

LAS RAÍCES ESPIRITUALES DE LA RAZÓN, LA LEY Y EL DERECHO

LA TEORÍA DEL ESPÍRITU Y SUS FALSIFICACIONES

Roma, Università Europea, 25-27 settembre 2023

Il fondamento metafisico della categoria giuridica della indisponibilità dei diritti fondamentali della persona (Carmelo Leotta)

1. L'assolutizzazione dell'autodeterminazione individuale e la crisi della categoria della indisponibilità dei diritti fondamentali della persona

La contemporaneità si caratterizza, non solo nell'ambito della cultura giuridica, ma anche e prima ancora nella *opinio communis*, per l'assolutizzazione del principio c.d. di autodeterminazione individuale, in base al quale l'individuo, laddove tende ad un oggetto, ad un presunto bene, materiale o immateriale che sia, è legittimato a muovere verso di esso la propria volontà per possederlo, alla sola condizione che rispetti il limite della libertà altrui. Posto che l'oggetto di cui l'individuo fa apprensione talora può comportare un nocimento, quando non il sacrificio definitivo, di un bene fondamentale della persona (la vita, la salute, la libertà) una simile impostazione pone inevitabilmente una tensione, almeno potenziale, tra la volontà del soggetto e il bene – che da quell'atto è offeso o messo in pericolo – la cui perdita comporta un *vulnus* alla persona, fino al suo stesso venire meno, quando si tratti del bene della vita.

Da qui l'esigenza, per il giurista, di ricorrere alla categoria della indisponibilità di un diritto fondamentale: seppur talora non del tutto consapevolmente, tale categoria trova il proprio fondamento ultimo nel riconoscimento di uno statuto antropologico comune agli uomini, che esclude di poter qualificare come diritto soggettivo la pretesa individuale che, pur esaurendo i propri effetti nella sfera strettamente personale dell'autore dell'atto, sia inconciliabile con il bene dell'uomo in quanto tale. Tale comportamento potrà al più essere tollerato, nel senso di non punito, ma rimane un comportamento anti-giuridico, che non assurge a pretesa individuale meritevole di protezione ed è anzi connotata da un giudizio di disvalore, anche sul piano giuridico. Normalmente l'ordinamento provvede a punire il terzo che collabora con il titolare del bene al compimento dell'atto dispositivo e, a maggior ragione, chi si avvantaggia dal compimento di tale atto dispositivo (v. art. 580 cod. pen. che punisce l'istigazione e l'aiuto al suicidio). La categoria della indisponibilità è talmente coesistente per il perseguimento del bene comune che in molti ordinamenti essa non investe solo il diritto alla vita o alla incolumità naturale, ma anche i diritti patrimoniali della persona. (Si pensi al delitto di usura, punito dall'art. 644 cod. pen.).

Se questo è, appunto, il fondamento della categoria della indisponibilità dei diritti fondamentali, è evidente come la cultura giuridica attuale sia pervasa, seppur con

resistenze di segno contrario, da un approccio nichilistico che nega l'esistenza di uno statuto antropologico partecipato da tutti gli uomini ed esalta l'autodeterminazione individuale, tale per cui il soggetto, se capace di scelta, ha il diritto di sacrificare un proprio bene anche di rango primario, come sono la vita, la salute e la libertà, se tale sacrificio è l'esito di un atto di autonomia individuale.

I temi che sono coinvolti da questo approccio sono, come noto, molteplici: il fine-vita; il controllo degli stupefacenti; la surrogazione di maternità; la pornografia; la prostituzione; il gioco d'azzardo.

La cultura giuridica contemporanea non ha, però, del tutto rinunciato alla categoria della indisponibilità di un diritto; infatti, anche chi assolutizza la autodeterminazione individuale con riferimento a certi diritti non si spinge a predicarne la disponibilità di altri. Se per un verso si fa fatica sia nelle accademie sia nelle aule di giustizia ad imbattersi in chi affermi in modo netto e incondizionato che la vita è un bene sempre indisponibile da parte del suo titolare, dall'altro neppure il più strenuo difensore dell'autodeterminazione afferma che una donna, per scelta personale, può acconsentire la propria mutilazione genitale. Questo atto è infatti, giustamente, considerato sempre contrario alla dignità della donna e la volontà della donna che acconsentisse tale pratica sarebbe, come effettivamente è, priva di effetti.

Tuttavia, proprio il dato ora evidenziato evidenzia come, anche quando si giunge ad un giudizio di indisponibilità di certi diritti, tale giudizio appare affidato più che ad un argomento di ragione, ad un criterio "emozionale": così si ammette che la vita del malato sia disponibile perché l'uomo che soffre suscita pietà; non si ammette, invece, che la donna possa acconsentire ad una mutilazione genitale perché un simile atto (come è giusto che avvenga) suscita una reazione di disgusto.

Una simile fondazione della categoria della indisponibilità di un diritto, fondata su criteri emozionali più che su di un giudizio di ragione che argomenti a partire dallo statuto ontologico dell'uomo, non può però ritenersi affidabile. A ben vedere un simile approccio finisce, infatti, per far prevalere un dato "culturale" o "sociale" che, come tale, è un accidente, su quello "naturale". Il giudizio sulla disponibilità/indisponibilità di un diritto deve quindi radicarsi nell'essere della persona umana, come fondamento del suo statuto dignitario.

2. L'inadeguatezza del principio di autodeterminazione per fondare il giudizio di disponibilità/indisponibilità di un diritto

Per rifondare su di un dato di ragione il giudizio di disponibilità/indisponibilità di questo o di quell'altro bene della vita individuale, può essere utile prendere le mosse da un dato della realtà che è il carattere di **defettività** della libertà umana, attributo della volontà, intesa, come *voluntas ut ratio*, cioè essenzialmente come libero arbitrio.

La libertà umana non può essere il criterio per fissare il carattere di disponibilità/indisponibilità di un bene della persona perché essa è **defettibile**, essendo una facoltà proprio di un soggetto che è intrinsecamente limitato. Per usare le parole del Prof. Ronco, «*la prima e fondamentale deficienza della libertà sta nella possibilità che*

la persona **rinunci al fine**, che gli è consentaneo, di conformare la sua volontà al bene» (Ronco, *Voluntas ut ratio*, Torino, 2023, p. 132).

3. La capacità dell'uomo di tendere da sé al proprio fine

Questo rischio di rinunciare a confermarsi al fine è il pericolo, ma in un certo senso anche segno della **grandezza** dell'uomo.

Può essere utile a proposito riprendere l'insegnamento di San Tommaso contenuto in esordio della I-II della *Summa Theologiae* (q. 1, a. 2, respondeo), secondo cui non solo l'uomo, ma tutti gli esseri creati tendono verso un fine. La tensione della creatura al fine può avvenire in due maniere: «*primo, movendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il libero arbitrio, che è una facoltà della volontà e della ragione (quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis). Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e questo perché non conoscono la finalità delle cose, e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine*».

Poco prima, all'a. 1 della stessa I-II, q. 1, San Tommaso, spiegando che l'agire propriamente umano è l'agire in vista di un fine, già aveva affermato, a proposito dell'essere l'uomo padrone dei propri atti: «*Tra le azioni che l'uomo compie, sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature, non ragionevoli, perché padrone dei propri atti. Perciò in senso stretto si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte, l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: difatti è stato scritto che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". E quindi propriamente sono denominate umane le azioni che derivano dalla deliberata volontà. Le altre azioni, che all'uomo vanno attribuite, potranno chiamarsi azioni dell'uomo, ma non azioni umane in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. Ora, tutti gli atti, che procedono da una data facoltà, ne derivano secondo la ragione formale dell'oggetto di essa. Ma oggetto della volontà è il fine e il bene. Dunque, tutte le azioni umane saranno necessariamente per un fine*».

Alla luce dell'insegnamento di San Tommaso, pertanto, la tensione al bene, cioè ad agire in conformità al proprio fine, non può essere nell'uomo essenzialmente o principalmente etero-indotta. Ciò può avvenire in via eccezionale o provvisoria, anche attraverso una coazione prevista dall'ordinamento. Di fronte, poi, alla fragilità della volontà umana, l'imposizione coattiva è necessaria quando l'uomo, muovendosi verso un fine cui non corrisponde il bene, reca un'offesa agli altri. In via ordinaria, però, la tensione dell'uomo al bene deve essere il frutto di un esercizio personale dell'intelletto e della volontà, poiché l'uomo è, per sua natura, per usare le parole di San Tommaso, capace di muovere se stesso per il raggiungimento del bene.

Questa prospettiva è confermata, sempre in esordio della I-II, (q. 5, a. 8) quando si pone la questione se ogni uomo **desideri la beatitudine**. In senso generico, la risposta del Dottore comune è positiva: *«la felicità in genere consiste nel bene perfetto, come abbiamo spiegato. Ed essendo il bene l'oggetto della volontà, quel bene che totalmente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto. Perciò desiderare la beatitudine non è altro che desiderare l'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono»*.

In senso specifico, poi, è pur vero, per San Tommaso, che non tutti desiderano la beatitudine. Se, infatti, ci si riferisce alla beatitudine in rapporto all'oggetto in cui essa consiste, allora non tutti conoscono la beatitudine perché non sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di felicità (cioè la visione di Dio).

Infine, riprendo il noto passaggio della I-II, quaestio 77, art. 2, in cui si affronta il tema: se la scienza possa essere vinta dalle passioni. Il Dottore angelico, pur discostandosi dalla posizione di Socrate (secondo cui la scienza non può mai essere vinta dalla passione, perché l'atto cattivo è sempre causato da ignoranza) afferma che, nell'idea socratica, *«c'era del vero. Poiché la volontà, avendo per oggetto il bene, vero o apparente, mai può volgersi al male, senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene: e quindi la volontà non tenderebbe mai al male, senza un'ignoranza, o un errore della ragione»*. Nel prosieguito della q. 77, a.2, San Tommaso fa un correttivo alla impostazione di Socrate (che appare incompleta) e afferma, con Aristotele, che la ragione può essere vinta dalle passioni¹.

Questo passaggio, in cui San Tommaso, pur discostandosi dall'idea socratica, ne ribadisce però la parziale correttezza, ribadisce che nell'uomo la tensione al bene sia talmente radicata per cui la volontà non può volgersi direttamente al male riconoscendolo come tale.

4. Conclusioni:

Dinnanzi all'assolutizzazione nichilista del principio di autodeterminazione individuale, la difesa dell'uomo, compito cui il giurista è chiamato, non può rinunciare all'affermazione, da compiersi in modo fermo e incondizionato, che taluni diritti sono indisponibili da parte del suo stesso titolare. Pur tuttavia, tale affermazione non può ridursi ad una sorta di elencazione di diritti disponibili e di diritti non disponibili. Una

¹ *«Infatti, per agire rettamente l'uomo deve essere diretto da due tipi di conoscenza, universale e particolare; e quindi basta la mancanza di una di esse, per impedire la rettitudine di un atto volontario, [...]. Perciò può capitare che uno abbia la nozione universale che non si può ammettere nessuna fornicazione; e tuttavia non riconosca in particolare che questo atto di fornicazione non è da compiersi. E questo basta a far sì che la volontà non segua la conoscenza universale della ragione. Inoltre, si deve notare che può esserci la conoscenza abituale di una cosa, senza la sua considerazione attuale. E quindi può capitare che uno abbia la giusta conoscenza non solo universale, ma anche particolare di una cosa, e tuttavia non ci pensi attualmente. E allora non è difficile capire come l'uomo agisca prescindendo da quanto attualmente non considera. Ora, codesta inconsiderazione di quanto uno conosce abitualmente qualche volta è dovuta alla mancanza di attenzione [...]. Altre volte codesta inconsiderazione dipende dal sopravvenire di un ostacolo: mettiamo da un'occupazione esterna, o da un'infermità del corpo. Ed è proprio così che l'uomo soggetto alla passione è impedito dal considerare in particolare ciò che universalmente conosce: la passione ostacola la sua considerazione attuale. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, mediante una distrazione, come sopra abbiamo spiegato. Secondo, per un motivo di contrarietà: spesso, infatti, la passione spinge in direzione opposta a quella delle nostre nozioni universali. Terzo, mediante un'alterazione fisiologica, che in qualche modo lega la ragione, ostacolandone l'esercizio, analogamente a quanto avviene nel sonno e nell'ubriachezza» (I-II, q. 77, a. 2).*

simile reazione sarebbe, infatti, inadatta perché non conforme alla natura dell'uomo, essere razionale, capace di conoscere e scegliere il bene.

Per questo motivo la categoria della indisponibilità dei diritti fondamentali della persona necessita di una fondazione metafisica capace di spiegare perché certi beni – penso oggi a quello della maternità, dinnanzi alla tendenza ad ammetterne la surrogazione – non possono essere oggetto di un atto di disposizione. Ciò rappresenta una grande sfida, la quale, per essere efficace, necessita di un'opera essenzialmente **educativa** che renda l'uomo capace di tendere da sé al bene che gli è proprio, compiendo così il proprio fine.

In questo percorso, la dimensione anche religiosa assume, a mio avviso, un ruolo insostituibile (e imprescindibile): da un lato, l'uomo che apre l'intelletto all'esistenza di Dio è necessariamente agevolato nel comprendere il proprio fine, perché, ordinando se stesso al Fine, potrà meglio riconoscere quei beni che non sono il suo fine ultimo, ma sono ad esso strumentali o con esso compatibili e quindi conformi alla sua natura. D'altro lato, l'educazione religiosa, che ha al centro l'annuncio della salvezza, svela definitivamente non solo Dio all'uomo ma anche l'uomo a se stesso, mostrandogli la **bontà del suo essere e il suo valore**: l'essere dell'uomo non può non avere valore perché Cristo, per riscattarlo, ha versato il suo sangue. Questa è il giudizio definitivo sul bene dell'essere dell'uomo.

Dietro la scelta anticonservativa di un diritto fondamentale – pensiamo alla richiesta di suicidio assistito – certamente si cela molto spesso la confusione di chi sceglie per sé il male (la morte procurata) ricercando in realtà un bene (fine della sofferenza); tuttavia, lo stesso non possiamo dire di quella cultura che, in nome di un'ide distorta di dignità personale, predica la disponibilità dei diritti fondamentali, in primis della vita. Dietro tale cultura, infatti, risuona, sul fondo, il grido empio di chi, in odio al Creatore, nega il bene della creatura, redenta a così caro prezzo sulla croce.

Dunque, una nuova fondazione della categoria della indisponibilità dei diritti fondamentali non potrà prescindere da una rinnovata riscoperta della bontà incondizionata dell'essere dell'uomo che, seppur conoscibile già dalla ragione, trova nell'incarnazione, nella morte e resurrezione di Cristo la sua conferma definitiva.