

Teologia ed etica politica, a cura di Angel RODRÍGEZ LUÑO
Enrique COLOM

Libreria Editrice Vaticana 2005
p. 63-77

Cristianesimo e diritti umani

JESÚS BALLESTEROS

Università di Valencia, Spagna

La mia relazione ha un riferimento temporale molto preciso: il momento presente, gli inizi del XXI secolo. In questo contesto emerge, per la sua importanza, la realtà dello Stato di Diritto come trionfo sull'arbitrarietà e garanzia dei diritti fondamentali'. Quello che voglio mettere in risalto è che, malgrado il riconoscimento dei diritti nel costituzionalismo contemporaneo², è veramente molto difficile giustificare prima, e successivamente dotare di effettività l'autentica universalità dei diritti umani — intendendo con ciò diritti uguali per tutti, senza nessuna discriminazione — al di fuori del riferimento all'antropologia cristiana.

1. La carenza del fondamento dei diritti nel pensiero attuale

1.1. La degradazione del concetto di persona e la negazione dell'universalità dei diritti

L'ambiguità cui sottostanno i diritti umani, denunciata già 25 anni fa da Cotta³, è in continuo aumento. Il filosofo italiano definiva ambigua la situazione di dipendenza dei diritti umani dall'opinione contingente della maggioranza. Come vedremo più avanti, il pragmatismo, posizione ideologica particolarmente diffusa soprattutto negli Stati Uniti, ritiene che la democrazia stessa e lo Stato di diritto rispondano a circostanze contingenti. D'altra parte il riconoscimento dell'uguaglianza di diritti per tutti gli esseri umani o, in altre parole, l'universalità di tali diritti, teorizzata

J. BALLESTEROS, *Vida ordinaria, moral y derecho en Josemaría Escrivá*, «Persona y Derecho» 46 (2002) 19.

² M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y Estado de Moderno. A propósito de la Evangelium Vitae*, Rialp, Madrid 1998, p. 90ss.

Absolutization du droit sujetif et disparation de la responsabilité, «Archives de Philosophie du Droit» 22 (1977) 23ss.

dalla Dichiarazione del 1948, sembra aver subito una doppia retrocessione. Nella dimensione temporale, infatti, si negano i diritti degli embrioni e dei malati terminali. Nella dimensione spazio-culturale s'impone o il modello laicista, che si pretende valido per tutti, mentre non rispetta le identità culturali e religiose — nella forma del "velo dell'ignoranza" di Rawls e dell'etnocentrismo di Rorty — o il modello multiculturalista, che nega l'universalità in nome delle identità culturali, come la proposta dell'"isola per gli stranieri" di Engelhart.

Di fronte a questo panorama, il primo contributo del pensiero cristiano alla problematica dei diritti umani consiste nel recuperare la dimensione del fondamento di tali diritti, a differenza di quanto accade in alcuni autori come Bobbio, che ritengono improponibile il problema in quanto insolubile, e assumono quindi una posizione nettamente scettica o almeno relativista⁴. Ma l'apporto dei cristiani si propone anche nell'effettività dei diritti, come vedremo più avanti.

Il pensiero cristiano, a differenza del personismo, può offrire un contributo decisivo al momento di argomentare in favore dell'universalità diacronica. Sembra che il termine "personismo" sia stato impiegato per la prima volta da Jenny Teichmann, Professoressa Emerita dell'Università di Cambridge, in un'opera del 1998, intitolata *Etica social*⁵. Naturalmente, non sono mancate critiche alla realtà descritta dal personismo, anche prima che ricevesse questa denominazione; tra le altre segnaliamo quelle del filosofo tedesco Robert Spaemann⁶.

Il personismo rappresenta una discriminazione degli esseri umani, giacché nega ad alcuni di essi il carattere di persona. Presuppone così una degradazione del senso di una parola, sorta nell'ambito della filosofia e della teologia cristiana con la doppia finalità di avvicinarsi alla comprensione della realtà misteriosa di Dio — uno nell'essenza e trino nelle Persone — e di Gesù Cristo — un'unica Persona in due nature — da un lato,

⁴ *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

⁵ Cfr. J. TEICHMANN, *Etica social*, Càtedra, Madrid 1998. *The false philosophy of Peter Singer*, «The New Criterion», 11/8 (1993). 3. BALLESTEROS, voce "Personismo", in *Enciclopedia Filosofica di Gallarate* (in corso di stampa).

Personen, Klett. Cotta, Stuttgart 1996 (Trad. spagnola edita da EUNSA, Pamplona 2000) Si veda anche J. BALLESTEROS, *Exigencias de la dignidad humana en biojurídica*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» (2002) 178-208, e L. PALAIANI, *Introduzione alla biogiuridica*, Giappichelli, Torino 2002.

e dall'altro di sottolineare il carattere sacro di ogni essere umano, formato a immagine e somiglianza di Dio'. Il personismo degrada il concetto di persona prendendolo come base per la discriminazione tra esseri umani, che attua in due versanti: in quello del dualismo e in quello dell'utilitarismo.

1) Il dualismo affonda le sue radici nella filosofia di Cartesio, con la sua famosa distinzione tra *res cogitans*, coscienza, autodomínio della volontà, e *res extensa, corpo*'. Si tratta di un modello che influisce sulla distinzione che Locke opera nel suo *Saggio sull'intelletto umano* tra persona ed essere umano; essere umano significa essere membro della specie umana dal punto di vista biologico, mentre persona è quell'essere umano capace di una vita cosciente e libera, di una vita biografica, di medesimità, l'essere dotato di capacità di disporre.

Né Descartes né Locke dedussero le conseguenze etiche di questa distinzione tra persona ed essere umano, motivo per cui il secondo ha potuto essere considerato uno dei precursori della nozione di diritti umani.

Le conseguenze negative del dualismo nell'ambito morale e giuridico si sono manifestate solo nel Ventesimo secolo, nei tardivi discepoli di Cartesio e Locke, tra i quali ricordiamo Tristan Engelhart⁷, uno studioso di bioetica nordamericano molto influente. Per Engelhart la persona è la *res cogitans* di Descartes, il soggetto disincarnato, titolare dei diritti in quanto in grado di lottare per questi. Viceversa, l'essere umano non persona è la semplice *res extensa*, l'essere semplicemente biologico, il corpo, che è privo di diritti e può essere oggetto dello sperimentalismo genetico o della biotecnologia". Lo studioso americano identifica il soggetto con

⁷ A questo senso cristiano della realtà personale si ispira il personalismo filosofico, che parte dalla totale identificazione dei concetti di essere umano e persona. Il personalista più illustre attualmente è Karol Wojtyła.

Meditationes de prima philosophia, cap. VI, in *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris 1973, T. II, pp. 177ss.

⁹ Editora Nacional, Madrid 1980, Tomo I, cap. XXVII.

¹⁰ Cfr. *Los Fundamentos de Bioética*, Paidós, Barcelona 1995, p. 358.

" Su questo tema, cfr. F. OST, *Naturaleza y Derecho*, Mensajero, Bilbao 1996 pp. 35ss. e 80. S. COTTA *Soggetto umano, Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997. Quest'ultimo, distinguendo perfettamente la concezione empirista-personista da quella personalista, ha mostrato i rischi insiti nella distinzione personalista tra individuo e persona, insistendo giustamente sull'unità tra questi due termini per difendere con forza l'universalità dei diritti.

l'autocoscienza, e riconosce dignità solamente alla parte mentale dell'essere umano, mentre la nega alla corporeità. Secondo lui tutti i diritti, anche quello alla vita, devono essere subordinati al diritto all'autonomia. Il criterio etico fondamentale è che non c'è ingiustizia quando c'è consenso (*volenti non fit iniuria*), in modo che risultano leciti il suicidio e l'induzione allo stesso.

Poiché è l'autonomia l'unica realtà che conferisce i diritti, Engelhart separa gli esseri umani adulti, soggetti di diritti, dagli esseri umani semplicemente biologici, che non hanno diritti. Gli adulti, in quanto coscienti e autonomi, cioè agenti morali, sono degni, meritano rispetto e hanno la pienezza dei diritti, per cui non possono essere utilizzati senza il loro consenso¹². È in questa linea che si arriva a dire che «un organismo ha diritto alla vita solo se possiede l'idea di un "io" come soggetto continuo di esperienze e altri stati mentali, e crede di essere in sé un'entità continua». In base al potere di disporre, gli esseri umani adulti hanno diritto a cambiare sesso, ad avere figli, anche se non sono in grado di generarli naturalmente, o a non averli pur avendoli concepiti. Si crea così una gravissima discriminazione in seno alla famiglia, tra genitori e figli, dal momento che i primi recupererebbero l'arbitrario potere che attribuiva loro l'antico Diritto Romano: lo *ius vitae necisque*, il diritto di vita e di morte sui propri figli. L'unica differenza sarebbe che ora godrebbe di tale diritto non solo il padre ma anche la madre, mentre i figli diventerebbero cose, oggetti.

2) L'utilitarismo è l'altra versione del personismo, ancora più inumana del dualismo, dal momento che nega la distinzione tra l'essere umano e l'animale. Attualmente il principale rappresentante di questa corrente è l'australiano Peter Singer¹⁴. Per Singer e per l'utilitarismo in generale, la base dei diritti radica nella capacità di provare piacere o dolore, ed è tanto dell'uomo quanto dell'animale. Sarebbe quindi necessario eliminare il pregiudizio ideologico dell'umanesimo, il narcisismo della specie umana o "specismo", ovvero la credenza in una discontinuità tra la specie umana e gli animali. Per l'utilitarismo ci sono diritti solo laddove c'è capacità di provare piacere e sofferenza, per questo si nega la condizione di soggetto di diritti agli embrioni — almeno finché non si forma il cervello — e ai

¹² T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, cit., p. 154.

¹³ M. TOOLEY, in AA.Vv. *Debate sobre el aborto*, Catedra, Barcelona 1983, p. 78.

¹⁴ Cfr. AA.Vv., *El Proyecto del gran simio*, Trotta, Madrid 1998.

malati in coma. Allo stesso tempo, nella misura in cui si afferma che il diritto fondamentale è il diritto a liberarsi dal dolore, si ritengono riprovevoli le cure palliative, che incrementano il costo economico per una vita con pochissime probabilità di piacere, mentre si raccomanda l'eutanasia in senso stretto, cioè l'interruzione attiva e diretta della vita di coloro che non possono essere curati.

Il riduzionismo personista è stato lucidamente criticato da Giovanni Paolo II¹⁵, che vede nell'aumento del numero di emarginati nel nostro tempo una conseguenza della deformazione del concetto di soggettività secondo cui si «riconosce come titolare di diritti solo chi si presenta con piena o almeno incipiente autonomia ed esce da condizioni di totale dipendenza dagli altri».

Per il cristianesimo, infatti, la dignità umana è ontologica: l'essere umano è degno, e quindi persona e titolare di diritti nella sua condizione di figlio di Dio, non in virtù di qualche merito proprio, ma per gratuita concessione di Dio, fatta ugualmente a tutti, come ricordava Paolo di Tarso nella sua lettera ai Galati: «Non c'è più giudeo né greco, né libero né schiavo, né uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Per il cristianesimo quindi si è persona e titolare di diritti dallo stadio di zigote fino alla morte naturale. L'uguaglianza cristiana si fonda sulla filiazione divina. Ogni essere umano è degno, a prescindere dalle sue qualità fisiche o morali.

1.2. *Il relativismo culturale: la separazione noi -loro e la condiscendenza*

Inoltre, il cristianesimo sostiene l'universalità dei diritti umani senza limiti spaziali o culturali, a differenza del relativismo culturale (Engelhart), dell'etnocentrismo occidentale (Rorty) e del laicismo fondamentalista di Rawls e Ferry¹⁶.

¹⁵ Nell'Enciclica *Evangelium vitae*, n. 19.

¹⁶ *Quées una vida realizada?*, Paidós, Barcelona 2003, p. 324ss. L'umanesimo senza religione di John Rawls e Luc Ferry, cercando di salvare l'essere umano da solo, dimentica la peccaminosità umana, risultando ancora più ingenuo del cristianesimo che critica. D'altro canto, confondere il cristianesimo con il tradizionalismo implica dimenticare che il cristianesimo è apertura al futuro, e, in quanto tale, si differenzia dell'eterno ritorno dei greci: per questo servi per identificare il moderno come nuovo, come fece notare Cassiodoro.

La tarda modernità, il nome più adeguato per questa forma di relativismo, si oppone a conciliare le differenze. Si ammettono tutti i discorsi e le credenze, in quanto espressioni delle varie tribù; l'unico discorso che si respinge è quello universalista, visto come tentativo di imporre una determinata cultura sulle altre culture¹⁷. Questa prospettiva in molti casi attacca direttamente l'umanesimo, e ovviamente è volta contro i diritti umani, che apparirebbero come una pretesa dell'Occidente di imporsi sulle altre culture. Così, secondo Foucault, l'umanesimo cerca di introdurre un discorso normalizzatore del comportamento, poiché pretende di parlare per tutti, mentre è possibile solo parlare per sé, o per la propria tribù. Non esistono l'uomo, la famiglia, l'amicizia, il diritto, ma solo uomini, famiglie, amicizie, diritti. La credenza nell'insuperabilità delle culture e nell'iscrizione in esse della religione porta all'ostilità verso l'universalismo e verso il cristianesimo, che, secondo Ernst Troeltsch, dovrebbe essere ridotto a religione per la sola Europa¹⁸. L'avversione inoltre si estende a tutte le religioni, per la loro pretesa di universalità che viene identificata automaticamente con il fondamentalismo¹⁹.

Si aumenta così la separazione tra gli esseri umani, divisi in *noi e loro*. Nel pensiero di Richard Rorty, il noto pragmatista statunitense, questa contrapposizione si configura come etnocentrismo occidentale²⁰. Rorty rifiuta la possibilità di una conoscenza oggettiva, ritenendo che la cultura sia un ambito dal quale non è possibile uscire. Coerentemente con il suo non-cognitivismo, egli nega ogni religione rivelata, sulla scia di Jefferson e di Dewey, affermando invece che l'unica religione valida è quella privata

¹⁷ Cfr. Ch. TAYLOR, *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997 p. 328 e 329.

El carácter absoluto del Cristianismo y la historia de las religiones, 1902. Con la sua abituale acutezza, il cardinale Joseph Ratzinger ha criticato la tesi di Troeltsch in un articolo pubblicato sul «Corriere della Sera» del 3.7.03 intitolato *Il cristianesimo è una religione europea?* In esso fa notare che il cristianesimo nacque in Asia Minore in un punto geografico in cui confluiscono l'Europa, l'Asia e l'Africa, e da lì si diffuse ad Est e a Ovest. Lo stesso Sant'Agostino era africano e dovette abbandonare la sua mentalità romana per trovare il cristianesimo. Si veda anche la conferenza tenuta dallo stesso Ratzinger alla Sorbona, nel novembre del 2000, su *La verità nel cristianesimo*.

¹⁹ Cfr. J.M. OTXOTORENA, *Sobre laicismo y fundamentalismo*, «Nuestro Tempo» (2000) 103ss.

²⁰ Cfr. il suo articolo *Solidaridad u objetividad?*, in *Objetividad, relativismo y verdad. Ensayos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1996.

e pragmatica²¹. Ma il suo non-cognitivismo non vuole essere relativismo, bensì etnocentrismo. Per Rorty la superiorità dell'Occidente si mostra nella sua creazione della cultura dei diritti umani, che egli ritiene una caratteristica esclusiva dell'Occidente. Essa infatti si è sviluppata grazie alla sicurezza conquistata a seguito del benessere economico raggiunto, per cui l'unico modo per diffondere tale cultura è estendere la sicurezza e il benessere economico. Ma i diritti umani, secondo Rorty, non sono qualcosa di dovuto all'essere umano, bensì il frutto della condiscendenza dei potenti occidentali nei confronti del resto del mondo²². Rorty, infatti, seguendo Dewey e Withmann, rifiuta qualsiasi coscienza di colpa per quanto riguarda la storia degli Stati Uniti: «Entrambi gli autori — afferma — pretendevano di separare la carità che propugnavano le Scritture cristiane dalle idee di filiazione soprannaturale, immortalità e provvidenza, e soprattutto dall'idea di peccato. Volevano che gli americani si sentissero orgogliosi di quanto potevano fare da soli e non per la loro obbedienza ad alcuna autorità, nemmeno a quella di Dio»²³. Tale etnocentrismo implica che le altre culture devono rinunciare alla loro identità per accedere alla cultura dei diritti umani. D'altro canto, la condiscendenza deve evitare la crudeltà, per cui lascia senza diritti coloro che non soffrono, come gli embrioni o i malati comatosi. Rorty affida la difesa dei diritti umani all'educazione dei sentimenti, per ottenere la condiscendenza dei potenti. Ma dopo l'11 Settembre, tale sentimento ha lasciato il posto alla paura e all'ostilità verso l'altro, portando ad un crescendo di violenza del quale non si intravede la fine. A differenza di Rorty, che rifiuta l'idea di ogni colpa relativa alla cultura statunitense, Habermas sottolinea giustamente che si deve distinguere il discorso dei diritti umani come universalismo convincente, dal discorso etnocentrico e imperialista²⁴, poiché è necessa-

²¹ «Reset» 2 (2002) 54ss.

²² Rorty si ispira alla tesi di Wilfrid Sellars per quanto riguarda l'importanza del *noi*, come coloro coi quali posso conversare, a differenza degli *altri*, con i quali non posso farlo (*Ciencia, percepción, realidad*, Madrid, Tecnos). Su Rorty, rimandiamo a R. AGUILERA PORTALES, *Solidaridad y derechos humanos en el pensamiento pragmatista de Richard Rorty*, «Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía» 4/8 (2000) e a A. ALVÁREZ, *Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty*, «A parte rei» 20.03.2003.

Forjar nuestro país, Paidós, Barcelona 1999, p. 29.

²⁴ J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, Taurus, Madrid 1999. Rawls invece sembra mantenersi molto più vicino all'etnocentrismo che all'universalismo. Scrive infatti nella sua risposta ad Habermas: «La giustizia, come equità, sorge ed appartiene alla cultura politica delle

rio distanziarsi criticamente dalla propria cultura, assumendo le proprie colpe. «Solo la sensibilità di fronte agli innocenti torturati della cui eredità viviamo è capace di generare una distanza critica rispetto alla nostra tradizione [...] un'appropriazione cosciente della propria storia o, se si vuole, filtrata dalla coscienza del peccato»²⁵. Giovanni Paolo II nel n. 89 della *Fides et Ratio* afferma che il pragmatismo nega ogni fondamento assiologico della democrazia, e la lascia alla mercé della maggioranza; nell'*Evangelium vitae*, al n. 12, sottolinea che la difesa della dignità umana di tutti non richiede condiscendenza, ma resistenza di fronte alla «guerra dei potenti, che possono difendersi da sé, verso i deboli, incapaci di auto-difendersi».

2. Il fondamento dei diritti umani nel Cristianesimo

2.1. Dio, garante dell'uguale dignità umana

Secondo il pensiero cristiano la presenza di Dio come il Terzo riduce le distanze tra *noi* e *loro*, rendendo possibile l'universalità dei principi etico-giuridici e dei diritti umani. Come evidenzia Cotta²⁶ «da presenza del Terzo permette a ciascuno di osservare come la parte luminosa, che nella sua autocompiacenza si attribuisce, si trasforma in un aspetto minaccioso, per non dire repellente, che il suo vicino gli attribuisce. Nella sottomissione a Dio, tutti sono ugualmente poveri, tutti sono ugualmente ricchi, nessuno può essere nemico»²⁷. L'uguaglianza di fronte a Dio proclamata dal cristianesimo non implica un egualitarismo uniformista, come, contrariamente a Nietzsche, hanno compreso, tra gli altri, Scheler e Adorno, ma il primato della carità, che rispetta le differenze e le eleva. Per questo è significativo che coloro che aderiscono al cristianesimo aderiscano anche alla democrazia e ai diritti umani, poiché come scrive Bergson²⁸, dei tre

società democratiche. Non è propriamente, formalmente e veramente universale» (in *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona 1998, p. 179).

²⁵ *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid 1989, p. 121.

²⁶ *Itinerarios humanos del derecho*, EUNSA, Pamplona 1974, p. 150.

²⁷ Sull'importanza del Terzo come costitutivo della realtà giuridica, vedi anche B. ROMA NO, *Filosofía del Derecho*, Bulzoni, Roma 2003.

²⁸ *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires 1962, p. 273, e molti altri: Maritain, Jaspers, Friedrich, Capograssi, ecc.

concetti libertà, uguaglianza e fraternità, «il terzo termine sopprime la contraddizione così frequentemente segnalata tra gli altri due; la fraternità è l'essenziale, ciò che permette di dire che la democrazia è di essenza evangelica e che ha come motore l'amore». Coloro invece che rifiutano il cristianesimo sono ostili anche alla democrazia e ai diritti umani, come Nietzsche, che giunge ad affermare: «Davanti a Dio tutti gli uomini sono uguali. Ma ora Dio è morto, e di fronte al volgo non vogliamo essere uguali. Voi, uomini superiori, andatevene dal mercato»²⁹. Come ricorda Sennet³⁰, la carità cristiana, dal momento che è basata sull'amore a Dio e sulla comune peccaminosità della condizione umana, si distingue nettamente dalla condiscendenza o dall'atteggiamento arrogante verso il prossimo più sfortunato, nel momento stesso in cui fa cessare la distinzione tra *noi* e *loro*, il neotribalismo. «Il linguaggio religioso del peccato si applica a tutti gli esseri umani senza distinzione, non discrimina i poveri». In modo simile si era espresso san Josemaría³¹: «Il nostro amore non si confonde con un atteggiamento sentimentale, nemmeno con il semplice cameratismo, né con il poco chiaro desiderio di aiutare gli altri per dimostrare a noi stessi che siamo superiori. È convivere con il prossimo, venerare l'immagine di Dio che c'è in ogni uomo».

Il pensiero cristiano non solo getta le basi per fondare genericamente l'insieme dei diritti umani, ma anche ogni loro tappa o generazione.

2.2. Intimità trascendente e limiti della politica

I diritti della prima generazione sono quelli che proteggono l'individuo nella sua sfera intima e riservata, nella quale non è ammessa nessuna interferenza da parte delle autorità o delle altre persone, senza il consenso dell'individuo. Questi diritti non erano riconosciuti nell'antichità greca, a motivo della credenza che la politica occupasse tutto il campo del reale. La loro difesa è stata invece una conquista dei tempi moderni. Questo è il motivo per cui, dalla conferenza del 1819 del pensatore dottrinario francese Benjamin Constant in poi, essi sono noti come "libertà dei moderni", in contrasto con la libertà degli antichi, il cui tratto fondamentale

" In *Zarathustra, Della Redenzione*.

" *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona 2003, pp. 34, 138s e 148.

³¹ *Amici di Dio*, n. 230.

sarebbe la partecipazione politica³². «Il nucleo di tale libertà dei moderni era stato enunciato in precedenza da Kant, nel suo opuscolo "Intorno al topico: questo può essere vero in teoria, ma non nella pratica" del 1793, in questi termini: «Nessuno può obbligarmi ad essere felice a modo suo (così come si immagina il benessere degli altri uomini), ma per ognuno è lecito cercare la propria felicità per il sentiero che gli pare, a patto che nella ricerca di tale fine non pregiudichi la libertà degli altri, libertà che può coesistere con la libertà di tutti secondo una possibile legge universale»³³. Questo principio implicava l'eliminazione del governo paternalista (*imperium paternale*), «nel quale i sudditi — come minorenni, incapaci di distinguere ciò che veramente è benefico da ciò che è dannoso — si vedono obbligati a comportarsi in ossequio al giudizio del capo dello Stato sul modo in cui debbano essere felici, aspettando semplicemente dalla sua bontà che costui voglia che lo siano». Da questo nucleo deriverebbero a pieno titolo diritti quali la libertà di pensiero, l'inviolabilità del domicilio e della corrispondenza, cioè tutto ciò che si può definire *privacy*, riservatezza, il diritto di non essere visto e di usare con carattere esclusivo alcuni beni, tanto la libertà di espressione, di pensiero, di stampa — inalienabile in Kant, diversamente che in Hobbes quanto la libertà di movimento dentro e fuori dal proprio Stato.

Questa libertà dei moderni, in quanto rispetto incondizionato dell'intimità umana, oggi è minacciata da due pericoli di natura divergente. Il primo è il biologismo, che vede l'essere umano come un animale tra gli altri, e nega perciò la dimensione dell'intimità e del pudore. Il secondo è il fondamentalismo, che, confondendo la sfera della religione con quella della politica, attraverso un'interpretazione monolitica e clericale del messaggio religioso — frequente oggi in parecchi settori dell'Islam — nega la libertà religiosa. L'Islam, salvo forse nel periodo precedente l'Egira a Medina, confonde la religione con la politica, e considera l'apostasia religiosa un crimine politico, che in molti Paesi è condannato con la pena di morte³⁴.

³² B. CONSTANT, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, trad. Marcial Antonio López, in *Del espíritu de conquista*, a cura di M. Luisa Sánchez Mejía, Madrid 1988, p. 68.

³³ I KANT, *Sobre el aforismo: Esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica*, in *Teoría y práctica*, a cura di Roberto Rodríguez, Tecnos, Madrid 1986.

³⁴ Vedi J. MORALES, *El islam*, Rialp, Madrid, 2001, p. 26. Inoltre, D. ANSELMO, *Europa*

Appare quindi indispensabile oggi ricordare l'origine dei diritti della prima generazione nella laicità della prospettiva cristiana, a differenza di altre religioni, come ha sottolineato Giovanni Paolo II³⁵: «È nell'humus del cristianesimo dove l'Europa moderna ha assunto il principio, proclamato per la prima volta da Cristo, della distinzione tra "ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio" (Mt 22, 21). Dopo Cristo non è più possibile idolatrare una società come totalità divoratrice della persona umana e del suo destino incoercibile». Queste prospettive sono state soffocate per un certo lasso di tempo, a causa, sottolinea Ratzinger³⁶, di un pensiero dominante di carattere materialista che nega la Trascendenza e oscura la realtà di Dio nella società; tutto questo ha portato alla negazione del rispetto dell'intimità e del diritto alla sua difesa. In un testo del 1961 san Josemaría anticipa profeticamente la diffusione della tendenza alla perdita del rispetto per l'intimità delle persone:

Non costerebbe molto indicare, ai nostri giorni, esempi di questa curiosità aggressiva che porta a indagare morbosamente nella vita privata degli altri. Un minimo senso di giustizia esige che persino nell'investigazione di un presunto delitto si proceda con cautela e moderazione, senza prendere per sicuro ciò che è solo possibile. Si comprende chiaramente che la curiosità malsana, che porta a rovistare in ciò che non solo non costituisce un reato, ma che può essere addirittura un'azione meritoria, deve considerarsi una vera e propria perversione³⁷.

2.3. Peccaminosità umana e garantismo giuridico

Contrariamente al riduzionismo economicista, che diffida esclusivamente dell'altro, così come ha osservato Scheler³⁸, la mentalità cristiana apre ad un vaglio critico innanzitutto nei confronti di se stessi, a causa della peccaminosità radicale dell'uomo, e per questo sostiene il diritto di proteggere gli altri attraverso istituti quali la separazione dei poteri, l'indipendenza del potere giudiziario, le garanzie giurisdizionali. Anche

multiculturale, Islam e diritti dell'uomo, in *Diritti fondamentali e multietnicità*, Flacovio, Palermo 2003, pp. 65ss.

³⁵ Nel suo discorso al Parlamento Europeo dell'11.X.1988.

³⁶ *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid 1995, pp. 106ss.

³⁷ *È Gesù che passa*, n. 69.

³⁸ Nel suo libro *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1998.

la democrazia si basa sulla comune coscienza della peccaminosità umana. Non esistono persone nelle quali, a priori, confidare più che in altre: ognuno deve iniziare diffidando di se stesso. Come diceva San Josemaria, il punto di partenza della convivenza è la convinzione che «tutti siamo capaci di tutti gli errori e di tutti gli orrori».

2.4. *Il nesso diritto-dovere*

Il cristianesimo difende la soggettività umana, in quanto ritiene che l'individuo non possa essere ridotto, come invece accadeva nel pensiero pre-cristiano, a semplice parte della comunità; questo però non vuol dire che appoggi l'individualismo, che isola l'essere umano e lo rinchiude nell'ambito del privato, eliminando le virtù sociali. Come ricorda Tocqueville, «il cristianesimo ci ha detto che si deve preferire il prossimo a se stessi per guadagnare il cielo, e che dobbiamo fare il bene ai nostri simili per amore di Dio». «L'unico rimedio per superare la tendenza degli uomini alla vita comoda è una visione trascendente dell'uomo»⁴⁰.

D'altro canto il pensiero cristiano, sottolineando la connessione tra diritto e dovere, rifiuta la sostituzione operata da Locke della virtù con la proprietà⁴¹ e la conseguente concezione dei diritti come proprietà alienabili, che possono essere usate *ad libitum*, come sostengono alcuni liberali radicali, libertari o anarcocapitalisti⁴². Questo nesso diritto-dovere fonda i diritti della seconda generazione, che implicano l'accesso a condizioni di vita degne, attraverso il diritto al lavoro e ad una giusta retribuzione, alla protezione della salute, e all'accesso alla casa. Tommaso d'Aquino afferma che «il bene comune prevale su quello particolare quando si tratta di beni della stessa qualità» (*Summa*, I, 113, a. 9; II, 152, a. 4), il che porta a prospettare limitazioni della proprietà privata a beneficio del bene comune.

³⁹ *La democracia en América*, Alianza, Madrid 1980, Tomo II, p. 89 e 111.

⁴⁰ M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2001, p. 101.

⁴¹ Come ricorda A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999, p. 41, «en el lugar de la virtud, Locke sitúa la propiedad».

⁴² R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México 1988, p. 66. Per la critica a questo movimento si può vedere M.A. GLENDON, *Rights Babel, Thoughts on the Approaching 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights*, «Thomas J. Furfy Lecture» 1996, pp. 1-8, che contrappone al modello libertario anglosassone il modello cristiano (europeo) della dignità.

«Il superfluo per diritto naturale deve essere destinato all'aiuto dei poveri» (*Summa*, II IIae, q. 66, a. 7), dato che la funzione dei beni è soddisfare le necessità di tutti gli esseri umani senza nessuna discriminazione. Ma la cosa più importante per l'emisfero nord, alla quale il cristianesimo si è sempre opposto, è l'applicazione della categoria di proprietà agli esseri umani, che è alla base di tante "nuove schiavitù", come quella dell'embrione in vitro⁴³, dell'anziano abbandonato" e della donna ridotta a oggetto⁴⁵, schiavitù che alcuni oggi vogliono legalizzare.

2.5. *Ecologia umana*

I diritti della terza generazione si appoggiano sulla tesi derivata dalla tradizione giudaico-cristiana secondo cui solo Dio è il signore della natura, mentre l'essere umano ne è solo l'amministratore. Dio compare qui di nuovo come il Terzo di fronte alle sue due creature, l'uomo e la natura, delle quali la prima, l'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza, può usufruire della seconda, la natura, in modo adeguato, perché le prossime generazioni abbiano accesso alle risorse. La salvaguardia delle risorse è alla base della prescrizione veterotestamentaria dell'anno sabbatico (Lev. 25, 33) che rappresenta anche un'occasione d'incontro con Dio, che fa fruttare il lavoro dell'uomo: «Il settimo anno sarà un anno di riposo per la terra, sabato in onore di Yavhè». L'approccio cristiano porta a rifuggire tanto la mentalità tecnocratico-economicistica, che attribuisce all'uomo un dominio incondizionato sulla natura, quanto quella "biologista", che vede l'uomo come un animale tra gli altri, per cui è necessario ridurre la sua presenza sulla terra, a causa della moltitudine dei membri della specie umana.

A differenza del biologismo, il pensiero cristiano ha sottolineato l'importanza della famiglia come ecologia umana. Appare così come un prin-

⁴³ Cfr. J. BALLESTEROS, *La humanidad in vitro*, Comares, Granada 2002.

⁴⁴ Per questo si parla oggi a buon diritto di una nuova forma di discriminazione: ranzianismo". Recentemente in Spagna l'abbandono di un'anziana è stato condannato in un processo con una pena inferiore a quella inflitta in un altro processo per l'abbandono di un cane. Sull'invecchiamento e i diritti degli anziani, A. BOMPIANI, *Bioetica della parte dei deboli*, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 495-538.

⁴⁵ Una recente sentenza dell'Audiencia nacional" di Madrid l'ha così definita. Sulla violenza contro le donne, E. FERNÁNDEZ, *Igualdad y derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 171ss.

cipio fondamentale del diritto l'esigenza di vivere in un ambito familiare, e il non porre ostacoli al diritto del bambino di avere un padre uomo e una madre donna, sia naturali, sia, qualora vengano a mancare, adottivi. Coerentemente con ciò il pensiero cristiano ritiene che la crioconservazione degli embrioni sia il più grave attentato contro l'ecologia umana ⁴⁶.

3. Il primato della carità e l'effettività dei diritti

Per quanto riguarda l'effettività dei diritti, il contributo dei cristiani può essere di enorme rilevanza, dal momento che per il cristiano diritti e doveri si implicano a vicenda". Come ricorda la *Pacem in Terris*, al n. 28 «nell'uomo i diritti sono uniti ad altrettanti doveri, ed entrambi hanno nella legge naturale, che li conferisce o li impone, la loro origine, il loro sostentamento e il loro vigore indistruttibile».

Il ruolo dei cristiani è importante perché essi sono consapevoli che i diritti implicano anche delle responsabilità del soggetto verso se stesso, per cui non è lecito farne un uso illimitato, bensì rispettoso e responsabile. Come aggiunge l'enciclica al n. 29 «per fare un esempio, al diritto dell'uomo alla vita corrisponde il dovere di conservarla; al diritto ad un decoroso livello di vita, il dovere di vivere con decoro; al diritto di ricercare liberamente la verità, il dovere di cercarla ogni giorno con maggiore profondità ed ampiezza».

I diritti, in questa concezione, non sono visti solamente come rivendicazioni in difesa dei propri interessi, ma anche come diritti che gli altri hanno nei nostri confronti: «Perché coloro che nel rivendicare i loro diritti dimenticano completamente i loro doveri o non danno ad essi l'importanza dovuta sono simili a coloro che con una mano distruggono e con l'altra costruiscono» (*Pacem in terris*, n. 30). In questa presa di coscienza dei doveri riveste un ruolo fondamentale la prospettiva trascendente. La presenza di Dio aiuta ad avvertire la presenza dell'altro e dei suoi diritti, e contribuisce così a renderli effettivi. Come riconosce lo stesso Bobbio⁴⁸,

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Discorso al Simposio *Evangelium Vitae e diritto*, 23-25 maggio 1996, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 12.

J. BALLESTEROS, *El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos*, «Humana Tura» 2 (1999) 18. J.L. ILLANES, *Sentido de la justicia*, in *Homenaje a Monseñor Escrivá*, EUNSA, Pamplona 1986, p. 56.

⁴⁸ *Dialogo con Maurizio Viroli, En torno a la republica*, Tusquets, Barcelona 2002, pp.

l'ideale laico è rimasto un mero ideale, mentre la carità mostra la sua realtà attraverso i secoli. La forza esercitata dall'ispirazione religiosa, dalla convinzione di essere al servizio di Cristo è molto più intensa e duratura. Chi collabora con istituzioni assistenziali di solito è una persona di fede che agisce per amore di Dio, non per il suo timore. L'amore di Dio è una grande forza...Una cosa è essere buono e anche caritatevole, un'altra è la totale dedizione all'altro, dedicare tutta la propria vita all'altro. Avverto una certa carenza nel non essere religioso, nel senso che i confini della mia azione per gli altri sono molto ristretti: la mia famiglia, mia moglie E...] ma non l'altro, qualsiasi altro, chiunque egli sia.

Contrariamente a quanto pensavano autori come Tolstoj⁴⁹, la carità non rende superflui il diritto e la giustizia, perché richiede esattamente un andare oltre essi. Come affermò Chestertod⁵⁰ con la sua abituale precisione «la giustizia consiste nell'individuare quanto è dovuto ad un uomo concreto e darglielo, mentre la carità significa "perdonare l'imperdonabile", per cui richiede la previa o simultanea realizzazione della giustizia». D'altra parte la pietà, l'unione con Dio, caratteristica essenziale del cristiano, fornisce il coraggio necessario per difendere ciò che è giusto di fronte alle pressioni del potere. Come è stato espresso splendidamente da Octavio Paz, a proposito del Messico, la sua patria: «La gente che ha resistito meglio all'imperialismo è quella che fa pellegrinaggi alla Madonna di Guadalupe». Non cadere nel "gregarismo" che nega 1.a dignità umana e i diritti dell'altro deriva dal far proprio l'indovinato consiglio di Unamuno⁵²: «Non ti preoccupi come appari davanti agli altri. Bada solo all'idea che Dio ha di te».

64-65 e 74.

⁴⁹ *La ley de la fuerza y la ley del amor*, 1909, cit. da G. RADBRUCH, *Rechtphilosophie*, Koehler, Stuttgart 1973, pp. 129ss e 189ss.

⁵⁰ *Obras Completas*, Plaza Janés, Madrid, T. I, p. 417.

⁵¹ *El ogro filantropico*, Seix Barral, Barcelona 1987, p. 60.

⁵² Nel suo prologo a *La Vida de don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Madrid 1980, p. 15.