

*Cómo citar este texto:*

Ciancio, S. (2016). Il contributo bioetico delle confessioni cristiane nell'epoca del narcisismo.

*Derecom*, 20, 173-189. <http://www.derecom.com/derecom/>

## IL CONTRIBUTO BIOETICO DELLE CONFESIONI CRISTIANE NELL'EPOCA DEL NARCISISMO

## THE BIOETHICAL CONTRIBUTION OF CHRISTIAN RELIGIONS IN A NARCISSISTIC PERIOD OF OUR HISTORY

©Sebastian Ciancio

Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro

[sebastianciancio@libero.it](mailto:sebastianciancio@libero.it)

### Resumen

In un periodo storico caratterizzato da un profondo narcisismo, il contributo delle confessioni cristiane in ambito bioetico può essere di aiuto al legislatore. Il modello di complementarità / distinzione che ogni confessione cristiana offre con i propri principi, può contribuire all'articolazione del dibattito bioetico attraverso quei paradigmi che facilitano la sostanziale concretizzazione del valore fondamentale della dignità di ogni essere umano.

### Summary

In a historical period characterized by a deep narcissism, the contribution of the Christian Confessions in the field of bioethics can be of help to the legislator. The complementarity/difference model that offers every Christian Confession with its rules can contribute to the articulation of bioethical debate through those paradigms that facilitate the substantial realization of the human dignity.

**Parole chiave:** Bioetica, Biodiritto, Dignità umana, Narciso, Confessioni cristiane, Pluralismo

**Key words:** Bioethics, Biolaw, Human dignity, Narcissus, Christian religions, Pluralism

Diritto e religione, nel corso della storia, si sono trovati spesso in conflitto fra loro; ora più che mai, in questo ventunesimo secolo, il dibattito e il confronto fra questi due ambiti si rinnova e molte volte si inasprisce come nel caso specifico della "bioetica", disciplina moderna che applica la riflessione etica alla scienza ed alla biomedicina.

Per approfondire il rapporto del diritto con l'etica e la religione è indispensabile, preliminarmente, definire i termini in via generale. Il diritto è un insieme di regole che disciplinano il comportamento collettivo al fine di garantire la convivenza sociale; l'etica è la riflessione sui valori e sui comportamenti umani in vista della realizzazione del bene; la

religione è il complesso di credenze e rituali che stabiliscono una relazione tra l'uomo e il divino/sopranaturale. La questione del rapporto del diritto con l'etica e con la religione costituisce, dal passato ad oggi, un ambito di riflessione filosofica di particolare interesse non solo sul piano teorico ma anche per le inevitabili ricadute pratico-applicative. Tale questione acquisisce oggi un rilievo particolare a causa del pluralismo etico e religioso che caratterizza le società in cui viviamo<sup>1</sup>.

La bioetica rappresenta il campo di prova per eccellenza della convivenza tra diritto e religione, prevedendo da definizione l'interazione dell'etica con le scienze, in una modalità più moderna rispetto a quella tradizionale e religiosa, con lo scopo di affrontare e valutare anche a livello morale alcuni processi medici quali il trapianto di organi, l'eutanasia, la fecondazione artificiale e tanti altri.

La bioetica inoltre è linfa di riflessione nell'epoca del narcisismo.

Si racconta che Narciso, contemplando la propria immagine riflessa nell'acqua, finì con l'innamorarsene ed annegarvi dentro.

Il narcisismo più cieco e privo di slanci, viene "venduto" come terapia dal modello di cultura dominante attraverso i suoi mezzi di comunicazione e le sue strutture, compresa quella di cura e di formazione psicologica. All'individuo, preda di un profondo malessere, si consiglia di occuparsi più di sé e della sua immagine e si finisce per stare peggio. La felicità non coincide costantemente con il "bello" e l' "ideale", con il "tutto" e "subito", con il "tutto" e a "modo mio".

I passi avanti compiuti dalla ricerca scientifica pongono interrogativi etici nei vari ambiti dell'esistenza umana, ponendo quesiti sull'origine della vita, sul significato della vita stessa e sul suo fine ultimo. Interrogativi che richiedono interventi di giuristi e legislatori sempre più attenti e preparati in determinati settori. Interrogativi che non possono esulare dalla sfera religiosa.

Prima di analizzare il contributo bioetico delle confessioni cristiane nel panorama odierno, occorre sciogliere il nodo relativo al rapporto tra diritto ecclesiastico, laicità ed influenza confessionale. C'è ancora chi, in materia di biodiritto, osteggia l'azione ecclesiasticista seppure le basi culturali e la specifica sensibilità degli ecclesiasticisti non fanno correre alcun rischio di surrettizia reintroduzione della teologia o dell'influenza confessionale in ambito bioetico; può essere anzi vero il contrario<sup>2</sup>. Così per gli insegnamenti delle confessioni religiose, suggerimenti che non ledono aprioristicamente la laicità dello stato.

Alla luce del contenuto del principio di indipendenza degli ordini, l'azione dello stato laico nel sostenere le istanze religiose che giungono dagli individui e dai gruppi, siano queste positive o negative, è sempre consentita a condizione che il medesimo ordinamento si mantenga del tutto impermeabile rispetto alle singole realtà confessionali; si è osservato, infatti, che lo stato laico, che esclude ogni confessionismo anche religioso, non ha propri principi morali che consideri indiscutibili ma solo principi metodologici atti a determinare come giungere a porre le regole sostanziali. È imprescindibile, quindi, perché possa essere realizzato il principio d'indipendenza tra Stato e confessioni religiose, il netto rifiuto alle tentazioni, sempre insidiose, di modellare i propri precetti con formule e significati di matrice religiosa<sup>3</sup>.

Tale distinzione, nucleo essenziale della laicità, implica la necessità di preservare la sfera temporale e quella spirituale dalle reciproche ingerenze, sempre in agguato, che comporterebbero il sorgere di modelli di confessionismo o giurisdizionalismo, entrambi incompatibili con i valori interessati<sup>4</sup>. Insomma, una corretta distinzione degli ordini rappresenta il presupposto essenziale nell'indirizzare un'attività di promozione del pluralismo confessionale che appaia rispettosa del principio di laicità, costituendone *"direttiva e limite"*. In questo modo, attraverso la piena e reciproca indipendenza dei poteri civili da quelli confessionali, derivanti dalla realizzazione di un'effettiva laicità, *"si allontana il pericolo di un pluralismo deviato, in cui si abusi di una contrattazione vincolante per i poteri dello stato e si trascuri l'attuazione dei principi di indipendenza tra sacro e profano e di uguale libertà di tutte le Confessioni davanti alla legge"*<sup>5</sup>.

Se così non fosse, cioè se l'ordinamento facesse proprio uno specifico messaggio religioso, elevandolo a bene di interesse generale per l'intera collettività, esso violerebbe irrimediabilmente quella *"alterità tra sfera temporale e sfera spirituale che gli impone di dichiararsi incompetente a rappresentare, regolamentare e tutelare, in qualsiasi modo, i singoli concreti interessi religiosi degli individui"*<sup>6</sup>. Specificato questo, appare essenziale lo studio dei principi cristiani, capisaldi irrinunciabili del dibattito bioetico mondiale.

Nell'epoca per eccellenza del narcisismo, in cui si tende a collocare la percezione di Sé sempre più su un piano di superficie, fenomenico, fisico, estetico e pragmatico, non si può negare alla coscienza la possibilità di espandersi e riorganizzarsi in nuovi ambiti di significato.

Solo affrontando la domanda più elementare e nel contempo la più complessa *"che cosa è l'uomo?"*, meglio *"chi è l'uomo?"*, è possibile dare risposta alla domanda sulla bontà o meno dell'agire dell'uomo nei riguardi della vita e quindi del diritto. *Non c'è etica senza antropologia! Così come non c'è antropologia senza etica!* Infatti ad ogni realtà costitutiva dell'essere corrisponde un *modus agendi*. Alla costituzione ontologica dell'uomo come essere *"razionale"*, *"sociale"* e *"religioso"* deve corrispondere un *modus agendi*.

Le confessioni cristiane offrono spunti utili in materia, nel tentativo di rispondere all'esigenza collettiva di una visione unificante del senso autentico della vita umana. La vita umana è un concetto cardine della bioetica. In questo senso, la domanda su *"che cos'è la vita umana"* è la domanda prima ed ultima della bioetica.

L'etica in quanto disposizione interiore e virtù del sanitario ha profonde radici religiose e trae da esse forti impulsi<sup>7</sup>. La bioetica non può prescindere da un discorso metaetico sulla vita né da una filosofia della vita, perché la vita è la soluzione di ogni questionario bioetico. La vita è ciò che struttura l'epistemologia bioetica secondo una *"ricerca di senso"*: senza la vita e gli insegnamenti confessionali in materia, l'argomentare della bioetica è senza ragione, senza finalità, senza dimensioni. La vita, infatti, è *"misura"* di ogni dimensione e di ogni percorso bioetico; è il criterio e la legittimità stessa della bioetica come ricerca scientifica. La bioetica ha come oggetto, come legittimità e come metodo la vita; e, pertanto, è scienza della vita, sulla vita e per la vita.

L'uomo è la sua vita, che non è soltanto la sua ragione, la sua razionalità, la sua autocoscienza; né è soltanto la sua corporeità, i suoi sentimenti, le sue emozioni. L'uomo è una unitotalità personale, e ciò grazie alla *"qualità"* - cioè alla distintività - della sua vita.

Come predicato dalle confessioni cristiane, la vita ha una dignità inviolabile proprio in quanto "avvolge" l'essere umano nella sua totalità: la vita è dentro e oltre la ragione, dentro e oltre i sentimenti e le emozioni, dentro e oltre la precarietà della sua esistenza, dentro e oltre anche la stessa bellezza e ricchezza d'essere.

La vita è raccogliere dentro e fuori di sé dei "passi trascendenti", è una materia finalizzata e sensata nonostante l'assurdità di molte storie personali. La domanda sulla vita non ha alcuna sensatezza - e non merita di essere posta - in un contesto unidimensionalmente materiale perché la domanda sulla vita non è una domanda sulla materia mentre la domanda sulla totalità e ragionevolezza della materia è esattamente la domanda sulla vita. La vita, insomma, non è unicamente una realtà biologica, chimica e fisica. Questa, in sintesi, la visione cristiana della bioetica che si fonda sul concetto di creaturalità dell'uomo: "ogni persona è stata voluta da Dio per se stessa ad immagine e somiglianza del Dio vivente e santo"<sup>8</sup>.

Per uomo di fede cristiana, la vita è "dono" di Dio. E' un dono affidato all'uomo, che la amministra con impegno, la custodisce, la sviluppa e la promuove come se dipendesse tutta da se stesso e tutta da Dio. Infatti, la vita, che definitivamente e in senso assoluto appartiene solo a Dio, è totalmente nelle mani dell'uomo. Ne consegue per la bioetica la rinuncia a voler disporre autonomamente di essa, per riconoscerla con gratitudine e ubbidienza come proveniente dalla libera benevolenza di Dio. Ciò fa sì che la vita possa crescere come vita di qualità.

L'idea di "qualità della vita" dell'uomo di fede, è legata all'idea di libertà di Dio, aprendo perciò la strada a quell'ubbidienza totale a Dio che sappia accogliere come "via della vita" anche quella che passa attraverso la sofferenza e il dolore. Principi che implicano in positivo la norma dell'accoglienza e del rispetto e, in negativo, il rifiuto della sua menomazione e soppressione.

Proseguendo l'analisi della dignità umana secondo il pensiero cristiano, sorge spontaneo appendersi al tenue filo che lega la "vulnerabilità" alla "sacralità". Oggi, dietro l'ombra di un narcisismo sociale sfrenato, la vulnerabilità appare come contrastante con la dignità umana. Si pensa che la sofferenza sia un indizio dell'erosione della dignità. Al malato terminale non resterebbe altra dignità che quella di una morte "dignitosa", cioè con la minor sofferenza possibile. In ogni caso appare impossibile legare la dignità umana alla corporeità sofferente. Infatti, lo stesso corpo umano naturale appare oggi un ente antiquato, mentre quello artificiale è privo di sacralità perché è un mero prodotto dell'opera dell'uomo. Gabriel Marcel era di parere opposto quando affermava: «Il carattere sacro dell'essere umano apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all'essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell'anziano, nel povero»<sup>9</sup>. Si è pensato più di recente che la dignità umana sia maggiormente tutelata se viene esplicitamente positivizzata e costituzionalizzata. Passando dalla teologia al diritto, già la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, nel preambolo, aveva usato l'espressione «*the inherent dignity*» e l'art. 1 della Costituzione federale tedesca afferma che «*la dignità dell'uomo è inviolabile*» e così fanno altre costituzioni, mentre molte fanno riferimento alla dignità umana in modo indiretto o in occasione della previsione di particolari diritti (come avviene in alcuni articoli della Costituzione italiana)<sup>10</sup>. In questi casi il senso dell'espressione è quello di indicare in generale il fondamento di tutti i diritti fondamentali, l'invulnerabilità, l'imprescrittibilità, l'inalienabilità, l'indivisibilità e l'interdipendenza di quest'ultimi. Tuttavia questa positivizzazione del principio universale e trascendentale della dignità umana o è puramente retorica o costituisce una clausola di apertura che permette di

ampliare il numero e l'estensione dei diritti al di là delle specifiche previsioni costituzionali con conseguenze imprevedibili. Per questo è preferibile che il valore fondante della globalità dei diritti resti al di fuori e al di sopra degli atti di concretizzazione giuridica e non si confonda con essi, in modo da preservare la sua essenziale portata assiologica e, al contempo, il carattere storico concreto delle sue applicazioni. Un passo ulteriore verso una sempre maggiore positivizzazione del principio della dignità umana è stato compiuto dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (*approvata dal Parlamento europeo nel 2000 e riconosciuta dal Trattato di Lisbona del 2007*). Questo testo dedica alla dignità umana un capitolo apposito e la considera come una categoria specifica comprendente un gruppo di diritti (quali *il diritto alla vita, all'integrità personale, a non essere torturati o soggetti a trattamenti disumani o degradanti, a non essere ridotti in schiavitù o sottomessi a condizioni servili, ecc.*). Si evidenzia così una questione molto importante per il modo d'intendere la dignità umana e il suo rapporto con la bioetica: *la dignità umana è un valore trascendentale che viene storicamente concretizzato sulla base dello sviluppo del senso morale e delle emergenti minacce alla specie umana? È una supercategoria che comprende in sé tutti i diritti umani? Oppure è un'espressione riassuntiva per indicare un particolare gruppo di diritti?*

Nel primo caso la dignità non è propriamente un diritto ma un valore universale e trascendentale che fonda e consente di mantenere aperta la lista dei diritti e la loro indivisibilità. Nel secondo caso è la sintesi di tutti i diritti, che non sono concepiti come slegati fra loro ma appartenenti a una globalità, sicché la violazione dell'uno non permette il pieno rispetto di tutti gli altri<sup>11</sup>. Nel terzo caso è un complesso di diritti particolari legati alla qualità della vita, al rispetto dell'autonomia privata, alla non discriminazione sociale e al trattamento umanitario. Questo nucleo specifico di diritti ha un suo dinamismo interno che è diretto verso il traguardo - già anticipato da Cartesio - che la dignità umana debba consistere alla fin dei conti nello stare bene con se stessi.

Si configura così un altro modo di formulare il concetto di dignità umana non più intesa come valore ontologico e neppure come valore di esclusiva scuola cristiana ma come percezione di benessere personale, da una parte, e come atteggiamento di rispetto per la condizione umana dall'altra<sup>12</sup>.

Una siffatta concezione s'è diffusa anche in seguito allo sviluppo della bioetica e delle biotecnologie, quando si distingue tra vita biologica e vita biografica oppure ci si interroga sulle condizioni "dignitose" di vita del malato terminale<sup>13</sup>. Ma con ciò si ritorna ancora una volta al narcisismo sociale che soffoca il pensiero religioso, in quanto alla fin dei conti è pur sempre la società a stabilire a quali condizioni la vita umana sia "degnata" di essere vissuta<sup>14</sup> oppure, al contrario, quando ci si chiede se la società debba assecondare qualsiasi preferenza legata al benessere individuale, anche quando questa consiste in atti di disposizione del proprio corpo o di rinuncia ai propri diritti. È certamente implicito nel concetto di dignità umana l'esclusione di ogni manipolazione dell'essere umano, anche se v'è anche chi critica le tesi "bioconservative" di Jonas e Habermas<sup>15</sup> per difendere l'ideale di un miglioramento tecnologico della natura umana<sup>16</sup>.

L'esigenza d'individuare un gruppo di diritti particolarmente legati alla dignità umana è senza dubbio da condividere, poiché purtroppo a volte la violazione dei diritti umani è direttamente rivolta a colpire ciò che è "umano" nell'uomo e non già soltanto qualche sua specifica prerogativa; a volte si mira a umiliare direttamente l'umanità che è nell'uomo per privarlo della stima di sé e del senso del pudore, riducendolo a un oggetto spoglio d'intimità e, quindi, in totale balia altrui. È ciò che, in riferimento a particolari fenomeni di esclusione

sociale, molto tempo fa ho chiamato «*la violazione del fondamento*» per distinguerla dalla violazione di diritti particolari<sup>17</sup>.

Anche se essa consiste sempre nella mancanza di rispetto di diritti specifici, tuttavia in ragione dell'intento perpetrato è lo stesso fondamento dei diritti che si vuole direttamente colpire. Tuttavia alla fin dei conti non bisognerebbe assecondare questa riduzione del concetto di dignità umana alla designazione di un particolare gruppo di diritti, perché essa sarebbe un impoverimento sia dell'intensione sia dell'estensione di tale concetto. Inoltre, verrebbe meno la possibilità di un'elaborazione di una teoria integrata della dignità umana, a cui sopra s'è accennato, con la prevalenza delle teorie della prestazione sia orientate in senso sociale sia legate all'autonomia individuale.

Infine, la considerazione della dignità umana alla stregua di un gruppo particolare di diritti sarebbe d'ostacolo al dialogo interculturale, che più agevolmente può trovare nel valore trascendentale della dignità umana un terreno comune rispetto al discorso sui diritti, che è necessariamente condizionato dalle particolari vicende storiche e culturali.

In conclusione, sembra chiaro che Narciso, trovandosi oggi di fronte alla propria immagine riflessa nell'acqua, non cercherebbe più di afferrarla annegando ma, probabilmente, cercherebbe altri volti diversi dal suo con i quali scambiare emozioni, sguardi, parole. Questo significa che c'è forte il bisogno di condividere esperienze, di aprirsi al pluralismo culturale senza perdere la propria identità personale, di superare l'angoscia esistenziale grazie alla discussione e all'ausilio dei rapporti interpersonali.

*Quale migliore auspicio per le confessioni cristiane dinnanzi le problematiche etiche!* Problematiche che nel dialogo devono trovare uno stimolo nuovo, un punto né di partenza né di arrivo ma di ritrovo. L'incontro infatti è un accrescimento reciproco perché aiuta a cogliere le diverse sfaccettature dello stesso problema, ad ottenere le varie sfumature per assemblare il problema nella sua complementarità.

Il contributo bioetico delle confessioni cristiane ha aperto spazi e orizzonti nuovi per scoprire la bellezza e l'originalità, la novità e l'irripetibilità di ogni vita. Ed è proprio questo dono della "vita" che ogni legislazione dovrebbe tenere presente se vuole cooperare non solo per la soddisfazione degli interessi individuali ma se desidera concorrere alla realizzazione del bene comune.

Questi contributi operano per un radicale cambiamento nel nostro modo di pensare.

In qualche caso essi richiedono la correzione di talune credenze morali tradizionali; talvolta si impegnano a fornirci le risorse teoriche per trovare la giustificazione razionale di nuove credenze; quando poi riconoscono gli ostacoli che si frappongono ancora alla comprensione adeguata dei problemi e alla loro risoluzione, ci invitano a continuare pazientemente la ricerca attraverso il confronto libero e aperto delle idee, avendo fiducia nelle virtù dell'analisi filosofica e scientifica<sup>18</sup>. Ed in ciò sta l'importanza fondamentale del rapporto "bioetica – confessioni cristiane" per la comprensione e la trasformazione della nostra cultura, del nostro modo di concepire la *vita*, la *nascita*, la *malattia*, la *cura*, la *morte*, la *natura animale e vegetale*, l'*ambiente* intero. Insomma il passaggio dalle concezioni tradizionali della medicina e della natura alla bioetica contemporanea costituisce un vero mutamento di schema filosofico: un cambiamento teorico e concettuale di cui già ora è possibile valutare le conseguenze personali e sociali.

Alla luce di quanto detto, ritengo che le confessioni cristiane possono essere di reale aiuto al legislatore perché indispensabili nella traduzione di questo schema e perché tutte

garantiscono l'origine trascendente della vita e la necessità di accoglierla e tutelarla. Ci ricordano che occorre camminare verso una positiva "*convergenza*" sulla vita e sul suo valore. Più che di paradigmi sulla vita occorrerebbe porre al centro la vita come paradigma.

Il grande compito, la grande sfida del nostro tempo è cambiar-ci, non cambiare gli altri. Ed è questo il punto di partenza/arrivo di ogni cristiano, a prescindere dalla confessione a cui appartiene : convertirsi seguendo l'agire e lo stile di vita di Cristo.

- 
- <sup>1</sup> L. PALAZZANI, "Diritto, etica e religione", *Rivista Studia Bioethica*, II/3,2009.
- <sup>2</sup> S. BERLINGO', "Bioetica, biodiritto e il contributo scientificamente legittimato", *en juriste, dell'ecclesiasticista*, Rivista telematica ([www.statoecliese.it](http://www.statoecliese.it)), 13 Luglio 2015.
- <sup>3</sup> F. ONIDA, "Il problema dei valori nello Stato laico", in M. Tedeschi (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, 677.  
Su questa linea si pone anche G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Leggi diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1993, 11; il quale evidenzia che "carattere assoluto assume soltanto un meta-valore che si esprime nel duplice imperativo del mantenimento del pluralismo dei valori (*per quanto riguarda l'aspetto sostanziale*) e del loro confronto leale (*per quanto riguarda l'aspetto procedurale*). Queste sono, alla fine, le esigenze costituzionali supreme di ogni società pluralista che voglia essere e difendere se stessa. Qui l'intransigenza, e non altro, deve valere e qui le antiche ragioni della sovranità hanno ancora pienamente da essere salvaguardate". Viene citato da G. HARRISON, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma 2003.
- <sup>4</sup> M. VISIGALLI, *Il principio di laicità. Stato, confessioni religiose e singoli*, Università degli Studi di Milano, 2011.
- <sup>5</sup> P. CERIOLO, *L'indipendenza dello stato e delle confessioni religiose: contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano 2006, 29.
- <sup>6</sup> *Ivi*, 30.
- <sup>7</sup> G.M. PIZZUTI (a cura di), "Pluralismo etico e normativa della bioetica", *Quaderni di bioetica*, Ermes, Potenza 1992, pg. 19.
- <sup>8</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1999, n. 2319.
- <sup>9</sup> G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris 1964, p. 168.
- <sup>10</sup> Per maggiori informazioni rinvio a B. PASTORE, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Torino 2003, pp. 110-115.
- <sup>11</sup> Cfr. F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari 1997, pp. 274-276.
- <sup>12</sup> Cfr. J. FEINBERG, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N.J., 1973, pp. 93-94.
- <sup>13</sup> J. BALLESTEROS, A. Aparisi (cur.), *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Pamplona 2004.
- <sup>14</sup> Cfr. F. VIOLA, "L'etica della qualità della vita: una valutazione critica", in *Bioetica*, 1, 1996, pp. 91-111.
- <sup>15</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino 2002.
- <sup>16</sup> Cfr. N. BOSTROM, "In Defence of Posthuman Dignity", in *Bioethics*, 19, 3, 2005, pp. 202-214.



<sup>17</sup> Cfr. F. VIOLA, “Diritti dell'uomo: la violazione del fondamento e i suoi effetti culturali”, in Aa.Vv., *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Milano 1983, pp. 223-230.

<sup>18</sup> M. OSTINELLI, *L'importanza della bioetica, oggi*  
([www.swif.uniba.it/lei/rassegna/021004a.htm](http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/021004a.htm)).