

Diritti umani

I caratteri fondamentali dell'essere umano (libertà, socialità, unitarietà e trascendenza) individuano le direzioni indispensabili del suo compimento. Privata di queste dimensioni essenziali, la persona non può svilupparsi pienamente, e i diritti rappresentano precisamente i principi che intendono assicurarne la tutela e la promozione.

La radice dei diritti è da ricercare, quindi, nella comune dignità di ogni persona, non nella volontà umana (del re, dei concittadini, della maggioranza), nella realtà dello Stato o nel contratto che lega gli individui in esso. Tale dignità, connaturale alla vita umana e trascendente, è conferita a ogni uomo in virtù del suo essere creato a immagine di Dio, dotato di razionalità e libero arbitrio. Appartenendo originariamente e intrinsecamente alle persone, i diritti sono naturali e inalienabili, il che esclude che possano essere acquisiti per industria propria o altrui, o che possano essere conferiti o tolti ai vari soggetti dall'esterno, da parte delle comunità politiche o di altri organismi.

I diritti presuppongono un ordine politico – nazionale e internazionale – che ha il compito di riconoscerli, rispettarli, tutelarli e promuoverli. L'istituzionalizzazione dei diritti dell'uomo, all'interno del diritto costituzionale, è la via normale per renderli esigibili a nome della giustizia, dando loro un contenuto pratico e reale.

La pari dignità delle persone impone l'uguaglianza nell'esercizio dei diritti che, nella loro potenzialità, sono identici in ogni persona. Nessuno può rivendicare una superiorità dell'uno sull'altro a motivo dei diritti. Questi, dunque, sono universali: sono presenti in tutti gli esseri umani, senza eccezione alcuna di tempo, di luogo e di soggetto, uomo o donna, ricco o povero, sano o ammalato; e ciò perché appartengono all'uomo in quanto persona. L'universalità è un attributo che coincide con l'essere e con l'esistere della persona. La parità ontologica degli esseri umani e la loro trascendente dignità comandano anche l'invulnerabilità dei diritti, la loro simmetria: ciò che vale per me, devo riconoscerlo all'altro nella medesima situazione (Toso, 166).

Primo diritto umano, originario e fontale, è il diritto alla vita, dal quale conseguono, quali sue specificazioni, il diritto all'integrità fisica, ai mezzi indispensabili e sufficienti per un dignitoso tenore di vita e alla sicurezza, alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, all'uso dei beni.

A proposito di tale diritto, così drammaticamente insidiato e messo in discussione nel nostro tempo, non può essere dimenticato, per la sua chiarezza e la sua forza, l'insegnamento di Giovanni Paolo II nel primo capitolo dell'enciclica del 1995, *Evangelium Vitae*, dedicata – come indica il sottotitolo – al valore e all'invulnerabilità della vita umana.

La nostra attenzione intende concentrarsi, in particolare, su un (...) genere di attentati, concernenti la vita nascente e terminale, che presentano caratteri nuovi rispetto al passato e sollevano problemi di singolare gravità per il fatto che tendono a perdere, nella coscienza collettiva, il carattere di delitto e ad assumere paradossalmente quello del diritto, al punto che se ne pretende un vero e proprio riconoscimento legale da parte dello Stato e la successiva esecuzione mediante l'intervento gratuito degli stessi operatori sanitari. Tali attentati colpiscono la vita umana in situazioni di massima precarietà, quando è priva di ogni capacità di difesa. Ancora più grave è il fatto che essi, in larga parte, sono consumati proprio all'interno e ad opera di quella famiglia che costitutivamente è invece chiamata ad essere santuario della vita (EV, 11).

In realtà, se molti e gravi aspetti dell'odierna problematica sociale possono in qualche modo spiegare il clima di diffusa incertezza morale e talvolta attenuare nei singoli la responsabilità soggettiva, non è meno vero che siamo di fronte a una realtà più vasta, che si può considerare come una vera e propria struttura di peccato, caratterizzata dall'imporsi di una cultura anti-solidaristica, che si configura in molti casi come vera cultura di morte. Essa è attivamente promossa da forti correnti culturali, economiche e politiche, portatrici di una concezione efficientistica della società. Guardando le cose da tale punto di vista, si può, in certo senso, parlare di una guerra dei potenti contro i deboli: la vita che richiederebbe più accoglienza, amore e cura è ritenuta inutile, o è considerata come un peso insopportabile e, quindi, è rifiutata in molte maniere. Chi, con la sua malattia, con il suo handicap o, molto più semplicemente, con la stessa sua presenza mette in discussione il benessere o le abitudini di vita di quanti sono più avvantaggiati, tende ad essere visto come un nemico da cui difendersi o da eliminare. Si scatena così una specie di congiura contro la vita. Essa non coinvolge solo le singole persone nei loro rapporti individuali, familiari o di gruppo, ma va ben oltre, sino ad intaccare e stravolgere, a livello mondiale, i rapporti tra i popoli e gli Stati (EV, 12).

Giovanni Paolo II, in un pensiero ripreso più volte dal suo successore, spiega poi che una società che nega il diritto alla vita ai più deboli e indifesi, non può definirsi democratica, ma si rivela totalitaria, in quanto nega non solo la parola ad alcuni, ma addirittura la vita, presupposto di tutti gli altri beni, e perdipiù a chi non ha colpe, né modo di difendersi. Il papa non si concentra sulla gravità delle azioni compiute dai singoli, che meritano comprensione e misericordia, ma sulla mentalità e dalla prassi diffuse, che portano a normalizzare e considerare diritto azioni lesive della dignità dei più deboli, e su un modo di intendere il vivere sociale che da democrazia si converte, senza tuttavia cambiare il suo nome e la sua apparenza, in una dittatura della maggioranza.

La posizione espressa nell'enciclica, oltre che per il suo contenuto, è rilevante anche perché mostra il legame inscindibile tra la dimensione bioetica e quella sociale. Più volte Francesco D'Agostino ha chiarito il termine *biopolitica*, con il quale si definiscono interventi della politica in ambito bioetico. Ovviamente la politica deve regolare anche tale ambito (stabilendo per esempio se l'eutanasia o l'aborto siano o meno leciti e a quali condizioni). Tuttavia, qualora stabilisca criteri che sconfinano dalla sua competenza, su basi non scientifiche ma in modo convenzionale e arbitrario, ci si trova davanti a decisioni biopolitiche. Tali sono, per esempio, le posizioni per cui prima del quattordicesimo giorno l'embrione non è ancora vita umana in quanto non si scorge ancora la corteccia cerebrale o che, prima che venga alla luce, il feto non è da considerarsi un essere umano portatore di diritti.

Si apre così la strada al pensiero espresso da H. Tristram Engelhardt nel suo *Manuale di bioetica*, del 1986, quando afferma che non si può stabilire un'identità tra essere umano e persona. Essere umano, infatti, è chi appartiene alla specie umana, mentre persona sarebbe solo chi risponde ai requisiti propri e specifici dell'essere personale: autocoscienza, razionalità, senso morale e libertà. Coloro che non hanno queste capacità (le hanno ovviamente in potenza in quanto esseri della specie umana, ma non in atto a causa del loro stato di disabilità, di malattia terminale, o in quanto feti o infanti) non sono da considerare persone, e quindi non sono portatori dei corrispettivi diritti, o possono non esserlo.

La sollecitudine per il rispetto degli agenti morali può, di fatto, escludere alcuni esseri umani e comprendere, invece, alcune persone non umane. Mentre il fatto di non trattare come persona in senso stretto un feto o un infante non equivale a mancargli di rispetto in termini laici generali, non trattare con rispetto un pacifico agente morale extraterrestre vorrebbe dire agire in modo profondamente immorale. Vorrebbe dire agire contro la possibilità stessa della comunità pacifica. A essere importante, dal punto di vista laico generale, non è la nostra appartenenza alla specie

Homo sapiens in quanto tale, ma il nostro stato di persone. Questa distinzione tra persone e umani è destinata ad avere conseguenze importanti in termini di diverso trattamento che una bioetica laica riserverà rispettivamente alla vita umana personale e alla vita umana meramente biologica (Engelhardt, 160).

I diritti sono normalmente suddivisi in generazioni, che descrivono la progressiva consapevolezza, da parte dell'umanità, in merito a diversi gruppi di diritti. I diritti civili e politici (di voto, rappresentanza, associazione, espressione, ecc.), legati alla cittadinanza, sono detti di prima generazione, e la loro diffusione e maggiore consapevolezza segue la Rivoluzione francese. A tale sfera di diritti si sono affiancati, con il diffondersi dello Stato di benessere, quelli di natura economica e assistenziale, sociale e culturale (educazione, assistenza sanitaria, mutua, pensione, sussidi, ecc.), detti di seconda generazione.

Da alcuni decenni, con l'accresciuta presa di coscienza della dimensione globale delle dinamiche sociali, appaiono particolarmente connessi con la promozione della dignità umana il diritto al clima, all'acqua, all'energia sostenibile, a un ambiente sano e alla pace, detti di terza generazione, legati alla sfera comunitaria e al rapporto tra gruppi di persone e popoli. Più recente è l'affermazione dei diritti, definiti di quarta generazione, legati alla protezione della vita privata, dell'intimità familiare e del patrimonio genetico, contrari a un uso indiscriminato e manipolatorio delle nuove scoperte tecnologiche. La quinta e ultima generazione di diritti fa riferimento al mondo di Internet (accessibilità, o connessione, e disconnessione), e all'uso delle possibilità in campo genetico delle nuove scoperte tecnologiche (fecondazione assistita, cura estetica, ecc.).

Vediamo come la conoscenza dei diritti fondamentali non sia statica, ma dinamica e storica, poiché progredisce nella loro individuazione e codificazione. In un senso, quindi, i diritti vanno considerati universali e inalienabili. Dall'altra, devono essere compresi all'interno di un certo contesto sociale e storico, che permette di comprenderli e di affermarli. Se il diritto alla vita va considerato inalienabile e universale, al di là del contesto in cui ci si collochi, il diritto alla connessione non avrà senso che all'interno di un certo quadro sociale ed economico.

La dignità dell'essere umano è tutelata e promossa integralmente quando i diritti della persona sono garantiti nella loro globalità, cioè senza perdere di vista le due polarità costitutive della persona, nel suo essere corporeo e spirituale. Minacciare i diritti che tutelano i beni relativi a uno dei poli significa compromettere i beni e i diritti relativi all'altro polo. Esiste dunque un'indivisibilità dei diritti, che deriva dall'invisibilità degli elementi costitutivi dell'essere umano. Ove fossero negate la libertà di espressione o quella religiosa, gli stessi diritti alla vita e a una degna sussistenza sarebbero compromessi, in quanto orientati a un compimento più complessivo della persona.

I diritti sono compresi appieno solo se messi in relazione con i corrispondenti doveri, verso se stessi e verso gli altri. È così che, al diritto di ogni essere umano all'esistenza, è connesso il dovere di conservarsi in vita e di rispettare la vita altrui. Il conseguente diritto a un dignitoso tenore di vita è connesso con il dovere di vivere dignitosamente e di rendere dignitosa la vita altrui. Il diritto alla libertà nella ricerca del vero, con il dovere di ricercare la verità e di favorirne in tutti la ricerca.

La comprensione dei diritti è oggi spesso gravata da una mentalità individualistica, che esaspera i diritti soggettivi e pone in secondo piano o dimentica i rispettivi doveri. Se ognuno si preoccupasse anzitutto di considerare i propri doveri verso gli altri, immediatamente tutti vedrebbero rispettati i loro diritti. Al contrario, una società concentrata sui diritti individuali, invece che sui doveri che legano agli altri e alla comunità, diventa luogo dove i diritti possono diventare appannaggio dei forti.

Una critica alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, che ha portato alla mancata firma del documento da parte di vari Stati arabi, ha riguardato precisamente questo punto, cioè una concezione dei diritti umani non sufficientemente connessa con i corrispettivi doveri. Una critica non troppo lontana da questa, e ugualmente illuminante, è invece pervenuta da parte di diversi Stati africani, i quali hanno rifiutato di aderire alla Carta, ritenendo che la concezione dei diritti espressa nella *Dichiarazione* non metta in luce il legame costitutivo del singolo con la comunità, quella familiare e quella sociale, nei suoi diversi livelli.

Leggiamo infine il monito di Benedetto XVI nella sua enciclica sociale, del 2007, sulla deriva egoistica del tema dei diritti.

Molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale. Per questo è importante sollecitare una nuova riflessione su come i diritti presuppongano doveri senza i quali si trasformano in arbitrio. Si assiste oggi a una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si rivendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l'altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali sconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell'umanità. Si è spesso notata una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli. La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'exasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene. Se, invece, i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I governi e gli organismi internazionali possono allora dimenticare l'oggettività e l'indisponibilità dei diritti. Quando ciò avviene, il vero sviluppo dei popoli è messo in pericolo. Comportamenti simili compromettono l'autorevolezza degli Organismi internazionali, soprattutto agli occhi dei Paesi maggiormente bisognosi di sviluppo. Questi, infatti, richiedono che la comunità internazionale assuma come un dovere l'aiutarli a essere artefici del loro destino, ossia ad assumersi a loro volta dei doveri. La condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione di diritti (CV 43).