

La prospettiva religiosa cristiana-cattolica¹: diritti umani, pluralismo culturale e bioetica

Laura Palazzani



1. *Religione cristiana-cattolica e dottrina dei diritti umani: convergenze e divergenze teoriche*

Quando si menzionano i diritti umani e i diritti fondamentali il riferimento è a quei diritti che appartengono a ciascun uomo e pertanto a tutti gli uomini in ugual misura, in ragione della loro umanità e della loro natura umana. E proprio perché fondamentali essi sono irrinunciabili e indisponibili: chiunque li può reclamare verso altri individui, ma anche verso il potere politico².

La elaborazione dei diritti umani ha una lunga storia e una lenta evoluzione. Se si analizza il rapporto tra la Chiesa Cattolica e l'elaborazione dei diritti umani si registra una iniziale opposizione ai diritti umani (in particolare nelle dichiarazioni del 1789), che poi si muta in una esplicita adesione e riconoscimento sul piano teorico, oltre che difesa e promozione sul piano pratico³. Le ragioni della iniziale opposizione si possono rintracciare nella interpretazione dei diritti umani come una delle modalità in cui si esprimeva nell'età moderna l'istanza di liberalizzazione/liberalismo e secolarizzazione, intesa come scristianizzazione (intendendo la secolarizzazione come negazione anticlericale di Dio e di Cristo), mediante la esplicita esclusione di una fondazione religiosa e teistica di tali diritti.

Pur potendo, obiettivamente di fatto, registrare un ritardo del riconoscimento dei diritti umani da parte della Chiesa Cattolica, oggi - pur nella non coincidenza dottrinale - la Chiesa ne interpreta la via necessaria per esprimere alcuni valori e diritti fondamentali dell'uomo nel contesto del pluralismo cultu-

rale, religioso ed etico, della diversità delle visioni religiose tra i credenti e della contrapposizione tra credenti e non credenti.

Sul piano teorico si riscontra una convergenza tra la dottrina dei diritti umani e la dottrina cristiano-cattolica nel riconoscimento della *dignità intrinseca di ogni essere umano* come valore fondamentale e nella fondazione giusnaturalistica. Per fondazione giusnaturalistica si intende, in contrapposizione al positivismo giuridico (che ritiene il diritto riducibile al diritto positivo, posto dal legislatore in uno Stato), il riconoscimento di una dualità del diritto (diritto positivo e diritto naturale) e una superiorità morale del diritto naturale rispetto al diritto positivo. In questo orizzonte di pensiero, la dignità umana è l'etica minima condivisibile in senso universale, un valore fondamentale conoscibile dalla ragione umana e dunque, di principio, da tutti gli uomini⁴.

Vi è una divergenza nella *fondazione* dei diritti umani. La Chiesa Cattolica fonda i diritti dell'uomo nella visione del giusnaturalismo classico di S. Tommaso, che ha tematizzato una sintesi tra la visione antica del diritto naturale (Aristotele) e le istanze del cristianesimo; mentre la dottrina dei diritti umani si radica nel giusnaturalismo moderno, che interpreta il diritto naturale come diritto razionale (giusrazionalismo) in un quadro individualistico⁵.

Il pensiero cristiano, rispetto alla ragione laica giuridica, offre un fondamento religioso alla dignità umana: il cristianesimo tematizza una giustificazione forte dell'obbligatorietà del rispetto dell'uomo. Il pensiero cristiano so-

Vice-presidente, Comitato Nazionale per la Bioetica, Ordinario di filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA di Roma.

stiene che l'uomo ha una dignità perché è "immagine e somiglianza" di Dio; è persona, ha spettanze originarie forti perché è stato creato da Dio, voluto da Dio e amato da Dio (attraverso la riconciliazione di Cristo); la sua vita è sacra in quanto donata da Dio, indisponibile alla sua volontà e arbitrio.

La fede cristiana integra la razionalità in una dimensione metafisica e trascendente. Non detta contenuti (da cui dedurre un codice di norme da applicare all'agire etico), ma semmai apre e attiva la ragione al senso, indica alla ragione la via per cogliere il significato ultimo delle cose. Il cristianesimo dunque rafforza e fonda ulteriormente la dignità umana, valore che l'uomo, grazie alla ragione, è comunque in grado di cogliere, intuire e comprendere. La religione cristiana valorizza la razionalità umana, nella

misura in cui, se è vero che "in principio era il *logos*" (come nel Vangelo di San Giovanni), è anche vero che tutto ciò che esiste è comprensibile dall'uomo; non solo, che la conoscenza e la ricerca della comprensione del mondo è un bene perché ci avvicina a Dio.

In questo senso il cristianesimo offre un'etica forte, ossia "massima": se il diritto - in particolare i diritti umani - si limita a difendere (in senso orizzontale) l'esistere insieme degli uomini, nella giustizia, il cristianesimo chiede all'uomo qualcosa di più (in senso verticale e trascendente), oltre al rispetto anche lo slancio morale verso il prossimo e la fiducia escatologica nel disegno provvidenziale. L'altro uomo non è riconosciuto solo come consociato (l'altro come altro), ma come prossimo (l'altro come vicino a me): dunque l'uomo cristiano è chiamato non solo a rispettarlo e tuttarlo, ma anche ad amarlo come se stesso, quale via per la salvezza, nella speranza della salvezza.

I diritti umani difendono la dignità umana nella giustizia, radicata nel principio di uguaglianza nella simmetria e reciprocità: la giustizia ci fa capire che l'altro è portatore di una "spettanza" oggettiva che pretende di essere riconosciuta, verso la quale ogni uomo è de-

bitore. Il pensiero cristiano ci insegna qualcosa di ulteriore: l'altro deve essere riconosciuto anche a prescindere dal fatto che la propria spettanza gli sia riconosciuta (anche cioè in condizione di non simmetria e non reciprocità). È il pensiero cristiano che ci insegna ad entrare nella sfera della carità, della compassione e della misericordia come accoglienza filantropica, gratuita e donativa, che arriva anche a perdonare il torto in nome dell'amore, che non esige e non pretende nulla in cambio. Il diritto si limita all'etica minima che impedisce un uso del diritto come strumento della forza arbitraria contro l'uomo e la sua dignità; è l'etica "minima", ne-

cessaria, l'etica della misura e del limite, che lascia alla morale "massima", veicolata dal pensiero cristiano, la ricerca personale "oltre" la misura, l'im-

pegno attivo e continuo dell'individuo in vista dell'attuazione compiuta e concreta del rispetto della dignità umana e della responsabilità nei confronti degli altri.

Il cristiano crede nella creazione, ove Dio crea il mondo con sapienza, intelligenza, intenzionalità: l'uomo, creatura, dotata di ragione (non assoluta come Dio, ma qualitativamente distinta), ha la capacità di conoscere e comprendere criticamente il senso della natura (dunque l'intelligibilità della natura). Il cristianesimo non esige un'adesione cieca e irrazionale, ma ha fiducia nella ragione come apertura alla verità. Il pensiero cristiano non è dogmatico, irrazionale, ma razionale nei suoi principi. La complementarità nel cristianesimo tra fede e ragione nella lettura della realtà e del diritto, il riconoscimento del comune radicamento nel *logos*, fa sì che l'etica sociale si fondi nel diritto naturale: l'appello ai diritti umani e alla dignità dell'uomo, insomma, vale per credenti e non credenti in quanto verità naturale e soprannaturale.

La via cristiana è la legittimazione naturalistica e laicale del diritto, data la stretta connessione tra filosofia del diritto e filosofia cristiana del diritto (o teologia filosofica del diritto). Il diritto in quanto difende la natura

*Il pensiero cristiano
ci ricorda che la vita
della persona umana è sacra
perché è un dono di Dio*

umana ha una valenza filosofica e teologica: è strumento dell'ordine sociale, ma è anche via per la salvezza. Il diritto ha una valenza teologica, non per i contenuti (perché contiene i precetti divini o diritto divino), ma perché il diritto, anche il diritto mondano, nella misura in cui difende la dignità umana ha una rilevanza teologica (oltre che giuridica ed etica), è cioè anche strumento per la salvezza⁶.

Due sono i rischi del cristiano, oggi. Da un lato il rischio di appellarsi alla fede cristiana come comoda via alternativa allo sforzo lungo e faticoso della filosofia nell'argomentazione dell'esistenza della verità⁷: una fede che si sottrae alla razionalità diviene fede irrazionale (*credo quia absurdum*), fede "verticale, singolare, illogica" meramente consolatoria⁸. Dall'altro lato il rischio di limitarsi alla sola ragione e dimenticarsi l'annuncio, lasciando il messaggio cristiano sullo sfondo. Il compito del cristiano, oggi, nella società complessa e pluralista, è quello di farsi ascoltare, di dialogare con i non credenti, per ritrovare razionalmente insieme la verità comune, ma è anche quello di non rinunciare alla specificità della sua fede, non fermarsi ad una generica ispirazione cristiana dell'agire etico, non dimenticare i precetti divini⁹. Il cristiano deve evitare la tentazione di privatizzare la fede e di muoversi pubblicamente sul piano della sola ragione, ma deve anche socialmente testimoniare i valori e l'annuncio cristiano.

2. Maritain e i diritti dell'uomo

Tra i filosofi cattolici che si sono maggiormente occupati dei diritti umani spicca Jacques Maritain¹⁰. Maritain è il primo cattolico ad avere elaborato una teoria dei diritti umani, nel contesto di un pensiero filosofico ispirato alla visione di S. Tommaso e applicato alla vita politica moderna, partecipando direttamente alla proclamazione e affermazione della Dichiarazione universale dei diritti umani. Nella principale opera *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, l'autore delinea gli elementi centrali della sua prospettiva filosofica, nella quale si radica la sua concezione dei diritti umani: la visione finalistica della natura, co-

gnitivista della conoscenza, universalistica dell'etica, giusnaturalistica del diritto.

È la prospettiva che, riprendendo il realismo classico (aristotelico, tomista e neoscolastico) si colloca nell'orizzonte del finalismo creazionista che riconosce nella natura l'ordine che rispecchia il piano sapienziale divino nel mondo: la natura è composta di enti (vegetali, animali, umani) che tendono ad un fine, scritto nella loro natura. Tutte le creature sono regolate dalla legge eterna (gli enti inanimati vi partecipano per necessità fisica, gli animali per istinto); l'uomo, quale essere dotato di ragione, partecipa del piano sapienziale divino mediante l'intelletto, dunque è in grado (di principio) di cogliere la verità nella natura per acquisizione progressiva (visione cognitivista). La legge naturale è "parte" della legge eterna, quella parte che si "imprime" nella ragione dell'uomo: è dunque inferiore quantitativamente, ma identica qualitativamente.

La ragione (pratica) parte dall'osservazione delle tendenze naturali dell'uomo: la conservazione dell'essere (dunque la conservazione della vita e dell'integrità fisica), in comune a tutti gli esseri; la riproduzione, in comune con gli animali; la conoscenza della verità e del vivere in società, proprie dell'essere razionale. La ragione traduce ed interpreta le inclinazioni, formula le regole della condotta che prescrivono e rendono obbligatorie il conseguimento dei fini: bene (dovere) è ciò che è in accordo con i fini della natura; male (proibito) ciò che è difforme dai fini della natura¹¹. Il principio primo generalissimo è il principio di finalità, in base al quale ogni ente agisce per un fine e il fine coincide con il bene; è bene ciò verso cui ogni cosa tende, male ciò che si allontana e devia dal fine. Se il bene è il primo concetto della ragion pratica, i giudizi deontologici o precetti sono le regole specifiche che la ragione deduce dal principio primo, applicandolo alla natura umana e alla sua attività: rispetta la vita (non uccidere altri o te stesso, promuovi la vita); tutela il matrimonio (quale unione eterosessuale complementare, nella durata e nell'apertura alla procreazione); ricerca la conoscenza della verità (promuovi la conoscenza ed evita gli errori); associati con altri (aperti alla solidarietà e alla relazio-

nalità interpersonale, evita la chiusura individualistica)¹².

In questo orizzonte filosofico emerge la concezione della persona intesa, in senso ilemorfico, quale unitotalità di corpo ed anima spirituale: la persona è definita come una “sostanza individuata di natura razionale”, sostanza sussistente (che esiste per sé), anima (spirituale) come forma sostanziale del corpo. La persona tende ad aprirsi agli altri: la socialità è una esigenza strutturale della natura umana. Si tratta di una visione che ha radici cristiane sullo sfondo: la spiritualità della persona rimanda alla dimensione metafisica e trascendente, e in ultima analisi alla creazione di Dio. È la visione di una antropologia non riduzionista, di una antropologia ontologica (filosofica e al tempo stesso teologica) che fonda la dignità assoluta ed intrinseca della persona umana, di

ogni persona umana. Maritain riconosce che questa visione non è “monopolio della filosofia cristiana”: è comune a tutte le filosofie che riconoscono l'esistenza di un Assoluto nell'ordine dell'universo quale “valore sopratermale dell'anima umana”. In questo senso secondo Maritain, anche chi non è cristiano o cattolico o non ha alcun credo religioso, anche a prescindere dalla giustificazione fondativa della dignità umana, può riconoscere i valori e i diritti e collaborare alla loro realizzazione. In questo senso, a suo parere, i diritti dell'uomo vanno difesi, sul piano temporale, senza preferenze per i singoli gruppi religiosi; il bene della persona e il bene comune sociale-politico prescindono dall'appartenenza a una religione. I diritti umani costituiscono il “movimento orizzontale” del diritto naturale, che nella prospettiva cristiana ha anche una “dimensione verticale”. I diritti umani, in quanto espressione del diritto naturale, fanno riferimento alla natura umana, una natura ritenuta una e medesima in tutti gli uomini.

Nella allocuzione alla prima seduta plenaria della seconda sessione della Conferenza Generale dell'Unesco, nel novembre 1947 (a meno di un anno dalla dichiarazione univer-

sale del dicembre 1948)¹³, nel rilevare il pluralismo delle correnti di pensiero e delle tradizioni spirituali, nella difficoltà a trovare elementi di condivisione, Maritain annuncia esplicitamente il principio secondo il quale se non è possibile un “assenso teoretico” (sul piano speculativo), è possibile un “accordo pratico”. Non è possibile riconoscere una medesima concezione del mondo, della conoscenza, dell'uomo, ma è possibile accordarsi su elementi e convinzioni che dirigono l'azione di tutti gli uomini, per garantire la convivenza di tutti e la pace sociale.

Maritain è convinto che la sua giustificazione cristiana e filosofica dei diritti dell'uomo sia solidamente fondata sulla verità, ma ciò non gli

«impedisce di essere d'accordo su delle convinzioni pratiche con coloro che sono persuasi che il loro modo di giustificarle - del tutto differente dal mio o op-

posto al mio nella dinamica teorica - sia ugualmente la sola a essere fondata sulla verità». Anche se le giustificazioni sono diverse o incompatibili, tra cristiani e non cristiani, è possibile trovare un dialogo comune. «Ma resta che sull'affermazione pratica di questa carta essi si trovano d'accordo e possono formulare insieme dei comuni principi d'azione». Tali principi pratici costituiscono l'orizzonte indispensabile per una «azione comune efficace»¹⁴. I diversi contesti culturali, spirituali e filosofici o ideologici non consentono alcun assenso sui diritti dell'uomo a livello teoretico (nell'ordine delle giustificazioni e interpretazioni), ma solo una comune convinzione a livello pratico dell'azione¹⁵. Lo scopo dei diritti umani non è quello di esprimere un consenso teoretico comune, ma solo limitatamente un consenso pratico per finalità immediate operative. In questo senso i diritti umani sono anteriori e fondativi della società, non sono il prodotto storico sociale. Anche se si trasformano in base alle esigenze storico-sociali, in un cammino dinamico di evoluzione e aggiornamento continuo.

Eppure lo stesso Maritain si accorge, accanto alla rilevanza dei diritti umani, del limite: non

La spiritualità della persona umana rimanda alla dimensione metafisica e trascendente

è sufficiente l'accordo materiale sui diritti dell'uomo, è indispensabile una comune scala di valori che consente l'interpretazione, gerarchizzazione degli stessi in caso di conflitto e omogenea applicazione. Gli stessi diritti possono essere interpretati, gerarchizzati e applicati in modo diverso nei diversi contesti culturali.

3. Il "nuovo sguardo" cattolico ai diritti umani nel contesto del pluralismo culturale e morale

Nell'ambito della Chiesa Cattolica il pensiero del rapporto tra religione e diritti umani è stato ulteriormente elaborato in documenti¹⁶ della Commissione Pontificia *Iustitia ed Pax*, in particolare nel documento *La Chiesa e i diritti dell'uomo* (1975, ristampato nel 2011). Nel documento si insiste sulla necessità di correlare in modo stretto i diritti e i doveri («parlare di diritti è come enunciare doveri») e sull'allargamento dei diritti e doveri dall'individuo alla collettività, sia per quanto riguarda i diritti civili e politici, che quelli economici, sociali e culturali. Nell'ambito della Commissione teologica internazionale sono stati elaborati due testi, con particolare riferimento ai diritti umani. *La dignità e i diritti della persona umana* (1983) sottolinea la necessità di definire con chiarezza e precisione i diritti dell'uomo e fissarne la formulazione giuridica, auspicando un'interpretazione comune dei diritti dell'uomo, almeno in termini politici e sociali. Nel documento *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009) emerge in modo forte l'esigenza di una reinterpretazione della legge naturale, del diritto naturale e dei diritti umani che tenga conto del pluralismo religioso e filosofico, della secolarizzazione e delle recenti trasformazioni storico-sociali, con riguardo allo sviluppo tecno-scientifico.

Il "nuovo sguardo" alla "legge naturale" rimanda alla tematizzazione di alcuni elementi. Si delinea una apertura, senza rinunciare alle proprie radici religiose, a porsi in dialogo con i non credenti o chi crede ad altre religioni: tale posizione è sostenuta sulla base di un richiamo storico (la "legge naturale" esisteva in epoca pre-cristiana) e di un riferimento attuale, data la necessità di trovare riferimenti

razionali condivisi in una società eticamente frammentata. È questa una strada faticosa, che il cristiano è chiamato ad intraprendere, senza dimenticare la fede, ma semmai ritrovando in essa la fonte di un'ulteriore motivazione. Una strada filosofica che si rende necessaria per un rigoroso fondamento razionale della "legge naturale" che consenta un adeguato orientamento dell'agire morale e della normazione giuridica.

La Commissione sottolinea che il riferimento alla "legge naturale" rimanda a due possibili approcci etici: l'approccio deduttivo e l'approccio critico-dialettico. L'approccio deduttivo propone una derivazione della "legge" dalla "natura": ciò presuppone una conoscenza evidente, completa e definitiva a priori della verità "data" da cui dedurre in modo consequenziale a posteriori le norme, sistematizzabili in un codice che regola tutti i comportamenti possibili. È questo un percorso che presenta alcune criticità, in riferimento alla difficoltà di proporre "una" verità in una società pluralistica, complessa, dinamica: tale proposta è accusata di imposizione dogmatica, unilaterale, statica e acritica, che non tiene conto della concretezza delle situazioni e delle nuove istanze storiche emergenti. L'approccio critico-dialettico, consente un ripensamento e una reinterpretazione della visione classica della "legge naturale"¹⁷, mettendo in evidenza la "conoscibilità" della verità mai compiutamente acquisibile e definitivamente esprimibile da parte della ragione umana, riconoscendo alla ragione la capacità di "interpretazione" e "discernimento" prudente e graduale, da esplicitare nelle singole situazioni, del vero dal falso¹⁸.

Il "nuovo sguardo" alla "legge naturale" è ritenuto indispensabile per esigenze interne alla Chiesa, e per esigenze esterne del dibattito pubblico, internazionale e interreligioso¹⁹.

4. La dichiarazione di bioetica e diritti umani nella prospettiva cristiana-cattolica: condivisioni dei principi e limiti rispetto a temi specifici di inizio e fine vita umana

Nel tentare di classificare i diritti umani, si è parlato di "generazioni": la prima dei diritti

civili e politici; la seconda dei diritti economici, sociali e culturali; la terza dei diritti alla pace, alla comunicazione, all'ambiente; la quarta dei diritti delle donne, dei minori, dei disabili e dei nuovi diritti della bioetica, emergenti in relazione al progresso scientifico e tecnologico. L'elenco dei diritti umani non può essere completo e definitivo, perché le trasformazioni storiche e sociali mettono in evidenza nuove necessità di garantirne la protezione anche a fronte di poteri emergenti, quale può essere quello della tecno-scienza. Nel rapporto uomo-biotecnologie emerge la più recente generazione di diritti fondamentali, espressi nella *Dichiarazione universale di bioetica e diritti umani* dell'Unesco.

La visione cristiana-cattolica condivide sul piano morale i principi generali delineati nella Dichiarazione: in particolare il rispetto della dignità umana, il primato dell'uomo rispetto al progresso scientifico e tecnologico; il rispetto del principio di autonomia coniugato alla responsabilità; il consenso informato nelle sperimentazioni; la protezione dei vulnerabili; i principi di uguaglianza, giustizia, equità, non discriminazione e stigmatizzazione; i principi di responsabilità sociale e cooperazione internazionale; la protezione degli animali, ambiente e generazioni future; l'informazione e formazione dei cittadini ad un'etica globale rispettosa dei diritti umani.

Il limite della Dichiarazione consiste nella sua generalità, pur riconoscendone tale elemento come requisito indispensabile per il dialogo interculturale e pluralistico. La visione cristiana-cattolica integra la dichiarazione con ulteriori precisazioni, con particolare riferimento alle questioni di inizio e fine vita²⁰.

Per quanto riguarda l'inizio della vita umana, tematizza la dignità intrinseca della vita umana e la titolarità di diritti fondamentali sin dal concepimento, in contrapposizione alle istanze materialistico-funzionalistiche, che riducono la vita umana a mero insieme di cellule giustapposte. Il nascituro è già un organismo umano, avente natura umana, che inizia uno sviluppo continuo, senza interru-

zioni qualitative, ma solo complessificazioni graduali quantitative. Da ciò segue: a) la illiceità di interventi meramente sperimentali su embrioni umani, che riducono la vita umana a mezzo senza considerarne la finalità intrinseca; la liceità di sperimentazioni terapeutiche volte al beneficio (in assenza di interventi alternativi possibili) nei confronti del soggetto stesso; b) la illiceità delle tecnologie riproduttive nella misura in cui riducono l'embrione a mero "prodotto del concepimento" e il bambino a "oggetto del desiderio"; c) la illiceità della diagnosi preimpianto, data la invasività, rischiosità e inattendibilità dei risultati; la liceità delle diagnosi prenatali a

*La vita della persona umana
deve essere rispettata in ogni
fase della sua esistenza*

condizione che siano proporzionati i rischi rispetto ai benefici ottenibili, anche in ordine alle possibilità terapeutiche in utero o dopo la nascita; la infondatezza del "diritto ad un figlio sano" avanzata da chi pretende mediante diagnosi preimpianto e prenatale di selezionare in senso negativo e positivo il nascituro in base alle caratteristiche genetiche indesiderate/desiderate.

Per quanto attiene alla fine della vita umana, tematizza la dignità intrinseca e i diritti dell'essere umano in tale condizione esistenziale, anche se malato, sofferente, vicino alla morte. Non esistono condizioni di vita per cui non valga la pena vivere, non sufficientemente degne, in cui sia preferibile morire; ogni fase della vita umana, anche sofferente, inguaribile e terminale va rispettata, aiutata, assistita al fine di curarla, prendersene cura, alleviare il dolore, accompagnandola "nel" morire. In tale orizzonte di pensiero è possibile discernere razionalmente alcune linee di condotta: a) la illiceità della eutanasia (o anticipazione della morte naturale) e dell'accanimento terapeutico (o prolungamento ostinato della vita e posticipazione della morte ad ogni costo, in modo sproporzionato, gravoso e oneroso per il malato); b) la necessità di un adeguato bilanciamento tra la autonomia del paziente (intesa quale percezione soggettiva della sofferenza e della insopportabilità del dolore nelle fasi esistenziali difficili della malattia in-

guaribile e terminale) e dovere del medico alla cura (tenuto conto della vulnerabilità del paziente e delle sue condizioni oggettive oltre che soggettive); c) la liceità e doverosità dell'uso di cure palliative che accompagnino il malato nel morire, lenendo il dolore; d) la doverosità di una adeguata distribuzione delle risorse sanitarie secondo giustizia che tengano in adeguata considerazione l'equità di accesso alle cure di ogni essere umano senza indebite differenziazioni e la proporzionalità terapeutica.

5. *L'articolo 12: rispetto per la diversità culturale e il pluralismo nella prospettiva cristiano-cattolica*

Con particolare riferimento all'art. 12, la prospettiva cristiano-cattolica condivide l'accettazione del pluralismo culturale in modo "giusto". Per "giusto" riconoscimento dell'importanza della diversità culturale si intende una presa di distanza dalla visione relativistica.

Il relativismo esige che la bioetica di ogni cultura sia e debba essere posta sullo stesso piano rispetto alla bioetica di qualsiasi altra cultura, essendo ogni cultura equivalente rispetto a qualsiasi altra. È la teoria che propone un atteggiamento di tolleranza, intesa come sopportazione passiva di ogni bioetica/cultura come si manifesta, senza esprimere alcun giudizio etico. È la prospettiva relativista che, nell'ottica della giustapposizione delle molteplici e diverse bioetiche, ritiene che la pluralità di bioetiche sia irriducibile ad unità negando la conoscibilità di valori comuni: in questo senso la bioetica multiculturalmente ritiene che non abbia senso cercare valori comuni, che non sia nemmeno auspicabile trovare valori comuni, ritenendo la pluralità migliore della unità quale espressione di ricchezza ed originalità (mentre l'unità risulterebbe oppressiva e soffocante). Si tratta di una prospettiva che si traduce nella formulazione di un "modello della separazione": ogni cultura è un mondo "chiuso" (che afferma al suo interno i propri valori e conserva le proprie tradizioni) e tollera all'esterno qualsiasi altra bioetica culturale. Tale visione relativistica è criticabile per una

serie di ragioni. Il relativista cade in contraddizione nella misura in cui avanza pretese incompatibili: da un lato nega l'esistenza e la conoscibilità di valori comuni, dall'altro lato propone la tolleranza (come principio comune), ritenendo sbagliato che chi vive in un contesto culturale giudichi ed interferisca con i principi di un altro contesto culturale. Inoltre il principio di equivalenza multiculturalmente nell'accettazione neutrale, indifferente ed acritica di ogni cultura (quale essa sia, ritenuta insindacabile) non riesce ad evitare il conflitto tra le culture, evidente storicamente, tra culture opposte ed incompatibili, contestuali e simultanee (ad esempio tra culture che ritengono oltraggioso ciò che altre culture considerano doveroso), lasciando che la cultura più forte prevalga su quella più debole. Inoltre l'equivalenza può portare ad un chiusura autoreferenziale di ogni cultura in se stessa (semmai la cultura è criticabile solo al suo interno), portando alla incomunicabilità, alla rinuncia al dialogo nella chiusura e nel monologo.

La visione cristiano-cattolica condivide il senso dell'art. 12 che evidenzia una critica al relativismo multiculturalmente, appellandosi ad una *bioetica interculturale*. Si tratta di una prospettiva che ritiene che non esista una gerarchia tra culture (alcune superiori altre inferiori), ma che ciò non significa che le culture siano equivalenti (tutte, indifferentemente, sullo stesso piano). Ogni bioetica in ogni cultura è giudicabile: anzi, esiste un dovere di esprimere un giudizio sulle bioetiche delle diverse culture (contro la tesi relativista dell'equivalenza); non un giudizio di superiorità o inferiorità (come pretende la bioetica etnocentrica che "impone" la propria visione pretendendo una assimilazione), ma un giudizio di verità in riferimento alla dignità umana, diritti umani e libertà fondamentali considerato il valore minimo.

L'uguaglianza deve garantire a tutti gli uomini in senso universale, a prescindere dall'appartenenza culturale, la possibilità di riconoscersi in quanto uomini (prima ancora che appartenenti ad un certo gruppo culturale), di porsi in relazione in una logica inclusiva, integrativa ed unitaria. Affermare il principio di ugua-

glianza, non significa ignorare o annullare o, ancor peggio, reprimere le differenze: affermare l'uguaglianza significa presupporre le differenze. L'uguaglianza è il presupposto per il "riconoscimento" delle "differenze", che non è inteso solo come presa d'atto della diversità, ma come interazione significativa tra gli uomini²¹.

In questa prospettiva, la funzione della bioetica non è quella di imporre una visione come superiore (negando ed annullando le altre) e nemmeno quella di legittimare ogni richiesta di ogni gruppo culturale (in modo acritico), finendo con il creare una serie di isole separate che rischiano di entrare in conflitto legittimando la prevaricazione della più forte sulla più debole. Il riferimento strutturale ai diritti umani acquista un'indubbia priorità nella bioetica: i diritti umani costituiscono quella "unità di senso" in riferimento alla quale si può attuare una compatibilità tra i diritti delle diverse culture (nella direzione della inter-culturalità). È la via che consente di evitare alcuni percorsi negativi: quello di chi pretende l'egualitarizzazione nell'assimilazione, ritenendo che tutti gli uomini delle diverse culture debbano uniformarsi o omologarsi alla cultura dominante: quello di chi pretende la differenziazione nella separazione, ritenendo che gli individui di gruppi etnici diversi debbano essere garantiti nella conservazione più ampia possibile di ciò che li fa diversi. La rilevanza della bioetica interculturale consiste nella ricerca critica di una continua mediazione ed integrazione interculturale tra i diritti umani e le esigenze specifiche delle diverse culture, nel tentativo di evitare la prevaricazione per affermare la logica relazionale della diversità nell'uguaglianza. In tal senso, il dialogo interculturale in bioetica non sarebbe né conflitto (che non può che concludersi con un vincitore e un vinto), né accettazione passiva di un compromesso (pragmatico), ma piuttosto ricerca costruttiva di integrazione.

È questa la direzione che anche la visione cristiana e cattolica percorre e intende perseguire nel dialogo bioetico, sulla linea dell'art. 12 della Dichiarazione universale di bioetica e diritti umani.

NOTE

¹ Premessa: il Cristianesimo, quale religione monoteista a carattere universalistico, fondata sull'insegnamento di Gesù di Nazareth, figlio di Dio, incarnato morto e risorto per la salvezza degli uomini, comprende il Cattolicesimo, l'Ortodossia e il Protestantismo (ogni corrente con diverse ramificazioni). In questa sede verrà esaminato solo il Cristianesimo Cattolico, identificato con la dottrina della Chiesa Cattolica di Roma. Più precisamente: non verrà analizzata sul piano storico la posizione della Chiesa Cattolica nei confronti dei diritti umani, né verrà analizzata la dottrina della Chiesa Cattolica sul piano religioso, ma ci si soffermerà sulle problematiche teoriche che riguardano la prospettiva religiosa cristiano-cattolica e la dottrina dei diritti umani, e sulle ricadute nell'ambito della questione del pluralismo culturale e delle questioni bioetiche.

² Per un inquadramento sulla storia dei diritti umani cfr. G. CONCETTI (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Ave, Roma 1982; K. CRONIN, *Rights and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

³ Per una ricostruzione storica e teorica del rapporto tra la Chiesa Cattolica e i diritti umani cfr. F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo Milano 1995, in particolare 96 e ss. Una svolta inizia con Leone XIII, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI.

⁴ Sotto la spinta dei crimini contro l'umanità perpetrati dai regimi totalitari ed esplosi nel corso del secondo conflitto mondiale, la maggior parte dei Paesi liberali e democratici ritennero impossibile sottrarsi al dovere morale di dare tutela nazionale ed internazionale all'uomo anche nei confronti di qualsiasi forma di potere. I diritti indicati come umani ricevettero una successiva positivizzazione - nell'ambito delle dichiarazioni universali e delle Costituzioni nazionali - che li trasformò in diritti positivi con una protezione in forma istituzionale (sovranzionale e nazionale), anche attraverso una tutela giudiziaria. Ed è grazie a questi diritti che si assicura l'esistenza di condizioni di vita rispettose della dignità umana. Cfr. L. D'AVACK, *Sviluppo dei diritti dell'uomo e protezione giuridica*, Napoli 2003.

⁵ La Chiesa Cattolica, nell'età moderna, si schierava politicamente dalla parte della conservazione, in contrapposizione alla posizione di chi elaborava i diritti umani in ambienti illuministici.

⁶ In questo senso la via protestante ha portato alla "sublimazione cristocratica del diritto", alla separazione tra teologia del diritto e filosofia del diritto, al radicamento del diritto nella sola fede (senza la mediazione della ragione). A causa del peccato è ritenuto corrotto il rapporto con Dio e si ritiene che l'uomo possa salvarsi dalla corruzione della sua natura peccaminosa, non mediante la ragione o le opere, ma solo mediante la fede e la grazia. In questo senso il diritto mondano non è condannato in sé e per sé: benché sia riconosciuto come strumento dell'ordine sociale, è ritenuto irrilevante per la salvezza. Il diritto ha una valenza teo-

logica nei contenuti e precetti di Dio come via della carità e della grazia.

⁷ S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Milano 1977.

⁸ P. FLORES D'ARCAIS, «Dio esiste?», *MicroMega. Almanacco di filosofia*, 2 (2000), 40: «Fino a che la religione pretenderà di essere (anche) verità di ragione (...) sarà ineludibile la sua tentazione di dettar legge al secolo. Per *proporre* i valori del Vangelo al secolo (e non *importarli*, che sarebbe ingiuria al Vangelo), l'uomo di fede deve abiurare la razionalità e verità (di ragione) della fede stessa».

⁹ F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, 22.

¹⁰ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la lois naturelle*, Editions de la Maison Francaise, New York 1942; ID., «Allocution à la première séance plénière de la deuxième session de la Conférence générale de l'Unesco», Mexico, 6 novembre 1947, in *Droits des peuples, droits de l'homme*, a cura dell'INSTITUT INTERNATIONAL JACQUES MARITAIN, Le Centurion, Paris 1984; ID., *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951.

¹¹ La ragione, formulando la legge naturale, trasforma la descrizione dell'inclinazione naturale in un obbligo (prescrivendo di agire in conformità al fine): l'inclinazione è una tendenza empirica, la legge è una norma. Si passa dunque dall'ordine empirico delle inclinazioni all'ordine razionale e normativo dei precetti. In questo senso si passa dall'essere al dover essere, a partire dall'essere come essenza o fine.

¹² Per Maritain la legge naturale e i diritti naturali sono strettamente correlati: la legge naturale esprime, sul piano morale, le tendenze della natura umana; esse fondano il diritto, cioè la possibilità di essere reclamate ed esigte (diritto naturale).

¹³ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la lois naturelle*, cit., 160-176.

¹⁴ *Ibidem*, 173.

¹⁵ «Finché non vi è una unità di fede o unità di filosofia tra gli spiriti, le interpretazioni e le giustificazioni saranno in mutuo conflitto. Nel campo delle asserzioni pratiche è possibile un accordo su una dichiarazione comune, mediante un avvicinamento più pragmatico che teorico e un lavoro collettivo di collazione, di rimaneggiamento e di sistemazione delle formule (in modo da renderle accettabili agli uni e agli altri) nonché dei punti di convergenza nonostante le opposizioni tra prospettive teoriche» (J. MARITAIN, *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, Editions du Sagittaire, Paris 1949, 14-15).

¹⁶ Si tratta di documenti che non coincidono con la posizione ufficiale della Chiesa ma costituiscono un significativo contributo alla riflessione interna.

¹⁷ Esposta alla obiezione di «pregiudizio naturalistico» che deduce dall'essere il dover essere, deducendo dall'essenza un codice normativo.

¹⁸ «113. La Chiesa cattolica, consapevole della necessità per gli uomini di ricercare in comune le regole di un vivere insieme nella giustizia e nella pace, desidera condividere con le religioni, le sapienze e le filosofie del nostro tempo le risorse del concetto di legge naturale.

Chiamiamo legge naturale il fondamento di un'etica universale che cerchiamo di ricavare dall'osservazione e dalla riflessione sulla nostra comune natura umana. Essa è la legge morale inscritta nel cuore degli uomini e di cui l'umanità prende sempre più coscienza via via che avanza nella storia. Questa legge naturale non ha niente di statico nella sua espressione; non consiste in una lista di precetti definitivi e immutabili. È una fonte di ispirazione che zampilla sempre nella ricerca di un fondamento obiettivo a un'etica universale.

¹⁹ Cfr. i seguenti paragrafi: «114. La nostra convinzione di fede è che Cristo rivela la pienezza dell'umano realizzandola nella sua persona. Ma tale rivelazione, per quanto specifica, raggiunge e conferma elementi già presenti nel pensiero razionale delle sapienze dell'umanità. Il concetto di legge naturale è dunque anzitutto filosofico e, come tale, consente un dialogo che, nel rispetto delle convinzioni religiose di ciascuno, fa appello a quello che c'è di universalmente umano in ogni essere umano. Uno scambio sul piano della ragione è possibile quando si tratta di sperimentare e di dire ciò che è comune a tutti gli uomini dotati di ragione e di stabilire le esigenze della vita in società. 115. La scoperta della legge naturale risponde alla ricerca di una umanità che da sempre si sforza di darsi regole per la vita morale e per la vita in società. Questa vita in società riguarda un arco di relazioni che va dalla cellula familiare fino alle relazioni internazionali, passando per la vita economica, la società civile, la comunità politica. Per poter essere riconosciute da tutti gli uomini e in tutte le culture, le norme del comportamento in società devono avere la loro fonte nella stessa persona umana, nei suoi bisogni, nelle sue inclinazioni. Tali norme, elaborate con la riflessione e sostenute dal diritto, possono così essere interiorizzate da tutti. Dopo la seconda guerra mondiale, le nazioni di tutto il mondo hanno saputo darsi una *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, la quale suggerisce implicitamente che la fonte dei diritti umani inalienabili si trova nella dignità di ogni persona umana. Il presente contributo non aveva altro fine che aiutare a riflettere su questa fonte della moralità personale e collettiva. 116. Offrendo il nostro contributo alla ricerca di un'etica universale, e proponendone un fondamento razionalmente giustificabile, desideriamo invitare gli esperti e i portavoce delle grandi tradizioni religiose, sapienziali e filosofiche dell'umanità a procedere a un lavoro analogo a partire dalle loro fonti, per giungere a un riconoscimento comune di norme morali universali fondate su un approccio razionale alla realtà. Questo lavoro è necessario e urgente. Dobbiamo arrivare a dirci, al di là delle nostre convinzioni religiose e della diversità dei nostri presupposti culturali, quali sono i valori fondamentali per la nostra comune umanità, in modo da lavorare insieme a promuovere comprensione, riconoscimento reciproco e cooperazione pacifica fra tutte le componenti della famiglia umana».

²⁰ I principali testi di bioetica cristiana-cattolica: I. CARASCO DE PAULA, *Bioetica. Morale della vita e integrità della persona umana nella prospettiva cattolica*, Apollinare Studi,

Roma 2001; D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000; E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; A. PESSINA,, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano 1999; R. SPAEMANN, «Sind alle Menschen Personen?», in R. LÖW (hrsg.), *Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Communio, Köln 1990, 48-58; H. DOUCET, «The Concept of Person in Bioethics. Impasse and Beyond», in D. THOMASMA, D. WEISSTUB, C. HERVÉ (ed.), *Personhood and Health Care*, Kluwer Academic Publi-

shers, Dordrecht 2001, 121-128; R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2001; ID., *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

²¹ F. COMPAGNONI, F. D'AGOSTINO, *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Milano 2003; F. VIOLA, «Identità personale e collettiva nella politica della differenza», in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino 1996, 146 ss.