

EVANGELIUM VITAE: ASPETTI ETICO-POLITICI

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO*

SOMMARIO: I. *La prospettiva dell'etica-politica*. II. *Componenti fondamentali del bene comune politico*. III. *Contenuti fondamentali di Evangelium vitae*. IV. *La mutata comprensione delle ragioni del nostro vivere insieme*.

I. LA PROSPETTIVA DELL'ETICA-POLITICA

Come è noto, l'Enciclica *Evangelium vitae* affronta anche la dimensione giuridico-politica degli attentati contro la vita umana.¹ Assumere questo punto di vista era allora del tutto necessario, e lo è forse ancor più oggi, perché i fenomeni che allora e oggi sono estremamente preoccupanti non sono solo fenomeni individuali, ma anche fenomeni resi legali, finanziati e eseguiti da organismi dello Stato: leggi, sentenze dei tribunali ordinari e delle corti costituzionali, sistemi sanitari pubblici, ecc. Tale circostanza introduce una nuova e importante dimensione, riguardante l'atteggiamento dei poteri pubblici (esecutivi, legislativi e giudiziari) nei confronti della vita umana e di altri beni la cui protezione costituisce la ragion d'essere dello Stato.

Evangelium vitae afferma che «il compito della legge civile è diverso e di ambito più limitato rispetto a quello della legge morale».² Occorre capire in quale senso e perché questi due ambiti hanno una ampiezza differente. San Tommaso d'Aquino scrive a questo proposito che «il fine della legge umana è diverso da quello della legge divina. Infatti la legge umana ha come fine la tranquillità temporale dello Stato; ed essa lo raggiunge reprimendo gli atti esterni, così da eliminare il male che potrebbe turbare la pace pubblica. Invece la legge divina ha lo scopo di condurre gli uomini alla felicità eterna».³ L'attività legislativa dello Stato, così come le altre attività degli organismi statali, mira al bene comune della società politicamente organizzata, e questa finalità distingue la prospettiva etico-politica

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995: AAS 87 (1995) 401-552, nn. 68-74 (d'ora in avanti sarà citata EV).

² EV 71, 3.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 98, a. 1. Usiamo la traduzione italiana in versione elettronica a cura di P. Tito, S. Centi e P. Angelo Z. Belloni.

da quella che è propria dell'etica personale. Di questa distinzione dobbiamo occuparci brevemente come necessaria premessa per l'adeguata comprensione della tematica sulla quale ora dobbiamo riflettere.

Nel linguaggio comune, l'etica viene intesa solitamente come una riflessione che valuta come buono o cattivo il modo di vivere delle singole persone secondo la sua conformità o opposizione al bene globale della vita umana. Con questo modo di pensare in realtà si sta prendendo la parte per il tutto. Del modo di vivere degli individui si occupa l'etica personale; tuttavia, l'etica ha anche altre parti come, per esempio, l'etica economica, l'etica medica, l'etica sociale o l'etica politica.⁴ L'etica politica valuta come buoni o cattivi gli atti delle istituzioni politiche, cioè delle istituzioni dello Stato, della Regione, degli organi legislativi e giudiziari, ecc.

Pertanto, l'etica politica non si occupa direttamente delle azioni individuali, ma delle azioni attraverso le quali gli individui raccolti in una comunità politicamente organizzata (lo Stato) danno forma alla propria vita in comune dal punto di vista costituzionale, giuridico, amministrativo, economico, educativo, della salute, ecc. Queste azioni provengono immediatamente da organi legislativi o governativi o da individui che esercitano una funzione di governo, ma propriamente sono azioni della comunità politica, che mediante rappresentanti da lei scelti dà a se stessa una forma o un'altra. Così, ad esempio, le leggi che disciplinano i contratti, il matrimonio, il sistema sanitario, le tasse, ecc., sono leggi dello Stato e non dei deputati Antonio e Paolo, anche se questi ultimi sono stati i promotori di quelle leggi.

Il criterio con cui l'etica politica valuta queste azioni della comunità è la loro maggiore o minore conformità con lo scopo per cui gli individui volevano e vogliono ancora vivere insieme in una società organizzata. Tale fine – nella misura in cui è e deve essere promosso dalla politica – è chiamato bene comune politico (in modo più semplice ma meno esatto potrebbe essere chiamato anche benessere generale). L'etica politica considera moralmente buone le azioni dell'apparato pubblico che sono conformi e promuovono il bene comune politico, mentre sono moralmente cattive quelle che danneggiano o si oppongono a quel bene. Naturalmente stiamo parlando di moralità e immoralità politica, che non coincide esattamente con la morale di cui tratta l'etica personale, anche se si relaziona con questa, a volte molto strettamente. Infatti, a volte le azioni politicamente immorali nascono dalla mancanza di onestà personale... ma non sempre. Possono anche essere conseguenza di mera incompetenza, o di categorie ideologiche accettate acriticamente, o di idee economiche poco valide che alcuni sostengono in buona fede. Per l'etica politica, il fattore determinante non è tanto la buona o cattiva fede, ma piuttosto la effettiva conformità e promozione del benessere generale.

⁴ Della distinzione tra etica personale e etica politica abbiamo trattato con una certa ampiezza in A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 23-33.

Per dare una panoramica completa del campo dell'etica politica bisogna aggiungere che questa si occupa anche delle azioni degli individui. Tuttavia, lo fa in modo diverso dall'etica personale: mentre questa considera le azioni dal punto di vista del merito o della colpa morale, l'etica politica lo fa dal punto di vista della loro legalità o illegalità. Si potrebbe obiettare che giudicare la legalità o illegalità del comportamento di una persona fisica è compito dei giudici. È vero. Tuttavia l'oggetto dell'etica politica non è giudicare se questa o quell'azione è o non è conforme alle leggi, ma valutare se le leggi in vigore sono idonee al raggiungimento del bene comune politico. All'etica politica interessa determinare in generale ciò che dovrebbe essere legale e ciò che dovrebbe essere illegale, poiché operare tale determinazione è una parte essenziale della buona organizzazione del nostro vivere insieme, cioè del bene comune politico. Una buona organizzazione politica comporta la promozione e la protezione di determinati beni (l'ordine pubblico e la sicurezza, per esempio) e a tale scopo le azioni individuali che ledono tali beni sono da considerarsi illegali e, come tali, sono vietate e punite.

L'etica politica è in sintesi l'etica delle istituzioni politiche, che valuta gli atti dell'apparato pubblico secondo i criteri che devono regolare tali istituzioni. Per chiarire come questi criteri siano differenti, anche se non contrari, a quelli dell'etica personale possiamo servirci di un esempio. Immaginiamo che un parlamento promulghi una grande riforma delle norme che disciplinano i contratti di lavoro. Supponiamo anche che i membri della maggioranza parlamentare che ha approvato la riforma siano sinceramente convinti che la nuova legge sia conforme all'interesse generale del proprio paese. Dopo un anno e mezzo, l'esperienza mostra invece che la nuova legge è stata un male, dal momento che l'unico effetto rilevante è stato l'aumento della disoccupazione, con i conseguenti disagi sociali. Si può dire che l'approvazione della riforma del lavoro sia stata un male morale? Dipende. Dal punto di vista dell'etica personale, coloro che, dopo essersi informati per quanto possibile, hanno votato in buona fede a favore della riforma non hanno colpa personale. D'altra parte, dal punto di vista dell'etica politica, è sorto un male etico: a prescindere da quello che è successo nella coscienza di coloro che hanno votato a favore di quella riforma, la sua contrarietà al bene comune è un fatto, e tale contrarietà continuerà a sussistere anche quando, con il passare degli anni, tutti i deputati che hanno votato la riforma siano passati a miglior vita. Il male etico-politico ha una sua esistenza oggettiva, che resta in essere finché non viene corretto, indipendentemente dalla coscienza personale di coloro che lo hanno introdotto.

Perciò, in termini generali, quando la comunità politica organizza la collaborazione sociale in un modo che danneggia il bene comune, avviene un male etico che ha una propria consistenza e che non dipende necessariamente e in modo univoco dalla valutazione morale delle singole azioni. La qualità morale positiva

o negativa della forma che viene data alla nostra vita e alla nostra collaborazione – che è formalmente distinta dal merito e dalla colpa personale morale – è l'oggetto specifico dell'etica politica e costituisce il punto di vista specifico dal quale considereremo qui gli attentati alla vita umana a cui si riferisce l'enciclica *Evangelium vitae*.

II. COMPONENTI FONDAMENTALI DEL BENE COMUNE POLITICO

Alla luce dell'andamento della riflessione politica moderna, mi sembra che i contenuti fondamentali del bene politico comune si possano sintetizzare e strutturare intorno a tre beni sociali di grande importanza: la pace e la sicurezza, la libertà e la giustizia,⁵ che devono essere promossi e protetti insieme. La convinzione che siano inseparabili, e che pertanto non si possa sacrificare la libertà in favore della sicurezza o la giustizia, né la giustizia per la libertà o la sicurezza, né la sicurezza in favore della libertà o della giustizia, è a mio avviso quello che caratterizza la concezione del bene comune che considero valida e che gode di una buona accettazione.

Se diversi individui, famiglie, tribù, ecc. devono vivere sullo stesso territorio è naturale che si producano conflitti: per la terra, per l'acqua, ecc. Le possibilità sono due: o i gruppi si armano, e allora vince il più forte, il meglio armato o colui che può contare su seguaci armati più numerosi, oppure si costituisce un'autorità, che gode del monopolio dell'uso della forza, e che risolverà pacificamente i conflitti in accordo con le regole della giustizia. Il passaggio dal *far west* alla società politicamente organizzata viene determinato dalla comune consapevolezza che è vantaggioso per tutti la costituzione di un'autorità politica (oggi lo Stato) che abbia il fondamentale compito di difendere i cittadini dalle aggressioni provenienti dall'esterno e dal comportamento violento e anti-sociale di altri cittadini.

Tale consapevolezza portava sant'Ireneo di Lione ad affermare, in modo grafico, che uno dei principali compiti delle autorità politiche è quello di garantire la sicurezza, per impedire che i pesci grandi mangino i pesci piccoli.⁶ Anche la riflessione politica moderna, basti pensare a Jean Bodin (1529/30-1596) o a Thomas Hobbes (1588-1679), nata in un periodo in cui l'Europa era afflitta da conflitti violenti, assume un analogo punto di vista: la politica non si può proporre l'obiettivo di aiutare gli uomini a raggiungere il sommo bene, bensì un bene più modesto ma più urgente e fondamentale, che è quello di evitare il sommo male

⁵ Il radicamento dello stato moderno nei valori etico-politici della sicurezza della pace, libertà e giustizia è stato evidenziato brillantemente da M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990⁴.

⁶ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V, 24, 2; traduzione italiana: *Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1979, 456.

rappresentato dalla morte violenta. Questa prima riflessione politica moderna è configurata come un'etica della pace sociale. I cittadini rinunciano a difendersi da soli, si disarmano, e si attribuisce allo Stato sovrano il monopolio dell'uso della forza, che deve essere utilizzata secondo le leggi per garantire pari protezione a tutti e la risoluzione arbitrare dei conflitti.

Si attribuisce allo Stato l'uso della forza affinché svolga un ruolo pacificatore: la difesa della vita e dell'integrità del corpo dei cittadini, sia di fronte ad aggressioni esterne che interne. L'attribuzione della totalità del potere allo Stato è il prezzo pagato per garantire e proteggere la vita, che appare come il valore politico fondamentale, visto che il desiderio di garantire la protezione della vita è la ragion d'essere del patto politico. Lo Stato nasce per difendere la vita, la pace e la sicurezza, e non per causare la morte di cittadini innocenti che vogliono vivere in pace. Ciò rende comprensibile quanto replicava Norberto Bobbio a Giorgio Bocca che, a proposito della legge sull'aborto, invocava il patto sociale: «Non sarà inutile ricordarLe [a Giorgio Bocca] che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita».⁷

La pace e la sicurezza come elementi essenziali del bene comune politico fondano anche il dovere di proteggere il diritto alla vita nell'ambito dello Stato. In termini generali, la dottrina giuridico-politica contemporanea è passata da una comprensione individualista dei diritti fondamentali (diritto alla vita, alla libertà, ecc.) come semplici libertà dell'individuo nei confronti dello Stato, ad una comprensione più istituzionale di tali diritti:⁸ non sono solo libertà dell'individuo garantite nei confronti dell'interferenza dello Stato, ma esprimono anche un ordine di valori che la comunità politica deve rispettare e tutelare. I diritti fondamentali, non sono solamente libertà *nei confronti dello Stato*, ma *nello Stato*.⁹ Per questo motivo, i diritti fondamentali, soprattutto quello alla vita, oltre a garantire l'immunità nei confronti dello Stato, conferiscono anche all'individuo il diritto di essere protetto – attraverso disposizioni legali – dalle interferenze da parte di altre persone.

Lo Stato che protegge legalmente i diritti fondamentali non può essere accusato di essere uno stato repressivo. Vorrei che qualcuno mi spiegasse come è possibile riconoscere e proteggere un qualunque diritto umano senza dover limitare legalmente i cittadini dallo svolgere certe azioni contro terzi. Giustamente P. Häberle

⁷ N. BOBBIO, Intervista pubblicata sul quotidiano di Torino *La Stampa*, 15 maggio 1981.

⁸ Cfr. M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno*, Rialp, Madrid 1998.

⁹ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, C.F. Müller, Heidelberg 1983³. Cito secondo la traduzione parziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, 51.

ha scritto che «se la libertà del singolo non fosse tutelata penalmente contro la minaccia derivante dall'altrui abuso della libertà, non vi sarebbe più luogo per parlare del significato della libertà per la vita sociale nell'insieme. S'imporrebbe il più forte. Il risultato complessivo al quale tendono i diritti fondamentali verrebbe messo in discussione, perché persino la realizzazione individuale delle libertà risulterebbe essere seriamente minacciata».¹⁰

D'altra parte, conviene non dimenticare che la tutela dei diritti fondamentali non è unicamente fondata sul valore che tali diritti hanno per un ipotetico individuo non politico. È stato sottolineato giustamente che l'ambito privato della vita individuale è il presupposto della vita politica. Mediante i diritti fondamentali si realizza un processo di libertà che costituisce un elemento fondamentale della democrazia. I diritti fondamentali sono il *fondamento funzionale* della vita democratica. Essi sono garanzie date alla comunità, elementi dell'ordine pubblico e principi strutturanti del nostro vivere insieme. I diritti fondamentali svolgono una funzione sociale e hanno un importante interesse pubblico.¹¹

Non vorrei entrare qui nei delicati problemi che l'aborto e l'eutanasia pongono dal punto di vista dell'etica personale, dato che l'ho fatto in altre pubblicazioni. Desidero sottolineare soltanto un importante aspetto etico-politico. Gli uomini nascono, vivono e muoiono. L'unica funzione che il bene comune politico attribuisce allo Stato in questo ambito è tutelare la vita. Allo Stato non spetta né generarla né sopprimerla. Lo Stato, per la sua stessa ragion d'essere, non può consentire l'esistenza di altri "mattatoi" oltre a quelli per le bestie da macello.

III. CONTENUTI FONDAMENTALI DI *EVANGELIUM VITAE*

Queste considerazioni aiutano a capire lo sfondo sul quale l'enciclica *Evangelium vitae* affronta il problema di etica politica rappresentato dalle leggi civili che rendono legale l'aborto procurato e l'eutanasia. L'enciclica non vede la legge civile come uno strumento repressivo da usare contro la madre, ma come un ordinamento di giustizia,¹² le cui importanti dimensioni simboliche e culturali¹³ devono essere messe al servizio del bene dell'uomo, del suo sviluppo e dei suoi diritti fondamentali. D'altra parte, conviene notare che il rapporto della legge civile con la legge morale non viene visto dall'enciclica come rapporto con un'istanza esterna di controllo, ma in una prospettiva che non esiterei a chiamare "costituzionalistica", giacché ciò che viene messo in luce è il rapporto intrinseco e ineludibile delle scelte del legislatore ordinario con il diritto alla vita, che costituisce una delle

¹⁰ HÄBERLE, *Le libertà fondamentali*, 47.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 51-59.

¹² Cfr. EV, 70.

¹³ Cfr. EV, 73.

principali ragioni di essere dello Stato e che viene proclamato e tutelato dalle Carte costituzionali di tutti i Paesi civili del mondo.

Veniamo all'esposizione sintetica dei contenuti dell'enciclica. In primo luogo vengono riportate le principali argomentazioni di ordine giuridico e politico proposte in favore delle leggi non rispettose del valore assoluto della vita umana,¹⁴ per passare immediatamente allo studio del rapporto tra legge civile e legge morale,¹⁵ che si conclude con il seguente enunciato: «Le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia si pongono dunque radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e, pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica. Il misconoscimento del diritto alla vita, infatti, proprio perché porta a sopprimere la persona per il cui servizio la società ha motivo di esistere, è ciò che si contrappone più frontalmente e irreparabilmente alla possibilità di realizzare il bene comune. Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligante».¹⁶

Da ciò deriva il «grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante obiezione di coscienza»,¹⁷ e l'impossibilità morale di sostenerle con il suffragio del proprio voto¹⁸ e di cooperare alla loro applicazione. «Infatti, dal punto di vista morale, non è mai lecito cooperare formalmente al male. Tale cooperazione si verifica quando l'azione compiuta, o per la sua stessa natura o per la configurazione che essa viene assumendo in un concreto contesto, si qualifica come partecipazione diretta ad un atto contro la vita umana innocente o come condivisione dell'intenzione immorale dell'agente principale. Questa cooperazione non può mai essere giustificata».¹⁹

Viene anche contemplato il particolare problema di coscienza che si pone nei casi in cui un voto parlamentare risultasse determinante per favorire una legge più restrittiva, in alternativa ad una legge più permissiva già in vigore o messa al voto. «Nel caso ipotizzato, quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti

¹⁴ Cfr. EV, 68-70.

¹⁵ Cfr. EV, 71-72.

¹⁶ EV, 72.

¹⁷ EV, 73.

¹⁸ Cfr. EV, 73.

¹⁹ EV, 74.

iniqui». ²⁰ È chiaro che con queste parole si intende risolvere un «particolare problema di coscienza», e non proporre un ideale. L'accenno alla diminuzione degli «effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica» dovrebbe essere oggetto di un'attenta riflessione. ²¹

IV. LA MUTATA COMPrensIONE DELLE RAGIONI DEL NOSTRO VIVERE INSIEME

Alla luce di quanto si è detto prima, le leggi e le sentenze favorevoli all'aborto, al suicidio assistito e all'eutanasia sembrano incompatibili con le basi fondamentali della cultura politica moderna. D'altra parte sappiamo che è molto difficile che la politica possa intraprendere strade che siano in contraddizione con le tendenze generali dell'opinione pubblica e del sentire dei cittadini, a meno che non si tratti di regimi non democratici o addirittura di violento autoritarismo. C'è da pensare pertanto che in buona parte della popolazione dei diversi Paesi del mondo che accettano queste leggi sia in atto un progressivo mutamento della comprensione da parte di molti cittadini delle ragioni del nostro vivere insieme.

La cultura politica moderna, come visto, si era formata gradualmente intorno a tre valori fondamentali: la sicurezza, la libertà e la giustizia. La sicurezza era intesa come pace e convivenza pacifica e l'uguaglianza veniva compresa principalmente come uguaglianza davanti alla legge (“la legge è uguale per tutti”). Perciò si riteneva che fosse compito dello Stato difendere tutti i cittadini sia dalle aggressioni esterne che dalle minacce derivanti dal comportamento di altri cittadini. In questa prospettiva lo Stato garantiva ai cittadini un insieme di diritti di libertà che avevano le seguenti caratteristiche: sono uguali per tutti, senza discriminazioni per ragioni di età, sesso, stato di salute, religione, ecc.; il loro esercizio da parte di un cittadino non può in nessun caso ledere la libertà o i diritti degli altri e, infine, sono congruenti con un potere politico limitato e con una estensione dell'apparato statale abbastanza contenuta.

A poco a poco si è introdotta una visione ispirata al principio del benessere e ad una visione socio-economica dell'uguaglianza che portava ad interpretare la sicurezza che lo Stato deve garantire come sicurezza economica, lavorativa, sanitaria, ecc. Le ragioni di questo mutamento sono in buona parte comprensibili e richiederebbero uno studio approfondito per riuscire a distinguere bene le autentiche espressioni di solidarietà sociale da altre realtà che sono forme di parassitismo. In

²⁰ EV, 73.

²¹ Su questo punto si è sviluppato un acceso dibattito. Per una visione di insieme dei partecipanti e delle problematiche affrontate si veda J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*, Edusc, Roma 2017.

ogni caso, questa evoluzione sociale ha dato luogo ad una riformulazione delle ragioni che fondano il patto sociale. Nella nuova prospettiva, ogni interesse di una parte della popolazione tende a diventare un diritto che lo Stato deve garantire, soddisfare e addirittura pagare, anche se per farlo devono essere lesi i diritti e le libertà di altri cittadini, purché ciò venga fatto in un modo non molto evidente che inoltre possa ricevere una parvenza di giustificazione sociale. L'ampliamento degli interessi che lo Stato deve soddisfare comporta inevitabilmente un potere politico-amministrativo meno limitato e una crescita smisurata dell'apparato statale.

Questi "nuovi" diritti sono finanziati dallo Stato, cioè da tutti noi, perché altrimenti si direbbe che tali diritti sono solo per i ricchi. Così si pongono non pochi problemi: molti cittadini non accettano che una parte sempre maggiore del frutto del loro lavoro sia prelevato dallo Stato in forma di tasse per finanziare "diritti" la cui esistenza è tutt'altro che chiara. E, inoltre, talvolta i cittadini sono costretti a sostenere economicamente comportamenti che sollevano serie riserve da parte della propria coscienza.

Il fatto è che si è arrivati a un *modus vivendi* che accontenta la maggioranza. I cittadini sono contenti di avere più "diritti" che falsamente pensano di ricevere gratuitamente dallo Stato. In realtà non sono gratuiti: hanno un prezzo sia in termini di libertà reale sia in termini economici. I governanti e la classe politica sono ugualmente contenti, perché il loro potere aumenta con la gestione della sempre più grande spesa pubblica, che comporta un livello di tassazione eccessivamente elevato, ma i cui vantaggi in termini elettorali e di potere sono evidenti. Ma da questo *modus vivendi* risultano due conseguenze molto negative: 1) si confondono gli interessi soggettivi con i diritti; 2) ci siamo abituati a parlare di diritti che probabilmente non esistono e che comportano la lesione di diritti certi di terze persone. In questo contesto il cosiddetto "diritto all'aborto" non stupisce più di tanto. Il prezzo da pagare è tuttavia elevato e amaro. Riprendendo l'immagine di Ireneo di Lione, lo Stato sancisce con la legge e mette in piedi una struttura pubblica per consentire che i pesci grandi divorino i piccoli: i non nati, i malati, gli anziani, ecc.

Alla tesi che stiamo sostenendo si potrebbe opporre la considerazione che con le disposizioni normative che legalizzano alcuni attentati contro la vita innocente, lo Stato cerca di raggiungere un equilibrio tra il diritto alla vita e il diritto alla libertà di autodeterminarsi.²² Tuttavia, sembra difficile pensare che la soppressione di una vita innocente possa essere il risultato di una composizione del diritto alla vita con un altro diritto. E soprattutto c'è un'altra questione: il rispetto della vita umana è una questione fondamentale di giustizia. Perciò non si può rinunciare alla sua protezione invocando la tolleranza, la libertà di pensiero, il pluralismo

²² Riprendo qui alcune idee già espresse in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. III: Morale speciale*, Edusc, Roma 2012², 134-137.

delle concezioni del bene, ecc. Quando in una società esistono diverse concezioni dell'uomo e del mondo che sono in qualche modo conflittuali, si può pensare che non è compito dello Stato risolvere tale conflitto e che quindi esso debba garantire le condizioni generali della convivenza, lasciando poi ai singoli cittadini la libertà di promuovere le concezioni che ritengono giusto promuovere. Ciascuno può avere la sua idea di felicità, almeno fino a certo punto. Ma i conflitti etici che riguardano questioni di giustizia non possono essere risolti richiamandosi alla propria posizione, diversa dall'uno all'altro. Qui non c'è solo un conflitto di concezioni ideali, ma sono in gioco diritti certi di terze persone, che non si tutelano con la sola tolleranza. Forse conviene aggiungere che la libertà è un grado di vita, il grado più alto della vita dello spirito. La libertà esprime il modo in cui lo spirito vive. Invocare la libertà (di pensiero, di opinione, ecc.) per distruggere la vita di un essere libero è una contraddizione insostenibile. La mia libertà finisce dove inizia il diritto alla vita degli altri, per la stessa ragione per cui la libertà degli altri deve fermarsi laddove inizia il mio diritto alla vita. Chi attenta contro la vita degli altri non può invocare a proprio vantaggio né la libertà né la tolleranza né il pluralismo delle concezioni del bene.

Sull'uguaglianza in senso socio-economico ci sarebbe molto da discutere;²³ in ogni caso, essa non può essere invocata contro la fondamentale uguaglianza di tutti davanti alla legge. La legge protegge la vita di tutti, non solo di alcuni. La ragione di questa uguaglianza fondamentale è la dignità umana intesa in senso basilare, che è comune a tutti gli uomini. Tutti gli individui umani vivi hanno la stessa dignità. Da qui scaturisce l'esigenza etica di trattare tutti gli uomini come uguali in un senso fondamentale, indipendentemente dalle loro molteplici disuguaglianze empiriche, e ciò per il solo motivo che tutti sono ugualmente essere umani. Questo è il principio etico di uguaglianza, che può essere espresso anche così: il riconoscimento dei diritti di uguaglianza (uguale rispetto, uguale libertà, ecc.) non è legato ad altro distintivo che non sia quello della condizione umana di un individuo vivente, condizione o natura in cui tutti gli individui umani convengono antecedentemente a qualsiasi differenziazione biologica, sanitaria, sociale, politica o culturale.

La giustizia richiede il riconoscimento del principio di uguaglianza come limite etico insuperabile: tutti gli uomini, nel perseguire i loro scopi, non possono violare i diritti fondamentali degli altri, così come gli altri devono rispettare i beni e i diritti legati alla condizione umana di ciascuno di noi. In questo senso, il principio della qualità della vita, inteso come insieme di parametri che permetterebbero di conoscere il valore reale di ogni singola vita umana, non è compatibile con il

²³ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Economia e disuguaglianza. Il ruolo della Dottrina Sociale della Chiesa* (2018), in eticaepolitica.net/eticapolitica/EconomiaeDisuguaglianza.pdf.

principio dell'uguale dignità fondamentale di tutti gli uomini.²⁴ Il valore della persona dipenderebbe allora da criteri stabiliti da altri e non dalla condizione umana. Inoltre, in base a tali criteri si stabiliscono differenze qualitative tra gli esseri umani, secondo le quali la vita di alcuni va sostenuta e la vita di altri può essere soppressa, abbandonata o interrotta. Viene quindi negata l'uguaglianza per quanto riguarda la vita, un bene fondamentale legato essenzialmente alla dignità umana.

Non mi sembra facile modificare l'orientamento legislativo non pienamente rispettoso del diritto alla vita che sta prevalendo in molti Paesi senza operare, a livello culturale e di opinione pubblica, un serio ripensamento delle ragioni per le quali viviamo insieme all'interno di una comunità politicamente organizzata. Qua e là ci sono linee di pensiero che lasciano ben sperare, ma ritengo che sia ancora da affrontare con una chiara strategia di pensiero questo difficile compito, per il quale neppure i cattolici sono sempre ben preparati. L'enciclica *Evangelium vitae* doveva essere, e in parte lo è stata, un buon inizio. In ogni caso, essa ha un importante significato storico. Con il trascorrere del tempo l'opinione pubblica e la mentalità comune cambieranno, e quando gli storici leggeranno questa enciclica sentiranno il sollievo morale di sapere che non tutti ammettevano che causare la morte di figli o di anziani innocenti e indifesi fosse un compito dello Stato.

ABSTRACT

Nell'attualità l'aborto e l'eutanasia non sono esclusivamente un comportamento individuale. Hanno anche una dimensione politica, in quanto che sono fenomeni resi legali, finanziati e eseguiti da organismi dello Stato: leggi, sentenze dei tribunali ordinari e delle corti costituzionali, sistemi sanitari pubblici, ecc. Perciò tali comportamenti vanno considerati anche dal punto di vista dell'etica politica, cioè dell'etica delle istituzioni politiche. Essa valuta gli atti dell'apparato pubblico secondo il loro rapporto al bene comune politico, che comprende fondamentalmente tre ambiti di valore: la pace e la sicurezza, la libertà e la giustizia. In rapporto a questi valori l'unico compito dello Stato riguardante la vita è la promozione e la tutela. Non è funzione dello Stato dare la morte. L'idea che possa esistere un diritto che comporta la morte, oggi in pratica ammessa da molti ordinamenti giuridici, presuppone una mutata comprensione delle ragioni del nostro vivere insieme che deve essere oggetto di un'approfondita riflessione.

Nowadays, abortion and euthanasia are not exclusively personal actions. They also have a political dimension, since they are phenomena that are made legal,

²⁴ Cfr. EV, 8, 20 e 57.

financed and executed by state bodies: laws, judgments of ordinary courts and constitutional courts, public health systems, etc. Therefore, these behaviors must also be considered from the point of view of political ethics, that is, the ethics of political institutions. It evaluates the acts of the public apparatus according to their relationship to the political common good, which fundamentally includes three areas of value: peace and security, freedom and justice. In relation to these values, the only task of the state concerning life is promotion and protection. It is not the function of the state to give death. The idea that there may be a right that involves death, which is now practically admitted by many legal systems, presupposes a changed understanding of the reasons for our living together which must be the subject of in-depth reflection.