



## Chiesa e diritti umani: percorsi

*S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi*

### **I diritti umani e “il coltello sotto il mantello” di Platone**

Nel suo recente Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 1° gennaio 2003, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha ripreso l'insegnamento della Chiesa sui diritti umani, ripercorrendo l'ampia trattazione contenuta nella *Pacem in terris*, di cui commemoriamo quest'anno il quarantesimo anniversario come annuncia il Messaggio stesso. Il Papa fa notare che mentre è stata cospicua nel nostro tempo la riflessione sui *diritti* umani, lo è stata meno quella sui *doveri* dell'uomo: «Un'osservazione deve ancora essere fatta: la comunità internazionale, che dal 1948 possiede una carta dei diritti della persona umana, ha per lo più trascurato d'insistere adeguatamente sui doveri che ne derivano. In realtà, è il dovere che stabilisce l'ambito entro il quale i diritti devono contenersi per non trasformarsi nell'esercizio dell'arbitrio. Una più grande consapevolezza dei doveri umani universali sarebbe di grande beneficio alla causa della pace, perché le fornirebbe la base morale del riconoscimento condiviso di un ordine delle cose che non dipende dalla volontà di un individuo o di un gruppo»<sup>1</sup>.

Il rapporto originario tra diritti e doveri è sottolineato costantemente dal Magistero e, direi, dall'intero *corpus* della filosofia che possiamo chiamare, nel senso gilsoniano, “cristiana”. Basti solo ricordare, a puro titolo di esempio, la distinzione agostiniana tra una *libertas mi-*

---

<sup>1</sup> *Pacem in terris: un impegno permanente. Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace. 1° gennaio 2003, n. 5, Supplemento a “L'Osservatore Romano” del 18 dicembre 2002, p. III.*

*nor* – ossia il puro e formale libero arbitrio indifferente ai contenuti – e una *libertas maior* – ossia l’esercizio della libertà che trova un senso positivo solo se si sostanzia nel bene morale<sup>2</sup>; oppure scoprire il concetto forte di persona, come inteso, per esempio, da Antonio Rosmini: «La persona dell’uomo è il diritto umano sussistente»<sup>3</sup>, grazie al quale è possibile concepire *i diritti* all’interno di questo primo *diritto*.

Il dovere, limitando i diritti, li colloca in un contesto di senso. Se non è collocato nel quadro dei doveri, il diritto non può nemmeno chiamarsi tale, poiché può coincidere con il torto. Anche in questo caso vale l’adagio scolastico: *omnis determinatio est negatio*. In assenza del dovere, i diritti rimarrebbero senza limiti e per ciò stesso senza senso.

L’assolutizzazione dei diritti – ossia la loro emancipazione da legami di senso che ne delimitano l’esercizio – si può realizzare concretamente in modo molto semplice. Come scrive Platone, nel *Gorgia*<sup>4</sup>, chiunque si rechi nell’*agorà* con un coltello sotto il mantello ha diritto di vita e di morte su tutti. Quale *potenza* maggiore? E, in fin dei conti, quale *diritto* maggiore? Basta un coltello sotto il mantello e l’*agorà*, simbolo della *polis*, ritorna ad essere uno “stato di natura” presociale, nel quale si ha, secondo la formula spinoziana, “tanto di diritto quanto di potenza”.

La facile accessibilità *de facto* a diritti assoluti, quando basta un coltello sotto il mantello, perché manca il quadro dei doveri e i diritti coincidono con la capacità fisica concreta di soddisfarli, contrasta in modo singolare e significativo con la complessità del processo teorico di eliminazione dei limiti di senso che pure ne è alla base. Sulla assoluta libertà, possibile solo sull’abisso dell’assoluto nulla, Nietzsche e Dostoevskij – da opposti punti di vista – hanno scritto pagine imperiture. Il nichilismo attribuisce assolutezza ai diritti individuali dopo a-

---

<sup>2</sup> Agostino tratta questa problematica soprattutto nel *De libero arbitrio* e nel *De Gratia et libero arbitrio*, ma la tematica – svolta poi nell’ambito della polemica antipelagiana – è presente trasversalmente in tutta la sua opera.

<sup>3</sup> A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto - Diritto derivato*, parte I, libro I, cap. 3 (ed. naz., vol. XXXV, p. 191).

<sup>4</sup> «Se, quando la piazza è affollata, tenendo un pugnale sotto l’ascella, ti dicesi: “Polo, sono in possesso di un potere e di uno strumento di predominio straordinario: infatti, se mi parrà che una di queste persone che vedi qui presenti debba morire subito, ebbene, costui cadrà subito morto; e se mi parrà che qualcuno di costoro debba avere la testa rotta, l’avrà immediatamente rotta; e se mi parrà che debba avere la veste fatta a brandelli, gli sarà fatta a brandelli; tanto grande è il potere che ho in questa città” [...] Ma l’averne un gran potere non consiste affatto in questo, cioè nel fare ciò che piace. Non ti pare?» (PLATONE, *Gorgia* 469 d; in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992<sup>3</sup>, p. 882).

ver operato una rescissione di tutti i legami *dati*. Basta un coltello, è vero, ma perché basti un coltello quanti limiti e quanti legami devono essere sfondati?

Il tema del *coltello*, ossia della semplice ed accessibile possibilità tecnica di acquisire diritti assoluti su tutto e su tutti, qualora si riduca il diritto a potenza e quindi a tecnica, che è anche il tema delle conseguenze drammatiche legate al disfacimento dei legami di senso che limitano i diritti, è tornato recentemente alla ribalta come chiave di lettura dei fatti terroristici dell'11 settembre. Tra le tante interpretazioni storiche e simboliche che ne sono state date, quella proposta dal filosofo francese André Gluksmann esercita una particolare suggestione, in quanto collega il terrorismo dell'11 settembre al nichilismo, anzi lo interpreta come espressione del nichilismo, inteso come rifiuto dei limiti di senso, ovvero come rifiuto dei doveri. «Il terrorista assoluto – secondo Gluksmann – si dichiara fin da subito svincolato da ogni regola, [...] affranca le moderne capacità di annientamento da ogni limite»<sup>5</sup>. Anche per il terrorista, come per il losco individuo di Platone, lo sfondamento dei limiti è facile da realizzare: basta un coltello. «Un *coltellino* comprato ai grandi magazzini e brandito da un pirata che sgozza un pilota può rivelarsi più redditizio in devastazione dei missili da qualche montagna di dollari ad esemplare»<sup>6</sup>.

Bastino questi brevi cenni a richiamare alla nostra attenzione lo stretto legame esistente tra diritti e doveri, ovvero tra libertà e verità. Su queste tematiche il Magistero, anche nella sua dimensione di Magistero sociale, ambito di cui mi occupo più direttamente e strettamente, è sempre stato molto chiaro. A titolo esemplificativo possiamo qui ricordare l'insegnamento della *Evangelium vitae*: «La libertà rinnega se stessa... quando non riconosce e non rispetta più il suo costitutivo legame con la verità»<sup>7</sup>. Questo è assolutamente certo. Ma è anche altrettanto certo che proprio su queste problematiche si è consumata la lunga tensione dialettica tra Chiesa e modernità. Di questo percorso mi sembra ora opportuno occuparci.

---

<sup>5</sup> A. GLUKSMANN, *Dostoevskij a Manhattan*, Liberal Libri, Roma 2002, p. 77.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Evangelium vitae* sul valore e l'invulnerabilità della vita umana, n. 19, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 8, EDB, Bologna 1998, p. 1453. Lo stesso concetto è espresso in tono più positivo che negativo dalla *Centesimus annus*: «Ma la libertà è pienamente valorizzata soltanto dalla accettazione della verità; in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza» (n. 46, in *Enchiridion delle Encicliche* vol. 8, EDB, Bologna 1998, p. 1141).

## La problematicità dei diritti nella modernità

Non è il caso di ripercorrere qui le tante tappe di un così lungo conflitto. La scarsità dello spazio in rapporto alla complessità dell'argomento potrebbe indurci a scivolare ora verso l'apologia ora verso la detrazione preconcepita, nella ricerca di facili sintesi. Sarà certamente più utile, invece, tentare di andare al cuore stesso del problema che ha causato una così lunga controversia, mettendo in luce le condizioni per un suo positivo superamento. Sia chiaro, tali condizioni sono già state poste e sono già in atto. Ribadirle da parte nostra potrà aiutare a favorirne la ricezione e la condivisione.

Già da quanto ho fin qui richiamato, appare con tutta chiarezza quale fosse il reale intento di interventi magisteriali tanto contestati, come l'enciclica *Mirari Vos* (1832) di Gregorio XVI, l'enciclica *Quanta cura* (1864) di Pio IX e le proposizioni del *Sillabo* ad essa allegato<sup>8</sup>, il cui obiettivo diretto consisteva nel ribadire l'originario nesso tra diritti e doveri, ovvero tra libertà e verità. Quei documenti rilevavano l'incongruenza grave di diritti proclamati senza riferimenti a precedenti doveri: venivano proclamati dei diritti assoluti. Si trattava di una condanna dei diritti, oppure di una loro difesa dallo svuotamento nichilistico? Si trattava di una condanna dei diritti in quanto tali, oppure di una condanna dei diritti concepiti nelle categorie della modernità? La cultura moderna ha avuto sicuramente il merito di suscitare una maggiore attenzione della Chiesa per i diritti, così da spingerla a ribadire, a puntualizzare e ad approfondire l'antico e tradizionale insegnamento dell'originaria dignità dei diritti legata alla dignità stessa della persona. Il Concilio valuta *il movimento verso l'identificazione e la proclamazione dei diritti dell'uomo come uno dei più rilevanti sforzi per rispondere efficacemente alle esigenze imprescindibili della dignità umana*<sup>9</sup>. La Chiesa coglie in tali diritti la straordinaria occasione che il nostro tempo offre affinché, mediante il loro affermarsi, la dignità umana sia più efficacemente tutelata. Anche l'intransigentismo ha avuto un ruolo nel mettere in guardia nei confronti di una concezione fondamentalistica dei diritti soggettivi. Una cosa è certa: sul nesso originario e costitutivo tra libertà e verità c'è una assoluta continuità nei pronunciamenti magisteriali; le affermazioni di Giovanni Paolo II confermano quelle di Gregorio XVI o Pio IX.

<sup>8</sup> Se ne vedano i testi in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. II, EDB, Bologna 1996, pp. 18-25; 500-545.

<sup>9</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 1: AAS 58 (1966) 929-930.

Nella sostanziale continuità, si nota però una diversità di accenti, che taluni interpretano come una vera e propria svolta, ma che noi, per i motivi che diremo tra breve, preferiamo considerare come un approfondimento nel solco della tradizione. Il Concilio Vaticano II, specialmente nel Decreto sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, e Giovanni Paolo II – senza dimenticare gli insegnamenti di Pio XII sulla legge naturale e sui diritti umani e quelli, ricordati all’inizio, di Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*, che contiene la disamina forse più ampia di questo tema nell’ambito della Dottrina sociale della Chiesa – confermando e approfondendo l’originario nesso tra libertà e verità, ossia tra diritti e doveri, hanno chiarito che la coscienza della persona e la sua originaria libertà, nelle quali consiste la dignità umana, sono esse stesse una verità<sup>10</sup>. Come dire che se è vero che i diritti sono circoscritti e sostanzianti dai doveri, è anche vero che il primo dovere è rispettare i diritti. È propriamente questo il punto che ora dobbiamo chiarire.

La modernità ha elaborato ed espresso in maniera molto forte la consapevolezza della soggettività della persona, quindi della sua libertà, intesa appunto come affermazione e proposizione del soggetto, e quindi dei suoi diritti. È stata la modernità a produrre la formulazione delle due *prime* – così vengono catalogate – dichiarazioni dei diritti dell’uomo, quella di Filadelfia del 1776 e quella approvata a Versailles dall’Assemblea Nazionale Costituente il 14 luglio 1789<sup>11</sup>. Alla forza di questa consapevolezza si accompagna però paradossalmente, e certo non occasionalmente, una sua debolezza e una, per così dire, congenita fragilità. Il soggetto va promosso anche ledendo altri soggetti? La libertà va difesa anche negando la libertà? Come si fa ad obbligare qualcuno a rispettare i diritti altrui, senza togliergli la libertà, che è un suo diritto? Il pensiero moderno, soprattutto quello di matrice liberale, ha proposto un ampio numero di soluzioni a questo problema, senza tuttavia risolverlo mai completamente. La soluzione definitiva, infatti, è preclusa proprio dalla assolutezza con cui il soggetto, la sua

---

<sup>10</sup> Afferma la *Centesimus annus* al n. 17 che: «L’errore... consiste in una concezione della libertà umana che si sottrae all’obbedienza alla verità e, quindi, anche al dovere di rispettare i diritti degli altri uomini» (*Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1998, p. 1069). In questo passo risulta evidente come è proprio dalla verità che sgorga il dovere di rispettare i diritti. I diritti sganciati dalla verità perdono il diritto di essere rispettati. Se essi sono intesi come oggettivamente veri, invece, il loro diritto al rispetto risplende con maggiore forza.

<sup>11</sup> Se ne vedano i testi in appendice ad un classico della filosofia giuridica recentemente ristampato: G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, a cura di G. Dongiovanni, Laterza, Roma-Bari 2002.

libertà e i suoi diritti vengono proclamati.

Si tratta della forza-debolezza della libertà moderna, ossia dei diritti senza i doveri. Essa non sa difendersi dagli attacchi antilibertari, perché per farlo dovrebbe negare a qualcuno la libertà. È anche la debolezza del pensiero politico liberale. Esso è costretto a considerare la libertà come indipendente dalla verità e proprio perciò rimane privo di argomentazioni forti da contrapporre a chi nega la libertà<sup>12</sup>. È, infine, la debolezza della democrazia agnostica la quale, per parafrasare una famosa asserzione di Norberto Bobbio, fatica a difendere democraticamente la democrazia.

Bisogna riconoscere che i diritti moderni dimostrano un certo deficit sul piano oggettivo; la loro enfatica proposizione sul piano soggettivo a prima vista li esalta, ma a lungo andare li impoverisce, impedendo ad essi, per ritornare all'espressione del Santo Padre, di fondarsi su un "ordine delle cose" che solo potrebbe sottrarli all'arbitrio soggettivo. La loro ricchezza è anche causa della loro debolezza.

Queste difficoltà hanno rafforzato la consapevolezza della necessità di radicare il soggetto in un fondamento oggettivo che gli dia consistenza, proprio per non perdere le autentiche conquiste della modernità in ordine ad una legittima valorizzazione del soggetto umano stesso. Per evitare le derive soggettivistiche deve essere valorizzata l'oggettività del soggetto. La Chiesa ha sempre messo in guardia dall'esasperazione soggettivistica dei diritti, dando talvolta l'impressione di negare i diritti in quanto tali. Tale equivoco si può considerare ormai da tempo superato, soprattutto da quando la Chiesa ha saputo far leva su una concezione soggettivo-oggettiva della coscienza, già ben presente, peraltro, nella propria tradizione di pensiero, filosofica e teologica.

### **I poli soggettivo ed oggettivo della coscienza**

La modernità ha esasperato la soggettività dei diritti in quanto ha elaborato parallelamente una concezione soggettiva della coscienza arrivando a individuare nella *coscienza pura* il fondamento della realtà. La *libertà di coscienza* è diventata quindi la sua bandiera. Cartesio, nel tentativo di derivare l'essere dalla coscienza, stabilisce un rapporto problematico tra certezza (soggettiva) e verità (oggettiva); Kant, de-

---

<sup>12</sup> Cfr. su questo punto P.R. GEORGE, *Pluralismo morale, ragione pubblica e legge naturale*, in R.A. GAHL jr. (a cura di), *Etica e politica nella società del Duemila*, Armando, Roma 1998, pp. 79-91.

ducendo il conoscibile dall'unità trascendentale della coscienza, contrappone definitivamente certezza e verità; Hegel ristabilisce una identità tra certezza e verità, ma tutta interna alla coscienza stessa. Si tratta delle tre tappe fondamentali del processo moderno di assolutizzazione della coscienza soggettiva<sup>13</sup>. Un posto particolare in questo panorama spetta alla filosofia di Fichte, nel quale è ormai molto evidente l'inversione del rapporto tra libertà e verità, ossia tra diritti e doveri. Secondo questo filosofo, come è noto, all'inizio sta l'atto con cui l'io pone se stesso, titolare di una libertà assoluta alla quale viene subordinata la verità, che altrimenti la limiterebbe negandone l'originarietà.

Nella tradizione della filosofia cristiana c'era però un'altra concezione della coscienza – intesa in senso ampio come *consapevolezza di sé* e quindi come il nucleo più recondito del nostro io spirituale – che considerava anche il suo polo oggettivo, non per negarne la soggettività, ma per rafforzarla. Questa circolarità soggettiva-oggettiva della coscienza è di grande importanza per poter valorizzare *i diritti in rapporto ai doveri*.

Questa concezione della coscienza è presente in Sant'Agostino. Soprattutto nelle *Confessioni* e nel *De Trinitate*, egli scopre che l'io consiste propriamente nella nostra autocoscienza implicita o tacita, sempre presente in noi anche quando non siamo intenzionalmente rivolti a noi stessi, ma ad altro da noi. Lo spirito quando «non pensa se stesso, certamente non vede se stesso e non informa di sé il suo sguardo, ma ciò nonostante si conosce come se fosse a se stesso la memoria di sé»<sup>14</sup>. Questa autocoscienza implicita è la condizione oggettiva previa per ogni altra conoscenza soggettiva, anche per la conoscenza di noi stessi. Perciò noi non ci costituiamo originariamente, quanto piuttosto ci troviamo o, ancora meglio, ci ri-troviamo. Rileggiamo a questo proposito un famoso passo di Agostino: «Dunque lo spirito conosce se stesso. Quando poi cerca di conoscersi, esso si conosce già nell'atto di cercare. Esso si conosce già, dunque. Anche quando si conosce come non conoscente se stesso, per questo stesso fatto si conosce. Il fatto stesso che esso si cerca è la prova che è a se stesso più noto che sconosciuto»<sup>15</sup>. Il nostro spirito ci precede ed è possibile per noi cercarci, in quanto in qualche modo ci siamo già trovati. Se non fos-

<sup>13</sup> Sigillo di questa visione della coscienza è la lapidaria frase hegeliana: «La grandezza dell'età nostra è il riconoscimento che la libertà è la proprietà dello Spirito, in virtù della quale egli è in sé e presso di sé ed ha in sé codesta coscienza» (W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, III, 2, p. 283).

<sup>14</sup> *De Trinitate* 14, 6, 8.

<sup>15</sup> *Ivi*, 10, 3-4.

simo già presenti a noi, nemmeno ci cercheremmo. L'io si costruisce in quanto si scopre come qualcosa che non è da sé. Il costituirsi va di pari passo con il sentirsi costituito da altro. *C'è dell'oggettività nella soggettività*. La nostra soggettività si fonda sull'aspetto oggettivo – la coscienza implicita – dell'io soggettivo.

Ma c'è anche qualcosa di più. La coscienza soggettiva intenzionale di sé (polo soggettivo della coscienza) si fonda sulla coscienza implicita o tacita per la quale noi siamo sempre presenti a noi stessi, anche quando non ci rivolgiamo intenzionalmente a noi. A sua volta, questa coscienza tacita che ci permette di costituirci come soggetti in quanto ci permette di essere sempre presenti a noi stessi e quindi di poter *fare esperienza*, si costituisce in forza di un'illuminazione trascendente. Nel famosissimo libro X delle *Confessioni* Agostino afferma infatti: «quanto so di me, lo so perché tu mi illumini; quanto non so, non lo saprò fin quando le mie tenebre non diventino come un meriggio nel tuo volto»<sup>16</sup>. Nella prospettiva agostiniana la soggettività è posta al centro dell'indagine, ma a differenza della soggettività moderna essa ha un radicamento oggettivo e un fondamento trascendente.

Un rilevante approfondimento della concezione cristiana della coscienza troviamo in San Tommaso. Secondo l'Aquinate, l'io si costituisce come soggetto in occasione della prima immediata conoscenza intellettuale dell'essere<sup>17</sup>. La distinzione tra soggetto che conosce e oggetti conosciuti è essa stessa una evidenza che emerge in concomitanza con la primordiale intuizione dell'essere. Sia il soggetto che l'oggetto sono *essere*. Nell'intuizione originaria, l'io soggettivo viene percepito esso stesso come oggetto e la coscienza che ne nasce non è una coscienza *vuota*, cui può ridursi la coscienza *pura* della modernità, ma una *coscienza di essere*. Il carattere derivato della coscienza, anziché indebolirne il valore, lo esalta, in quanto la rende indisponibile all'io stesso. Questo carattere fonda non solo l'oggettività degli altri soggetti, ma anche quella dell'io stesso e quindi fonda i doveri dell'io nei confronti degli altri e anche di se stesso.

Questo è un aspetto molto importante su cui vorrei richiamare l'attenzione. Nella tradizione liberale dei diritti l'unico limite che si è disposti ad accettare per una libertà soggettiva intesa come originaria ed assoluta è l'eguale libertà degli altri soggetti, secondo il motto di

<sup>16</sup> *Confessioni*, 10, 5 in SANT'AGOSTINO, *Soliloqui e Confessioni*, a cura di A. Moda, Utet, Torino 1997, p. 554.

<sup>17</sup> Si sono occupati di questi temi insigni studiosi di San Tommaso, da Maritain a Fabro. Se ne veda una esauriente trattazione in A. LIVI, *Filosofia del senso comune*, Ares, Milano 1990, pp. 44-49.

Montesquieu divenuto poi largamente popolare: *la libertà consiste nel fare tutto ciò che non nuoce ad altri*. Ammettiamo pure che, seppure secondo modalità estrinseche e di compromesso, si possa limitare la libertà e i diritti ed evitare la conflittualità implicita – secondo la modernità – nel reciproco riconoscimento delle coscienze (come ben messo in evidenza nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel dalla figura del signore e del servo), certamente però non si riuscirà a limitare i diritti dell'io rispetto a se stesso. I diritti dell'io non hanno dei limiti solo nei confronti degli altri soggetti, ma anche nei confronti dell'io stesso. Il dibattito sull'eutanasia, per esempio, non è risolvibile al di fuori di questa visione del diritto soggettivo. Se io non ho dei doveri verso me stesso, ma solo dei diritti, per quale motivo non posso decidere di por fine alla mia esistenza? Perché mai la mia vita mi sarebbe *indisponibile*? L'accentuazione dell'Aquinate sull'oggettività dell'io soggettivo, sull'oggettività del soggetto, è di fondamentale importanza per la preservazione dello stesso io come soggetto in tutta la sua *derivata* dignità.

Anche nella concezione della coscienza proposta da San Tommaso si riscontra poi il rapporto strutturale di quest'ultima con la trascendenza. Infatti, nel medesimo atto intuitivo con cui l'intelletto coglie originariamente l'essere, noi non solo avvertiamo la coscienza della nostra soggettività, ma anche l'esistenza di Dio. Percepriamo l'essere, e il nostro io dentro l'essere, come insufficienti a se stessi e quindi bisognosi di una Causa e di un Fondamento.

Il Santo Padre ha offerto un importante contributo alla concezione cristiana della coscienza, proponendone un'analisi fenomenologica nell'opera più importante tra quelle da lui scritte quando era professore di filosofia morale all'università di Lublino. Wojtyła, in quanto fenomenologo realista, ritiene che sussista un nesso strutturale irreversibile fra *essere e fenomeno*: ai fondamenti dell'essere si perviene partendo da un'attenta analisi dei fenomeni della coscienza; la via migliore per giungere all'essere è proprio quello che passa attraverso l'uomo, attraverso l'atto della persona. Dalla ricca analisi fenomenologica dell'atto, Wojtyła giunge alla *trascendenza* della persona, e quindi a quell'*elemento irriducibile dell'uomo*, che si impone come meta-fenomenologico, ossia come metafisico. Nel capitolo I della prima parte della sua opera «Persona e atto»<sup>18</sup>, il cardinale Wojtyła descrive fenomenologicamente la coscienza mostrando la «oggettività e

---

<sup>18</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Rusconi, Milano 1999, pp. 83-166.

la simultanea soggettività dell'uomo»<sup>19</sup>. La coscienza non si pone come *puro io* in quanto vive nel rapporto tra *coscienza* propriamente detta e *autoconoscenza*. La prima non conosce intenzionalmente, ma svolge una funzione di *rispecchiamento* e *irradiazione* di quanto conosciamo, permettendo a quanto si dà oggettivamente alla conoscenza di diventare soggettivo. La seconda – l'autoconoscenza – conosce intenzionalmente gli oggetti, compreso l'io. Coscienza e autoconoscenza permettono di formare l'*autocoscienza* o coscienza di sé. Non è opportuno né possibile in questa sede ripercorrere le articolate e complesse argomentazioni wojtyliane. Bastino questi pochi cenni per mostrare che con la sua filosofia, come egli stesso scrive, «diventa più comprensibile da una parte l'oggettività del soggetto, come dall'altra la soggettività di quell'oggetto complesso che è l'«io»»<sup>20</sup>. Diverse le argomentazioni, ma uguali le conclusioni nelle prospettive filosofiche qui indicate.

### La Chiesa e la indisponibilità dei diritti umani

A partire da queste tre visioni della persona e della sua coscienza arriviamo ad una prima conclusione con alcune osservazioni, che ci permetteranno poi di considerare il ruolo che la Chiesa ha oggi e avrà domani nella difesa dei diritti umani. Possiamo elencarle brevemente:

- La coscienza non è *coscienza pura*; l'io non è *io puro*.
- La coscienza si costituisce soggettivamente su uno sfondo di oggettività. Il soggetto è oggettivo.
- La libertà di coscienza è una verità originaria che, tuttavia, viene privata dell'oggettività che la rende indisponibile, quando la si intende come assoluta.
- La coscienza è originariamente *relazione* dell'io con se stesso, o meglio relazione tra il polo soggettivo dell'io e il suo polo

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 115. Sarebbe interessante verificare la dimensione oggettiva del soggetto anche in un altro grande pensatore cristiano come Soren Kierkegaard, per il quale la scelta di sé propria della vita etica non significa autocelebrazione del proprio *io puro*, bensì il riconoscimento in sé di un *io assoluto* fonte di doveri di origine trascendente. Anche per Kierkegaard, il dovere precede il diritto e lo fonda. Anche per lui la coscienza soggettiva si fonda sulla trascendenza perché «il singolo che non è davanti a Dio manca di un io e vive fuori di sé» (M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000, p. 58).

oggettivo, relazione da cui emerge una non completa disponibilità dell'io a se stesso; esistono, quindi, dei doveri originari anche nei confronti di sé stessi.

- La coscienza si costituisce in presenza della dimensione trascendente che fonda la stessa trascendenza del soggetto rispetto ai suoi atti, primo fra tutti quello della conoscenza di sé.

Alla luce di tutto ciò, e tornando ora alla questione delle posizioni espresse dalla Chiesa nelle encicliche ottocentesche che condannavano i diritti soggettivi e dei documenti, specialmente conciliari e postconciliari che invece li esaltano, possiamo finalmente intravedere la linea di un approfondimento progressivo. La *Mirari vos* o la *Quanta cura* ponevano i diritti nell'ambito della verità, ossia nell'ambito di un *ordine delle cose* al di fuori del quale i diritti diventano puro arbitrio soggettivo. I documenti conciliari e postconciliari, senza sottacere il rapporto dei diritti con la verità, anzi approfondendone le ragioni, mostrano come lo stesso soggetto, la stessa libertà, la stessa coscienza abbiano un fondamento oggettivo e quindi siano esse stesse verità da rispettarsi. Il tema più scottante è stato quello della coscienza. La Chiesa, nell'Ottocento, condannava l'indifferentismo, ossia l'assoluta libertà di coscienza, la *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II pone invece il principio del rispetto della libertà di coscienza. Ciò significa che, approfondendo il rapporto tra coscienza e verità, la coscienza è stata intesa non solo nel senso soggettivistico della coscienza pura della modernità, ma come verità oggettiva, essa stessa appartenente all'ordine delle cose, anzi capace di rivelare profondità veritative abissali<sup>21</sup>. Questo ripensamento-approfondimento è stato possibile in quanto la Chiesa ha sempre sviluppato adeguatamente *il pensare filosofico*, che è per essa «un contributo fondamentale per la fede e la scienza teologica»<sup>22</sup>, come ho cercato di mostrare con gli accenni a Sant'Agostino, a San Tommaso fino al Cardinale Wojtyła.

Direi anche qualcosa di più. Direi che, in questo modo, la Chiesa si è potuta proporre come *maestra dei diritti umani*, riuscendo a difen-

---

<sup>21</sup> Scrive la recente *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede su alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica al n. 8: «Il diritto alla libertà di coscienza e in special modo alla libertà religiosa, proclamato dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, si fonda sulla dignità ontologica della persona e non su una inesistente uguaglianza tra le religioni e tra i sistemi culturali umani» (in *L'Osservatore Romano*, 17 gennaio 2003, p. 7).

<sup>22</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 57, che cita a sua volta LEONE XIII, Lett. enc. *Aeterni Patris*: AAS 11 (1878-1879), 97-115.

dere la coscienza e la libertà, la soggettività e i diritti più di quanto abbia fatto il pensiero moderno, che invece, in alcune sue derive, si è andato sempre più avvitando verso forme, anche acute, di crisi del soggetto. Gianni Vattimo, per esempio, sviluppando in senso decostruttivo il pensiero nietzscheiano, ha finito per sostenere che «la vita dell'io è un gioco di istinti, di impulsi che per ragioni a noi ignote prendono di volta in volta il sopravvento sugli altri e interpretano dal proprio punto di vista specifico gli accadimenti reali in cui l'io è coinvolto»<sup>23</sup>.

C'è da chiedersi quanto una concezione così indebolita dei diritti individuali non lasci il campo aperto a forme più o meno occulte di totalitarismo. Il genio di Dostoevskij lo aveva ampiamente previsto. Egli fa trarre ad un nichilista questa conclusione: «Mi sono imbrogliato nei miei propri dati e la mia conclusione è in diretto contrasto con l'idea originaria da cui parto. Partendo dalla libertà illimitata, concludo ad un illimitato dispotismo»<sup>24</sup>. Se nella nostra società democratica non esistono più forme politiche direttamente dispotiche, esistono tuttavia forme diffuse di quel «dispotismo morbido»<sup>25</sup> di cui parla Taylor.

Ma dalla crisi del *soggetto* può emergere l'*uomo*: è questo il contributo fondamentale che la Chiesa sta dando alla riflessione contemporanea, soprattutto con il magistero di Giovanni Paolo II.

### Alcune tensioni contemporanee

Possiamo tornare ora alle caratteristiche della coscienza che abbiamo illustrato sopra per trarne delle indicazioni che possano orientarci nel campo dei diritti umani oggi e nel prossimo domani.

L'io come coscienza, abbiamo visto, ha tre dimensioni. Dapprima è oggettivo, quindi è dialogico e relazionale, fondato in riferimento alla Trascendenza. Il soggetto è prima di tutto un oggetto, il che fonda la indisponibilità del soggetto anche all'io. Esso poi si fonda su un volgersi intenzionale dell'io a partire dallo sfondo irriducibile della coscienza. La coscienza, già dialogica e relazionale al suo interno, lo diventa ancora di più nel rapporto con le altre coscienze, percepite

<sup>23</sup> G. VATTIMO, *Prefazione* a F. Nietzsche, *Aurora*, Newton Compton, Milano 1981, p. 14.

<sup>24</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I Demoni*, Einaudi, Torino 1994, p. 375.

<sup>25</sup> «Non sarà una tirannia del terrore o dell'oppressione, come nel tempo andato. Il governo sarà mite e paternalistico. Potrà persino conservare le forme democratiche, con elezioni periodiche. Ma di fatto ogni cosa sarà governata da un potere immenso e tutelare» (CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 13).

anch'esse come indisponibili in quanto oggettive. Infine, l'io come coscienza si costituisce in rapporto ad una chiamata trascendente: «È nella risposta all'appello di Dio, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità»<sup>26</sup>. Da questa triplice dimensione della coscienza derivano le indicazioni per la corretta interpretazione dei diritti dell'uomo e per l'impegno nella loro salvaguardia.

Dal primo aspetto derivano *i diritti che l'io ha anche verso se stesso*. Il primo di questi diritti è quello della vita e della propria identità genetica, che l'io non solo non può togliere agli altri, ma neanche a se stesso. Dal secondo derivano *i diritti che l'io ha verso gli altri suoi simili*. Dal terzo derivano *i diritti che l'uomo ha di poter credere e manifestare la propria fede in Dio*. Si tratta della libertà religiosa su cui il Papa insiste tanto.

A partire dalla coscienza così intesa – soggettivamente oggetto e oggettivamente soggetto – si può superare una delle maggiori difficoltà oggi presenti nel campo dei diritti dell'uomo. Mi riferisco alla frattura tra diritti privati e diritti pubblici, tra diritti dell'individuo e diritti della comunità, che spesso si confondono, altrettanto spesso si contrappongono, quasi mai si equilibrano, proprio perché si fatica ad intenderli come sgorganti dall'uomo che è dialogo interno alla propria coscienza e dialogo con le altre coscienze.

La concezione soggettivistica dei diritti umani, nella linea di Locke e Montesquieu, corre costantemente il pericolo di trasformarsi nella concezione collettivistica e statalistica dei diritti umani, nel solco tracciato da Rousseau. Ciò divenne evidente già nelle primissime formulazioni dei diritti dell'uomo che abbiamo sopra ricordato. Se la Dichiarazione francese del 1789 celebra i diritti individualisticamente intesi, quella adottata dalla Convenzione Nazionale nel 1793, invece, introduce un concetto di diritto umano per certi versi alternativo. La sovranità, qui, non spetta ai cittadini, ma al soggetto pubblico effettivamente detentore del potere. Nel primo caso i diritti dell'uomo sono i diritti del singolo, nel secondo caso sono i diritti del cittadino. Ambedue le impostazioni sono parziali perché l'uomo non è solo individuo, ma anche comunità, e perché il cittadino è prima di tutto uomo.

In questa contrapposizione tra privato e pubblico – che si è da allora protratta lungo i secoli fino a noi, assumendo molteplici declinazioni – sta forse la principale sfida che oggi viene lanciata nei confronti dei diritti umani. La difficoltà di ricomporre il quadro della di-

---

<sup>26</sup> *Centesimus annus*, 13, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, EDB, Bologna 1998, p. 1061.

mensione privata e pubblica dei diritti risulta oggi evidente se consideriamo diversi fenomeni che mi limito ad elencare: l'incapacità di realizzare oggi i propri diritti senza danneggiare le generazioni future; la forte resistenza a riconoscere alle grandi questioni etiche contemporanee una dignità pubblica, ossia la difficoltà di farle diventare oggetto di un dibattito razionale pubblico, senza relegarle nella sfera intimistica della coscienza privata; la proliferazione, nelle Nazioni avanzate, di diritti di ultima generazione, fortemente sofisticati, perfino eccessivamente edonistici o narcisistici a fronte di gravissime carenze nel soddisfacimento dei diritti fondamentali alla alimentazione, all'acqua, all'abitazione, in tante zone del pianeta<sup>27</sup>; l'attenzione a rispettare il diritto a spazi privati di libertà (*privacy*) e contemporaneamente l'ostentazione pubblica di aspetti tra i più intimi delle relazioni umane o il controllo su questi esercitato dagli apparati politici.

La fondazione trascendente dell'io è imprescindibile in tema di diritti, il primo dei quali è quello alla libertà religiosa. La condizione che permette il rispetto di tutti gli altri diritti umani è che la società si riferisca a Dio: «è nella dimensione trascendente della persona che si trova la fonte della sua dignità e dei suoi diritti inviolabili»<sup>28</sup>.

**Summary:** *The article draws attention to the close relationship between rights and duties, in other words, between freedom and truth. As regard these issues the Magisterium has always been very clear: freedom denies itself when it neither recognizes nor respects its essential connection with truth. The long dialectical tension between Church and Modernity has reached its zenith on these issues. During this process, the author reflects in order to offer some indications which orient us in the field of human rights at the present time and in the near future.*

**Key words:** Conscience, human rights, social teaching of the Church, freedom, modernity.

**Parole chiave:** coscienza, diritti umani, Dottrina Sociale della Chiesa, libertà, modernità.

---

<sup>27</sup> Questi ultimi due punti sono stati toccati dal Papa nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* del 1° gennaio 2003 già precedentemente citato.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede 1989, n. 7, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Giovanni Paolo II e la famiglia dei popoli*. Il Santo Padre al Corpo Diplomatico (1978-2002), Introduzione di S.E. Mons. GIAMPAOLO CREPALDI, Città del Vaticano 2002, p. 176.