella misura in cui s'instaura una competizione con altrettanti alti valori etici, che, in circostanze particolari, possono prevalere. L'impossibilità di trarre rigidi principi normologici deve condurre all'esame del singolo caso, che permetta di valutare

Quello della libertà è uno degli aspetti più interessanti e più dibattuti del problema antropologico nei suoi rapporti con il cristianesimo. Sin dall'inizio della predicazione evangelica, la conquista della libertà fu una delle più esaltanti rivendicazioni della coscienza cristiana, mentre, al contrario, la cultura classica, dominata dalla ineluttabilità del fato, dal determinismo della natura negava l'autonomia del soggetto. Al tempo dei Padri e della Scolastica ci si chiese come l'uomo potesse essere libero, cioè arbitro del proprio destino, supposta l'esistenza di Dio quale Causa prima e Provvidenza universale. Nei nostri giorni, passati dal teocentrismo all'antropocentrismo, gli ostacoli a cogliere il senso di una possibile armonizzazione tra la causalità divina e l'autonomia della volontà individuale sorgono dal fondo stesso della natura umana: in che senso e fino a che punto si può parlare di autonomia, se l'individuo è educato ad un certo modo di intendere la vita e la sua realizzazione, condizionato da una società impersonale, che tende a sopprimere la responsabilità di ogni decisione personale ²⁹.

Il problema morale, che suscita il suicidio o, in generale, l'atto di disposizione del proprio corpo, oggi più che una ricerca di argomenti apodittici per una valutazione universalmente negativa, esige l'integrazione della tradizionale impostazione teologico-morale nel nuovo assetto antropologico e culturale, che consenta di ridefinire in termini più dinamici il rapporto dell'uomo con la divinità. Secondo una nuova prospettiva etico-cattolica, la vita è un «regalo» di Dio all'uomo perchè ne disponga come *degnoproprietario*, libero di gestirla correttamente e razionalmente. L'autorità di Dio è dunque solo un incentivo rivolto alla consapevolezza morale del libero agire dell'uomo ³⁰. La inconciliabilità fra l'autodeterminazione del singolo e la

prudentemente le esigenze etiche individuali. Con particolare riferimento alla liceità dell'eutanasia in alcuni casi, cf. A. Holderegger, 'Si ha diritto a scegliersi liberamente la propria morte? Riflessioni teologiche', in *Concilium*, 3, 1985, 129 ss.

²⁹ Scriveva Fromm, a proposito del raggiungimento del «Progresso Illimitato» che «il sogno di essere padroni assoluti delle nostre esistenze ha avuto fine quando abbiamo cominciato ad aprire gli occhi e a renderci conto che siamo tutti ingranaggi della macchina burocratica, e che i nostri pensieri, i nostri sentimenti e i nostri gusti sono manipolati dai governi, dall'industria e dai mezzi di comunicazione di massa controllati dagli uni e dagli altri» (E. Fromm, *Avere o essere?*, trad. it. a cura di F. Saba Sardi, Milano 1977, 14 s.).

Così, con riferimento al tema che qui rileva, si è evidenziata la pretenziosità di sondaggi rivolti alla popolazione di alcuni Stati, che si sono conclusi a favore della legalizzazione dell'eutanasia. La propaganda del «caso pietoso», l'uso di eufemismi per indicare la parola «morte», la formulazione contorta delle domande, la strumentalizzazione della componente emozionale nel misurarsi con un problema così delicato, s'inserivano in un'ottica di manipolazione dell'opinione pubblica (cf. B. Pollard, *Eutanasia. ¿Debemos matar a los enfermos terminales?*, Madrid 1991, 65 ss.).

³⁰ «Si fa sempre più forte, fra i teologi, la convinzione che non esista altra via se non prendere atto che quella dell'omicidio o del suicidio è una possibilità data dal Creatore insieme con l'effettivo

volontà di Dio si verificherebbe solo quando il togliersi la vita costituisca il risultato di una decisione arbitraria e immotivata.

In alcune circostanze cariche di estrema sofferenza, la morte, che appare l'unica possibilità per sfuggire al non senso di una vita divenuta impossibile, è persino «un gesto *ragionevole e cristiano*, poichè la persona è incapace a scoprire il significato di un'esistenza che è divenuta assurda e incomprensibile»³¹.

Questa diversa impostazione morale della problematica in questione evidenzia la necessità di individuare una posizione che non si fondi esclusivamente su giustificazioni di ordine religioso, ma su una *morale umana*, scaturente dalla comune natura degli uomini, immutabile nei suoi principi irrinunciabili, insiti nella stessa coscienza del genere umano, universalmente validi fuori di un qualsiasi riconoscimento giuridico³².

Primo fra questi è il diritto naturale alla vita, che implica la tendenza innata nell'uomo ad amare e conservare se stesso. L'attenuazione della volontà di vivere, che può verificarsi in alcune circostanze, non annulla il diritto alla vita, meno che mai fonda un nuovo diritto, quello di morire. Sos-

potere di disporre della propria persona, per poi subito concludere che l'uomo deve decidere moralmente in quali circostanze una tale azione debba ritenersi giustificata e in quali no... Il suicidio non può considerarsi a priori... come un'azione cattiva in sé (*malum in se*); l'essere uomo responsabile lascia innanzitutto aperta la possibilità reale del suicidio a partire dalla responsabilità morale» (A. Holderegger, o. c., 136). Conformemente cf. J. Elizari Basterra, 'Moral de la vida y la salud', in *Praxis cristiana. Opción por la vida y el amor*, II, Madrid 1981, 111 ss.; H. Kuitert, 'I cristiani hanno il diritto di uccidersi?', in *Concilium*, 3, 1985, 93 ss.; J. P. Jossua, 'La vita non ha più senso per me', *ibid.*, 118 ss.; J. Fuchs, 'Christian faith and the disposing of Human life', in *Theological Studies*, 46, 1985, 664 ss.; A. Autiero, 'L'argomentazione teologica nella discussione sull'eutanasia', in *Atti del XII congresso nazionale dei teologi moralisti italiani*, cit., 123 ss.; E. López Azpitarte, o. c., 199 ss.

Secondo alcuni commentatori, la morte di Cristo, «la cui sola causa è stata la volontà propria», evidenzia come non si possa negare la libertà di porre fine alla propria vita «almeno se, come cristiani, non si voglia dubitare dell'origine della propria fede» (H. Kuitert, o. c., 146). La morte di Cristo, cioè, «no es... la muerte de un hombre que no puede disponer de su propia vida, sino el acto final de una existencia dedicada a la causa del Reino en la profunda experiencia del amor y la provi-dencia del Padre» (J. Gafo, o. c., 137).

31 «Un creyente sincero... es posible que llegue a un límite en el que ya no le encuentre ningún sentido al vivir... La culpabilidad se daría cuando la decisión se tomara de una forma caprichosa y por razones inconsistentes. Aunque la muerte sea un mal, hay ocasiones en que la vida resulta más intolerable. *Poner fin a tales situaciones puede ser un gesto razonable y cristiano*, ya que la persona está incapacitada para descubrir el significado de una existencia que se le ha hecho por completo absurda y incomprensible» (E. López Azpitarte, o. c., 210).

32 Sulla fondazione laica, razionale e universale della inviolabilità della vita, cf. il significativo passo della Dichiarazione sull'eutanasia, cit., 337: «Si spera... che questa dichiarazione incontri il consenso di tanti uomini di buona volontà, che, *al di là delle differenze filosofiche o ideologiche, hanno tuttavia coscienza dei diritti della persona umana...*; e poichè si tratta qui dei diritti fondamentali di ogni persona, è evidente che non si può ricorrere ad argomenti desunti dal pluralismo politico o dalla libertà religiosa per negarne il valore universale». Sul punto, cf. L. Ciccone, *Eutanasia, problema cattolico o problema di tutti?*, Roma 1991, 10 ss.

teneva Kant che l'atto volontario di autodistruzione è innaturale; è contraddittorio, infatti, pensare una natura il cui scopo sia quello di distruggere la vita, finalizzata all'«accordo» tra gli uomini, alla comunicazione e interazione fra esseri razionali, portatori ognuno di una propria volontà³³.

La libertà, che rende l'uomo «padrone di sé», non può giustificare l'autodistruzione; essa, infatti, «non si risolve in uno stato di licenza: giacché l'uomo vi gode bensì una incontrollabile libertà nel disporre della propria persona e dei propri averi; *non per questo però egli è libero di distruggere se stesso, né alcuna altra creatura...; ma deve rivolgere la propria libertà all'uso più saggio che è richiesto dalla sua conservazione*»³⁴. Fondare il diritto alla morte sulla libertà vera dell'uomo è un paradosso insostenibile.

La libertà individuale va, infatti, vista nella sua *dimensione relazionale*, come conquista comune, frutto di una faticosa e perseverante maturazione del singolo nella società. Il valore di una comunione fondata sulla reciprocità dei rapporti di conoscenza e di amore è quello del mutuo potenziamento dell'uno nell'altro³⁵.

L'atto di disposizione della propria vita si pone, quindi, come diserzione sociale dai servizi che l'uomo è costitutivamente chiamato a rendere agli altri. Dunque un gravissimo peccato che si ripercuote sull'intera comunità, una violazione della giustizia sociale, anche se determinata dal consenso individuale³⁶.

33 Un uomo, indotto alla disperazione da una serie di mali, prova disgusto per la vita pur conservando il dominio della propria ragione quanto occorre per chiedersi se sia in contrasto col dovere verso se stesso togliersi la vita. Cerca allora di stabilire se la massima della sua azione possa diventare una legge universale della natura. Ma la sua massima è: «Per amore di me stesso assumo a principio di abbreviarmi la vita se la sua ulteriore durata mi fa prevedere più mali che piaceri». Tutto sta nel sapere se questo principio dell'amor di sé possa diventare legge universale della natura. *Ma è facile vedere che una natura la cui legge consistesse nel distruggere la vita proprio in virtù di quei sentimenti che è destinato a promuoverla, cadrebbe in contraddizione con se stessa, quindi non sussisterebbe come natura*; è quindi impossibile che quella massima possa valere come legge universale della natura, perciò risulta contraria al principio supremo d'ogni dovere (I. Kant, 'Fondazione della metafisica dei costumi', in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970, 79 s.).

34 J. Locke, *Saggio sul governo civile. Riguardante la sua vera origine, la sua estensione, il suo fine*, trad. it. a cura di V. Beonio - Brocchieri, Torino 1925, 49.

35 «La libertà... è grande dono del Creatore, posta com'è al servizio della persona e della sua realizzazione mediante il dono di sé e l'accoglienza dell'altro; quando invece viene assolutizzata in chiave individualistica, la libertà è svuotata del suo contenuto originario ed è contraddetta nella sua stessa vocazione» (*Evangelium Vitae*, cit., n. 19).

36 Di particolare interesse è l'intuizione dell'Aquinate del suicidio come *iniuria communitatis*. Ogni uomo, in quanto «finito», è una parte dell'Infinito e partecipa della sua essenza. L'individuo è considerato parte di un unico disegno divino universale, per cui ognuno, sempre ed in qualsiasi situazione, è legato all'intera famiglia umana. «... homo est pars communitatis: et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitatis facit» (S. Tommaso, *Summa theologiae*, II-II, q. 64, art. 5).

Se si parte da queste premesse, diventa intollerabile qualsiasi intento di manipolazione dell'essere umano in vista di fini meramente individuali. Legalizzare l'eutanasia significa sconvolgere un sistema sociale fondato su rapporti *paritari* per la reciproca integrazione dei consociati, ponendo nel potere di un singolo uomo la decisione sulla vita³⁷; l'insopprimibile disparità che seguirebbe all'affermazione, sul piano giuridico, del principio di disponibilità della vita umana, intaccando le condizioni di pace e di sicurezza auspiccate dalla legge di natura, impedirebbe la naturale comunione di intesa e di solidarietà necessarie per lo sviluppo civile di ogni vivere sociale³⁸.

L'assoggettabilità della vita di una persona all'arbitrio umano renderebbe, inoltre, estremamente difficile il controllo delle prevaricazioni che si possono verificare, specie sul più debole impossibilitato a difendersi³⁹.

37 L'eutanasia, coinvolgendo due soggetti, il paziente e l'operatore, viene ad alterare la relazionalità intersoggettiva del diritto. Come evidenziato da alcuni autori con riferimento ai c.d. testamenti vitali, la sostanziale difficoltà del problema in esame consiste nella rilevanza da attribuire a questo «mandato», specie quando la decisione dei due soggetti non coincide. Se il mandato si considera sindacabile dall'operatore, la volontà del paziente di morire non necessariamente sarà adempiuta; se invece sfugge alla sua operazione di valutazione, questi ha l'obbligo di esaudire sempre la volontà del mandante, anche quando sia intimamente convinto che le condizioni addotte dal paziente a sostegno della sua richiesta di eutanasia non siano più presenti. In tale situazione «si presenta la seguente alternativa: o il soggetto è signore della coscienza dell'operatore o l'operatore è signore della vita del soggetto. Si tratta di due soluzioni che contraddicono la realtà della vicenda eutanasi e, per giunta, ontologicamente e moralmente inaccettabili, poiché o l'uno o l'altro dei membri del rapporto è ridotto a un oggetto: la relazione inter-soggettiva è dissolta» (S. Cotta, 'Aborto ed eutanasia: un confronto', in *Rivista di Filosofia*, 1983, 25/27, 22; F. D'Agostino, 'Diritto e eutanasia', in *Eutanasia e diritto alla vita*, cit., 104 ss.).

La difficoltà del riconoscimento giuridico dell'eutanasia come diritto deriva dalla impossibilità di risolvere questa contraddizione e nello stesso tempo di «eliminare le ambiguità che al suo esercizio necessariamente si riconetterebbero» (F. D'Agostino, *ibid.*, 105).

38 «Per comprendere la vera essenza del potere politico e ricondurlo alla sua giusta origine, bisogna considerare quale sia lo stato naturale di tutti gli uomini... E questo è pure uno stato di eguaglianza, nel quale ogni potere ed ogni giurisdizione si svolgono in funzione reciproca e nessuno ha più di quanto abbia un altro. È infatti naturale che creature appartenenti alla medesima specie e al medesimo ordine, generate senza distinzione perché fruiscono degli stessi doni di natura... appariscano pure eguali l'una rispetto all'altra senza alcun grado di subordinazione o di soggezione reciproca; ... non è possibile supporre tra di loro alcuna forma di subordinazione la quale li autorizzi a distruggersi vicendevolmente... Allo stesso modo che ciascuno deve provvedere alla propria conservazione, e non deve disertare volontariamente il suo posto, così, per lo stesso motivo, quando non torni a pregiudizio della propria conservazione, si deve provvedere alla salvezza degli altri uomini; e non si può... infirmare o togliere la vita ad un altro e neppure privarlo di quanto è destinato alla preservazione della vita stessa» (J. Locke, o. c., 47 ss.).

39 «Rivendicare il diritto all'aborto, all'infanticidio, all'eutanasia e riconoscerlo legalmente, equivale ad attribuire *alla libertà umana un significato perverso e iniquo: quello di un potere assoluto sugli altri e contro gli altri*. Ma questa è la morte della vera libertà...» (Evangelium Vitae, cit., n. 20). È stato riportato che in Olanda gli anziani temono l'ospedalizzazione per paura di essere uccisi, specie dopo l'allargamento del ricorso all'eutanasia ai casi di gravi sofferenze psicologiche e quindi anche a malati non terminali. In Australia, dopo l'approvazione della legge sull'eutanasia, c'è una grande paura per la medicina dei «bianchi» tra gli aborigeni, che costituiscono un quarto della popolazione

Il sistema dell'utilitarismo è inaccettabile perchè urta contro la coscienza etica, che rifiuta di identificarsi con l'appagamento degli istinti individuali.

Il carattere universale del diritto scaturisce dalla relazionalità strutturale della natura umana e comporta, a livello giuridico, il riconoscimento e il soddisfacimento delle esigenze dell'uomo, radicate proprio nella «parità ontologica»⁴⁰.

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo riconosce a tutti gli esseri umani, indistintamente, pari dignità, fonte di comuni ed inalienabili diritti fondamentali, imprescindibili per una pacifica esistenza inter-soggettive⁴¹.

E' nel senso di questo importante significato, di rispetto e di solidarietà, che deve interpretarsi l'inserimento in molte carte costituzionali del diritto alla vita tra gli interessi superindividuali. Così, per citarne alcune, la Costituzione italiana, che definisce il diritto alla salute un «fondamentale diritto dell'uomo e un interesse della collettività» (art. 32)⁴²; la Costituzione spagnola, che sottolinea il valore sociale del diritto alla vita (art. 15), indicando che «todos...» hanno il diritto suddetto⁴³; la Costituzione del Brasile, che include direttamente il diritto alla vita tra i diritti individuali e collettivi (art. 5).

Secondo una visione, che tende ad esaltare un collettivismo assolutista dello Stato, in passato non è mancato chi ha persino sostenuto che titolare del bene giuridico «vita» sia lo Stato e non il singolo. Così il Vannini, a proposito dell'omicidio del consenziente, perviene alla singolare conclusione che il reato in esame «non lede, nè potrebbe lederlo, un interesse personale; è sempre e soltanto un interesse di immediata, diretta pertinenza statale:

del Territorio del Nord e le cui organizzazioni si sono pronunciate all'unanimità contro la suddetta legge (cf. G. Gazzaneo, 'Australia, diritto di eutanasia', in *Avvenire*, venerdì 26 maggio 1995, 7).

40 Cf. S. Cotta, 'Diritto e morale', in *Jus Ecclesiae*, II, 1990, 430 s.; F. D'Agostino, *Il diritto come problema teologico...*, cit., 104 ss.

41 «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza» (*Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, New York, 10 dicembre 1948, art. 1). Sui diritti umani, cf. AA. VV., *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982; G. Barberini, *Chiese e diritti umani*, Napoli 1991, nonché A. Spadaro, 'Il problema del «fondamento» dei «diritti fondamentali»', in *Diritto e società*, III, 1991, 453 ss.

42 Sulla configurabilità del diritto alla salute come diritto alla vita, cf. *infra* § 4.

43 In termini analoghi si esprime la Conferenza Episcopale spagnola: «En la conservación de la vida humana existen a la vez intereses individuales y sociales; y ni los primeros pueden prevalecer sobre los segundos en exclusividad, ni los segundos sobre los primeros. Ningún ser humano es una realidad aislada, fuente autónoma y exclusiva de derechos y obligaciones. Todos somos solidarios por la mutua interacción entre padres e hijos, entre cada uno y el resto de la sociedad; por eso nadie tiene derecho a eliminar la vida, aun la propia» (Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, *La eutanasia, 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Madrid 1993, 74).

è l'interesse pubblico alla conservazione dell'esistenza dei consociati, è un interesse demagogico e nient'altro»⁴⁴.

In questo senso, il mutamento di categoria, dal diritto al dovere giuridico di vivere, implicherebbe il passaggio della persona da soggetto-attivo a soggetto passivo dello stesso valore.

Il diritto individuale alla vita sottolinea, invece, la posizione centrale che la persona occupa all'interno dell'ordinamento giuridico; è l'oggetto della tutela ad essere una realtà complessa, diretta non solo all'individuo in quanto singolo, con la sua volontà e intimità, ma all' «individuo sociale», che, come suesposto, realizza se stesso nel vivere in relazione con gli altri uomini⁴⁵.

È un diritto che l'ordinamento non garantisce nell'esclusivo interesse del singolo, ma anche per il bene comune della società⁴⁶.

4. La rilevanza giuridica della persona, in quanto partecipe della formazione sociale in cui vive, trova la sua formalizzazione normativa nell'art. 2 della nostra Costituzione. Il momento partecipativo del singolo alla vita di relazione implica il riconoscimento di valori «inviolabili», che tendono a regolare rapporti intersoggettivi e che si traduce nel dovere giuridico di astensione imposto ai consociati⁴⁷. Ognuno è tenuto a rispettare la sfera di garanzia facente capo agli altri, in primo luogo la vita dei membri della

44 O. Vannini, *Il delitto di omicidio*, Milano 1935, 115 s. *Contra* V. Patalano, voce *Omicidio*, in *Enciclopedia del diritto*, XXIX, 1979, 967; V. Serianni, voce *Omicidio*, in *Enciclopedia giuridica*, XXI, 1990, 1 ss.

45 È di particolare interesse una sentenza della Corte di Cassazione, che, negando rilevanza ai motivi di pietà in un caso di eutanasia, afferma: «La tesi della liceità dell'eutanasia... non trova giustificazione veruna né dal punto di vista morale, né da quello giuridico e sociale, anche se compiuta ai fini di liberare una persona amata da sofferenze intollerabili. Dal punto di vista morale...; dal punto di vista giuridico e sociale, per il principio indiscutibile della inviolabilità della vita umana da cui tra origine la tutela che la legge accorda all'uomo, non solo perché essa rappresenta il bene supremo di ogni individuo, che va sempre ed in ogni caso protetto, ma anche perché costituisce la ragione essenziale per la esistenza e lo sviluppo di ogni popolo nella società, dove l'uomo rappresenta una fonte di ricchezza e di forza come elemento riproduttore della specie, come lavoratore, come soldato; sicché la società organizzata giuridicamente nello Stato, nel punire l'omicidio, tutela un diritto suo proprio, oltre a quello dell'individuo» (Corte di Cassazione, 18 novembre 1954, n. 1954, in *Rivista penale*, II, 1955, 258 s.).

Sulla delineata definizione del rapporto tra l'individuale e il «sociale», cf. D. Messinetti, voce *Personalità (diritti della)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, 1983, 386 ss.

46 Così, a proposito dell'omicidio del consenziente, si è evidenziato come la punibilità di questa fattispecie di reato sia «il riflesso degli interessi di natura pubblicistica connessi con il bene della vita», pur non influendo in alcuna maniera «sul carattere squisitamente individuale dell'interesse oggetto della tutela, che è, e rimane, la vita del singolo individuo, in quanto tale» (V. Serianni, *o. c.*, 1).

47 «Il riferimento che la norma costituzionale (art. 2), nel suo tenore letterale, fa ai «diritti inviolabili» dell'uomo non è un'indicazione generica di valori ritenuti fondamentali nell'organizzazione dello Stato... L'affermazione dell'inviolabilità della garanzia implica, di per sé, la traduzione nel comando giuridico che genera il dovere di astensione» (D. Messinetti, *o. c.*, 373).

collettività. La vita comunitaria e il mantenimento dell'ordine sociale impongono restrizioni all'esercizio autonomo di qualsivoglia diritto.

Il diritto alla vita non è una mera libertà, ma un diritto-pretesa che ha come correlativo il dovere degli altri a non interferire, nel senso sia di una proibizione di uccidere intenzionalmente (per azione o omissione) sia di un divieto di assistere (passivamente) o collaborare alla morte volontaria di un'altra persona.

Se in virtù del principio di autonomia, è teoricamente possibile riconoscere la libertà di morire come espressione di una «libertà generica», lasciando nella intima sfera del titolare la facoltà di decidere della propria vita fino all'estremo della distruzione, è giuridicamente inconcepibile che tale condotta sia realizzata da un terzo ⁴⁸.

Il consenso alla propria morte è irrilevante, non costituendo la vita umana un semplice diritto soggettivo, ma il supporto ontologico di tutti gli altri diritti. La sua protezione rappresenta infatti un principio irrinunciabile nella cultura dei Paesi occidentali.

Lo Stato, in virtù della garanzia costituzionale, è obbligato a proteggere la vita umana indipendentemente dalla volontà di vivere o morire, che abbia il soggetto. Chi decide di morire non rinuncia necessariamente al «diritto alla vita», ma alla vita stessa, che è il presupposto materiale di tale diritto. Nè l'impunità del suicidio tentato costituisce il riconoscimento della libertà di disporre della propria vita od esprime l'indifferentismo statale verso tale problematica, in quanto risponde unicamente a ovvie ragioni di politica criminale.

La protezione dello Stato si esplica e come dovere d' intervento a difesa della vita e come obbligazione di non aggressione della vita stessa. Si pensi, così, al ripudio della guerra come mezzo di risoluzione delle controversie *nel rispetto della vita umana e della sua libertà* (art. 11 Cost.), alla inviolabilità della libertà personale, che vieta qualsiasi forma di detenzione, ispezione, fuori dei casi normativamente previsti, e che riprova ogni violenza fisica e morale sulle persone sottoposte a restrizione di libertà (art. 13 Cost.), al fine rieducativo delle pene, che pertanto non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità; alla pena di morte applicabile solo in caso di guerra (art. 27 Cost.) ⁴⁹.

48 Secondo il Mantovani, in un ordinamento personalistico, quale quello italiano, vige il principio della indisponibilità della persona umana. Tale principio comporta una fondamentale distinzione tra: a) la *disponibilità manu propria*, che è giuridicamente lecita o tollerata; b) la *disponibilità manu alius*, cioè da parte di altri soggetti, privati o pubblici, la quale è giuridicamente illecita (F. Mantovani, 'Eutanasia', in *Digesto*, 4 ed. - *Discipline penalistiche*, 1990, 425).

49 Cf. G. Fiandaca, 'Il 4.º comma dell'art. 27', in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca, Bologna 1991, 346, il quale afferma che la norma in questione è «una opzione ispirata al

La nostra Costituzione, quindi, pur in difetto di una espressa norma che ne enunci il principio, fa del diritto alla vita un diritto supremo ed indisponibile⁵⁰. Per stabilire il fondamento positivo del diritto alla vita, i costituzionalisti sono soliti richiamare l'art. 2, che riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, l'art. 3, § 2, che tutela il diritto al pieno sviluppo della persona, e più specificamente l'art. 32, che valuta il diritto alla salute «come espressione del più ampio diritto alla vita»⁵¹.

Non esiste una definizione del diritto alla vita universalmente accolta dagli autori, i cui tentativi di tipizzazione giuridica nell'ambito della categoria dei diritti discrezionali o assoluti sono espressione delle varie concezioni etiche riguardanti l'uomo e la sua esistenza. Aggiungerei che proprio la difficoltà di operare una rigida separazione tra diritto e morale⁵² in una scelta (quella eutanasi), in cui è in gioco il valore della vita umana, fa dell'eutanasia uno dei più complessi e dibattuti problemi del nostro tempo⁵³.

rispetto del diritto alla vita quale valore primario e, perciò, in questo senso coerente col carattere democratico e personalistico del nuovo ordinamento costituzionale.

Si ricordi che in Italia, con legge 13 ottobre 1994, n. 589, si è attuata l'abrogazione della pena di morte prevista dal codice penale militare di guerra. Sui tentativi italiani, a livello nazionale ed europeo, di ottenere dalle Nazioni Unite un pronunciamento contro la pena di morte, cf. F. Marcelli, 'Il dibattito delle Nazioni Unite sulla proposta di risoluzione italiana relativa alla pena di morte', in *Diritti dell'uomo-cronache e battaglie*, 1994, 25 ss.

50 È stato sostenuto che proprio l'assenza di una norma specifica sul riconoscimento del diritto alla vita conferisca maggiore valore al principio stesso, «dato quindi per presupposto del sistema ed essenziale alla sua funzionalità: non è stato ritenuto, cioè, neppure necessario proclamare in sede costituzionale il diritto alla vita, tanto esso è sembrato fuori discussione e immanente all'assetto dato allo Stato e ai valori della libertà» (P. Giocoli Nacci, 'Diritto allo sviluppo e diritto alla vita', in *Giurisprudenza italiana*, IV, 1992, 120 s.).

51 *Ibid.*, 119; cf. anche R. Botta, 'Il diritto alla vita nell'ordinamento giuridico italiano', in *Il Diritto Ecclesiastico*, I, 1992, 241 ss.

52 Sugli imprescindibili rapporti tra diritto e morale, cf. S. Cotta, *Diritto e morale*, cit., 419 ss.

53 È particolarmente significativa, al riguardo, una sentenza della Corte di Cassazione su un caso di eutanasia, dalla quale si evince l'intima connessione tra coscienza sociale e diritto. Nella specie, l'imputato aveva ucciso la moglie gravemente inferma e, condannato per il delitto di cui all'art. 579 c.p., si doleva del mancato riconoscimento dell'attenuante di cui all'art. 62, n. 1 c.p., asserendo di aver agito solo per porre fine alle sofferenze della moglie. La Cassazione ne ha escluso la ravvisabilità, enunciando tale principio: «I motivi considerati dall'art. 62, n. 1 c.p., devono corrispondere a finalità, principi, criteri i quali ricevano l'incondizionata approvazione della società in cui agisce chi tiene la condotta criminosa ed in quel determinato momento storico, appunto per il loro valore morale o sociale particolarmente elevato, in modo da sminuire l'antisocialità dell'azione criminale e da riscuotere il generale consenso della collettività». Nella specie, giusto in tema di eutanasia (...), proprio le discussioni tuttora esistenti sulla sua condivisibilità sono sintomatiche della mancanza di un generale suo attuale apprezzamento positivo risultando anzi larghe fasce di contrasto nella società italiana contemporanea. E ciò esclude che ricorra quella generale valutazione positiva da un punto di vista etico-morale che condiziona la qualificazione del motivo come di particolare valore morale e sociale» (Corte di Cassazione, sez. I, 7 aprile 1989, in *Giustizia penale*, II, 1990, 460 s.).

Non è un caso, infatti, che l'eutanasia sia accolta nei Paesi economicamente più sviluppati, nelle società in cui la logica capitalistica, che finalizza il progresso a se stesso, rende l'uomo indifferente

Al di là delle diverse posizioni, il cui esame richiederebbe uno spazio adeguato⁵⁴, *in senso stretto* il diritto alla vita si traduce in un concetto puramente naturalistico; va inteso, cioè, come diritto alla tutela della propria esistenza fisico-biologica. Si tratta di un diritto individuale, che prescinde da qualsiasi valutazione sociale per la determinazione di protezione giuridica. La vita va rispettata come valore oggettivo in tutte le circostanze e senza alcun tipo di discriminazioni. La garanzia costituzionale copre tanto una vita efficiente e utile, quanto quella effimera e precaria⁵⁵.

Il diritto a vivere sano (art. 32 Cost.), a tutelare il lavoro in funzione dello sviluppo del lavoratore (art. 35 Cost.), a percepire una giusta retribuzione (art. 36 Cost.)⁵⁶, etc., altro non sono che le componenti del «diritto a vivere degnamente», secondo una concezione più ampia del diritto suddetto, normativamente qualificato per garantire lo sviluppo della personalità umana. Con ciò non si intende esprimere un giudizio di disvalore sulla relativa qualità della vita stessa, la cui tutela rimane uno dei più importanti compiti di un ordinamento costituzionale⁵⁷, ma affermare la priorità assiologica della «sostanza» vita sulle sue determinazioni, e conseguentemente riconoscere il dovere di salvaguardare la vita intesa come bene in sé⁵⁸.

alla vita. Sulla correlazione tra la struttura caratteriale dell'individuo e quella economica della società, di cui l'individuo fa parte, cf. E. Fromm, *o. c.*, 175 ss.

54 Sui diversi modi di intendere il diritto alla vita e sulle relative conseguenze normative, cf. l'interessante ed esauriente lavoro di J. Feinberg, 'Eutanasia voluntaria y el derecho inalienable a la vida', in *Anuario de Derechos Humanos*, 7, 1990, 61 ss.

55 «La vita fisica... non esaurisce certamente in sé tutto il valore della persona né rappresenta il bene supremo dell'uomo che è chiamato all'eternità. Tuttavia ne costituisce... *il valore fondamentale, proprio perché sulla vita fisica si fondano e si sviluppano tutti gli altri valori della persona*. L'inviolabilità del diritto alla vita dell'essere umano innocente dal momento del concepimento alla morte è un segno e un'esigenza dell'invulnerabilità stessa della persona, alla quale il Creatore ha fatto il dono della vita» (Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Magistero 123 (Paoline), Milano 1987, 8 s.).

56 Sulla importanza dell'art. 36 della Cost., quale norma finalizzata ad assicurare al cittadino e alla sua famiglia una «esistenza libera e dignitosa», cf. E. Capizzano, voce *Vita e integrità fisica (diritto alla)*, in *Novissimo Digesto italiano*, XX, 1975, 1005.

57 Allo Stato repubblicano si attribuisce «come somma direttiva della propria azione la protezione e lo sviluppo della personalità dei singoli, non solo nel senso negativo della sua preservazione da ogni attentato da parte di altri, ma in quello positivo dell'esigenza di predisporre le condizioni favorevoli al suo pieno svolgimento» (C. Mortati, 'La tutela della salute nella Costituzione italiana', in *Scritti*, III, Milano 1972, 435).

58 «Questa nostra società insiste moltissimo sulla qualità della vita. Sono ovviamente d'accordo che si deve cercare sempre una migliore qualità della vita. Ma separare la qualità della vita dalla vita e metterla in contrapposizione alla vita in sé mi pare sia un errore. La vita non vale soltanto perché ricca e piena. Vale pure la vita che è povera, anche se dobbiamo cercare di farla diventare ricca e piena. Se non ci si riesce, la vita vale ugualmente. *Il titolo di nobiltà dell'uomo è la sua esistenza come essere umano*» (C. Casini, 'Non è in gioco la libertà ma il valore della vita', in AA. VV., *Oltre l'eutanasia e l'accanimento*, Bologna 1991, 77).

Così, riferendoci più specificamente al diritto alla salute, se il diritto alla vita si identificasse con «il diritto del malato ad essere protetto dalla sua malattia», se, cioè, ipoteticamente, la qualità della vita prevalesse sul diritto alla vita intesa semplicemente (principio che, del resto, è sostenuto nei Paesi in cui è ammessa o si auspica la legalizzazione dell'eutanasia), si arriverebbe all'assurdo di «considerare un essere umano vivente come rilevante solo se è nella sua situazione fisiologica e non anche se è nella sua situazione patologica»⁵⁹.

La protezione giuridica del diritto alla vita intrinsecamente inteso comporta, invece, la difesa della stessa fino al suo epilogo naturale, indipendentemente dalle condizioni in cui versa il soggetto; non può, infatti, essere strumentalizzata in relazione ad altri fini distinti da essa stessa.

Il problema dell'eutanasia non può risolversi in un conflitto tra il valore della vita qualitativamente intesa e la morte, ma in un'armonizzazione tra il valore della vita umana nel senso detto e l'esigenza etica di una morte degna⁶⁰.

La soluzione non è nell'eliminare il problema con l'uccisione dei malati inguaribili, che ne facciano richiesta, ma nell'accompagnare queste persone fino alla morte, alleviando le loro sofferenze e rendendo così veramente

59 A. Tarantino, 'Eutanasia e diritto alla vita: problemi etico-sociali', in *Eutanasia e diritto alla vita*, cit., 79.

Nella dottrina tradizionale si discute se, ai fini della configurabilità dell'omicidio, il soggetto passivo doveva essere, oltre che vivo anche «vitale». Una parte della dottrina, prendendo le mosse dall'art. 319 del codice penale toscano del 1853, che distingueva tra neonato «vivo» e «vitale» ritenne di poter affermare la impossibilità di una vita senza vitalità. Questa affermazione fu prevalentemente respinta dalla dottrina e dalla giurisprudenza sul presupposto che la legge deve assicurare protezione alla «vita umana, qualunque possa essere la durata di essa, e che dal punto di vista giuridico non è ammissibile la distinzione tra vita e vitalità, come non la si ammette fra la vita dell'uomo e quella del morente o dell'uomo affetto da malattia che necessariamente dovrà condurlo a morte» (F. Puglia, *Omicidio*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, XII, 2, 1915, 318). La norma dell'art. 579 c.p. parte dal presupposto dell'indisponibilità della vita umana, affermando che ogni soppressione di questo bene, qualunque siano le sue condizioni o qualità particolari, va sanzionata penalmente. Si tratta di un principio che, del resto, trova indirettamente puntuale applicazione nell'art. 5 c. c., che dichiara l'illegittimità degli atti di disposizione del proprio corpo quando cagionino una diminuzione permanente dell'integrità fisica. Sul punto, cf. D. Messinetti, *o. c.*, 384 ss.; V. Patalano, *o. c.*, 967; M. Bessone - G. Ferrando, voce *Persona fisica (dr.pr.)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, 1983, 20 ss. In alcune sentenze su casi di eutanasia anche la giurisprudenza ha ribadito il principio della indisponibilità assoluta della vita umana. Cf. Corte di Cassazione, 18 novembre 1954, n. 1954, cit., 258; Corte di Assise di Catania, 24 ottobre 1977, in *Giurisprudenza di merito*, 1978, 1211, secondo cui «la cosiddetta eutanasia, quale esigenza di porre termine alle altrui sofferenze con la morte, poichè infrange il nesso di proporzione e di adeguatezza con la *primaria esigenza di rispetto della vita umana*, dinanzi alla quale si pone in posizione subalterna, non può integrare gli estremi dell'attenuante di cui all'art. 62, n. 1 c.p.»; *Corte di Cassazione*, 7 aprile 1989, cit., 459.

60 Cf. M. Vidal, 'Derecho a morir dignamente y respeto de la vida humana', in *Moralia*, XII, 1990/4, 409 ss.

dignitosa e serena la vita fino all'ultimo istante. «Il diritto alla morte... non designa il diritto di procurarsi o farsi procurare la morte come si vuole, ma il diritto di morire in tutta serenità, con dignità umana e cristiana»⁶¹.

La morte volontaria altera l'equilibrio tra i valori suddetti perché da un lato assicura una morte, che per il solo fatto di essere provocata, è umanamente indegna, dall'altro lede il principio naturale della intangibilità della vita.

La situazione ideale è quella che permette di tutelare contemporaneamente il valore della vita umana e il diritto a morire degnamente, diritto che è in contrasto con l'accanimento terapeutico e che non viene lesa con il ricorso alla c.d. eutanasia indiretta⁶².

Nel momento attuale c'è, però, il rifiuto di una morale eteronoma, la quale imponga norme etiche o legali, che non scaturiscono dalla autonomia individuale, da personali opzioni di coscienza.

Trattare, oggi, il tema dell'eutanasia significa stabilire un confronto tra beni fondamentali dell'essere umano, risolvendosi in maniera antinomica per l'affermazione della priorità di un valore.

Il problema è particolarmente sentito in Spagna, la cui carta costituzionale, accanto al riconoscimento esplicito del diritto alla vita (art. 15), sancisce nell'art. 1.1 la *libertà* come valore supremo dell'ordinamento giuridico.

Nella dottrina spagnola, la dichiarazione costituzionale «todos tienen derecho a la vida...» se, a parere di alcuni, è un argomento inconfutabile per sostenere la proibizione dell'eutanasia⁶³, per altri è da interpretarsi nel senso di un dovere dello Stato a tutelare la vita, non impedendo la libera disposizione del suo titolare, come sarebbe dimostrato, tra l'altro, dall'irrelevanza giuridico-penale del suicidio⁶⁴.

Si stabilisce, così, un conflitto tra il diritto alla vita e il diritto alla libertà. Come è stato evidenziato, il punto non è tanto quello di definire se il diritto

61 *Dichiarazione sull'eutanasia*, cit., 347.

62 Cf. *supra*, nota 8. La Chiesa cattolica spagnola ha redatto un «testamento vitale», la cui diffusione rappresenta il più importante mezzo di evangelizzazione «para promover la buena muerte entre los cristianos» (R. Delgado, «Una respuesta global de la Iglesia a la eutanasia, hoy», in *Moralia*, cit., 375).

Sulle diverse «forme» di testamento vitale proposte nei diversi Paesi, cf. E. Pamblaco Lillo, «Los testamentos biológicos», in *Revista de Derecho Privado*, 1988, 989 ss.

63 Cf. G. Rodríguez Mourullo, «Protección constitucional de la vida», in *Repercusiones de la Constitución en el Derecho penal*, Bilbao 1983, 126; M. Bajo Fernández, *Manual de Derecho penal. Parte Especial*, I, Madrid 1986, 4 ss.

64 J. Bustos Ramírez, *Manual de Derecho penal. Parte Especial*, Barcelona 1986, 45. Accanto all'interpretazione tradizionale della illiceità del suicidio, la cui impunità è legata a ragioni di politica criminale, si impone ora la valutazione dello stesso come una condotta lecita, non contraria alla costituzione, che implica il riconoscimento della disponibilità della propria vita. Cf., tra gli altri, J. J. González Rus, *Manual de Derecho penal. Parte Especial*, I, Madrid 1993, 6.

alla vita sia rinunciabile o meno, quanto di verificare se sia suscettibile di gerarchizzazione nel confronto con altri valori ugualmente protetti dalla Costituzione⁶⁵.

«Situar la libertad en la cúspide de los valores, asumir el criterio liberal de que todo ciudadano tiene derecho a hacer cuanto quiera, incluso morir» diventa un postulato imprescindibile⁶⁶.

Secondo questa impostazione, la libertà, proclamata come valore supremo dell'ordinamento giuridico, prevale sul diritto alla vita, il che comporterebbe, sul piano penale, la nullità della tipizzazione dell'ausilio, dell'induzione al suicidio, nonché della sua esecuzione⁶⁷. Questa posizione è stata oggetto di varie critiche. Secondo una parte degli autori, infatti, non è possibile dedurre dal testo costituzionale il primato della libertà sulla vita. L'art. 1.1 della carta costituzionale, che propugna quali «*valores superiores... la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político*» non pretende operare una graduazione tra i valori, specie con riferimento alla vita, che si presenta come un «*prius logico*» della uguaglianza e della libertà⁶⁸.

Il diritto alla vita non si configura come un diritto di libertà, che include il diritto alla propria morte, per cui l'opposizione alla volontà di morire non implica un *vulnus* al diritto fondamentale di libertà⁶⁹.

65 L. Portero Sánchez, o. c., 190.

66 M. Cobo del Rosal - J. C. Carbonell Mateu, *Derecho penal. Parte Especial*, I, Valencia 1987, 546.

67 «Si se parte... de que el núcleo esencial de la dignidad del hombre es la posibilidad de ejercer su libertad y de que... no existe el deber de vivir, la solución queda clara: *se ha de dar la debida protección jurídica a quien así decide y a quien le auxilia, siempre que se cumplan unas estrictas condiciones*» (J. Queralt, 'La eutanasia: perspectivas actuales y futuras', in *Anuario de Derecho penal*, 41, 1988, 124). A differenza dal diritto italiano e spagnolo, il diritto penale tedesco non considera reato la partecipazione attiva — induzione o ausilio — al suicidio, mentre invece prevede la punibilità, sia pure attenuata, dell'omicidio a richiesta. Sui tentativi di giustificazione di tale «paradosso», cf. A. Eser, 'Problemas de justificación y exculpación en la actividad médica', in *Avances de la medicina legal y Derecho penal*, Barcelona 1988, 7 ss.

68 J. M. Zugaldia Espinar, 'La eutanasia en la legislación española. Perspectivas constitucionales y político-criminales sobre la legalización del homicidio a petición', in *Jano*, n. 920, 1990, 1000.

Nell'ordinamento spagnolo il nuovo codice penale si limita ad attenuare la pena dell'omicidio del consenziente, che viene, però, a costituire un'autonoma fattispecie di reato. L'art. 143 al n. 4 stabilisce: «El que causare o cooperare activamente con actos necesarios y directos a la muerte de otro, por la petición expresa, seria e inequívoca de éste, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que conduciría necesariamente a su muerte, o que produjera graves padecimientos permanentes y difíciles de soportar, será castigado con la pena inferior en uno o dos grados a las señaladas en los números 2 y 3 de este artículo».

69 Con riferimento alla legittimità costituzionale del ricorso al trattamento medico forzoso (compresa l'alimentazione imposta nei casi di sciopero della fame), il Tribunale costituzionale spagnolo si è pronunciato sulla possibilità di configurare un diritto alla disponibilità della propria vita. In una sentenza molto importante, ai fini che qui rilevano, si legge che il diritto alla vita ha un «contenido de protección positiva que impide... configurarlo como un derecho de libertad que incluya el derecho a la propia muerte. Ello no impide, sin embargo, reconocer que siendo la vida un bien de la persona

Nel conflitto tra i valori della vita e della libertà non è in contestazione la validità dei valori suddetti, universalmente riconosciuta, ma la prevalenza di una situazione sull'altra ⁷⁰.

Una valida impostazione della problematica dell'eutanasia deve condurre, al contrario, all'equilibrio e al rispetto della libertà e della vita. Entrambi i diritti sono riferibili al valore giuridico di persona e l'uno è in funzione dell'altro ⁷¹.

Carmela Ventrella Mancini

que se integra en el círculo de su libertad, puede aquélla fácticamente disponer sobre su propia muerte, pero esa disposición constituye una manifestación del agere licere, en cuanto que la privación de la vida propia o la aceptación de la propia muerte es un acto que la ley no prohíbe y no, en ningún modo, un derecho subjetivo que implique la posibilidad de movilizar el apoyo del poder público para vencer la resistencia que se oponga a la voluntad de morir, ni, mucho menos, un derecho subjetivo de carácter fundamental en el que esa posibilidad se extienda incluso frente a la resistencia del legislador, que no puede reducir el contenido esencial del derecho- (Trib. Const., 27 giugno 1990, n. 120, in *Boletín de jurisprudencia constitucional*, II, 1990, 157. Cf. altresì, Trib. Const., 19 luglio 1990, n. 137, *ibid.*, 240; Trib. Const., 17 gennaio 1991, n. 11, *ibid.*, II, 1991, 92 s.).

70 «La coesistenza dei valori giuridici rilevanti nell'ordine dei valori costituzionali esige che la garanzia preferenziale dell'uno rispetto all'altro non implichi il sacrificio assoluto e definitivo del valore che passa in secondo ordine» (D. Messinetti, o. c., 377 s.). Cf. L. Portero Sánchez, o. c., 192.

71 Il tribunale costituzionale spagnolo evidenzia come il carattere fondamentale della vita non significhi che la sua protezione debba rivestire carattere assoluto. «Pues, como sucede en relación con todos los bienes y derechos constitucionalmente reconocidos, en determinados supuestos puede y aun debe estar sujeta a limitaciones...». In alcuni casi si determinano cioè gravi conflitti, difficilmente risolvibili dato che nessun valore ha carattere assoluto, ragione per cui «el intérprete constitucional se ve obligado a ponderar los bienes y derechos en función del supuesto planteado, tratando de armonizarlos si ello es posible o, en caso contrario, precisando las condiciones y requisitos en que podría admitirse la prevalencia de uno de ellos» (Trib. Const., 11 aprile 1985, n. 53, in *Boletín de jurisprudencia constitucional*, I, 1985, 533 s.).