

ESTANISLAO CANTERO NUÑEZ

**LA CONCEZIONE
DEI DIRITTI UMANI
IN GIOVANNI PAOLO II**

**(con indicazioni delle citazioni originali
e addizioni)**

SPEIRO – MADRID

Testo tratto da: <http://www.totustuus.biz/users/educazione/>

SOMMARIO

CAPITOLO I	
GIOVANNI PAOLO II E IL CROLLO DEL COMUNISMO	4
CAPITOLO II	
SIGNIFICATO ATTUALE DEI DIRITTI DELL'UOMO	
1. Genesi dei diritti dell'uomo	7
2. La mancanza di fondamento	13
3. Una critica ai diritti dell'uomo	17
CAPITOLO III	
GIOVANNI PAOLO II E IL LINGUAGGIO DEI DIRITTI DELL'UOMO	19
CAPITOLO IV	
I DIRITTI DELL'UOMO IN GENERALE	
1. Elogio e censura dei diritti dell'uomo	22
2. La dignità umana	24
3. La cornice dell'ordine morale e dell'ordine sociale	26
4. Dipendenza dalla verità e dal bene	29
5. La rovina dei diritti dell'uomo e il loro rispetto efficace	30
CAPITOLO V	
IL DIRITTO ALLA LIBERTÀ DI COSCIENZA E ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA	32
1. Una libertà negativa	33
2. Sottomissione alla legge morale e alla verità	33
CAPITOLO VI	
IL DIRITTO AL LAVORO	
1. Un principio generale	37
2. I diritti del lavoratore	38
CAPITOLO VII	
LA CRITICA AI DIRITTI DELL'UOMO E' APPLICABILE A GIOVANNI PAOLO II?	40
CAPITOLO VIII	
L'UNITA' DELLA DOTTRINA SOCIALE	46

A Juan Vallet de Goytisolo,
maestro e amico,
con ammirazione e riconoscenza
per il suo lavoro infaticabile in Verbo
e nei “Martedì” di Speiro.

Estanislao Cantero Nuñez (Madrid, 1949), Tenente Colonnello Uditore del Corpo Giuridico Militare, Accademico Corrispondente della Reale Accademia di Giurisprudenza e Legislazione, e autore di un cinquantina di saggi diversi, pubblicati in Spagna, Argentina, Cile, Italia, Messico e Portogallo, alcuni dei quali tradotti in portoghese e in italiano. Nella sua opera predomina l’interesse per la filosofia politica e sociale, e per l’educazione. Fra di essi, i più significativi sono “La libertà d’insegnamento come espressione del diritto naturale dei genitori all’educazione dei loro figli” (Madrid, 1979; Santiago del Cile, 1980; Buenos Aires, 1984); “Proprietà e ordine politico” (Madrid, 1980; Buenos Aires, 1981); “Esiste una dottrina politica cattolica?” (Madrid, 1982); “Evoluzione del concetto di democrazia” (Madrid, 1984; Buenos Aires, 1984; Piacenza, 1985); “Il pensiero politico di Eugenio Vegas Latapie” (Madrid, 1985); “I cattolici e l’adesione alla Repubblica. L’equivoco di un preteso ralliement spagnolo” (Madrid, 1986); “La filosofia giuridica e politica di Juan Vallet de Goytisolo” (Madrid, 1988); “La Rivoluzione francese: ricapitolazione storiografica” (Madrid, 1990); “La Rivoluzione francese vista da Maurras” (Madrid, 1990).

PUBBLICATI DALLE EDIZIONI SPEIRO

Paulo Freire e l’educazione liberatrice
(Madrid e Buenos Aires, 1975).

Educazione e insegnamento. Statalismo e libertà
(Madrid, 1980).

Una polemica su Ortega. (La polemica sull’orteghismo cattolico venticinque anni dopo)
(Madrid, 1983)

CAPITOLO I

GIOVANNI PAOLO II E IL CROLLO DEL COMUNISMO

Senza ombra di dubbio, l'avvenimento più sorprendente di questi anni è il cambiamento, apparentemente radicale, che si sta producendo con il crollo del comunismo e del marxismo. Essendo ormai quest'ultimo in ribasso da circa tre lustri grazie, in parte, a Solgenitzin (1), le cui opere videro un successo editoriale in tutto il mondo occidentale con la concessione del premio Nobel, che contribuì a una lenta, ma efficace divulgazione degli orrori del Gulag, la cui penetrazione nella cosiddetta opinione pubblica fu il motivo per cui, sotto pena di perdere ogni credibilità, talune attitudini cessarono di essere mantenute -, il turno è adesso toccato al comunismo. I cambiamenti, che si stanno producendo nei paesi dell'Est, impensabili pochissimi anni fa, non si può negare che in gran parte si debbano al lavoro svolto da un papa come Giovanni Paolo II, che non ha cessato di predicare in ogni luogo il messaggio evangelico, la dottrina cattolica, di fronte alla quale nulla può fare nessun'altra forza nel cuore dell'uomo.

L'appoggio che questo Papa arrecò, tanto con la sua attività e la sua predicazione, quanto per il fatto di essere compatriota di san Stanislao, al sindacato Solidarnosc e a Leck Walesa, rende manifesto come la pietra più dura finisca sempre per essere perforata e che il Vaticano, la Chiesa, non ha bisogno di contare sulle divisioni [degli eserciti, n.d.t.] per trionfare (1 bis).

Naturalmente non mancheranno storici e analisti sociali, che, minimizzando il lavoro dei grandi uomini, attribuiranno questi cambiamenti alla congiuntura economica, alla mancanza di adattamento dell'URSS, allo scopo di assimilare nuove tecnologie e sistemi di gestione e di organizzazione o ad altre cause, che relegheranno il lavoro di Giovanni Paolo II a una causa storica piuttosto secondaria, o addirittura a una mera coincidenza temporale, ma senza vere conseguenze reali in queste modificazioni radicali.

Certamente, Giovanni Paolo II, rispetto alle dottrine del marxismo e al modo orrendo con cui si realizzarono nel comunismo, non ha predicato né

1) Vedere in Verbo n. 168 (1968), pp. 999-1017, "El mundo escindido", discorso di Solgenitsin all'assemblea dei laureati dell'Università di Harvard, sommamente interessante per le sue riflessioni sul mondo occidentale.

(1 bis) Infatti, come Giovanni Paolo II ha segnalato riferendosi ai cambiamenti avvenuti nell'Europa dell'est, non c'è nulla di più lontano dal vero che il considerare la religione come elemento di alienazione, come ha fatto il marxismo, al contrario, "si può dire che l'esperienza del periodo che si è appena concluso ha dimostrato esattamente il contrario: la religione e la Chiesa si sono rivelati tra i fattori più efficaci per la liberazione dell'uomo da un sistema di totale dominio" (Discorso ai partecipanti alla riunione consultiva dell'Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi (1990), Verbo, nn. 287-288, 1990, p. 919)

insegnato le dottrine o i pretesi valori di un mondo denominato occidentale, nel quale il laicismo, il liberalismo e il permissivismo morale hanno fatto del mondo cristiano un'ombra deformata di se stesso. Tutt'al contrario, giacché, ricevendone il motivo da questo ribaltamento spettacolare e insperato pressoché da tutti, ha puntato a mettere in guardia dai pericoli di quello che Sciacca chiamò l'"occidentalismo" (2), continuando senza incrinature la linea dottrinale e pastorale del suo pontificato.

Nel Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso il Vaticano, nel gennaio del 1990, fa questo avvertimento: "Varsavia, Mosca, Budapest, Berlino, Praga, Sofia e Bucarest, per non citare nulla più che le capitali, si sono trasformate nelle tappe di una *lunga peregrinazione verso la libertà*. Dobbiamo rendere omaggio ai popoli, che, al prezzo di immensi sacrifici, hanno avuto il valore d'intraprenderla, e anche ai responsabili politici, che l'hanno favorita (...). Disgraziatamente, con troppa frequenza, le democrazie occidentali non hanno saputo fare uso della libertà conquistata al prezzo di duri sacrifici. Non si può fare a meno di lamentare la deliberata assenza di ogni riferimento morale e trascendente nella gestione delle società cosiddette "sviluppate". Unitamente a generosi gesti di solidarietà, con un esito reale nella promozione della giustizia e una preoccupazione costante per il rispetto effettivo dei diritti dell'uomo, è necessario constatare la presenza e la diffusione di controvalori come l'egoismo, l'edonismo, il razzismo e il materialismo pratico. Sarebbe penoso che quanti hanno appena raggiunto la libertà e la democrazia si vedano delusi da quelli che, in una certa misura, di essa sono "veterani" (3).

E nel suo discorso all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la cultura, il 12 gennaio 1990, oltre a segnalare che "molti muri sono crollati. Molte frontiere si sono aperte (...). Un messianismo terreno è precipitato e germoglia nel mondo la sete di nuova giustizia (...). Tutti reclamano una nuova civiltà pienamente umana in quest'ora privilegiata in cui viviamo" e che "questa immensa speranza dell'umanità non deve venire frustrata", avverte che "non mancano nuovi rischi di miraggi e delusioni. L'etica laica ha dimostrato i suoi limiti e si mostra impotente di fronte ai temibili esperimenti che si effettuano sopra esseri umani, considerati come semplici oggetti di laboratorio.

L'uomo si sente minacciato in una forma radicale di fronte a talune politiche che decidono arbitrariamente sul diritto alla vita o sul momento della morte, mentre le leggi del sistema economico pesano gravemente sulla vita familiare. La scienza manifesta la sua impotenza nel rispondere alle grandi

2) Cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *El oscurecimiento de la inteligencia*, Gredos, Madrid, 1973, II parte; *Il magnifico oggi*, Città Nuova Editrice, Roma, 1976, cap. XLIII

3) Discorso al Corpo Diplomatico accreditato in Vaticano, Verbo, n. 283-284 (1990), pp. 308-309.

questioni del senso della vita, dell'amore, della vita sociale e della morte. E, inoltre, gli uomini di Stato sembrano dubitare dei cammini che si devono intraprendere per costruire un mondo fraterno e solidale che tutti i nostri contemporanei desiderano ardentemente, tanto nell'interno delle nazioni quanto su scala continentale". Perciò, "agli uomini e alle donne della cultura spetta la responsabilità di pensare questo futuro alla luce della fede cristiana che li ispira" (4). E nell'omelia della messa celebrata nel santuario di Velehrad, Domenica 22 aprile 1990, indica: "La notte è ormai passata; è giunto di nuovo il giorno. Ma *la vostra peregrinazione verso la libertà deve continuare*. Camminate come figli della luce. La libertà solo esterna, senza la liberazione interiore, produce il caos. Rimanete nella libertà per la quale vi ha liberato Cristo".

"L'unione fra la libertà esterna e quella interna deve costruire l'Europa del domani, la civiltà dell'amore e della verità; e questa unione si fonda sopra Cristo, pietra angolare. Continuate a camminare verso la piena libertà". (5)

Questo futuro dipende dal ritorno dell'Europa e delle nazioni che la integrano alle loro radici cristiane: "*L'Europa intera s'interroga sopra il suo futuro, allorché il crollo dei sistemi totalitari reclama un profondo rinnovamento delle politiche e provoca un ritorno vigoroso delle aspirazioni spirituali dei popoli. L'Europa, per necessità, cerca di definire la sua identità ben oltre i sistemi politici e le alleanze militari. E torna a scoprirsi come un continente di cultura, una terra irrigata dalla fede cristiana millenaria*" (6). Il processo della nuova unità dell'Europa, "non è e non può essere un avvenimento soltanto politico o economico: comporta una profonda dimensione culturale, spirituale e morale. L'unità culturale dell'Europa vive nelle diverse culture e per esse; quelle culture si compenetrano e si arricchiscono mutuamente. Questa particolarità caratterizza l'originalità e l'autonomia della vita nel nostro continente. La ricerca dell'identità europea ci conduce alle fonti".

"Se la memoria storica dell'Europa non trascende gli ideali dell'illuminismo, la sua nuova unità avrà fondamenti superficiali e instabili. Il cristianesimo, portato in questo continente dagli apostoli e fatto penetrare nelle sue diverse parti dall'azione di Benedetto, Cirillo, Metodio, Adalberto e di una innumerevole legione di santi, si trova nelle radici medesime della cultura europea. Il processo verso una nuova unità dell'Europa non potrà fare a meno di tenerne conto!" (7).

Come aveva avvertito ed esortato nel Discorso della cerimonia europeista,

4) Discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura del 12 gennaio 1990, Verbo n. 283-284 (1990), p. 307.

5) Omelia a Velehrad, Verbo n.285-286 (1990), p.608.

6) Discorso citato nella nota 4, p. 310.

7) Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura, agli studenti e ai leader delle chiese non cattoliche in Praga, 21 aprile 1990, Verbo n. 285-286 (1990), p. 612.

celebrata nella cattedrale di Santiago di Compostella, il 9 novembre 1982, “la storia della formazione delle nazioni europee va alla pari con la loro evangelizzazione; fino al punto che le frontiere europee coincidono con quelle della penetrazione del Vangelo” (...) per questo (...) “l’identità europea è incomprendibile senza il cristianesimo, e precisamente in esso si trovano quelle radici comuni, dalle quali è giunta a maturazione la civiltà del continente, la sua cultura, il suo dinamismo, la sua attività, la sua capacità di espansione costruttiva anche negli altri continenti; in una parola, tutto quello che costituisce la sua gloria”... “Per questo, io, Giovanni Paolo II... ti lancio, vecchia Europa, un grido pieno di amore: torna a incontrarti. Sii te stessa. Scopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Rivivi quei valori autentici che fecero gloriosa la tua storia e benefica la tua presenza negli altri continenti. Ricostruisci la tua unità spirituale...” (8).

Perciò, è necessario che i cambiamenti a cui prima si alludeva non si limitino soltanto alla scomparsa del marxismo e del comunismo, sostituiti dalle forme di vita e dai “valori” di quel mondo occidentale, assimilati come l’ideale e la panacea che porrà rimedio ai suoi mali. E che la predicazione di Giovanni Paolo II non lasci spazio a dubbi su questa questione, si manifesta con chiarezza in un tema, come quello dei diritti umani, apparentemente tanto amato oggi, rispetto al quale, Giovanni Paolo II ha mantenuto una posizione senza equivoci, sviluppando tutto un insegnamento, che, seppure con un linguaggio innovativo nella Chiesa, è incastonato nella perenne dottrina cattolica.

CAPITOLO II

SIGNIFICATO ATTUALE DEI DIRITTI DELL’UOMO.

1. Genesi dei diritti dell’uomo.

Le espressioni *diritti dell’uomo* o *diritti umani* sono relativamente recenti. Appaiono come “le dernier vestige (déformé) que nous conservions aujurd’hui du droit naturel” (9) e, per loro origine, costituiscono “un residuo del diritto

8) Discorso nell’atto europeista celebrato nella cattedrale di Santiago di Compostella, il 9 novembre 1982. In *Juan Pablo II en España*, Cuadernos Ya, Madrid, 1982, pagine 184, 185 e 186. Cfr. la raccolta di testi di Giovanni Paolo II sotto il titolo “Europa, su identidad cristiana y su actual crisis”, in *Verbo* n. 211-212 (1983), pp. 3-22, e JUAN VALLET DE GOYTILOSO, “Europa desde la perspectiva de Juan Pablo II”, *Verbo* n. 257-258 (1987), pp. 901-954

9) “l’ultima vestigia (deformata) che ancora conserviamo del diritto naturale”; MICHEL VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Ediciones Universitarias de

naturale razionalista” (10); provenienti dalla scuola moderna del diritto naturale (11), “benché abbiano un fondamento più reale e solido nei primi principi della legge naturale enunciati da san Tommaso d’Aquino” (12), ancorché oggi non si voglia riconoscere e se ne rifiuti il fondamento tomista, quest’ultimo permetterebbe un cambiamento nel modo di concepire i cosiddetti diritti dell’uomo, che renderebbe possibile una maggiore realtà ed efficacia di ciò che si vuole esprimere con molti di essi.

Forse le caratteristiche più notevoli nel tema dei diritti umani sono quelle che si riferiscono alle relazioni dell’uomo con Dio e dell’uomo con il potere politico. Non potrebbe essere in altro modo, vista la loro genesi, chiaramente plasmata nella dichiarazione del 1789.

Infatti, gli uomini del secolo XVIII, in primo luogo i “filosofi”, il loro entourage e gli illuministi più tardi, vollero la felicità immediata sulla terra, una felicità terrena, con la quale “on ramenait le ciel sur la terre” e “enfin le bonheur devenait un droit, dont l’idée se substituait à celle de devoir”, come ha segnalato Paul Hazard (13). A quel fine erano sufficienti i lumi della ragione; di una ragione che basta a se stessa, che segue il cammino della verità e che non sbaglia mai; ma bisognava attaccare alle radici il male principale che si opponeva a tanta meraviglia, il cristianesimo, la religione rivelata, perché ci sono solo verità naturali, così come spiegò Hazard in un libro che continua a destare interesse (14); la “scoperta” della “natura” apriva la porta a ogni tipo di speranze, giacché

Valparaíso, Valparaíso, 1976, p. 242.

Vers. origin.

MICHEL VILLEY, “*Critique des droits de l’homme*” in *Anales de la Càtedra Francisco Suarez* n. 12, fasc. 2, Granada, 1972, p. 10.

10) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Civitas, Madrid, 1988, p. 345.

11) Cfr. MICHEL VILLEY, *Compendio de Filosofía del Derecho. II. Los medios del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1981, pp. 104 e seg., e *I. Definiciones y fines del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1979, pp. 168-179.

Vers. origin.

MICHEL VILLEY, *Philosophie du droit, II, Les movens du droit*, Dalloz, Paris, 1979, tit. 2, chp. 1, n. 184, 185 et 186; *Philosophie du droit, I. Définitions et fins du droit*, Dalloz, Paris, 1975, n. 84 - 92.

12) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, “El hombre, sujeto de la liberación (referencia a los denominados “derechos humanos)””, *Verbo* n. 253-254 (1987), p. 358.

13) “il cielo si portasse in terra” e “una felicità che si trasformasse in un diritto, sostituendo questa idea a quella del dovere”; PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1958, pp. 44-45.

14) Vers. origin.

PAUL HAZARD, *La pensée Européenne au XVIII Siècle. De Montesquieu a Lessing*, Tome I, Boivin, Paris, 1946, pp. 30 e 31. Cfr. PAUL HAZARD, *op. cit.*, pp. 52 e 89.

Vers. origin.

PAUL HAZARD, *op. cit.*, pp. 38 e 78.

i mali, fino ad allora, erano stati il frutto del non avere seguito la “vera” natura dell’uomo.

E’ in questo ambiente intellettuale, penetrato dalle “nuove idee” del secolo, dove si verifica la miscela, e a volte l’opposizione, di utopismo, razionalismo, deismo, ateismo, ottimismo e pessimismo verso la ragione, perdita del senso della realtà e volontà di cambiare tutto, facendo tavola rasa del passato (15), che si elabora la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*. In essa si apprezza quale primo valore, come ricorda un recente studio di Wolfgang Schmale, “le changement de perspective qui s’opère entre les deux pôles: Dieu et Homme” (16). Ossia, “si, autrefois, la vision du monde était constituée à partir de la vision de Dieu, c’est désormais la vision de l’homme qui conduit à repenser entièrement la vision du monde, au terme de la longue dérive du théocentrisme à l’anthropocentrisme” (17); e le nozioni di legge e diritto vengono a costituire i pilastri sui quali, al posto di Dio, si ricostruirà la visione del mondo (18). Questa estromissione di Dio, lasciandolo fuori dalla nuova costruzione del mondo (19), si apprezza palpabilmente nella Dichiarazione, che resta, per ciò stesso, viziata nella sua stessa origine. Infatti, anche quando la Dichiarazione manifesta che i diritti, che menziona, li riconosce e dichiara “en présence et sous les auspices de l’Etre suprême”, si riferisce al “Dieu-des philosophes”, “un Dieu de raison, un Dieu pour les hommes rationnels, appréhendable par la raison (...) et non le Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob” (20); ma, anche quando si volesse vedere, in uno sforzo interpretativo degno di

15) Cfr. ESTANISLAO CANTERO, “La revolucìon francesa. Recapitulaciòn historiografica”, in *Aportes* n. 12 (1990), pp. 20-29.

16) “il cambiamento di prospettiva che si effettua tra i due poli: Dio e Uomo” WOLFGANG SCHMALE, “Les droits de l’homme dans la pensée politique des Lumières”, in Antoine de Baecque, Wolfgang Schmale e Michel Vovelle, *L’an I des droits de l’homme*, Presses du CNRS, stampato in Mesnil-sur-l’Estree, 1988, p. 341.

17) “se, anticamente, la visione del mondo era stata costruita a partire dalla visione di Dio, da allora in poi è la visione dell’uomo quella che conduce a ripensare per intero la visione del mondo, alla fine della lunga deriva dal teocentrismo all’antropocentrismo” *Ibidem*, p. 340.

18) Cfr. *Ibidem*, p. 341.

19) Cfr. PAUL HAZARD, *op. cit.*; ERNST CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Fayard (Argonauta), Parigi, 1986; DANIEL MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, La Manufacture, Lyon, 1989; BERNARD GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, 1982; per la tappa della Rivoluzione francese, JEAN DUMONT, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Criterion, Limoges, 1984, e JEAN DE VIGUERIE, *Christianisme et révolution*, NEL, Parigi, 2.a ed., 1988.

20) “in presenza e sotto gli auspici dell’Essere supremo”; “Dio dei filosofi”; “un dio di ragione, per gli uomini razionali, raggiungibile dalla ragione, e non il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”; GUY HAARSCHER, “Dieu et les Déclarations de droits”, in *La*

migliore causa, che si riferisce all'unico Dio, al Dio rivelato, Creatore, Padre e Redentore di tutti gli uomini, la formula della Dichiarazione lascia Dio come testimone, al massimo, dell'atto dichiarativo dei diritti, ma in nessun modo gliene attribuisce l'origine e la paternità, né si riconosce alcun obbligo verso di Lui. E questo si valuta chiaramente non solo dal dibattito parlamentare - nel quale si giunse a dire che "il est inutile déclarer que 'c'est en présence de l'Être suprême, etc.'" (era inutile dichiarare "che è in presenza dell'Essere supremo, ecc. ..."), dato che, ottenendo l'uomo i suoi diritti dalla natura, non li riceve da nessuno (21), e nel quale si rifiutarono proposte, in cui si riconosceva l'Essere supremo come Creatore degli uomini, o quelle di Vernier, poiché contenevano una invocazione al potente aiuto della Divinità, un solenne omaggio in ringraziamento dei suoi benefici, e si riconosceva la necessità della religione cattolica (22) - , ma dal contenuto stesso della Dichiarazione.

Il rifiuto di riconoscere Dio come autore di tutte le cose e Padre provvidente, porta la Dichiarazione a un positivismo ad oltranza. Infatti, se Dio scompare, la natura non significa nulla come fonte dei diritti, giacché neppure questa viene riconosciuta come una realtà oggettiva, al di fuori della portata del potere decisionale degli uomini. L'appello alla natura nel dibattito parlamentare (23), e la qualifica dei diritti, come naturali inalienabili e imprescrittibili, effettuata nella Dichiarazione, non è di maggiore importanza, come risulta posto in evidenza dall'insieme degli articoli della Dichiarazione, con il costante riferimento alla legge, che è quella che determina il suo contenuto e significato. Così, per esempio, nell'articolo quarto si stabilisce che i limiti dell'esercizio dei diritti naturali "ne peuvent être déterminées que par la loi" ("non possono essere stabiliti che dalla legge"). Ma la legge, come si incarica di stabilire l'articolo sesto, "est l'expression de la volonté générale" ("è l'espressione della volontà generale"). Quindi, il relativismo dei diritti ed il positivismo (24) nel

Pensée et les Hommes, anno 32, nuova serie, 10, col titolo *Quelle religion pour la Révolution* (Bruxelles, 1989), p. 140.

21) Così si espresse il deputato Charles Laborde, cfr. in ANTOINE DE BAECQUE, "Le débat des droits de l'homme à l'Assemblée constituante", in *L'an 1 des droits de l'homme*, op. cit., p. 152.

22) Cfr. Antoine de Baecque, op. cit., p. 137.

23) Si veda la mancanza di unanimità nella Costituente intorno a ciò che si intendeva per legge naturale e diritti naturali in STÉPHANE RIALS, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette-Pluriel, 1989, pp. 378-403.

24) Secondo Stéphane Rials, la Dichiarazione deve più a Locke che a Rousseau e, nella Dichiarazione, il diritto naturale ha il primato sul positivismo; si deve solo al suo "incontestable légicentrisme", "incontestabile legicentrismo" (op. cit. p. 398), se si può pensare che la Dichiarazione abbia preso il cammino del positivismo. Sebbene la questione dottrinale abbia la sua importanza, ciò nonostante, la realtà dello sviluppo della politica rivoluzionaria e l'eredità che ha lasciato, si sono incaricate di dimostrare che il positivismo ha prevalso immediatamente.

determinarli, limitarli o sopprimerli, è tanto evidente, che la qualifica di naturali, inalienabili e imprescrittibili, non è più che circostanziale e provvisoria. La stessa Rivoluzione francese, e la medesima Assemblea che la approvò, ebbero il compito di dimostrarlo (25).

L'altra caratteristica è la sua opposizione rispetto alla società politica, allo Stato; o, quanto meno, la polarizzazione Stato-diritti umani. Così nacque nell'Assemblea e così è giunta fino ai nostri giorni; come un *desideratum* individualista, in opposizione a uno Stato, che è concepito come nemico, di fronte al quale si ergono i diritti dell'uomo, come unico baluardo che lo difende. Infatti, detta dichiarazione indicava, nel suo preambolo, che “L'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics ed de la corruption des gouvernements” (“l'ignoranza, la dimenticanza o il disprezzo dei diritti dell'uomo, sono le uniche cause dei mali pubblici e della corruzione dei governi”), cosa che, unita alla prima parte del suo secondo articolo, nella quale si stabiliva che “le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme” [“il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo”] (25bis), esprime con chiarezza che, di fronte al potere politico, si pretendeva d'innalzare, come limiti di questo potere, i diritti umani - concepiti nella prospettiva dell'individualismo -, la cui salvaguardia è il fine del potere dello Stato (26).

25) Quella stessa Assemblea fu quella che, fra le altre misure, confiscò i beni del clero, proibì i voti religiosi e soppresse gli ordini contemplativi, mantenne la schiavitù nelle colonie, decretò la Costituzione civile del clero ed esigette il suo giuramento, stabilì la Legge d'Allarde sopprimendo le corporazioni, la legge Le Chapelier proibendo lo sciopero e il diritto di associazione degli operai, ecc.; durante la sua legislatura, di fatto, risultò sistematicamente violata la famosa Dichiarazione, e questa Assemblea fu moderata se confrontata con la *Legislatura* e la *Convenzione* che le succedettero!

25bis) “Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression” (“Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione”), secondo quanto indicato all'articolo II.

26) Ciò nonostante, questa contrapposizione “diritti umani - potere dello Stato”, considerandoli come limite di questo, deve essere sfumata. Da un lato perché, come ha ricordato Juan de la Cruz [“La concepción del poder y de la separación de poderes en la Revolución francesa y en el sistema constitucional norteamericano”, *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, n. 20 (1989), cfr. pp. 258-262], i rivoluzionari non limitano l'esercizio del potere, ma lo accrescono. Di fatto, già dalle sue origini, si è prodotta un'inversione mettendo il carro davanti ai buoi, posto che sarà l'esercizio di quel potere ciò che permetterà l'esercizio di quei diritti, al contrario di ciò che gli stessi rivoluzionari sembravano dire nella Dichiarazione. Come avverte La Cruz, “anche se il valore che ostenta il *prius* ontologico è dato dai diritti e libertà fondamentali dei cittadini, si pensa che *la loro effettiva realizzazione dipenda dal previo intervento del potere*” (p. 261). E se la prima parte di questa affermazione è discutibile, la seconda risulta incontrovertibile. Infatti, bisogna

Queste due caratteristiche sono giunte fino ai nostri giorni, nei quali dichiarazioni mantengono il silenzio riguardo a Dio, cosicché ora non si può neppure pensare di riferirsi a Lui come testimone.

In merito alla bipolarizzazione, a cui prima si alludeva, si può apprezzare il preambolo della Dichiarazione del 1948, che considera come “il

chiedersi quale era il potere che l'Assemblea Costituente voleva limitare. L'interpretazione, basata sui fatti, mostra che non si trattò di limitare il potere politico, qualsiasi esso fosse, bensì di limitare il potere regale, l'autorità del re; e, posteriormente, che la legge prevalse sul diritto definito previamente. Nella relazione presentata da Mounier all'Assemblea, il 9 luglio, già si diceva che “l'autorité royale ne suffit pas sans doute pour créer une constitution; si cette autorité n'a point de bornes, elle est nécessairement arbitraire” [“l'autorità regale non basta, senza dubbio, per creare una costituzione; se questa autorità non ha limiti, è necessariamente arbitraria”] (Cfr. in *L'an 1 des droits de l'homme*, ed. cit., p. 59). La volontà costituente era quella che dava forza alla Dichiarazione. Al di là di qualsiasi dichiarazione di principio, bisogna tenere conto sia che quei principi erano stabiliti dalla stessa Assemblea, quanto che i principi restavano sottomessi alla legge. La rappresentanza nazionale viene legittimata per esercitare un potere totalitario e inappellabile, essendo la manifestazione della volontà generale. Perciò risultano erronee quelle interpretazioni, anche recenti, che hanno voluto collocare la Dichiarazione “à un niveau de légitimité supérieur à celui de l'autorité politique, niveau ‘méta-normatif” [“a un livello di legittimità superiore a quello dell'autorità politica, un livello ‘meta-normativo”], considerando come prova di ciò la resistenza all'oppressione, enumerata come uno dei diritti [cfr. CATHERINE LARRÈRE, “La question du droit de résistance: la prose des droits et la légende de la Révolution”, in *La Légende de la Révolution* (Actes du colloque international de Clermont-Ferrand, sotto la direzione di Christian Croiselle e Jean Ehrard, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 1988, pp. 91-92); cfr. una sintesi del dibattito sul giusnaturalismo o il positivismo della Dichiarazione e della influenza di Locke o di Rousseau, con ampi riferimenti bibliografici, in S. RIALS, *op. cit.*, cap. II, specialmente alle pagine 350-404, e l'interessante interpretazione di B. GROETHUYSEN, *op. cit.*, cap. VII e VIII]. Nulla di più alieno dalla realtà che considerare che quel diritto di resistenza all'oppressione “établit la différence entre une doctrine étatiste des droits individuels, où le pouvoir est source de droit, et seule source du droit, et celle qui préside à la Déclaration de 1789, où s'affirme l'extériorité du droit et du pouvoir” [“stabilisce la differenza tra ‘una dottrina statalista dei diritti individuali’, nella quale il potere è fonte del diritto e unica fonte del diritto, e quella che presiede la Dichiarazione del 1789, in cui si afferma l'esteriorità del diritto e del potere”] (C. LARRÈRE, *op. cit.*, p. 92), dato che i presupposti dai quali è partita l'elaborazione di questa Dichiarazione, quanto in essa si è dichiarato, come si è sviluppata l'elaborazione legislativa posteriore ad essa e la sua applicazione, smentiscono categoricamente tale interpretazione. Il suo immanentismo, come non poteva non essere, la condusse al disastro e la legge prevalse su quei diritti individuali qualificati come imprescrittibili, compreso anche il diritto di resistenza all'oppressione, che, se quando si costituì rappresentò una “vittoria” sul potere dell'Antico Regime, non servì mai contro il potere dello Stato dalla Rivoluzione, come è dimostrato, tra gli altri esempi, dalla brutale repressione esercitata sulla Vandea, quando si oppose a questo potere. Inoltre, l'articolo 7 *in fine*, limita e sopprime, di fatto, il diritto di resistenza all'oppressione (mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant; il se

misconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno dato origine ad atti di barbarie che oltraggiano la coscienza dell'umanità" (27). Per evitare ciò, si proclama la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, al cui rispetto universale ed effettivo devono impegnarsi gli Stati membri. Si tratta, dunque, di un impegno che devono assumere gli Stati, da quella dichiarazione fino all'Atto di Helsinki (28). Ma anche oggi, quando i cosiddetti diritti sociali e i diritti economici sono stati inclusi, insieme ai più antichi, considerati individuali, nelle dichiarazioni, nei patti internazionali o nelle convenzioni europee, è cosa certa che non è scomparsa, bensì rimane, nonostante quelle inclusioni, l'origine individualista dei diritti umani.

2. La mancanza di fondamento.

Nonostante la dichiarazione del 1948 sembri porre il fondamento dei diritti umani nel riconoscimento della dignità intrinseca di tutti i membri della famiglia umana (29), nella dignità e nel valore della persona umana (30), espressi con maggior chiarezza nel *Patto internazionale dei diritti economici, sociali e culturali* del 1966 (31), è cosa certa che esiste un vuoto completo, attorno al principio su cui fondare i diritti umani. Vi è di più: davanti all'evidente impossibilità causata dalle differenze che separavano i diversi Stati, non si cercò in nessun modo di giungere a un fondamento comune. La Commissione dell'UNESCO per le Basi Teoriche dei Diritti dell'Uomo, nel luglio del 1947, si espresse nel modo seguente "il problema filosofico che suppone una dichiarazione dei diritti dell'uomo, non è quello di raggiungere un accordo generale di carattere dottrinale, ma piuttosto un accordo sui diritti e sui mezzi indirizzati a realizzare e difendere i diritti, accordo che può essere giustificato da ragioni dottrinali molto divergenti" (32); per questo, il fine della citata

rend coupable par la résistance).

D'altra parte, quella opposizione deve essere sfumata tenendo anche conto che, ai nostri giorni, senza aver perso il suo carattere di dottrina statalista dei diritti umani, il permissivismo morale regnante - permesso quando non apertamente fomentato dagli Stati - porta a rivendicare alcuni falsi diritti rispetto ai quali si crede che il potere dello Stato non venga coinvolto, per cui non esiste quella contrapposizione (ad es. il diritto all'aborto o il diritto all'omosessualità).

27) Cfr. la Dichiarazione in ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 63, a seconda della sentenza.

28) Si veda l'Atto Finale di Helsinki in A. TRUYOL, *op. cit.* p. 186.

29) Cfr. la prima sentenza, in A. TRUYOL, *op. cit.* p. 63

30) Cfr. la quinta sentenza, in A. TRUYOL, *op. cit.* p. 63.

31) "Riconoscendo che questi diritti si staccano dalla dignità inerente la persona umana"; il Patto Internazionale di diritti civili e politici ripeterà la stessa cosa; cfr. in A. TRUYOL, *op. cit.* pp. 69 e 81.

32) In *Los derechos del hombre*, Laia, Barcellona, 1976, p. 397.

commissione, era di “raggiungere l’accordo sui diritti fondamentali e far sparire le difficoltà che, nella loro elaborazione, fossero potute sorgere in conseguenza di differenze intellettuali” (33).

Senza dubbio, benché sia certo che si può giungere a un accordo per ragioni molto distinte, non è meno certo che, in tutti i casi, anche se si lasciano da parte le ragioni per l’accordo, l’accordo deve esistere rispetto alla cosa che è oggetto del medesimo. Questo non capita quando non si è definito il contenuto di questi diritti e non si sa in verità che cosa sono, dal momento che i diversi Stati intendono cose diverse. Da qui deriva una delle cause della rovina dei diritti dell’uomo: il non esserci accordo tra gli Stati su cosa essi siano e non solo su che cosa essi si fondano. In effetti, i cosiddetti diritti dell’uomo, nel secolo presente, su scala internazionale, nacquero già morti in una gran parte del pianeta, quando ciò che si cercò fu un accordo pratico sopra una dichiarazione comune. Accordo pratico, che Maritain spiegò così nel 1948: “non sulla base di un pensiero speculativo comune, ma sulla condivisione di un pensiero pratico; non sull’affermazione di un’identica concezione del mondo, dell’uomo e della conoscenza, ma sull’affermazione di un medesimo insieme di convinzioni rispetto all’azione” (34). Pertanto, l’ambiguità con cui nacquero, che per alcuni era il loro aspetto positivo (35), lungi dal confermare il desiderio di Maritain di “vedere convergere, in quanto alle loro conclusioni pratiche, sistemi teorici in mutuo conflitto” (36), non ha cessato di essere una pura illusione, che la storia di questi diritti umani plasmati nella Dichiarazione ha confermato, non solo con la storia della loro violazione sistematica, ma anche con la storia stessa della loro elaborazione e sviluppo. Il fatto è che la mancanza di accordo reale rispetto ai concetti che permettono di dare loro fondamento, rende impossibile un consenso sul loro raggiungimento e contenuto, dal momento che la protezione e il rispetto di essi da parte degli Stati, sarà molto diversa, a seconda della interpretazione concettuale che si attua, da questa dipendendo l’applicazione pratica. In tal modo, per esempio, essere d’accordo nel rispettare la libertà significa cose diverse, a seconda di ciò che si intende per libertà, il che equivale a non avere significato alcuno.

Pertanto, data la mancanza di un fondamento comune, non c’è possibilità che esista accordo su ciò che deve intendersi per dignità umana o per natura dell’uomo. A questo difetto della concezione dei diritti dell’uomo, irrimediabile finché non c’è accordo sul loro fondamento, bi-

33) *Ibidem*, p. 397.

34) JACQUES MARITAIN, “Introducción”, in *Los derechos del hombre*, Laia, Barcellona, 1976, p. 21.

35) Così, per esempio, per RICHARD MCKEON, “Las bases filosóficas y las circunstancias materiales de los derechos del hombre”, nell’ultima opera citata, p. 73.

36) JACQUES MARITAIN, “Introducción”, *op. cit.*, pp. 23-24.

sogna aggiungere che vengono intesi sotto il prisma del diritto soggettivo e con una trasposizione dal piano morale a quello giuridico, con il che si pretendono rivendicazioni che risultano irrealizzabili - per esempio, il diritto al lavoro al di fuori di qualsiasi relazione lavorativa concreta o qualunque sia la situazione nella quale si trovi la società - o vanno a danno di altri - per esempio, il diritto al divorzio, a danno del diritto al matrimonio dell'altro coniuge - ovvero consistono nella negazione della rivendicazione del diritto umano di altri - per esempio, il diritto allo sciopero contro il diritto al lavoro di quelli che non lo vogliono - oppure si scontrano con un altro - per esempio, il diritto all'informazione rispetto al diritto all'intimità personale o al diritto all'onore -. Questo poi succede tanto per la loro origine, quanto per la loro espressione e inserimento nella coscienza dell'uomo moderno. In effetti, che significato hanno molti di questi diritti? Non solo la loro operatività, ossia la capacità di poterli esercitare, ma anche la loro immediata rivendicazione. Non si vuole, pertanto, capire che l'uomo li possiede potenzialmente, non in atto. E quando la realtà si incarica di dimostrare che il loro esercizio risulta impossibile, si pretende che sia lo Stato a fornire ciò che costituisce il loro oggetto e si spera da esso che lo renda effettivo. E' indubitabile che lo Stato debba fare in modo di favorire, con forme alla sua propria sfera di competenza, le condizioni di vita che permettano agli uomini lo sviluppo integrale della persona; ma questo è molto lontano dallo Stato-provvidenza, che finisce col sopprimere e restringere buona parte di quei diritti che si è incaricato di distribuire. Ciò è qualcosa che, dopo il crollo dei sistemi socialisti stabiliti dopo la II guerra mondiale e nella URSS dal 1917, non dovrebbe lasciare alcun dubbio.

A tutto questo si deve aggiungere, come a posto in rilievo Vallet de Goytisoló (37), il confusionismo esistente intorno a ciò che significa l'espressione "diritto" riferita ai diritti umani, quando si amalgama in un *totum revolutum* il loro significato ontologico, il loro aspetto morale e il loro aspetto giuridico. Questo rende impossibile capirsi rispetto ad essi creando, al tempo stesso, un'infinità di frustrazioni.

La mancanza di fondamento, alla quale si è prima alluso, ha comportato che da diverse prospettive filosofiche e con distinti presupposti, si sia provato a cercare il loro fondamento in qualche tipo di consenso. Ma, come avverte Massini - che amò di esempio si riferisce a Perelman, a Bobbio, a Habermas e a Perez Luño-, tale pretestuoso fondamento costituisce un relativismo sociologico (38) e i diritti umani restano "alla mercé di qualcosa tanto mutevole ed effimero, come il consenso occasionale di una maggioranza dell'opinione pubblica o dei

37) Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, "El hombre sujeto...", specialmente pp. 346-354.

38) CARLOS IGNACIO MASSINI, "Derechos humanos y consenso", *Verbo*, n. 257-258 (1987), p. 792.

governi di un gruppo di Stati” (39), per cui si è incapaci di fondare adeguatamente l’idea della dignità dell’uomo, dal momento che è sufficiente, perché non esista il consenso su di essa, il fatto che qualche parte dell’opinione, che concorre a formare il consenso, si opponga ad essa: infatti si rifiuta in anticipo che la dignità umana sia qualcosa che si trovi al di fuori del consenso, poiché, in tale caso le tesi consensualiste si autoconfutano ammettendo una nozione vera, esistente al di là del consenso, che non si può mettere in discussione (40).

Pertanto, non c’è da meravigliarsi che nonostante si affermi che i diritti dell’uomo nascano o si fondino sulla dignità umana, “quella” dignità umana risulti inoperante (41). E che, nonostante si predichi

39) C. I. MASSINI, *op. cit.*, p. 793.

40) Cfr. C. I. MASSINI, *op. cit.*, p. 794.

41) Eccede il proposito e l’estensione di questo studio, l’analisi se il riconoscimento della dignità umana esiga l’ammissione dei cosiddetti diritti umani, così come si formulano e concepiscono al giorno d’oggi. Nonostante questo, non voglio tralasciare di riferire una critica fatta a Villey. L’affermazione che “la presenza di una disuguaglianza tanto evidente come quella che esiste fra lo Stato e l’individuo rende necessario l’*ammettere* in suo beneficio un fascio di diritti inalienabili, una sfera privata inattaccabile, che permetta, in un contesto minimo di giustizia e uguaglianza, lo sviluppo integrale di questo” (RENATO RABBI-BALDI CABANILLAS, *La filosofia jurídica de Michel Villey*, EUNSA, Pamplona, 1990, p. 504), non sembra un argomento sufficiente.

Infatti, in primo luogo, perché si può stabilire un’altra forma di protezione della persona senza necessità di inventare i diritti umani, dimostrando un’efficacia molto maggiore di quella attuale, come di fatto è avvenuto. Con quella forma, ciò che accade è che ci sono una serie di istituzioni, una struttura sociale e politica e una visione del cosmo, che impediscono, o almeno limitano, la “disuguaglianza tanto evidente”. Nulla dimostra che è impossibile ricorrere a forme analoghe [cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, “El Estado de derecho”, *Verbo* n. 168 (1978), pp. 1035-1059; “Derechos y deberes en las Constituciones actuales de Occidente”, *Verbo* n. 229-230 (1984), pp. 1239-1263].

In secondo luogo perché, se quei diritti umani appartengono all’essere dell’uomo, è ininfluenza che esista o meno quella “disuguaglianza tanto evidente tra lo Stato e l’individuo”; al contrario, i diritti umani non derivano dalla persona in quanto tale, bensì dalla relazione di disuguaglianza esistente tra lo Stato e l’individuo; vale a dire dalla posizione che occupa l’individuo rispetto allo Stato; in qualche modo si potrebbe dire dallo *status* della persona e non dall’essere della persona; col che si rompe il principio secondo cui sono inerenti alla sua dignità. Per altra via e con un altro senso, il critico dovrebbe dare ragione a Villey, in quanto il diritto - i diritti umani - sono legati allo *status* della persona.

In ogni caso, dal punto di vista giuridico, per la maggioranza degli uomini, gran parte dei diritti umani mancano di contenuto, poiché non esiste formula o mezzo alcuno con cui si possano esercitare. Ricordiamo che il Terzo mondo costituisce l’immensa maggioranza dell’umanità.

D’altra parte, dietro all’attuale linguaggio dei diritti umani, non si nasconde, in alcune occasioni, una certa ipocrisia verso l’uomo? E’ questo quel che davvero importa. Forse che la persona, da sola, non può ottenere il rispetto senza necessità di ricorrere alla moderna formula

dei diritti umani che sono imprescrittibili e inviolabili, vengano conculcati in modo sistematico. Qui è obbligatorio riferirsi al caso più tipico, che è il preteso diritto all'aborto. Le leggi che permettono l'aborto costituiscono la negazione più assoluta della dignità umana, che esige che la vita in gestazione, che il *nasciturus*, sia inviolabile. Nel pretendere e difendere il diritto all'aborto, il diritto alla vita diviene un sarcasmo e, quantomeno, una incongruenza il riferirsi a questo, per coloro che pretendono quello!.

3. Una critica ai diritti dell'uomo.

Ancor prima dello sviluppo avuto dai diritti dell'uomo, non deve meravigliare che le critiche più dure e fondate ai diritti umani siano state formulate dalla prospettiva del diritto naturale classico. Non perché si rifiuti che la dignità umana, la natura dell'uomo, sia la cosa nella quale consistono molti di essi o la loro operatività, bensì esattamente per l'opposto: perché sono formulazioni mal fatte di tutte le tendenze naturali dell'uomo. Così risulta da Villey (42) e da Vallet de Goytisoló (43), due dei critici più rappresentativi in questa materia (44). Per il diritto naturale classico, anche riconoscendo l'importanza trascendentale e l'obbligo di compiere molte delle cose che con genericità oggi designano i diritti umani, non si parlava di "diritto a..." come facoltà o potere della persona, né si deducevano dai primi principi una cascata di diritti, a cominciare dal più ampio e comprensivo, e neppure si deducevano sillogisticamente i diritti dalle tendenze naturali (45), dato che il diritto era qualcosa di oggettivo, la cosa giusta, il giusto in concreto in una relazione determinata.

dei diritti dell'uomo? Quando gli uomini sono sistematicamente vessati, perseguitati o annientati, perché si dice con noiosa frequenza, eufemisticamente, che sono stati violati i diritti umani o che si è prodotta una nuova violazione dei diritti umani, invece di dire, francamente e pianamente, che tali uomini sono stati assassinati, mutilati, torturati, derubati e schiavizzati? Forse che la violazione dei diritti umani è più importante o merita più attenzione delle persone concrete? Sono più importanti i diritti umani dell'uomo? La disumanizzazione del nostro mondo si riflette anche in questo tema; non sono i diritti umani ad essere conculcati, ciò è il risultato del disprezzo verso l'uomo; prima di quelli ci sono le persone (come vedremo Giovanni Paolo II pone apertamente con chiarezza questo problema).

42) MICHEL VILLEY, *op. cit.*, e *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Parigi, 1983.

43) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*

44) Per una visione del pensiero di Villey e di Vallet de Goytisoló, vedere RENATO RABBIBALDI CABANILLAS (*op. cit.*) e il mio "La filosofía Jurídica y Política de Juan Vallet de Goytisoló", in *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisoló*, Junta de los Decanos de los Colegios Notariles de España. Consejo General del Notariado, volume II, Madrid, 1988, pp. 233-278.

45) Accade così, ad esempio, con Jesùs García Lòpez, nel suo *Los derechos humanos en Santo Tomàs de Aquino* (EUNSA, Pamplona, 1979), il cui solo titolo risulta acronico,

D'altra parte, mentre oggi la convivenza umana sembra che, necessariamente, abbia il suo centro di gravità nella rivendicazione dei diritti umani, per il diritto naturale classico si trovava nel compimento della morale cattolica, dal momento che si riconosceva come presupposto giuridico la natura umana e un ordine naturale delle cose nel quale si includeva l'uomo stesso, che restava al di fuori dell'ambito dell'opinabile; in questa maniera la base del comportamento umano era nel compimento del dovere, dei diversi doveri, che è ciò che costituisce il vincolo più effettivo per il conseguimento del bene comune, giacché difficilmente i sacrifici che questo esige possono essere accettati per mezzo di rivendicazioni dei diritti di chicchessia, massimamente quando si tratta di diritti che, spesso, altro non sono che aspirazioni a una vita migliore, ad un maggiore benessere, senza alcuna possibilità di essere esercitati.

Dalla prospettiva del diritto naturale classico, parte di ciò che oggi è conosciuto come diritti umani - in una catalogazione ogni volta più ampia -, costituiva ciò che san Tommaso chiamò primi principi e principi secondari della legge naturale e del diritto naturale, mentre la maggioranza di essi corrisponderebbe ai diritti civili; vale a dire diritti positivi nei quali, sia per derivazione da quei principi, che per determinazione - la maggioranza di quelli -, si concretizza quanto è necessario - secondo la giustizia e in conformità a una esigenza della ragione -, per la convivenza sociale ed il raggiungimento del bene comune. Così, il diritto alla vita corrisponde all'ordine dei primi principi (la tendenza a conservare la vita); il diritto al matrimonio all'ordine dei principi secondari (il matrimonio).

Ma mentre i principi sono comuni a tutti gli uomini, i diritti civili si concretizzano a seconda del paese, della cultura, della storia, ecc., in modo tale da non essere comuni a tutti gli uomini. Questo non significa negare la dignità dell'uomo; al contrario, giacché si tratta di regolare in modo effettivo la convivenza tra gli uomini, in un tempo e un luogo determinati, ciò può essere ottenuto se si riesce a rendere effettivamente reale quello che oggi si chiama diritti umani, lontano da ogni utopismo e da una dignità male intesa e basata sull'ugualitarismo.

Cosa vuol dire che tutti hanno diritto alla sicurezza sociale o che c'è un

incongruente col pensiero del tempo. Per questo autore, "la tendenza naturale dell'uomo al benessere e, di conseguenza, al diritto al medesimo, sono affermati da San Tommaso, tanto in modo implicito... che in modo esplicito..." (p. 108), essendo lampante quanto meno l'equivocità di quel *di conseguenza*, poiché San Tommaso non parla in senso assoluto del diritto al benessere, avendo il termine *diritto* un altro significato; l'obiezione non è smentita dalla dimostrazione dell'autore, che al termine della stessa, dopo aver reso manifesto che ciò di cui parla San Tommaso è di tendenza naturale (p. 111), si stacca da lui quando segnala che, "di conseguenza, esiste un diritto naturale dell'uomo al benessere" (p. 112)

diritto alla sicurezza sociale se l'organizzazione sociale e lo sviluppo della società di fatto non lo permettono? Che significato ha il dire che si ha diritto alle vacanze pagate, in società dove non ve ne è la possibilità o nelle quali non c'è neppure una struttura socio-lavorativa minima? Ed il diritto a una educazione obbligatoria e gratuita?

Dai primi principi, corrispondenti alla naturale tendenza dell'uomo al benessere, vengono dedotti, senza alcun sillogismo, diritti dal contenuto impossibile, che solo potranno esserli effettivamente in determinati gradi di sviluppo e organizzazione sociale; oppure, dai principi secondari, come quello di educare i figli, si deduce il diritto a una scolarizzazione che la realtà si incarica di mostrare come dipendente sempre dalle possibilità della società. Perciò non deve meravigliare che Villey abbia loro rimproverato l'essere fondati su una natura astratta dell'uomo, il risultare illusori per la maggioranza degli uomini, il supporre un'impostura il proclamarli universali e, allo tempo stesso, essere utilizzati a favore di alcuni e contro altri (46).

In definitiva, dalla prospettiva del giusnaturalismo classico si rimprovera loro, fondamentale, così come riassume Ayuso (47), che il linguaggio dei diritti dell'uomo viene a esprimere "una metafisica immanentista sotto la maschera della dignità umana; una antropologia fallace e priva di storicità; una filosofia sociale individualista e distruttiva della società civile; una concezione esistenziale e psicologica generatrice di conflitti e misconoscente, che insuperbisce l'uomo, facendogli dimenticare ciò che deve; e una filosofia politica che affoga i fondamenti di ogni vita sociale ordinata, poiché il distruggerne la base comunitaria rende impossibile la convivenza".

Ma, nonostante questa critica, non c'è dubbio che, di fronte al positivismo imperante, essi costituiscono un ostacolo certo - benché minimo - a un potere, che travalica i suoi propri limiti, come quella stessa critica riconosce e viene esposto da Villey e, fra di noi, Vallet de Goytisolo.

CAPITOLO III

GIOVANNI PAOLO II E IL LINGUAGGIO DEI DIRITTI DELL'UOMO

A cosa si riferisce il Papa felicemente regnante quando impiega questo

46) MICHEL VILLEY, "Abrégé du droit naturel classique", en *Leçons d'Histoire de la Philosophie du droit*, Dalloz, Parigi, 1962, pp. 161-164; *Critique des droits de l'homme*, op. cit., pp.10-12; *Philosophie du droit*, I, op.cit., n. 88. [prima: *Estudios en torno a la nociòn...*, ed. cit., pp. 243-244; *Compendio de Filosofia...*, I, ed. cit., pagine 173-174.]

47) MIGUEL AYUSO TORRES, "La vision revolucionaria de los derechos del hombre como ideología y su crítica", *Anales della Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, n. 20 (1989), p. 298.

linguaggio?

E' un fatto notorio che Giovanni Paolo II ha adottato nel suo Magistero le espressioni *diritti umani e diritti dell'uomo*. Nel corso del suo continuo insegnamento è divenuto il massimo difensore dei diritti umani. E' anche noto che una delle sue grandi preoccupazioni e una delle grandi direttive del suo apostolato è l'umanesimo cristiano. A prima vista, ciò comporta quanto meno una certa novità nel linguaggio della Chiesa, poiché, anche se fra gli ultimi pontefici non è stato il primo a riferirsi ai diritti umani, è però stato il primo che, con frequenza e ripetutamente, non soltanto impiega questo linguaggio, ma, in certo modo, sembra incorporare i diritti dell'uomo nella dottrina sociale della Chiesa.

Parallelamente all'utilizzo di queste espressioni si può osservare, se non la scomparsa, certamente un impiego più limitato delle espressioni *diritto naturale o diritti naturali*, che nei papi erano di uso frequente.

Praticamente, fino a Giovanni XXIII, che nella *Pacem in terris* (48) utilizza l'espressione *diritti dell'uomo* in senso positivo ed elogiativo, per significare qualcosa che appartiene alla natura dell'uomo, enumerandone una serie, la Chiesa non aveva adottato questo linguaggio; anzi, in certo modo disapprovava i diritti dell'uomo. Così, per esempio, Pio VI (49), nella sua enciclica *A Deo nota* (23 aprile 1791), aveva respinto e condannato i diritti dell'uomo proclamati dall'Assemblea Nazionale francese il 26 agosto 1789, dicendo che erano "contrari alla religione e alla società"; e Leone XIII (50) aveva respinto le *libertà moderne e il nuovo diritto* (51).

L'oggetto primario di questo lavoro è costituito dall'intento di verificare il significato che Giovanni Paolo II dà a questa espressione, per tentare di confrontarlo in seguito brevemente con la dottrina dei suoi predecessori e vedere in cosa consiste la novità.

48) Cfr. *Pacem in terris*, nn. 11-27, 60-66 e 142-145, in *Ocho grandes mensajes*, edizione preparata da Jesús Iribarren e José Luis Gutiérrez García con prologo di Emilio Benavent, BAC, 12.a ed., Madrid, 1981, pp. 213-216, 227-229 e 249-250.

49) Citazione presa da Henri Boissonet, "¿Ha reconocido la Iglesia los derechos del hombre proclamados por la Revolución francesa?", *Verbo* n. 37-38 (1965), p. 493; cfr. il Breve *Quod aliquantum* del 10 di marzo del 1791, in *Colección de las alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas citadas en la encíclica y el Syllabus del 8 diciembre 1864, con la traducción castellana hecha directamente del latín*, Madrid, Imp. Del Tejado, a cargo de R. Ludeña, 1865, specialmente la p. 76.

50) Cfr. Leone XIII, *Libertas praestantissimum*, in *Doctrina Pontificia. Documentos Políticos*, BAC, Madrid, 1958, pp. 243-252.

51) Cfr. Leone XIII, *Quod apostolici muneris*, p. 64; *Diuturnum illud*, p. 122; *Humanum genus*, p. 173; *Immortale Dei*, pp. 190, 204 e 209, tutte nel volume citato nella nota precedente.

Per l'oggetto dello studio, mi riferirò quasi esclusivamente alle fonti costituite dalle sue encicliche, omelie, allocuzioni, discorsi, ecc.; devo però confessare, per un minimo di rigore, che non ho potuto consultare tutti i documenti pubblicati da Giovanni Paolo II. Senza dubbio, credo che quanto consultato permetterà di giungere a una conclusione valida, poiché considero sufficientemente ampie le fonti utilizzate (52).

Desidero anche rendere noto che non realizzerò lo studio seguendo un ordine cronologico dei documenti di Giovanni Paolo II, poiché non si tratta di verificare lo sviluppo che potrebbe avere seguito il suo insegnamento su questo tema, ma che do per supposta l'unità e la coerenza del suo Magistero, benché, naturalmente, esso si esprima nel corso di diversi documenti, non esistendone uno, in concreto, che sia sufficientemente ampio, sopra la questione.

In primo luogo, si tratterà dei diritti umani in generale, e, successivamente, come esempio, di alcuni in particolare: la libertà di coscienza e la libertà religiosa e il lavoro.

In questo modo, si tratta di provare se le riflessioni svolte rispetto ai diritti umani in generale, vengono confermate quando si riferisce specificatamente ad alcuni diritti umani singolari.

La scelta di questi, di fronte all'impossibilità di analizzarli tutti data la necessaria brevità di questo saggio, si deve al fatto che i diritti alla libertà di coscienza e alla libertà religiosa - e particolarmente quest'ultimo -, sono quelli che, apparentemente e in principio, offrono maggiori difficoltà nell'essere intesi in accordo con la tradizione e, per questo, sembrano più difficili da armonizzare con la dottrina cattolica; il diritto al lavoro perché permette di vedere, forse con maggiore chiarezza degli altri, se i diritti menzionati sono deduzioni razionali realizzate a priori, o consistono in relazioni giuridiche concrete.

52) Le fonti utilizzate sono le sue encicliche *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Dominum et vivificantem* e *Sollicitudo rei socialis*, l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, l'esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia*, la raccolta dei documenti del suo viaggio in Messico nel gennaio 1979, quella del suo viaggio in Germania nel 1980, quella del suo viaggio in Spagna nel 1982, quella del suo viaggio in Uruguay, Peru, Bolivia e Paraguay nel 1988, il volume della Documentación de la Santa Sede della Provincia Ecclesiastica di Toledo relativo all'anno 1980, la compilazione di Hervada e Zumaquero intitolata *Juan Pablo II y los derechos humanos*, pubblicata nel 1982, e la selezione di testi pontifici con cui la rivista *Verbo* comincia tutti i suoi numeri dal 1978 ad oggi.

CAPITOLO IV

I DIRITTI DELL'UOMO IN GENERALE.

1. Elogio e censura dei diritti dell'uomo.

Giovanni Paolo II, dall'inizio del suo Pontificato, ha indirizzato elogi ai diritti dell'uomo indicati nelle Dichiarazioni internazionali, di cui sono prova il suo "Discorso al Corpo Diplomatico" del 12 gennaio 1979 (53), il suo "Discorso al Comitato di Giornalisti Europei per i Diritti del Bambino", del 13 gennaio 1979 (54), la sua enciclica *Redemptor hominis* del 4 marzo 1979 nel "ricordare (...) con stima e profonda speranza per il futuro, il magnifico sforzo portato a termine per dare vita alla ONU, uno sforzo che tende a definire e stabilire i diritti oggettivi e inviolabili dell'uomo" (55), o il suo "Discorso alla XXXIV Assemblea Generale dell'ONU", del 2 ottobre 1979 (56).

Orbene, assieme a questi elogi, Giovanni Paolo II, pure con frequenza (57), prova e rende manifesto che, nonostante le Dichiarazioni internazionali, questi diritti non sono mai stati tanto violati come oggi (58). Per questo, nella *Redemptor hominis*, indica che l'accettazione della lettera della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, non significa la realizzazione del suo spirito (59). In cosa consiste questo spirito? Nell'agire dello Stato, dentro il suo specifico ambito di competenza, in modo da operare con sollecitudine per il bene comune, nel quale troveranno la loro espressione i diritti dell'uomo e il rispetto della persona (60).

53) Cfr. JAVIER HERVADA Y JOSÉ M. ZUMAQUERO, Juan Pablo II y los derechos humanos, EUNSA, Pamplona, 1982, p.71.

54) Cfr. HERVADA Y JOSÉ M. ZUMAQUERO, op. cit., p. 75.

55) *Redemptor hominis*, n. 17, Ediciones Paulinas, 2.a ed., Madrid, 1979, pp. 49-50.

56) Cfr. HERVADA Y JOSÉ M. ZUMAQUERO, op. cit., p. 97.

57) Cfr. Allocuzione del 2 ottobre 1979 all'Assemblea Generale dell'ONU, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 958; Messaggio nel XXV anniversario della Dichiarazione universale dei Diritti Umani del 10 dicembre 1978, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 955; Allocuzione del 22 dicembre 1979 ai cardinali e prelati della Curia Romana, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, pp. 954-955.

58) Cfr. Allocuzione del 22 dicembre 1979 ai cardinali e prelati della Curia Romana, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, pp. 954; cfr. *Dives in misericordia*, n. 11, PPC, Madrid, 1980, p. 56.

59) *Redemptor hominis*, n. 17, ed. cit., p. 52.

60) *Redemptor hominis*, n. 17, ed. cit., p. 52-53. "Dopo la lamentevole rovina che negli ultimi decenni hanno sperimentato le grandi ideologie e messianismi, apparentemente tanto pieni di promesse, che hanno portato l'umanità sull'orlo dell'abisso, oggi la Chiesa osa ricordare con tutta l'energia ai popoli e a tutti coloro che portano la responsabilità delle nazioni, che ritornino nuovamente all'uomo, alla sua vera dignità e ai suoi inalienabili diritti fondamentali;

E nel suo Discorso al Corpo Diplomatico, del 9 gennaio 1979, oltre a segnalare che “dalla medesima natura umana promana il rispetto” dei diritti essenziali e indispensabili all’uomo e alla vita delle cellule di base, indica: “giustamente si è posto in rilievo che la Dichiarazione del 1948 non presenta i fondamenti antropologici ed etici dei diritti umani che proclama” (60bis).

Giovanni Paolo II qualifica i diritti umani come oggettivi (61), inalienabili (62), inviolabili (63), fondamentali (64), inseparabili dalla dignità dell’uomo (65) e fa appello, per il loro rispetto e riconoscimento, all’uomo, alla dignità umana. Con ciò sembra chiaro che essi appartengono alla natura dell’uomo; e, a mo’ di definizione, dice di essi che si riferiscono alla sostanza della dignità dell’essere umano, compreso nella sua integrità e non riducibile a una sola dimensione (66). Non si tratta del diritto soggettivo, in virtù del quale si deve rispettare qualunque manifestazione dell’uomo o qualsiasi credenza, bensì si tratta di qualcosa di oggettivo, giacché i valori assoluti non “dipendono dall’ordine giuridico o dal consenso popolare” (67); perciò, “una vera democrazia non può in alcun modo attentare ai valori che si manifestano sotto la forma di diritti fondamentali” (68).

in una parola all’uomo in Cristo...”, in Viaggio pastorale in Germania (15-19 novembre 1980), BAC Popular, Madrid, 1981, p. 46; “Innanzitutto bisogna mettere in rilievo il principio basilare del primato della persona sulle cose, principio che costituisce il fondamento necessario per superare non pochi errori ideologici...”, in La nueva evangelización (Viaggio apostolico in Uruguay, Bolivia, Perù e Paraguay, 7-19 maggio 1988, BAC Documentos, Madrid 1988, p.162).

60bis) Cfr. L’Osservatore Romano, ed. Spagnola, 22 gennaio 1989, p. 23-24.

61) Cfr. come campione, *Redemptor hominis*, n. 17, ed. Cit. p. 50; Allocuzione al Corpo Diplomatico di Washington del 6 ottobre 1979, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 952.

62) Discorso al Corpo Diplomatico nella sede della Nunziatura Apostolica di Madrid, in *Juan Pablo II en España*, Cuadernos Ya, BAC, Madrid, 1982, p. 48.

63) Cfr. come campione, *Redemptor hominis*, n. 17, ed. Cit. p. 50; Allocuzione al Corpo Diplomatico di Washington del 6 ottobre 1979, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 952.

64) Cfr. come campione, *Redemptor hominis*, n. 17, ed. Cit. p. 53; Allocuzione al Presidente ed alle autorità del Brasile del 30 giugno 1980, in *Documentación de la Sede*, 1980, Provincia Eclesiástica de Toledo, Toledo, 1980, p. 509; Messaggio nel XXV anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, del 10 dicembre 1978, in Verbo n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 955.

65) Allocuzione al Presidente ed alle autorità del Brasile del 30 giugno 1980, in *Documentación de la Sede*, 1980, Provincia Eclesiástica de Toledo, Toledo, 1980, p. 509

66) Allocuzione al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede del 14 gennaio 1980, in *Documentación de la Sede*, 1980, Provincia Eclesiástica de Toledo, Toledo, 1980, p. 20; cfr. Discorso all’Assemblea generale dell’ONU, n. 13.

67) Discorso ai “Costruttori della società” nel Consiglio Nazionale degli Sport di Asunción del 17 maggio 1988, in *La nueva evangelización*, ed. Cit., p. 285.

68) *Ibidem*.

2. La dignità umana.

Ma cosa si deve intendere per dignità umana? La dignità dell'essere umano consiste nell'essere "immagine di Dio" (69), nell'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Perciò l'uomo accresce la sua dignità quanto più si avvicina a Dio, anche se non perde la sua dignità originaria a causa del suo comportamento. Orbene, questa dignità della persona, non è qualcosa frutto della volontà degli uomini, di un consenso o patto intorno ad essa, e neppure consiste in un accordo pratico. Così, nella sua allocuzione all'Organizzazione degli Stati americani del 6 ottobre 1979 (70), diceva: "L'uomo è il criterio decisivo che ordina e dirige tutti i vostri impegni, il valore vitale il cui servizio esige incessantemente nuove iniziative"; e, poco dopo, precisava che i diritti umani avrebbero recuperato la loro forza di mobilitazione se la persona umana fosse collocata al centro di tutte le considerazioni, precisando che si tratta de "la persona umana creata a immagine di Dio e destinata a una meta eterna" (71). E nel suo viaggio in Germania, segnalava che "la Chiesa proclama solennemente che l'uomo è immagine di Dio, da dove deriva la sua inviolabile dignità. Lì si fondano in ultima istanza i suoi inalienabili diritti di base e i valori fondamentali di una convivenza sociale degna dell'uomo" (72). Dignità umana che non potrà giammai essere adoperata contro Dio e i suoi precetti, giacché "non si può edificare una vita veramente umana, nell'ordine materiale, contro la legge di Dio" (73).

Vediamo, dunque, che per Giovanni Paolo II si tratta di riconoscere il valore, la realtà oggettiva dell'uomo come di un qualcosa che ci è dato, non come qualcosa che è frutto della nostra volontà e che, di conseguenza, possiamo riconoscere o meno, oppure determinarne diversi contenuti a seconda delle epoche o situazioni.

Ed è che, "il rispetto dei diritti umani, come ben si sa, non è una questione di convenienza politica, bensì deriva dalla dignità della persona in virtù della sua condizione di creatura di Dio chiamata a un destino trascendente" (74).

Già nel suo Discorso inaugurale al CELAM il 29 gennaio 1979, a Puebla de los Angeles, insistette sulla verità integrale sull'uomo come presupposto

69) *Passim* in quasi tutti i suoi discorsi, cfr. *Redemptor hominis*.

70) Allocuzione all'Organizzazione degli Stati americani del 6 ottobre 1979, in *Verbo*, n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 956.

71) *Ibidem*, p. 956.

72) Discorso davanti al Presidente della Repubblica e altre autorità civili, nel castello di Brühl, in Bonn, il 15 novembre 1980, in *Viaje pastoral a Alemania*, BAC Popular, Madrid, 1981, p. 44.

73) Discorso al Presidente della Repubblica, autorità e Corpo Diplomatico nel palazzo Presidenziale di Asunción del 16 maggio 1988, in *La nueva evangelización*, ed. Cit., p. 249.

74) *Ibidem*.

della sua libertà, della sua liberazione e della sua dignità umana. In quel modo, il fondamento del rispetto delle persone e dei diritti umani si trova in quella verità totale sull'uomo, che, a sua volta, rimanda alla sua dipendenza da Dio. Così, dice: "Forse una delle più vistose debolezze della civiltà attuale sta in una inadeguata visione dell'uomo. La nostra è, senza dubbio, l'epoca in cui più si è scritto e parlato sull'uomo, l'epoca degli umanesimi e dell'antropocentrismo. Senza dubbio, paradossalmente, è anche l'epoca delle più profonde angustie dell'uomo rispetto alla sua identità e destino, dell'abbassamento dell'uomo a livelli prima insospettati, epoca di valori umani conculcati come giammai lo furono prima".

"Come si spiega questo paradosso? Possiamo dire che è il paradosso inesorabile dell'umanesimo ateo. E' il dramma dell'uomo amputato di una dimensione essenziale del suo essere - l'assoluto - e posto così di fronte alla peggiore riduzione dello stesso essere" (75).

"La Chiesa - continua - possiede, grazie al Vangelo, la verità sull'uomo. Questa si trova in una antropologia che la Chiesa non cessa di approfondire e comunicare. L'affermazione primordiale di questa antropologia è quella dell'uomo come immagine di Dio, irriducibile a una semplice particella della natura, o a un elemento della città umana" (76). E, più avanti, indica che l'azione della Chiesa in campi come quello dei diritti della persona, "vuole essere sempre a servizio dell'uomo; e all'uomo così come ella lo vede nella visione cristiana della antropologia che adotta" (77).

Questa antropologia a cui Giovanni Paolo II si riferisce, può perfettamente qualificarsi come umanesimo cristiano, in cui si incastra correttamente l'uomo con Dio. Così, nella catechesi dell'Udienza generale del 19 novembre 1978, segnalava: "La verità del cristianesimo corrisponde a due realtà fondamentali che non possiamo mai perdere di vista. Le due sono strettamente in relazione fra loro... La prima realtà si chiama 'Dio' e la seconda 'Uomo'... Di fatto, il cristianesimo è antropocentrico precisamente perché è pienamente teocentrico; e allo stesso tempo è teocentrico grazie al suo antropocentrismo singolare" (78).

Occorre, dunque, parlare dell'umanesimo cristiano di Giovanni Paolo II, che ha carattere teocentrico, come viene espresso con ancora maggiore chiarezza nella sua allocuzione ai domenicani del 5 settembre 1983, quando segnala: "Il primo di questi principi è l'affermazione del primato assoluto di Dio nell'intelligenza, cuore e vita dell'uomo... Se non si accetta questa subordina-

75) Discorso inaugurale al CELAM, in *Juan Pablo II, peregrino de la fe* (documenti completi della visita di Giovanni Paolo II in Messico), DOCA, 2.a ed., Messico, 1979. p. 59.

76) Op. ult. cit., pp. 59-60.

77) Op. ult. cit., p. 65.

78) Catechesi all'udienza generale del 19 novembre 1978, in *Verbo* n. 175-176, maggio-giugno 1979, p. 524; cfr. *Dives in misericordia*, n. 1, ed. cit. p. 9.

zione se si esalta la grandezza dell'uomo a detrimento del primato di Dio, si giunge alla rovina delle ideologie, che proclamano l'autosufficienza da Dio e danno origine alla proliferazione di errori, il cui peso soffre l'uomo moderno, senza riuscire a scuotere il giogo culturale e psicologico di quelle. I fondamenti della vita morale e sociale vacillano ovunque (79).

D'altra parte, nella sua allocuzione al Presidente del Kenya di Mercoledì 7 maggio 1980, segnalava che la dignità umana si ha perché la si è ricevuta da Dio, non da un altro uomo: "Rispetto la dignità umana, la dignità di ogni uomo, donna e bambino, la dignità che possiede ogni essere umano, non perché le gli sia stata assegnata dagli altri uomini, bensì perché l'ha ricevuta da Dio: questa è l'attitudine fondamentale da adottarsi se si vuole conseguire un progresso reale" (80). E, nella allocuzione al Presidente e alle autorità del Brasile, il 30 giugno 1980, indicava: "Proclamare e difendere tali diritti (si riferisce ai diritti fondamentali della persona umana), senza anteporli ai diritti di Dio, né passare sotto silenzio i doveri che vi corrispondono, è una costante della vita della Chiesa" (81). E nella *Dives in misericordia* avverte che "la manifestazione dell'uomo, nella piena dignità della sua natura, non può avere luogo senza il riferimento - non solo concettuale, ma integralmente esistenziale - a Dio" (82).

Vediamo, dunque, che i diritti umani appartengono alla sostanza dell'uomo, alla sua dignità, ma non sono immanenti, non nascono da sé medesimi, bensì provengono da Dio creatore dell'uomo, e nemmeno sono assoluti, poiché non si possono anteporre ai diritti di Dio.

3. La cornice dell'ordine morale e dell'ordine sociale.

D'altra parte, i diritti dell'uomo sono subordinati a un fine, che è l'effettiva realizzazione dell'uomo come persona umana, per cui non si può neppure considerarli in modo assoluto, cosa che si dimostra precisando il contenuto di alcuni dei diritti umani, come il diritto alla libertà o il diritto al lavoro, o il diritto di proprietà. Così, in forma generica, lo indicava nel Discorso al Corpo Diplomatico del 14 gennaio 1980: "è inoltre necessario concepire questi diritti nel loro giusto significato", e continuava: "il diritto alla libertà, per esempio, non include, evidentemente il diritto al male morale, come se si potesse reclamare, fra gli altri, il diritto alla soppressione della vita umana, come nel caso dell'aborto, o la libertà di usare materie nocive per sé o per gli altri" (83). E, a

79) *L'Osservatore Romano*, 18 settembre 1983.

80) Allocuzione al Presidente del Kenya del 7 maggio 1980, in *Verbo* n. 188, settembre-ottobre 1980, p. 951.

81) *Documentación de la Santa Sede 1980*, Toledo, 1980, p. 509.

82) *Dives in misericordia*, n. 1, ed. cit. p. 8.

83) Discorso al Corpo Diplomatico del 14 gennaio 1980, *Documentación de la Santa Sede*,

continuazione, precisava che non si può prescindere dai doveri (che costituiscono il loro fondamento, come vedremo più avanti): “Allo stesso modo, non si dovrebbe trattare dei diritti dell’uomo senza tenere anche conto dei suoi doveri correlativi, che traducono con precisione la sua responsabilità e il rispetto dei diritti altrui e della comunità” (84).

I diritti dell’uomo, in quel modo, da una parte si inquadrano in un ordine morale e, dall’altro, in una cornice sociale, in un ordine comunitario, tanto della nazione come dell’insieme di nazioni, retti dal bene comune.

Il primo aspetto lo vediamo quando, nel parlare della coscienza, segnala che non è svincolata dalla legge morale, ma che deve sforzarsi di seguirla (85), e consiste “nel progetto creatore di Dio, in quanto è conosciuto e partecipato dall’uomo” (86).

Il secondo aspetto lo vediamo tanto nel fatto che i diritti umani sono necessari all’esistenza del bene comune quanto nel fatto che devono essere subordinati a quanto questo esige e precisa.

Così, per il primo presupposto, nella *Sollicitudo rei socialis* segnala: “Occorre rilevare che nel mondo d’oggi, tra gli altri diritti, viene spesso soffocato il diritto di iniziativa economica. Eppure si tratta di un diritto importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune. L’esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa ‘eguaglianza’ di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d’iniziativa, cioè la *soggettività creativa del cittadino*” (87).

Il secondo presupposto, vale a dire, la subordinazione al bene comune, lo vediamo, per esempio, riferito al diritto di proprietà, quando indica nel suo Discorso inaugurale della III Conferenza del CELAM, che “su tutta la proprietà privata grava una ipoteca sociale” (88), e lo ricorda, fra altre occasioni, nell’enciclica *Sollicitudo rei socialis* dicendo che nella proprietà privata, “si riconosce, come qualità intrinseca, una funzione sociale, fondata e giustificata precisamente sul principio della destinazione universale dei beni” (89).

Questi aspetti permettono di affermare che per Giovanni Paolo II non si

1980, Toledo, 1980, p. 20.

84) Op. ult. cit., p. 20.

85) Cfr. “Conciencia y ley moral” (selezione di testi di Giovanni Paolo II), in *Verbo* n. 220-230, ottobre-dicembre 1984, pp. 1111-1118.

86) Catechesi all’udienza generale del 27 luglio 1983, in *Verbo* n. 229-230, ottobre-dicembre 1984, p. 1112.

87) *Sollicitudo rei socialis*, n. 15, Ediciones Paulinas, Madrid, 1988, p. 27. Poco dopo include espressamente fra i diritti umani l’iniziativa economica, n. 15, p.28.

88) Discorso inaugurale al CELAM, in *Juan Pablo II, peregrino de la fe*, DOCA, 2.a ed., Messico, 1979, p. 67.

possono considerare i diritti dell'uomo nel loro mero aspetto di esigenza, di facoltà, di *diritto soggettivo*, bensì che devono essere considerati, in primo luogo e soprattutto, come doveri che si devono compiere. La citazione precedente, non solo dà corpo a questa interpretazione - secondo la quale "non si dovrebbe trattare dei diritti dell'uomo senza tenere conto dei doveri correlativi" - ma, soprattutto, che molti di questi doveri sono un vero obbligo per l'uomo. Accade così, per esempio, per il diritto al lavoro, del quale parla espressamente (90), o per il diritto alla vita dal momento stesso del concepimento, che altro non è che l'obbligo della madre di mettere al mondo il bambino senza che nessuno lo impedisca (91). Infatti, il diritto alla vita del *nasciturus* non può essere esercitato da questi e, in realtà, si tratta di un obbligo per tutti gli uomini di rispettare la vita dell'essere umano in gestazione. E quando parla del diritto del bambino di nascere in una famiglia vera, unita nel matrimonio (92), sta indicando, in realtà, un obbligo che corrisponde ai genitori. Oppure quando segnala più specificatamente: "A dire la verità, parlare dei diritti del bambino è parlare dei doveri dei genitori ed educatori che sono al servizio dei bambini e degli interessi superiori di questi" (93).

Quanto a coloro verso cui si possono reclamare i diritti dell'uomo, Giovanni Paolo II segnala espressamente che il loro dispensatore non è lo Stato. Questo deve circoscrivere la sua azione a rendere effettivo il bene comune, che esige una società con iniziativa privata, con corpi intermedi con diritti e facoltà proprie e retta dal principio di sussidiarietà (94).

Così, allo Stato spetta l'avocare a sé quanto grava sul bene comune e, sussidiariamente, ciò che la società non può fornirsi da sola, tenendo conto che la società non si identifica con lo Stato. Alla società, vale a dire agli organismi, corpi, associazioni o persone concrete che la compongono, spetta l'avocare a sé altri diritti concreti, come vedremo trattando del lavoro. Ciò nonostante, vi sono diritti che si configurano come esigibili direttamente dallo Stato, giacché, sin dal principio, comportano per esso un obbligo, come il diritto alla libertà di coscienza e il diritto alla libertà religiosa, come vedremo anche più avanti.

89) *Sollicitudo rei socialis*, n. 42, ed. cit. p. 80.

90) *Laborem exercens*, Cuadernos Ya, BAC, Madrid, 1981, p. 36.

91) Cfr. "Sacralidad de la vida humana desde su concepción y crimen abominable del aborto" (selezione di testi di Giovanni Paolo II), in *Verbo* nn. 213- 214, marzo-aprile 1983, pp. 275-304.

92) HERVADA Y ZUMAQUERO, *op. cit.*, p. 75.

93) HERVADA Y ZUMAQUERO, *op. cit.*, pp. 76-77.

94) Cfr. Discorso all'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani del 10 dicembre 1983, in *Verbo* n. 263- 264, marzo-aprile 1988, p. 295; Allocuzione alla Conferenza Episcopale Polacca del 5 giugno 1979; *Redemptor hominis*, n. 17, ed. cit. pp. 52-53.

4. Dipendenza dalla verità e dal bene.

I diritti umani, in un altro ordine di cose, per Giovanni Paolo II sono vincolati e dipendono dalla verità e del bene. E' nella verità e nel bene che trovano il loro significato profondo. Lo vediamo espresso in riferimento alla libertà, quando nella Giornata Mondiale della Pace diceva: "L'uomo é libero perché possiede la facoltà di determinarsi in funzione del vero e del bene" (95), o quando nella *Redemptor hominis* spiega che "ai nostri tempi, si ritiene talvolta, erroneamente, che la libertà sia fine a se stessa, che ogni uomo sia libero quando ne usa come vuole (...) La libertà, invece, é un grande dono soltanto quando sappiamo consapevolmente usarla per tutto ciò che é il vero bene" (96). O quando spiega che "Cristo stesso vincolò la libertà alla conoscenza della verità" (97), "la libertà... non può mai costituirsi senza relazione alla verità, così come fu rivelata da Cristo e proposta dalla sua Chiesa, né può servire da pretesto per una anarchia morale, perché ogni ordine morale deve rimanere unito alla verità" (98); o quando, categoricamente, indica che "la libertà in tutti i suoi aspetti deve essere basata sulla verità" (99); perciò "é proporre una caricatura della libertà il pretendere che l'uomo sia libero per organizzare la sua vita senza riferimenti ai valori morali e che la società non esista per assicurare la protezione e la promozione dei valori etici" (100).

E se la dignità umana, come abbiamo visto, é fondamento dei diritti umani, detta dignità e, di conseguenza, i diritti umani dalla quale procedono, non é se non espressione della verità: "La verità per la quale Cristo ha dato la vita (...) é la fondamentale sorgente della *dignità dell'uomo*. (...) Non mancano infatti, nei nostri tempi, le proposte indirizzate all'uomo, non mancano programmi che si invocano per il suo bene. (...) Sappiamo discernarli bene!

Quel che dichiarano si esprime con la misura della vera dignità dell'uomo? (...) Per esempio: servono la vera libertà dell'uomo o esprimono la sua dignità l'infedeltà coniugale, anche se sanzionata dal divorzio, o la mancanza di responsabilità per la vita concepita, anche se la tecnica moderna insegna come sbarazzarsi di essa? Certamente tutto il permissivismo morale non si basa sulla

95) Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace del 1 gennaio 1981, in *Verbo* n. 237-238, luglio-settembre 1985, p. 752.

96) *Redemptor hominis*, n. 21, ed. cit., p. 76.

97) Omelia durante la Messa celebrata al Logan Circle di Filadelfia il 3 ottobre 1979, in *Verbo* n. 237- 238, luglio-agosto 1985, p. 754; cfr. *Redemptor hominis*, n.12. ed. cit. pp.32-33.

98) Omelia durante la Messa celebrata al Logan Circle..., *loc. cit.*, p. 754.

99) Allocuzione nel Battery Park di New York del 3 ottobre 1979, in *Verbo* n. 237-238, luglio-agosto 1985, p. 757.

100) Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace del 1 gennaio 1981, in *Verbo*

dignità dell'uomo" (101).

5. La rovina dei diritti dell'uomo e il loro rispetto efficace.

I diritti dell'uomo non costituiscono un nuovo vangelo che sostituisce la dottrina della Chiesa e il cui dominio sia, per se stesso, il fine della predicazione di Giovanni Paolo II. Se il Papa si lamenta per il mancato rispetto dei diritti umani, se nella sua predicazione si sforza acciocché divengano realtà, non é mosso da altro disegno che la salvezza delle anime, per ottenere la quale bisogna amare Dio e il fratello, una delle cui manifestazioni é il rispetto dei diritti umani.

Nel discorso inaugurale alla III Conferenza Generale dell'Episcopato latino-americano, lo esprimeva così: "Se la Chiesa si fa presente nella difesa o nella promozione della dignità dell'uomo, lo fa in linea con la sua missione, che, anche se di carattere religioso e non sociale o politico, non può evitare di considerare l'uomo nell'integrità del suo essere (...) la sua missione evangelizzatrice ha come parte indispensabile l'azione per la giustizia ed i compiti di promozione dell'uomo (...); fra evangelizzazione e promozione umana, ci sono legami molto forti di ordine antropologico, teologico e di carità (...); teniamo presente (...) che l'azione della Chiesa in terreni come quelli della promozione umana, dello sviluppo, della giustizia, dei diritti della persona, vuole sempre essere al servizio dell'uomo; e all'uomo così come ella lo vede nella visione cristiana dell'antropologia che adotta. Ella non necessita, dunque, di ricorrere a sistemi o ideologie per amare, difendere e collaborare alla liberazione dell'uomo (...). Non é, dunque, per opportunismo o per smania di novità che la Chiesa, "esperta in umanità", difende i diritti umani. E' per autentico *compromesso evangelico* (102).

Giovanni Paolo II che, "fra tanti dolorosi fenomeni sociali del nostro tempo", osserva "il disprezzo per i diritti fondamentali della persona umana"(103), il che é "tanto più scandaloso, in quanto coesiste con un retorica non mai prima conosciuta circa gli stessi diritti" (104), non cerca né predica il loro rispetto al di fuori dell'alveo della missione salvatrice della Chiesa, né cerca come rimedio garanzie, patti, esercizi rivendicatori o limitazioni estrinseche alla persona, come se la loro effettività dipendesse dalle sole strutture sociali,

101) Omelia nella Messa celebrata nella basilica di san Pietro per i laici coinvolti nell'opera pastorale della diocesi di Roma, del 25 novembre 1979, in *Verbo* n. 188 (1980), p. 954.n. 237-238, luglio-settembre 1985, p. 760.

102) Discorso del 28 gennaio 1979 in *Juan Pablo II, peregrino de la fe*, DOCA, 2.a ed., Messico, 1979, pp. 64-66.

103) Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia*, PPC, Madrid, 1984, n.2, p.12.

104) *Ibidem*, n. 2, p. 13.

posto che il rimedio si trova nella eliminazione della sua radice, che non é altra che il peccato (105). Il peccato, che é sempre personale (106), anche se si può parlare per analogia di peccato sociale per le sue ripercussioni sugli altri (107) o per costituire una aggressione diretta contro il prossimo (108), é “*esclusione di Dio, rottura con Dio, disobbedienza a Dio*” (109); “la conseguenza del peccato é la disunione della famiglia umana” (110); “poiché col peccato l’uomo rifiuta di sottomettersi a Dio, anche il suo equilibrio interiore si rompe e proprio al suo interno scoppiano contraddizioni e conflitti. Così lacerato, l’uomo produce quasi inevitabilmente una lacerazione nel tessuto dei suoi rapporti con gli altri uomini e con il mondo creato” (111).

Per eliminare la radice di quel male costituito dal peccato é necessaria la penitenza (che é “*la conversione che passa dal cuore alle opere e, conseguentemente all’intera vita del cristiano*” (112), e la conseguente riconciliazione che é il suo frutto (“necessaria perché c’è stata rottura del peccato, dalla quale sono derivate tutte le altre forme di rottura nell’intimo dell’uomo e intorno a lui” (113); la “*quadrupla riconciliazione... con Dio, con se stessi, coi fratelli, con tutto il creato*” (114). Riconciliazione che viene da Dio e a Lui conduce (115) e rispetto alla quale “la Chiesa ha la missione di annunciare questa riconciliazione e di essere il sacramento della stessa nel mondo” (116).

Fra i mezzi per la riconciliazione si trova la dottrina sociale della Chiesa, che, lungi dall’essere stata sostituita dall’insegnamento sui diritti umani, costituisce parte essenziale della dottrina cattolica, garante di quegli stessi diritti, nella quale, d’altra parte, trovano adeguata collocazione.

Infatti, nella stessa esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia*, Giovanni Paolo II segnala: “Per la grande rilevanza che ha la riconciliazione, fondata sulla conversione, nel delicato campo dei rapporti umani e della convivenza sociale a tutti i livelli, compreso quello internazionale, non può mancare alla catechesi il prezioso apporto della *dottrina sociale della chiesa*”, che costituisce “un ampio e solido corpo di dottrina riguardante le molteplici esigenze inerenti alla vita della comunità umana, ai rapporti tra

105) *Ibidem*, n. 2, p. 14.

106) *Ibidem*, n. 16, p. 49.

107) *Ibidem*, n. 16, p. 49.

108) *Ibidem*, n. 16, p. 50.

109) *Ibidem*, n. 14, p. 47.

110) *Ibidem*, n. 15, p. 48.

111) *Ibidem*, n. 15, p. 48.

112) *Ibidem*, n. 4, p. 17.

113) *Ibidem*, n. 4, p. 19.

114) *Ibidem*, n. 8, p. 32 e 31.

115) *Ibidem*, n. 10, p. 35-37.

116) *Ibidem*, n. 11, p. 37.

individui, famiglie, gruppi nei suoi diversi àmbiti, e alla stessa costituzione di una società che voglia esser coerente con la legge morale, che é fondamento della civiltà”.

“Alla base di questo insegnamento sociale della Chiesa si trova, ovviamente, la visione che essa trae dalla parola di Dio circa i diritti e i doveri degli individui, della famiglia e della comunità; circa il valore della libertà e le dimensioni della giustizia; circa il primato della carità; circa la dignità della persona umana e le esigenze del bene comune, al quale devono mirare la politica e la stessa economia. Su questi fondamentali principi del magistero sociale, che confermano e ripropongono i dettami universali della ragione e della coscienza dei popoli, poggia in gran parte la speranza di una pacifica soluzione di tanti conflitti sociali e, in definitiva, della riconciliazione universale” (117).

Vediamo dunque come, sia la violazione dei diritti umani che la loro realizzazione efficace, passano dalla conversione dell’uomo a Dio Nostro Signore e dal rispetto e dalla sottomissione all’ordine naturale e alla realizzazione di un giusto ordine sociale.

CAPITOLO V

IL DIRITTO ALLA LIBERTÀ DI COSCIENZA E ALLA LIBERTÀ’ RELIGIOSA.

Nei confronti della libertà religiosa e della libertà di coscienza, nel Discorso al Corpo Diplomatico del 12 gennaio 1979, segnalava: “Questo principio non appartiene solamente alla lista dei diritti dell’uomo ammessi da tutti, bensì occupa un posto chiave. Si tratta, effettivamente, del rispetto di un diritto fondamentale dello spirito umano, mediante il quale l’uomo si realizza più profondamente come uomo” (118).

Orbene, cosa intende Giovanni Paolo II con questo diritto alla libertà di coscienza? Nel suo discorso del 29 dicembre 1978 all’Associazione dei Medici Italiani segnalava: “Libertà di coscienza intesa come diritto fondamentale della persona a non essere forzata ad agire contro la propria coscienza né impedita a comportarsi in conformità con essa” (119).

117) *Ibidem*, n. 26, p. 88.

118) HERVADA Y ZUMAQUERO, *op. cit.*, p. 72

119) HERVADA Y ZUMAQUERO, *op. cit.*, p. 69.

1. Una libertà negativa.

Si tratta di una libertà negativa, nel senso che consiste in un non fare o in un astenersi, da parte dello Stato e dei pubblici poteri. Non si tratta, invece, di una libertà positiva nel senso di un poter fare da parte del soggetto, come se avesse diritto ad agire come vuole. L'oggetto di questo diritto alla libertà di coscienza, non è costituito dall'operare del soggetto, non si riferisce alla sua libertà *per* operare secondo la sua coscienza, in totale indipendenza e senza riferimento a quale sia quella coscienza, bensì si riferisce al comportamento che si deve seguire da parte dei più, specialmente dallo Stato e dai poteri pubblici, verso la persona, astenendosi dal costringerla. Lo vediamo con chiarezza quando Giovanni Paolo II passa a parlare del suo uso da parte della persona. Così, per Giovanni Paolo II, con l'essere "il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo" (120), come egli stesso indica, "non è la sede dell'arbitrio, bensì dell'incontro. Non è svincolata dalla legge morale, bensì costantemente illuminata da essa, ed è compromessa nello scoprire la chiamata di Dio che la restituisce all'amore verso Lui e verso i fratelli" (121). E questa legge morale consiste nel "progetto creatore di Dio, in quanto è conosciuto e partecipato dall'uomo" (122); e, in altro luogo, avverte informa inequivoca: "disgraziatamente oggi si insegna e si propaga dai mezzi di comunicazione, specialmente audiovisivi, un 'umanesimo di istinto', che esalta il valore arbitrario della spontaneità istintiva, dell'edonismo, dell'aggressività. Ma non è così; c'è una legge morale inscritta nella coscienza stessa dell'uomo che impone di rispettare i diritti del Creatore e del prossimo e la dignità della propria persona" (123).

2. Sottomissione alla legge morale e alla verità.

Però, inoltre, "la coscienza morale non è l'ultima istanza nel decidere quel che è bene e quel che è male, bensì ciò che deve essere in accordo con la verità immutabile della legge morale"; perciò, continua "da ciò risulta che non è un giudice *infallibile*: può errare" ... "Pertanto, non è sufficiente dire all'uomo: 'segui sempre la tua coscienza'. E' necessario aggiungere di seguito e sempre: 'chiediti se la tua coscienza dice verità o falsità, e cerca di conoscere la verità

120) Discorso al Congresso della Federazione di Universitari Cattolici Italiani e al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale del 3 dicembre 1983, in *Verbo* n.229-230, ottobre-dicembre 1984, pag. 1111.

121) Op. ult. cit. pag. 1111.

122) Catechesi all'udienza generale del 27 luglio 1983, in *Verbo* n. 229-230, ottobre-dicembre 1984, p.1112.

123) Omelia nella Messa celebrata nella parrocchia romana di Gesù Divino Operaio il 25 ottobre 1981, in *Verbo* n. 229-230, ottobre-dicembre 1984, p. 1113.

instancabilmente'... E' necessario formare la propria coscienza" (124). E, nello stesso luogo, precisa da dove la coscienza prende i suoi criteri di giudizio: "la coscienza morale non é giudice autonomo delle nostre azioni. I criteri dei suoi giudizi li prende dalla 'legge divina, eterna, oggettiva, universale', dalla 'verità immutabile'... legge e verità che l'uomo può scoprire nell'ordine dell'essere"(125). E, nella sua enciclica *Dominum et vivificantem*, precisa con tutta chiarezza che "la coscienza... non é una fonte autonoma ed esclusiva per decidere quel che é buono o che é cattivo; invece, in essa é profondamente inscritto un *principio d'obbedienza nei riguardi della norma oggettiva*, che fonda e condiziona la corrispondenza delle sue decisioni con i comandi e i precetti che sono alla base del comportamento umano... E' 'la voce di Dio', persino quando l'uomo riconosce esclusivamente in essa il principio dell'ordine morale, di cui umanamente non si può dubitare, anche senza un diretto riferimento al Creatore: proprio in questo riferimento la coscienza trova il suo fondamento e la sua giustificazione" (126).

Nel suo Discorso inaugurale al CELAM il 29 gennaio 1979, Giovanni Paolo II si basò sulla verità integrale sull'uomo come presupposto della sua libertà, della sua liberazione e della sua dignità umana (127). E quella verità é la Verità che la Chiesa proclama, "che ha ricevuto dal suo maestro Gesù Cristo" (128).

Quando nella *Redemptor hominis* segnala che la Chiesa é custode e salvaguardia della libertà umana e specialmente della libertà religiosa, non fonda questa nella libertà della persona, bensì nella verità che é Dio stesso. Così, avverte che "la dignità della persona umana si fa contenuto di quell'annuncio (si riferisce all'annuncio della verità fatto da Gesù Cristo), anche senza parole, attraverso il comportamento verso di essa" (129). E dopo aver ricordato le parole di Cristo: *conoscete la verità e la verità vi farà liberi*, aggiunge: "queste parole rinchiudono un'esigenza fondamentale e, allo stesso tempo, un'avvertenza: l'esigenza di una relazione onesta nei confronti della verità, come condizione di una autentica libertà; e l'avvertenza, inoltre, che si eviti qualunque libertà apparente, qualunque libertà superficiale e unilaterale, qualunque libertà che non approfondisca tutta la verità sull'uomo e sul mondo. Anche oggi, dopo duemila anni, Cristo ci si presenta come Colui che porta all'uomo la libertà basata sulla verità" (130).

124) Catechesi all'udienza generale del 17 agosto 1983, in *Verbo* n. 220-230, ottobre-dicembre 1984, p. 1115.

125) Op. ult. cit., p. 1116.

126) *Dominum et vivificantem*, Ediciones Paulinas, 2.a ed., Madrid, 1986, p.62.

127) Cfr. in *Juan Pablo II, peregrino de la fe*, DOCA, 2.a ed. Mexico, 1979, p. 59-61.

128) Op. ult. cit., p. 60.

129) *Redemptor hominis*, n. 12, ed. cit., p. 32.

130) *Redemptor hominis*, n. 12, ed. cit., p. 32

Ed é che tanto la libert  di coscienza quanto la libert  religiosa ed il diritto a queste, devono essere messe in relazione con il precedente concetto di libert , dalla quale dipendono.

Giovanni Paolo II non lascia alcun dubbio neppure in questa questione. Se, per esempio, Leone XIII (131) segnalava che la libert  come “facolt  che perfeziona l’uomo, deve applicarsi esclusivamente alla verit  e al bene”, Giovanni Paolo II, da parte sua, si é reiteratamente basato sul fatto che “l’uomo é libero perch  possiede la facolt  di determinarsi in funzione del vero e del bene” (132), e ha messo in guardia contro uno dei pericoli attuali, quando indica che “nel nostro tempo si considera, a volte, erroneamente, che la libert  é fine a se stessa, che ogni uomo é libero quando usa di essa come vuole (...). La libert , in cambio, é un grande dono solo quando sappiamo usarla responsabilmente per tutto quel che é il vero bene” (133).

Con tutta chiarezza, Giovanni Paolo II spiega: “Libert  non significa capriccio. L’uomo non pu  fare tutto ci  che pu  o che gli aggrada” (134). E nello spiegare il genuino concetto cristiano della libert , insegna: “Ges  fa dipendere l’autentica libert , anzitutto, dalla conoscenza della verit  totale del mistero di Dio, che Egli stesso annunci  e testimoni , e poi, come conseguenza, dalla separazione dal male, ci  dal peccato, trasgressione della legge morale (...). San Paolo (...) esalta la grandezza e la ricchezza della libert  che ci ha portato Cristo, che consiste nella emancipazione dalla schiavit  del peccato e della sua legge di morte e nella capacit  di vivere secondo la legge del bene, ci , secondo lo spirito di Dio” (135).

Questa concezione della libert  deve dare forma al comportamento e all’agire dell’uomo e, perci , Giovanni Paolo II insiste che “l’uomo non pu  essere autenticamente libero, n  promuovere la vera libert , se non riconosce e non vive la trascendenza del suo essere sul mondo e la sua relazione con Dio, perch  la libert  è sempre quella dell’uomo creato a immagine del suo Creatore”; perci  “per il cristiano, la libert  non proviene dall’uomo stesso: essa si manifesta nell’obbedienza alla volont  di Dio e nella fedelt  al suo amore” (136). Davvero non si pu  esigere maggiore chiarezza: l’esercizio della libert ,

131) LEONE XIII, *Immortale Dei*, op. cit., p. 208.

132) Messaggio per la celebrazione della “Giornata Mondiale della Pace”, del 1 gennaio 1981, in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 752.

133) *Redemptor hominis*, n. 21, ed. cit., p. 76.

134) Omelia durante la Messa concelebrata nel Parco del Danubio, in Vienna (11 settembre 1983), in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 751.

135) Omelia durante la Messa celebrata per i fedeli di San Marino (29 agosto 1982), in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 755

136) Messaggio per la celebrazione della “Giornata Mondiale per la Pace” del 1 gennaio 1981, in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 755. (Messaggio dell’8.12.80 - N.d.T.)

per essere autentico, suppone l'ubbidienza a Dio, anche, di conseguenza, quando si tratta della libertà di coscienza e della libertà religiosa.

Lo stesso Messaggio indica che “pretendere che l'uomo sia libero per organizzare la sua vita senza riferimenti ai valori morali (...) significa proporre una caricatura della libertà” (137); e, in altra occasione, ricorda che “la libertà, vissuta come potere sganciato dalla legge morale, si rivela potere distruttivo dell'uomo: di sé stesso e degli altri (...). Questo è l'esito finale dell'esercizio della libertà contro la legge morale: la distruzione reciproca. Anziché, dunque, contrapporsi alla libertà, la legge morale è ciò che garantisce la libertà, ciò che fa sì che essa sia vera, non una maschera di libertà: il potere di realizzare il proprio essere personale secondo verità.”

“Questa subordinazione della libertà alla verità della legge morale non deve, pertanto, ridursi solo alle intenzioni del nostro agire. Non è sufficiente avere l'intenzione di agire rettamente perché la nostra azione sia oggettivamente retta, conforme cioè alla legge morale” (138).

La libertà esige, dunque, un compromesso con la verità: “Essere liberi vuol dire realizzare i frutti della verità, agire nella verità. Essere liberi vuole anche dire sapersi arrendere, sottomettere se stessi alla verità, e non sottomettere la verità a sé stessi, alle proprie velleità, ai propri interessi, alle proprie congiunture” (139). La grandezza, dunque, della libertà dell'uomo non sta nel fare, né nel poter fare ciò che ciascuno vuole, ma nel fare ciò che deve; nel possedere rettitudine di giudizio e nell'operare con rettitudine, come il P. Victorino Rodríguez O.P., ha esposto con chiarezza facendo riferimento alla verità speculativa e alla verità pratica (140). Perciò, dunque, in dipendenza da questa concezione della libertà, il diritto alla libertà religiosa, come già aveva avvertito la *Dignitatis humanae* (141), nel suo aspetto positivo, suppone un obbligo di conformarsi alla legge morale e alla verità. Non consiste, dunque, per quanto riguarda il diritto, nella facoltà di praticare qualsiasi religione o di non praticarne nessuna. Il senso del diritto alla libertà religiosa consiste nell'immunità da coercizione e nel rispetto delle pratiche religiose (142). Possiede, pertanto, lo stesso significato di quello segnalato anteriormente

137) *Ibidem*, p. 760.

138) Catechesi all'Udienza Generale (dell'Anno Santo N.d.T.) del mercoledì 27 luglio 1983, in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 759.

139) Omelia durante la Messa celebrata nella Basilica di S. Pietro per gli universitari di Roma in preparazione alla Pasqua (1981), in *Verbo* n. 237-238 (1985), p. 763.

140) Cfr. VICTORINO RODRIGUEZ, O.P., “La verdad liberadora”, *Verbo* n. 237-238 (1985), pp. 773-805.

141) *Dignitatis humanae*, nn. 1 e 2, in Concilio Vaticano II, BAC, 7.a ed., Madrid, 1970, pp. 783 e 785.

142) *Dignitatis humanae*, n. 2, edizione citata, pp. 784-785.

rispetto alla libertà di coscienza. Così si deduce dal Messaggio del 1 gennaio 1989, quando indica che “l’organizzazione statale (in nessun caso) può sostituire la coscienza dei cittadini, né togliere spazi vitali o prendere il posto delle loro associazioni religiose”, né deve imporre “una specie di confessionalismo negativo che, anche affermando di rispettare in qualche misura le credenze, prenda posizione contro la fede di una parte dei suoi cittadini” (143).

CAPITOLO VI

IL DIRITTO AL LAVORO.

1. Un principio generale.

Nella *Laborem exercens* Giovanni Paolo II segnala che “il lavoro costituisce una dimensione fondamentale dell’esistenza dell’uomo sulla terra” (144) e costituisce una delle “verità fondamentali” “che decidono dell’uomo sin dall’inizio e che, al tempo stesso, tracciano le grandi linee della sua esistenza sulla terra” (145); questa dimensione fondamentale gli appartiene grazie alla sua dignità umana (146), essendo fatto a immagine di Dio (147).

Il lavoro, come “ogni opera compiuta dall’uomo, indipendentemente dalle sue caratteristiche e dalle circostanze” (148), costituisce “una realtà strettamente legata all’uomo come al proprio soggetto e alla sua opera razionale” (149), “costituisce, in un certo senso, la sua stessa natura” (150).

In questo contesto, tuttavia, il diritto al lavoro non costituisce senz’altro un diritto soggettivo. Si identifica piuttosto con quanto san Tommaso denominò primi principi del diritto naturale, che costituiscono le inclinazioni più primarie, fondamentali e naturali dell’uomo. Così sembra dedursi dalle seguenti parole di Giovanni Paolo II, quando indica che questo carattere del lavoro umano, che prima abbiamo estratto dalla sua enciclica “deve costituire il fondamento delle valutazioni e delle decisioni, che oggi si prendono nei suoi riguardi, anche in riferimento ai diritti soggettivi dell’uomo, come attestano le Dichiarazioni internazionali...” (151); cosa che viene confermata, anche quando indica

143) *L'Osservatore Romano*, 10 gennaio 1988.

144) *Laborem exercens*, Cuadernos Ya, BAC, Madrid, 1981, p. 8.

145) *Ibidem*, p. 9.

146) *Ibidem*, p. 20.

147) *Ibidem*, p. 9.

148) *Ibidem*, p. 3.

149) *Ibidem*, p. 22.

150) *Ibidem*, p. 3.

151) *Ibidem*, p. 22.

che il lavoro é, in primo luogo, un obbligo, un dovere, e quindi, benché sia anche un diritto, quello precede quest'ultimo (152).

2. I diritti del lavoratore.

Orbene, il lavoro “é anche, a sua volta, una sorgente di diritti da parte del lavoratore” (153). Sono, questi, dei diritti che certamente già conviene considerare come soggettivi; soggettivi, anche se in senso diverso da quello volontarista e liberale e, invece, coincidente con il senso che Suárez diede all’accezione di diritto soggettivo. Di questi, ossia dei diritti dell’uomo del lavoro (del lavoratore), il Papa dice che “devono essere esaminati nell’ampio contesto dell’insieme dei diritti dell’uomo, che gli sono connaturali, molti dei quali sono proclamati da varie istanze internazionali e sempre maggiormente garantiti dai singoli Stati per propri cittadini” (154). Sono “i diritti umani che scaturiscono dal lavoro” e “rientrano precisamente nel più vasto contesto di quei fondamentali diritti della persona” (155). Sono, dunque, diritti naturali dell’uomo, che gli competono per il fatto di essere tale, ma che, nello stesso tempo, sono concreti e non astratti, oggettivi e non soggettivi. Corrispondono al diritto naturale di secondo e di terzo grado, di cui parla san Tommaso. Sono oggettivi e non soggettivi, nel senso che sono legati a una determinata relazione fra gli uomini, e sono diritti a condizione che sia giusta la relazione concreta in cui si verificano.

Giovanni Paolo II ne menziona alcuni, che classificheremo in due gruppi. Così, in primo luogo abbiamo la giusta re- munerazione, ossia il salario (156). Di questo dice che “rimane una via concreta, attraverso la quale la stragrande maggioranza degli uomini può accedere ai beni che sono destinati all’uso comune (...) il giusto salario diventa in ogni caso la concreta *verifica della giustizia* di tutto il sistema socio-economico” (157); il salario familiare (158); il rispetto dell’individualità della persona (159); prestazioni sociali diverse come la salute sul lavoro e quella dei familiari del lavoratore, le pensioni, le assicurazioni, un ambiente di lavoro in cui non corra pericolo la salute (160); il diritto ad associarsi e unirsi in sindacati (161); il diritto di sciopero (162); il

152) *Ibidem*, p. 36.

153) *Ibidem*, p. 36.

154) *Ibidem*, p. 36.

155) *Ibidem*, p. 36.

156) *Ibidem*, p. 42

157) *Ibidem*, p. 42.

158) *Ibidem*, p. 43.

159) *Ibidem*, p. 43.

160) *Ibidem*, p. 44.

diritto a emigrare in cerca di lavoro (163).

In un secondo gruppo abbiamo il diritto a prendere parte alla vita sociale (164); il diritto a un impiego (165); il diritto al sussidio in caso di disoccupazione (166); il diritto a un adeguato sistema d'istruzione e di educazione (167); il diritto al miglioramento e alla rivalutazione del lavoro umano (168).

Da chi si devono esigere quei diritti degli uomini del lavoro, derivati dal lavoro nel senso più ampio, che prima menzionammo? Giovanni Paolo II distingue fra imprenditore diretto e imprenditore indiretto (169). La precedente classificazione in due gruppi, senza essere assoluta, ci serve per vedere che quelli menzionati nel primo, in generale, sono richiedibili all'imprenditore diretto, mentre i secondi, in generale, sono richiedibili all'imprenditore indiretto (170). Ma tutto questo verificato nel contesto del bene comune (171).

Abbiamo dunque visto che i diritti del lavoro non si basano sulla pura volontà degli uomini, non sono pattuiti o concordati senza la dipendenza da un ordine superiore e neppure senza tenere conto della realtà concreta, ma derivano invece dalla natura dell'uomo e, quanto alla loro esistenza, sono oggettivi e resi concreti da ciascuna situazione: infatti, dipendono da una relazione esigibile giuridicamente, sia per giustizia commutativa (in genere dall'imprenditore diretto, per esempio il giusto salario), sia per giustizia distributiva (in genere, dall'imprenditore indiretto, per esempio il sussidio di disoccupazione), sia per giustizia legale, generale o sociale (dall'imprenditore indiretto, dallo Stato, per esempio per la regolamentazione della proprietà o la fissazione di condizioni generali minime di lavoro). Sono ordinati al bene comune, come indica con tutta chiarezza, per esempio, il riferimento ai sindacati e al diritto di sciopero (172). Non sono assoluti, e quindi, per esempio, il diritto al lavoro, quando manca, viene compensato dal sussidio di disoccupazione. E sono subordinati al fine

161) *Ibidem*, p. 44.

162) *Ibidem*, p. 47.

163) *Ibidem*, p. 52.

164) *Ibidem*, p. 49.

165) *Ibidem*, p. 39.

166) *Ibidem*, p. 40.

167) *Ibidem*, p. 41.

168) *Ibidem*, p. 41.

169) *Ibidem*, p. 37-39.

170) Cfr. MANUEL PORRAS DEL CORRAL, "Nueva visión del derecho al trabajo (Reflexión en torno a la *Laborem exercens*), Verbo n.213-214 (1983), specialmente pp. 415-428.

171) *Laborem exercens*, ed. cit., p. 40.

172) *Ibidem*, pp. 45-47; cfr. Discorso ai lavoratori ed imprenditori in Montjuich, in *Juan Pablo II en España*, Cuadernos Ya, BAC, Madrid, 1982, p. 142.

dell'uomo.

L'enciclica *Laborem exercens* mostra con chiarezza il primato dell'uomo, del soggetto del lavoro rispetto al lavoro stesso, poiché “*il primo fondamento del valore del lavoro é l'uomo stesso, suo soggetto*”, il che determina “la preminenza del significato soggettivo del lavoro sul significato oggettivo” (172 bis), così come che “il capitale sia in funzione del lavoro e non il lavoro in funzione del capitale” (172 bis 1); ciò non impedisce di avvertire che i diritti dei lavoratori non si possono considerare solo nella prospettiva della soggettività, poiché le loro giuste rivendicazioni “devono tenere conto delle limitazioni imposte dalla situazione economica generale del paese”, dal momento che “le esigenze sindacali non possono trasformarsi in una specie di ‘egoismo’ di gruppo o di classe” (172 bis 2). Con ciò resta chiaro che questi diritti vanno inquadrati anche in un ordine morale e sociale delimitato dal bene comune.

CAPITOLO VII

LA CRITICA AI DIRITTI DELL'UOMO E' APPLICABILE A GIOVANNI PAOLO II?

Si può applicare, alla concezione dei diritti umani di Giovanni Paolo II, la critica effettuata ai diritti dell'uomo, dalla prospettiva del giusnaturalismo classico?

Da quanto abbiamo visto, sono convinto che non si possa fare rispetto al suo contenuto, e quindi, nonostante la critica irrefutabile che Villey ha fatto dei diritti umani, credo certamente che non abbia azzeccato e si sia lasciato prendere dalle apparenze, quando rimprovera a Giovanni Paolo II, benché rispettosamente, che “de la dignité du travailleur, “sujet” du travail, une récente encyclique infère ses ‘droits’ à la grève, au syndicat, au ‘juste salaire’! A moins que ces mots ne soient vides de sens, je tiens que les ‘droits des travailleurs’ ne sauraient se comprendre qu’en rapport aux droits des patrons, et compte tenu de la richesse totale du groupe” [“dalla dignità del lavoratore, ‘soggetto’ del lavoro, deduce i suoi ‘diritti’ allo sciopero, al sindacato, al ‘salario giusto’. A meno che queste parole siano vuote di contenuto, affermo che i ‘diritti dei lavoratori’ possono comprendersi soltanto in relazione ai diritti dei padroni, tenuto conto della ricchezza totale del gruppo”] (173). Come ho cercato di mostrare,

172) bis *Ibidem*, n. 6, p. 14; cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, “La enciclica *Laborem exercens* en la tradició de la doctrina social catòlica”, in *Verbo* n. 199-200 (1981), PP. 1097-1112.

172) bis 1 *Ibidem*, n. 23, p. 51.

172 bis 2) *Ibidem*, n. 20, p. 46.

173) MICHEL VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Parigi, 1983, p. 97.

Giovanni Paolo II non fa questo, bensì indica che quei diritti nascono dal lavoro, ossia dalla relazione lavorativa concreta fra persone e dalle relazioni fra lavoratore, imprenditore, società e Stato. A questo non si oppone il fatto che, nell'ordine dei fondamenti, si risalga ai primi principi, che ne costituiscono la causa, ossia all'essere il lavoratore una persona e alla dignità dell'uomo. Giovanni Paolo II, però, non fa derivare, per via di deduzione razionale da quella dignità umana, "i suoi diritti", i "diritti del lavoratore", bensì, in concreto, essi si realizzano nella relazione che esiste con gli altri e nelle circostanze di ogni tipo, in cui quella relazione si attua. La condizione di persona e le potenzialità che essa racchiude, la rendono capace di poter possedere quei "diritti", ma essi non nasceranno se non nella relazione di vita con altri uomini e secondo la natura di quella relazione.

Perciò, penso che abbia ragione un altro critico, come Vallet de Goytisoló, peraltro ammiratore di Villey, quando indica che "bisogna, nonostante tutto, e così sta facendo senza sosta Giovanni Paolo II, approfittare della parte di verità che può trovarsi sotto questa denominazione di diritti umani, restituendo loro il vero fondamento, e inquadrali con esattezza giuridica" (174).

Giovanni Paolo II non pone l'accento sul "diritto a" da parte del soggetto, ma, piuttosto, sul compimento dei doveri morali - e, di conseguenza, giuridici - che sono anteriori e condizione previa di molti diritti umani, e che, realmente compiuti, con una morale universale che sia presa sul serio e osservata non come un mero "ideale", renderebbero non necessaria l'insistenza sulla loro esigenza e rispetto, poiché risulterebbero una conseguenza naturale.

Inoltre, per Giovanni Paolo II, non si tratta del diritto soggettivo - nel senso tecnico-giuridico, rimproverato con ragione da Villey ai diritti umani - bensì della capacità o potenzialità dell'uomo a poterli esercitare (*v. gr.* il matrimonio); cosa a cui bisogna aggiungere che non si deve sottrarli alla cornice e alla dipendenza dall'ordine naturale, mentre la concezione moderna, nata con Hobbes, non ammette questa cornice, bensì costruisce l'ordine sociale sulla base del diritto soggettivo.

Come ha messo in rilievo Giovanni Paolo II, rivolgendosi all'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani nel 1980, "il primo, più radicale ed anche embrionale

174) J. VALLET DE GOYTISOLO, "El hombre, sujeto de la liberación. (Referencia a los denominados 'derechos humanos')" *Verbo* n.253-254 (1987), p. 342. Come scrive più avanti, "é inutile praticare con gli uomini la carità politica, se non si impiegano parole che capiscano o possano intendere. Si deve usare un linguaggio che sia loro accessibile e, nello stesso tempo, pulirlo dall'adesione agli errori che comporta il suo cattivo uso, e dalla confusione di parole che penetra nelle menti, le disorienta e sfocia nelle loro azioni. Questa opera da titano, é quella che compie Giovanni Paolo II. Quando si dirige a tutti gli uomini e ci parla dei diritti umani, cerca di purificare questa espressione dalle escrescenze illuministe e di darle una dimensione, che nessun razionalismo laicista é capace di raggiungere" (*ibid.*, p. 343).

ordine di giustizia fra gli uomini, é il diritto naturale, che fa della persona umana il fondamento primo e il fine ultimo di tutta la vita umana politicamente associata.

Quel diritto, dal quale sgorgano, nella varietà e nella mutevolezza delle situazioni storiche, i vari ordinamenti positivi. Quel diritto, che prima e ancor più della forza pubblica, assicura a tali ordinamenti il loro valore etico, la loro continua capacità di perfezionamento e la loro crescente comunicabilità, in ordine a civiltà ogni volta più ampie, fino a quella universale” (175). Questo non lascia luogo a dubbi rispetto all’inquadramento dei diritti umani in quel diritto naturale. Infatti, come ha segnalato in un’altra occasione, “i valori assoluti... non dipendono dall’ordine giuridico e dal consenso popolare” (176).

Riferendosi a questi valori “che si manifestano sotto forma di diritti fondamentali”, “specialmente il diritto alla vita in tutte le fasi dell’esistenza; i diritti della famiglia, come comunità basilare o ‘cellula della società’; la giustizia nelle relazioni lavorative; i diritti concernenti la vita della comunità politica in quanto tale, così come quelli basati sulla *vocazione trascendente* dell’essere umano” (177), o quando dice che “i diritti umani non sono altro che la logica manifestazione delle necessità che la persona deve soddisfare per conseguire la sua pienezza, e si estendono, pertanto, a tutti gli aspetti della vita umana” (178), non fa se non parlare delle tendenze naturali dell’uomo e dei principi del diritto naturale, a cui si riferiva san Tommaso; senza dirlo e anche impiegando il linguaggio moderno dei diritti umani, non si distacca da san Tommaso d’Aquino. Per questo, se il matrimonio può essere considerato come un diritto, così non avviene per il divorzio (179), e neppure con gli anticoncezionali (180) o con le limitazioni della natalità (181).

Inoltre, non si deve dimenticare che Giovanni Paolo II, specificatamente e senza che fosse necessario, poiché é una conseguenza della dottrina cattolica e dei suoi insegnamenti sull’uomo, si é espresso senza lasciar luogo a dubbi e reiteratamente, contro il positivismo, il relativismo, il sociologismo e il formalismo giuridico, il permissivismo morale e il disprezzo o la dimenticanza della legge morale.

Quindi, contro il relativismo, segnala che “la storia del diritto mostra come

175) *Verbo* n. 197-198 (1981), p. 829.

176) Discorso ai “Costruttori della società” al Consiglio Nazionale dello Sport di Asunción del 17 maggio 1988, in *La nueva evangelización*, ed. cit., p. 285.

177) *Ibidem*.

178) Allocuzione ai vescovi del Paraguay nella Nunziatura Apostolica di Asunción, del 16 maggio 1988, in *La nueva evangelización*, ed. cit., p. 256.

179) Cfr. *Familiaris consortio*, Ediciones Paulinas, 3.a ed., Madrid, 1981, pp. 36-38.

180) *Ibidem*, nn. 14, 29, 30 e 32, pp. 27 e 51-54.

181) *Ibidem*, n. 30, pp. 53-54.

la legge si avvia a perdere la sua stabilità e la sua autorità morale, e si veda allora tentata a ricorrere sempre più alla costrizione e alla forza fisica o, al contrario, a sfuggire alle sue responsabilità..., ogni volta che trascura di ricercare la verità sull'uomo e permette che sia corrotta con qualche pregiudizievole forma di relativismo (182).

Contrariamente al positivismo, segnala che “non c'è disposizione umana, che possa legittimare un'azione intrinsecamente iniqua, né tanto meno obbligare qualcuno a consentire ad essa” (183); “... la storia antica, moderna e anche contemporanea, ci mostra regimi dispotici, totalitari e disumani, le cui leggi, benché secondo la retta filosofia andrebbero più propriamente chiamate ‘*monstra legum*’ che ‘*leges*’, formalmente non cessano di essere leggi e istituzioni positive” (184); inoltre, elogia i componenti della Unione dei Giuristi Cattolici Italiani, perché, “anche nello studio profondo del diritto positivo e nel più sincero rispetto per l'ordinamento giuridico, nel quale operate, non siete oscurati dal falso dogma del positivismo statalistico, né da permanenti false interpretazioni contrarie al diritto naturale” (185); inoltre, ricorda che il diritto, senza i principi supremi o contro di essi, “cesserebbe di essere diritto”, e che “la legge umana, per essere giusta, deve potersi identificare con la legge naturale” (186).

Contrariamente al sociologismo giuridico, indica che “la legge non deve essere mera annotazione di ciò che avviene, ma modello e stimolo per ciò che si deve fare” (187); e, contrariamente al formalismo giuridico, dirigendosi all'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani, indica che “non si deve soltanto combattere la mostruosa concezione del diritto come forza, cosa in cui vi siete sempre contraddistinti, ma anche si deve respingere la concezione formalista, che vede negli ordinamenti giuridici dei semplici regolamenti esterni delle libertà individuali o dei gruppi, ossia, una semplice garanzia dei beni, che ciascuno possiede” (188).

Inoltre, “nessuna legge scritta è capace di garantire la convivenza umana,

182) Allocuzione al Centro Pace nel mondo attraverso il diritto, del 24 settembre 1979, in *Verbo* n. 185-186 (1980), p. 352.

183) Allocuzione all'Associazione cattolica degli ausiliari medici del 26 gennaio 1980, in *Verbo* n. 185-186 (1980), p. 532.

184) Allocuzione all'Unione dei Giuristi cattolici Italiani del 6 dicembre 1980, in *Verbo* n. 197-198 (1981), p. 827.

185) *Ibidem*, p. 829.

186) Discorso all'Unione dei Giuristi Cattolici, del 4 dicembre 1982, in *Verbo* n. 225-226 (1984), p. 573.

187) Allocuzione al Centro Femminile Italiano del 7 dicembre 1979, in *Verbo* n. 197-198 (1981), p. 828.

188) Allocuzione all'Unione dei Giuristi cattolici Italiani del 6 dicembre 1980, in *Verbo* n. 197-198 (1981), p. 828.

se non trae la sua intima forza da un fondamento morale” (189); “i valori umani, i valori morali, sono il fondamento di tutto. La Legge non può prescindere da essi, né nei fini, né nei mezzi. La sua autonomia, retta e ordinata, é intrinseca alla legge morale, nella quale, inoltre, incontra un terreno fertile, per il suo sviluppo dinamico e sistematico” (190); “... lo Stato non é, certamente la fonte della moralità, e neanche la sintesi totalitaria e arbitraria degli elementi sociali” (191); “neanche lo Stato pluralista moderno può rinunciare alle norme etiche nel momento di legiferare...” (192).

I testi trascritti e molti altri che si potrebbero addurre (193), confermano che non si può in alcun modo applicare a Giovanni Paolo II, la critica ai diritti umani esposta in un precedente capitolo, dal momento che si vede con chiarezza nel suo insegnamento, la condivisione dei rimproveri che, sinteticamente, vedemmo faceva Ayuso.

D'altra parte, nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, come ho cercato di mostrare, l'aspetto morale prevale su qualunque altro, quello giuridico compreso.

L'enfasi viene posta sul primato dei doveri rispetto ai diritti, poiché, come ricorda Vallet de Goytisoló (194), “non é enunciando diritti il modo in cui si può progredire nell'ambito morale, bensì mostrando i doveri verso gli altri e le diverse comunità sociali”. Priorità dei doveri sopra i diritti, che, per Giovanni Paolo II, non si radica nell'ambito giuridico. Come segnala Ayuso, Giovanni Paolo II si colloca nella “posizione che bada di preferenza all'aspetto morale del contenuto oggettivo che oggi si esprime con la denominazione diritti umani” (195), e acclude, a questo proposito, la seguente citazione di Giovanni Paolo II: “Ciò che Cristo e la sua Chiesa raccomandano, non é la mera difesa esterna dei diritti umani, né la mera difesa di diritti umani, fatta da organismi e strutture al

189) Ai vescovi della Lombardia (15 gennaio 1982), in *Juan Pablo II y el orden social*, EUNSA, Pamplona, 2.a ed. 1982, p. 108.

190) Allocuzione al Centro Pace nel mondo attraverso il diritto, del 24 settembre 1979, in *Verbo* n. 185-186 (1980), p. 531.

191) Discorso all'Unione dei Giuristi Cattolici, del 4 dicembre 1982, in *Verbo* n. 225-226 (1984), p. 572.

192) Discorso al Presidente della Repubblica e altre autorità civili nel Wiener Hofburg, in Austria, dell'11 settembre 1983, in *Verbo* n. 225-226 (1984), pp. 572.

193) Si veda come esposizione le seguenti compilazioni: “La ley y la justicia”, *Verbo* n. 185-186 (1980), pp. 531-534; “Los derechos humanos y su fundamento en Dios”, *Verbo* n. 188 (1980), pp. 951-961; “La legislación humana, el falso dogma del positivismo estatal y los *monstra legum*”, *Verbo*, n. 197-198 (1981), pp. 827-829; “El Estado, la Ley, el Derecho y la Justicia”, *Verbo* n. 225-226 (1984), pp. 571-580.

194) J. VALLET DE GOYTISOLO, “El hombre sujeto de...”, cit. pp. 353-354.

195) MIGUEL AYUSO, “Libertades y derechos humanos”, *Verbo* n. 275-276 (1989), p. 687.

servizio della comunità - benché siano molto utili e provvidenziali - bensì *il compromesso di dare a ciascuno il suo posto nella comunità*. In questo modo si assicurano i diritti di tutti per mezzo di una grande struttura di relazioni propriamente umane e cristiane, nelle quali la carità di Cristo si trova al centro, e nella quale la giustizia umana è ‘corretta dall’amore’” (196).

Inoltre, nel Discorso al Corpo Diplomatico, del 9 gennaio 1989, oltre a proclamare la mancanza di fondatezza antropologica ed etica della Dichiarazione del 1948, segnala l’aspetto morale dei diritti umani, indicando: “Da parte sua, la Chiesa è convinta di servire la causa dei diritti dell’uomo, quando, fedele alla sua fede e alla sua missione, proclama che la dignità della persona si fonda nella sua qualità di creatura, fatta a immagine e somiglianza di Dio. Quando i nostri contemporanei cercano una base, sulla quale appoggiare i diritti dell’uomo, dovrebbero incontrare, nella fede dei credenti e nel loro senso morale, i fondamenti trascendenti, indispensabili, perché questi diritti permangano al riparo da tutti i tentativi di manipolazione, da parte dei poteri umani”.

“Vediamo che i diritti dell’uomo, più che norme giuridiche, sono innanzi tutto valori. Questi valori devono essere rispettati e coltivati nella società; se così non avviene, corrono il rischio di scomparire dalle leggi. Anche la dignità della persona deve essere protetta nei costumi, prima di esserlo nel diritto” (197).

Nulla, perciò, di più lontano dalla concezione dei diritti umani di Giovanni Paolo II, che il giusnaturalismo razionalista. Come dice Vallet de Goytisolo, dal fondamento nei primi principi della legge naturale, conformemente a come questi furono esposti da san Tommaso d’Aquino (198) “ e dalla necessità di difendere l’uomo concreto e in tutte le sue dimensioni, contro il positivismo imposto dallo Stato moderno, deriva l’intento di Giovanni Paolo II di appoggiarsi ad essi” (199); ma, come segnala questo autore, Giovanni Paolo II richiede in questi diritti - così come ho cercato dimostrare - i seguenti aspetti: “La prelazione dei doveri verso Dio, a cui è soggetta ogni persona umana.

La considerazione dell’uomo nella sua dimensione piena, creato da Dio e destinato a Lui; e non in astratto, bensì di ogni uomo in concreto. La loro oggettività determinata dal bene comune. La correlazione di diritti nel soggetto dei doveri. Inoltre il riferimento non solo ai valori materiali ma anche a quelli spirituali” (200).

196) JUAN PABLO II, “Alocución a los obispos de las regiones eclesiásticas XII y XIII de los Estados Unidos, en visita ‘ad limina apostolorum’”, *L’Osservatore Romano*, ediciòn española, 22 gennaio 1989, pp. 15 e 16.

197) Cfr. *L’Osservatore Romano*, ed. española, 22 gennaio 1989, pp. 23-24.

198) J. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Civitas, Madrid, 1988, p. 345.

199) J. VALLET DE GOYTISOLO, *ibidem*, p. 346

200) *Ibidem*.

CAPITOLO VIII

L'UNITA' DELLA DOTTRINA SOCIALE

Da tutto quanto esposto, risulta che non c'è differenza di contenuto rispetto al Magistero dei papi anteriori. La differenza sta nel linguaggio. Per esempio, dunque, le libertà moderne, che Leone XIII condannò nell'enciclica *Libertas praestantissimum*, non sono salutate con elogio da Giovanni Paolo II. Se a prima vista sembra che la difesa, per esempio, della libertà di coscienza e della libertà religiosa, fatta da Giovanni Paolo II, cozzi contro la condanna della libertà dei culti e della libertà di coscienza, fatta da Leone XIII, non vi è senza dubbio contraddizione. Ciò che Leone XIII condanna, è “la tesi che ciascuno può, a suo arbitrio, professare la religione che preferisca o non professarne alcuna” (201) - tesi che abbiamo visto non difesa da Giovanni Paolo II -; inoltre insegna che “l'uomo, nello Stato, ha il diritto di seguire, secondo la sua coscienza, la volontà di Dio e di osservare i suoi comandamenti senza impedimento alcuno.

Questa libertà, la libertà vera, la libertà degna dei figli di Dio, che protegge tanto gloriosamente la dignità della persona umana, sta al di sopra di ogni violenza e di ogni oppressione, ed è sempre stata l'oggetto dei desideri e dell'amore della Chiesa” (202), cosa cui coincide Giovanni Paolo II.

Giovanni Paolo II accetta il linguaggio attuale, quello che gli uomini oggi usano, e si sforza di dargli il suo contenuto autentico. Quindi, come sempre è avvenuto lungo la storia della Chiesa, la sua dottrina è *nova et vetera*, poiché “ogni scriba istruito nella dottrina del Regno dei Cieli è come il padrone di casa che dal suo tesoro trae il nuovo e l'antico” (*san Matteo*, 13, 52).

Il Magistero di Giovanni Paolo II si inserisce pienamente in quella concezione, e la sua novità consiste nell'applicare nuovi metodi di evangelizzazione, nuove forme di insegnamento del deposito della fede, al quale adegua il linguaggio attuale, quello comunemente utilizzato dall'uomo di oggi, assai sensibile ai diritti umani.

Giovanni Paolo II si adatta a questa realtà e si serve di essa per presentare la dottrina - *vetera* - con linguaggio moderno - *nova* - . Si tratta di “versare ‘il vino nuovo’, di cui ci parla il Vangelo, in ‘otri nuovi’” (Mt., 9, 17): *annunciare la buona novella con un linguaggio, che tutti possano comprendere* (203).

I pontefici che lo hanno preceduto, soprattutto da Pio VI a Pio XI, vissero un'epoca di aperta ribellione e opposizione alla Chiesa e alla dottrina cattolica in alcune nazioni, nelle quali i resti della Cristianità possedevano ancora

201) *Libertas praestantissimum*, ed. cit., p. 240.

202) *Libertas praestantissimum*, ed. cit., p. 251

203) Omelia durante la Messa celebrata nel parco Matos Neto de Salto il 9 maggio 1988, in *La nueva evangelización*, ed. cit., p. 56

consistenza.

La belligeranza contro la Chiesa e la sua dottrina era frontale, e i diritti dell'uomo della Rivoluzione francese o le libertà del naturalismo e del liberalismo, si levavano e si scagliavano contro Dio, la religione, la Chiesa, l'ordine morale e quello sociale.

Oggi, invece, non si avverte questo attacco frontale, almeno in una forma tanto aperta; piuttosto si ignora Dio, la Chiesa, la sua dottrina, in un ambiente di agnosticismo e anche di ateismo molto generalizzato, in una società desacralizzata, dove i diritti dell'uomo non possiedono più, in modo quasi esclusivo, quella connotazione, bensì al contrario, molte volte si scagliano come unica difesa contro il potere crescente e quasi universale dello Stato moderno.

Giovanni Paolo II utilizza questo linguaggio dei diritti umani, ma lo dota di un contenuto che coincide con quello dei suoi predecessori. San Tommaso, Pio VI o Leone XIII, lo sottoscriverebbero, senza dubbio, da cima a fondo.

Per sua stessa natura, la dottrina sociale cattolica, non può variare. Senza dubbio, non è soltanto in virtù di questa verità che si può affermare l'armonia di Giovanni Paolo II con i suoi predecessori, ma anche attraverso l'analisi dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, così come ho cercato di mostrare. I diversi pontefici hanno insistito con enfasi maggiore sull'uno o sull'altro principio della dottrina sociale, hanno sottolineato l'una o l'altra parte di quella dottrina, soprattutto nel modo di esporla, ma essa resta la medesima in tutta la sua integrità. Non serve, a negare ciò, argomentare che, per esempio, oggi si parli meno dello Stato cattolico, della confessionarietà dello Stato, come della forma più adeguata per ottenere quella convivenza sociale, che risponda alla volontà di Dio. L'insegnamento di Leone XIII su questo argomento non è ha per questo variato, né è risultato caduco (204).

Se poniamo attenzione allo sviluppo della dottrina sociale cattolica, rileviamo, in primo luogo, che Leone XII ha ancora vicini i resti della Cristianità. Egli si dirige agli uomini e agli Stati e segnala ad essi i loro obblighi. Ricorda loro qual'è la costituzione degli Stati, conforme alle leggi di Dio. Ma, allo stesso tempo e su un altro piano, nella *Rerum novarum*, si porrà di fronte a una situazione sociale sorta dalla rivoluzione industriale e dalla Rivoluzione francese. In quell'epoca, la questione sociale più cruciale era quella della condizione di lavoro degli operai, la questione del proletariato. Quando Pio XI commemora questa enciclica, nella *Quadragesimo anno*, la situazione è cambiata e uno dei maggiori mali e pericoli lo costituisce il socialismo: per questo metterà in guardia e condannerà l'assorbimento da parte dello Stato della azione dei gruppi sociali, e insisterà sul principio di sussidiarietà nell'azione dei

204) Cfr. Su questa questione il mio "Existe una doctrina politica catòlica?", nel volume di vari autori *Los catòlicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, pp. 7-48.

corpi intermedi. Pio XII si porrà di fronte, tra gli altri, al problema dei totalitarismi e, di conseguenza, insisterà sul fatto che il fine della società e la conservazione, lo sviluppo e la perfezione della persona umana (205), la realizzazione dei valori dell'uomo quale immagine di Dio. In seguito, davanti alla situazione delle nazioni, si insisterà su questo tema, e Giovanni XXIII si riferirà alla sacra dignità della persona umana.

Paolo VI, di fronte alla situazione mondiale, e dopo di lui Giovanni Paolo II, insisteranno sulla solidarietà. Ma la dottrina non varia e, per mezzo di tutti i papi, se ne afferma l'integrità (206).

D'altra parte, questa forma di linguaggio non è "tanto" nuova. Se prestiamo bene attenzione e andiamo oltre il rivestimento delle parole per concentrarci su ciò che significano, sul loro contenuto, l'unica novità, nel linguaggio di Giovanni Paolo II - lasciando da parte gli elogi alle Dichiarazioni - è l'espressione *umani* o *dell'uomo*. Ma, se sostituiamo, quelle espressioni con *fondamentali* o *primordiali*, avremmo l'impressione di ascoltare PIO XII.

In effetti, questo Papa affermò con insistenza che il fine della società è la conservazione, lo sviluppo e la perfezione dell'uomo: la realizzazione dell'uomo e delle sue potenzialità, quale immagine di Dio. Perciò, ci sembra di ascoltare Giovanni Paolo II, quando leggiamo queste parole: "Chi desidera che la stella della pace appaia e si mantenga sopra la società, contribuisca da parte sua a rendere alla persona umana la dignità, che Dio le concesse fin dal principio; (...) appoggi il rispetto e la pratica realizzazione dei seguenti diritti fondamentali della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto a una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa; il diritto, iniziale, al matrimonio e al conseguimento del fine che gli è proprio, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto a lavorare, quale mezzo indispensabile per il mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta di stato, di conseguenza anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei loro doveri e delle loro limitazioni sociali" (207); o quando segnala che "il senso giuridico odierno è stato frequentemente alterato e scosso dalla proclamazione e dalla pratica di un positivismo e di un utilitarismo assoggettati e vincolati al servizio di determinati gruppi, classi e movimenti, i cui programmi segnalano e determinano il cammino alla

205) Cfr. RESTITUTO SIERRA BRAVO, *La persona humana en el Magisterio social de Pio XII*, Aguilar, Madrid, 1960.

206) Cfr. Paolo VI, Messaggio sul progresso umano del 30 aprile 1971 e Omelia nella Messa commemorativa dell'LXXX anniversario della *Rerum novarum*, del 16 maggio 1971; di Giovanni Paolo II le compilazioni raccolte in *Verbo* n. 181-182 (1980), pp. 3-8; n. 199-200 (1981), pp. 1083-1089; n. 247-248 (1986), pp. 831-840.

207) *Con sempre*, radiomessaggio del Natale 1942, numeri 35 y 37, in *Doctrina Pontificia*.

legislazione e alla pratica giudiziaria. Il risanamento di questa situazione si può ottenere quanto si risveglia la coscienza di un ordinamento giuridico fondata sul supremo dominio di Dio e difesa da ogni arbitrarità umana; coscienza di un ordinamento, che stenda la sua mano protettrice e vendicativa anche sugli inviolabili diritti dell'uomo e li protegga contro gli attacchi di ogni potere umano" (208).

Quale differenza vi é dunque tra Giovanni Paolo II e queste parole di Pio XII? Sono necessari il "riconoscimento e la realizzazione diretta e indiretta dei diritti umani dell'uomo, che, in quanto inerenti alla natura umana, sono sempre in accordo con il bene comune. Ancor più, sono questi, che debbono essere presi come elementi essenziali del bene comune; da questo deriva che lo Stato ha il dovere di proteggerli, di promuoverli, e in nessun caso possono essere sacrificati a una pretesa ragione di Stato" (209).

Inoltre, se prestiamo attenzione alla critica di Pio XII a una concezione immanentista del diritto o all'elaborazione dei diritti umani su questa base, ci sembra di udire ancora Giovanni Paolo II: "la natura o l'essenza del diritto non possono essere dedotte che dalla natura stessa dell'uomo; e come, d'altra parte, questa natura non può essere conosciuta, neanche approssimativamente nella sua perfezione, dignità ed elevazione, e nei fini che governano e subordinano a sé le azioni, senza la connessione ontologica, attraverso la quale é collegata alla sua causa trascendente, é evidente che al giurista non sarà possibile acquisire un sano concetto del diritto, né conseguire un ordinamento sistematico di questo, se non rinunciando a vedere l'uomo e le cose umane al di fuori della luce che emana dalla divinità, che illumina il faticoso cammino delle sue ricerche.

L'errore del razionalismo moderno é consistito precisamente nella pretesa di volere costruire il sistema dei diritti umani e la teoria generale del diritto, considerando la natura dell'uomo come un ente che esiste di per sé stesso, privo di ogni necessario riferimento a un Essere superiore, dalla cui volontà creatrice e ordinatrice dipenda nell'essenza e nell'azione" (210).

Giovanni Paolo II, Pio XII, Leone XIII o Pio XI, insomma, prendiamo qualsiasi pontefice che vogliamo confrontare, e vedremo che, tra gli insegnamenti che ciascuno di loro ha impartito, lungi dall'esistere contraddizione, esiste una totale armonia. Si potrà dissentire dal linguaggio utilizzato, ma non lo si può fare rispetto al contenuto, asserendo che non coincide con la tradizione

Documentos jurídicos, BAC, Madrid, 1960, p. 185.

208) *Ibidem*, nn. 46 e 47, ed. cit., p. 187

209) *Dans notre souhait*, Discorso ai partecipanti al I Congresso Internazionale di Diritto privato, del 15 luglio 1950, nell'ultima op. cit., p. 313.

210) *Con felice pensiero*, Discorso al I Congresso Nazionale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, del 6 novembre 1949, nell'ultima op. cit., p. 298.

In effetti, anche se la dottrina sociale della Chiesa ha avuto la sua massima diffusione a partire da Leone XIII, senza dubbio il suo contenuto non nasce con lui; benché a partire da lui sia nata tale espressione. Infatti, il tema centrale della dottrina sociale della Chiesa è l'uomo. E questo non è qualcosa di nuovo, non è qualcosa che procede da Giovanni Paolo II o dai suoi immediati predecessori nel pontificato, bensì che procede dal Vangelo e già si sviluppa nei Padri della Chiesa. Se Giovanni Paolo II ha posto l'accento sull'uomo, sulla dignità della persona, non ha fatto altro che insistere su ciò che si incontra all'origine della predicazione cristiana.

L'uomo è persona; l'altro, gli altri sono simili ad uno stesso tipo, e ciò che a tutti conferisce la più grande dignità è che siamo figli di Dio, creati da Lui a sua immagine e somiglianza. Da lì deriva la sua dignità originaria. Questa dignità esige che la persona, l'uomo concreto, sia rispettato da tutte le istituzioni, nello stesso tempo in cui esige da parte di ciascun uomo pure il comportamento conforme alla sua natura razionale e libera, in modo che giunga ad accrescere la propria dignità.

Benché la dignità originaria non si perda, la dignità avventizia in cui consiste la crescita in dignità, dipende dall'operare conformemente alla legge morale. Perciò, se ontologicamente la persona è un valore assoluto, non avviene la stessa cosa nell'ordine morale. Ne consegue che il rispetto per la persona e per la sua dignità, non si estende a quegli atti che, lungi dall'accrescere la dignità, la sviliscono o la degradano, né possono essere considerati quale espressione legittima della sua libertà, né quale esercizio legittimo dei suoi diritti.

Come insegna la dottrina cattolica, l'uomo non è libero rispetto ai fini della sua condotta, né rispetto all'esistenza di una norma morale a cui si deve attenere; per un difetto della sua intelligenza o della sua volontà può allontanarsi da essi, ma in nessun modo possiede il diritto di farlo. Al contrario la filosofia illuminista che illuminò i diritti dell'uomo ed è passata nella modernità, ritiene che non vi siano fini né norme oggettive, giacché l'uomo autonomo e indipendente è il fondamento della società, non esistendo altro limite per l'uomo, nei suoi diritti e nell'esercizio della sua libertà, che quello derivante dai diritti e dalla libertà degli altri; quindi, l'esercizio dei diritti non possiede altri limiti, teoricamente, che quelli assicurati dall'esercizio di quegli stessi diritti agli altri.

Come abbiamo visto, Giovanni Paolo II respinge quest'ultimo fondamento e, con più enfasi di quanto si possa vedere nei diritti dell'uomo, non cessa di costituire, con tutta la tradizione cristiana, un antropocentrismo relativo, che ruota intorno a un teocentrismo assoluto, poiché la sua insistenza sul tema dell'uomo costituisce un umanesimo teocentrico (211).

Da ultimo, l'insistenza di Giovanni Paolo II sul tema dei diritti umani, non deve farci pensare che tutta la dottrina sociale si sia ridotta a quelli o, almeno, che sia scomparsa la dottrina relativa alla costituzione cattolica dello Stato. Il

fatto che gli ultimi pontefici facciamo ogni volta minor appello ad essa, non è altro che una questione pastorale, che corrisponde ad una realtà di fatto, dal momento che tale Stato non esiste. E non perché lo abbia eliminato la Chiesa, ma perché questo si è da essa separato. Se rileggiamo con attenzione le descrizioni effettuate da Leone XIII ai suoi tempi, e le previsioni da egli fatte se non si fossero applicati i rimedi proposti dalla dottrina cattolica, ciò non può meravigliarci.

Da Leone XIII ai nostri giorni, la realtà si è fatta molto peggiore di quella che egli conobbe. Per questo, l'enfasi nella predicazione e nella pastorale verso i cristiani, si è rovesciata da cima a fondo.

Oggi il cristiano vive in un mondo caratterizzato dalla secolarizzazione e dal pluralismo permissivista di una società laica. Una realtà che sembra basarsi sull'ateismo o, per lo meno, sull'indifferentismo religioso, si è sostituita alla Cristianità. Questo però non significa che si debba rinunciare a restaurare una società cristiana. A ciò esortano tutti i pontefici. Tuttavia, come già aveva avvertito Pio XI, è necessaria una riforma morale personale. Senza di essa, qualsiasi cambiamento strutturale risulta quasi impossibile. Per questo, forse, si insiste maggiormente su questo aspetto. Il resto della dottrina sociale cristiana non è però scomparso. L'impegno del cattolico consiste nel professarla nella sua integrità, anche quando, a un primo apprezzamento, può sembrare ad alcuni che sia cambiata; e nell'interpretarla conformemente alle sane regole della critica, che esigono si faccia nel suo contesto e in modo integralmente in accordo con la Tradizione.

D'altra parte, quando si fanno taluni rimproveri per il presunto abbandono di parte della dottrina sociale, addebitando, inoltre, determinati risultati sociali nocivi, non si deve dimenticare che la Chiesa deve farsi comprendere dai suoi contemporanei, nel tempo in cui serve a poco ricordare gli obblighi del governante cristiano a quanti rigettano questa identità. Giovanni Paolo II, con il tema dei diritti umani, utilizza il linguaggio del suo tempo, dotandolo di un contenuto e di un senso cristiani, capaci di far tornare gli uomini alle verità del Vangelo. Nel medesimo tempo, ricorda anche, agli Stati e ai governanti, gli obblighi, che questi diritti impongono.

Questo compito, nel quale si è impegnato Giovanni Paolo II, non si deve considerare cosa da poco, tenendo conto del fatto che attualmente, da un lato, il disprezzo per l'uomo, per l'essere umano, qualunque sia la sua condizione, e che a volte sembra estremizzarsi specialmente se si tratta dei più deboli - anziano, donna, bambino o *nasciturus*, infermo, povero o incolto - è patente persino nel mondo occidentale - teoricamente più civilizzato - in un grado già da molti

211) Cfr. VICTORINO RODRIGUEZ, O.P., *Temas-clave de humanismo cristiano*, Speiro, Madrid, 1984, pp.30-31 e 43-51

secoli sconosciuto; e, d'altra parte, la perdita del senso della propria dignità, di quello che come persona siamo e dobbiamo essere, obbliga a difendere, insegnare e predicare, cose elementari - che in altri tempi risultava quasi non necessario e superfluo, ma che oggi risulta imprescindibile - giacché é la coscienza di ciò che costituisce l'essenza dell'uomo, ciò che si trova in grave pericolo
