

I limiti della vita

Il delicato tema preso in esame nell'articolo «I limiti della vita», (n. 75, giugno 1989) verte sul prolema della pena di morte. Padre T. Tyn, consapevole che «con questa presa di posizione» non avrebbe guadagnato «un gran ch  di simpatia», ci insegna il necessario disincanto su una questione che deve essere affrontata e fondata su considerazioni di morale sociale. È un contributo notevole che ci obbliga ad uscire dai luoghi comuni di molta stampa nostrana.

Potrebbe sembrare alquanto strano, se non addirittura contraddittorio, parlare di valori morali limitati, giacch  per la loro stessa natura i contenuti delle norme morali comportano una certa quale assolutezza che li esime da qualsivoglia limite. Essi sono sempre e comunque da cercare, da realizzare, da affermare, da difendere. Orbene la limitazione non   da intendersi del valore morale in s , bens  della sua applicazione universale ai soggetti umani. In altre parole, sosteniamo che il diritto alla vita non compete all'uomo in virt  del suo essere umano fisicamente considerato, bens  tramite il suo essere ben pi  profondo e ben pi  specificamente umano ch'  quello morale. Il diritto alla vita rimane un valore imprescindibile ed assoluto, ma non tutti gli esseri umani hanno sempre e comunque diritto alla vita, si danno dei casi nei quali il diritto pu  essere perso e di fatto   perso. L  dove tale diritto vige, esso va osservato scrupolosamente come valore morale e per conseguenza come bene assoluto, ma l'estensione di tale diritto ammette eccezioni e, in questo senso, limitazioni. Se infatti l'uomo possedesse il diritto alla vita come possiede la vita stessa, ovvero fisicamente, allora si che chiunque ha la vita non potrebbe mai esserne lecitamente privato. In tal caso i soggetti dotati del diritto suddetto sarebbero esattamente tanti quanti sono i soggetti fisicamente viventi di vita umana. Senonch  il diritto alla vita, essendo valore morale e non fisico, non si pu  legittimamente confondere con la vita stessa che invece, lungi dall'essere un valore morale, non   altro che un bene prettamente ed esclusivamente fisico.

Vi  , nel mondo cattolico e fuori di esso, chi tende a minimizzare questioni come la liceit  della pena di morte o quella della guerra giusta. Contro le inequivocabili prese di posizione del Magistero ecclesiale (DS 795) si suole controbattere che si tratta di verit  suscettibili di cangiamento con lo sviluppo della civilt  da costumi pi  selvaggi e rozzi a leggi di convivenza pi  umana e raffinata. Si tratterebbe in fondo di questioni del tutto secondarie in quella che di solito si chiama «gerarchia delle verit ». Ora, a parte la predilezione, tipicamente modernistica, di quelli tra i figli della Chiesa, che non sono dei pi  fedeli ed esemplari, a datare ogni pronunciamento magisteriale e a maneggiare la scala delle verit  con una disinvoltura che minaccia di trasformarla piuttosto in una graduatoria di bugie sottilmente sfumate, rimane il fatto che nelle soluzioni contrapposte del problema dell'universalit  o meno del diritto alla vita si celano due concezioni di etica e di dottrina morale fondamentalmente e radicalmente opposte. Non si tratta di quisquiglie modificabili a piacimento, ma dei contenuti della legge morale naturale dei quali o si riconosce la portata metafisica, superiore alla fisicit  dei fatti biologici e quindi la specificit  morale o li si riduce alla fenomenicit  materiale dello stesso dato fisico con conseguenze disastrose per le sorti della moralit  *ut sic*. Basta pensare alla mentalit  corrente che scagiona impudentemente l'aborto, mentre con lo stesso fiato denuncia la ferocia barbarica della pena capitale. Ebbene la differenza   proprio qui: tra chi ritiene che il criterio decisivo stia nella linea di demarcazione tra innocente e reo (realt  morali metafisicamente e obiettivamente fondate) e chi invece riduce tutto alla sola diversit , del tutto soggettiva, fenomenica, materialisticamente fisicistica, di un organismo pi  o meno sviluppato e capace di sopravvivenza autonoma. Vogliamo dire che si tratta di cose serie che implicano al di l  dei temi particolari la base stessa della moralit  e ribadiamo altres  che in questa materia il magistero della Chiesa non pu  ammettere arbitrari mutamenti, pena il decadimento totale della stima di cui esso gode negli stessi tempi nostri. Infatti, se qualche Papa medievale ha sbagliato in una materia cos  gravosa nel contesto di una solenne dichiarazione, non si vede perch  non potrebbe sbagliare anche il magistero attuale e, se si dice, assai modernisticamente, che l'attualit    comunque un innegabile vantaggio, non si sfugge alla domanda della «durata» di quella effimera attualit  (1 anno, 10 anni,

100 anni per i «dogmi» più robusti?). Siamo nel ridicolo. Infine ci sia permesso di premettere che, certo, *de gustibus non est disputandum*, ma che ciononostante troviamo perlomeno sconcertante quella concezione del progresso che si limita ai soli fatti di civiltà ignorando ottusamente quelli della cultura veramente degna di tal nome — che i chirurghi moderni ammazzano i feti con bisturi sofisticatissimi, mentre il boia medievale mozzava le teste ai delinquenti con scuri rozze segna un innegabile miglioramento dal punto di vista tecnico, ma, per anime che non hanno ancora del tutto perso il senso della moralità, ciò significa un altrettanto innegabile decadimento dal punto di vista umano, perché, se al reo la testa può essere anche talvolta *de iure* tagliata, non vi è nessuna legittimazione per il massacro di soggetti moralmente e per conseguenza anche giuridicamente del tutto *innocenti*.

È nella natura stessa del tema trattato e dei tempi che corrono che con questa presa di posizione non guadagneremo un gran che di simpatie, ma tutto ciò non sarà doloroso più di tanto se avremo la consolazione di rendere qualche modesto, eppure sincero, servizio alla verità conculcata da quell'egoismo di massa che fin troppo facilmente si affermò come una moda pseudointellettuale perfettamente proporzionata all'edonismo dell'ambiente in cui è nato. Rimane comunque una vera curiosità la facilità con cui accuse di arretratezza culturale, bieco fanatismo, sanguinaria crudeltà ecc., vengono lanciate da una sponda che peraltro si propone come modello di tolleranza, pluralismo, dialogo civile e rispettoso delle opinioni altrui ecc. Sarà forse che i temi della vita tagliano nel vivo di un qualcosa che è superiore persino alla vita stessa e ciò anche là dove non se ne ha la piena coscienza.

Un principio di base valido parimenti per la ragione umana e la fede cristiana è quello secondo il quale la vita umana, la sopravvivenza biologica, fisica, non è né mai potrà essere il fine ultimo dell'uomo, né un qualcosa di essenzialmente legato alla realizzazione del fine ultimo suddetto. Cambiare le carte in tavola su questo punto vitale significa trasformare il cristianesimo in un'ideologia formalmente materialistica e implicitamente atea. Non è forse la principale intenzione della *religio christiana* quella di distogliere la mente umana dalle cose mondane per rivolgerla al mondo trascendente, al mondo dell'al di là, al mondo «a venire»? Ma anche la stessa ragione umana ci persuade che il nostro corpo con tutti i suoi beni compreso quello supremo (sul piano fisico) della vita, è mezzo e non fine. «È cosa impossibile che di ciò che si ordina ad un altro come al suo fine l'ultimo fine sia la conservazione nell'essere» [San Tommaso, *S. Th.* I-II, 2, 5 c.]. Di fatto, è qui il nerbo della questione: mentre il pensiero classico vede nell'uomo umilmente una creatura che trova il suo ultimo fine all'infuori di sé, la sovversione neoterica pone surrettiziamente il fine ultimo dell'uomo nell'uomo stesso divinizzandolo gnosticamente e dichiarandolo in seguito «dio fallito» in modo tale da ripercorrere le strade di quello spirito che da presuntuoso nel *voler* essere come Dio si fece disperato e triste nel non *poter* essere come Dio. Siamo dinanzi ad un quesito che può trovare una soluzione solo al di là dell'antropologia, nella metafisica e nella religione rivelata. O l'uomo è fine a se stesso e allora la sua vita è il bene supremo e assoluto e la morte è la sciagura definitiva, il naufragio, la caduta degli dèi, oppure l'uomo non ha l'ultimo senso nella sua sopravvivenza terrena, perché non l'ha nemmeno in se stesso, ma solo al di sopra di se stesso in Dio. E allora tutto cambia, perché il vivere sarà Cristo e il morire un guadagno (cf. *Fil* 1, 21), saranno da temere non gli uccisori del corpo, ma il giudice dell'anima (cf. *Mt* 10, 28 e par.), l'amore supremo sarà dare la vita per gli amici (cf. *Gv* 15, 13).

Orbene, se ragionevolmente e cristianamente si ritiene che la vita sia un mezzo e non un fine, il suo possesso sarà un bene utile e non un bene onesto o morale. Sarà al contrario un bene morale onesto ed assoluto il dovere di rispettare la vita in chi ha diritto alla vita, ma non chiunque di fatto (fisicamente) possiede la vita avrà anche diritto a possederla indipendentemente dalla sua qualità morale. In particolare la natura stessa della società postula che l'uomo assuma un duplice rapporto verso di essa. Uno di sottomissione in quanto la parte è organicamente subordinata al tutto. Non c'è dubbio che questo aspetto tocca l'uomo nei suoi beni fisici ed utili nell'ambito dei quali il bene comune supera il bene privato. Dato che la vita costituisce un bene fisico, supremo sì nell'ambito dei beni fisici, ma sempre e solo fisico, la vita umana dovrà essere arrischiata là dove lo richiede il bene della società (ad esempio nella difesa della patria) o anche tolta per sentenza giudiziaria (ad esempio applicando la pena capitale là dove la vita associata non potrebbe svolgersi serenamente lasciando sopravvivere il delinquente). L'altro è il rapporto di subordinazione della società

all'uomo che riguarda l'essere umano non nei suoi beni fisici, ma solo in quei beni che lo costituiscono in quanto è uomo ovvero nei beni onesti e morali. La virtù dei cittadini e il conseguimento del loro fine ultimo costituiscono il fine stesso della società. Quest'ultima ha dunque un duplice bene comune — uno immanente che è quello della pacifica convivenza dei cittadini, l'altro trascendente che è il bene morale di ogni cittadino in particolare. In tal modo, se la sopravvivenza fisica del delinquente comporta un prossimo pericolo per la sopravvivenza degli onesti cittadini, lo Stato commette un'ingiustizia lasciando sopravvivere il delinquente pericoloso per la società stessa perché potenziale aggressore al bene morale della sopravvivenza degli innocenti che hanno, questi sì, il diritto imprescindibile alla vita, diritto che la comunità politica deve comunque tutelare. Similmente, se una comunità politica aggredisce l'indipendenza e la sovranità di un'altra, quest'ultima non solo ha il diritto, ma ha altresì il preciso dovere di difendersi, perché la sua difesa non concerne qualche diritto individuale al quale si potrebbe anche lodevolmente rinunciare, ma il diritto di tutti gli associati che è amministrato ma non posseduto dai governanti. E se il Vangelo ci insegna a porgere l'altra guancia a chi ci percuote (cf. *Mt* 5, 39), è nella natura stessa della cosa che chi compie quel nobile gesto si premura di rinunciare ai diritti suoi propri, ma non certo a quelli altrui, che badi, in breve, a porgere la guancia sua e non quella del suo prossimo.

Se la comunità politica può sopprimere la vita di un delinquente privato anche dopo la cessazione dell'atto di aggressione perché la stessa sopravvivenza del criminale costituisce pericolo prossimo per quella dei cittadini onesti (basta pensare a ricatti terroristici, noti a tutti, intenti a costringere le autorità a rilasciare elementi rinchiusi nelle carceri, caso in cui la pena detentiva risulta manifestamente insufficiente, per non parlare dei boss mafiosi che dal carcere ordinano rinnovate stragi, o agli ergastolani «plurimi» che si prestano come *killers*, perché un ergastolo in più o in meno non fa un gran che di differenza), nel caso di aggressione da parte di un'altra nazione sovrana ci si dovrà attenere al principio della difesa commisurata al *moderamen inculpatae tutelae*. Ci si può difendere, sì, ma moderatamente e badando alla gravità dell'aggressione. È lecito respingere con violenza giusta la violenza ingiusta (*vim vi repellere*), ma non sarebbe certo giusto spingere la «difesa» fino all'annientamento spietato dall'avversario. Similmente il diritto dei privati alla legittima difesa vige solo durante l'atto di aggressione, non quando l'aggressore è stato respinto e messo in fuga. Se un privato cittadino continuasse a danneggiare l'aggressore ormai respinto, la sua non sarebbe più difesa, ma vendetta che va lasciata interamente all'autorità giudiziaria che sola può punire senza vendicarsi. In tutti questi casi dell'aggressione ingiusta di un privato contro un altro, di un privato contro la società e di una società contro un'altra vige il principio secondo cui il delinquente, per il fatto stesso di volere commettere il delitto, deliberatamente si priva del diritto alla vita — l'essere morale qualifica l'uomo ben più profondamente del suo essere fisico. Quel fine pensatore al trono di San Pietro che fu l'indimenticabile Pontefice di venerata memoria Pio XII disse in uno dei suoi discorsi: «Anche laddove si tratta dell'esecuzione di un condannato a morte lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. Resta riservato in tal caso all'autorità pubblica il potere di privare il condannato del bene della vita in espiazione della sua colpa dopo che egli, per il suo delitto, si è già privato del suo diritto alla vita» (AAS, 1952, pp. 779 ss... - la traduzione è nostra). Checché ne dicano i neoterici della crudeltà della pena di morte e addirittura della sua contrarietà al cristianesimo, ogni buon cattolico si sentirà in compagnia assai rassicurante accanto a quel grande Papa del nostro tempo. Dato comunque che la vita dell'agredito e quella dell'aggressore, considerati entrambi come persone private, è in astratto «alla pari», solo nell'atto concreto dell'aggressione sorge una disparità a favore dell'agredito così che questo si può difendere durante l'attuale svolgimento dell'aggressione senza cercare l'uccisione dell'avversario, eppure arrivando persino ad ucciderlo di fatto. È chiaro che non è lecito uccidere *per* difendersi in un modo per così dire «preventivo», caso in cui la pretesa difesa sarebbe slegata da ciò da cui ci si difende perdendo così il suo carattere e di legittimità e di difesa.

Per quanto concerne la pena di morte si è sempre avanzata l'obiezione fideistica di privare il prossimo del suo diritto alla salvezza. Ora non è bene capovolgere le parti — ognuno può pentirsi in ogni momento, ché Dio gliene dà la grazia sufficiente, se dunque non si pente, la colpa è interamente sua. Inoltre ciò che è buono nell'ordine più fondamentale della natura non è tolto in quello, sebbene più sublime, della grazia, dimodoché, se la pena capitale è legittima *iure naturali*, lo è an-

che *iure divino positivo*. È bene notare che chi non si converte *in articulo mortis* è difficile che si converta in tutto il resto della sua vita. Viceversa per chi si converte in un frangente così critico, il suo atto di sottomissione alla pena giusta acquista un valore espiatorio e meritorio che altrimenti non avrebbe.

Abbiamo accennato al diritto della società a difendersi sacrificando il bene utile minore del privato offensore. Vi è anche l'argomento, non trascurabile, del carattere dissuasivo della pena capitale. Ci limitiamo solo a rimandare, al di là delle statistiche che dicono poco o nulla, ad un argomento essenziale sviluppato da Romano Amerio nel suo profondo libro intitolato *Iota unum* (Milano-Napoli [Riccardo Ricciardi] 1985) — la testimonianza all'efficacia della pena di morte la danno gli stessi criminali che spesso stringono tra loro patti di morte per realizzare i loro loschi fini e ottenere la doverosa omertà dalla parte di presunti «traditori». Sarebbe, sì, bello se lo Stato potesse fare sempre a meno di questa dolorosa ed *ultima ratio*, ma bisognerebbe che i criminali per primi abrogassero siffatta pena.

Un'ultima considerazione riguarda la natura della pena e tramite essa il lato soggettivo dell'atto umano e la stessa dignità della persona umana. Tutti sono giustamente d'accordo che l'atto umano può subire e di fatto subisce degli influssi che ne attenuano la responsabilità o addirittura la tolgono di mezzo, ma voler sostituire al peccato la malattia e alla morale la psichiatria è solo una delle tipiche perversioni dei nostri tempi. In fondo un delinquente onestamente pentito sente per primo il desiderio di espiazione adeguata e si considera giustamente leso nella sua dignità umana, se non gli si consente di riparare a dovere. Essere peccatori è cosa infinitamente più grave che essere pazzi, ma poter peccare è infinitamente più dignitoso che vedersi riconosciuto solo il diritto alla devianza mentale (per giunta anche quella parificata *de facto* con la normalità tramite l'abolizione dei manicomi). Come Beccaria, anche San Tommaso insegna che la pena dev'essere medicinale e non vendicativa, eppure la differenza tra i due pensatori sta nell'ampiezza della visione del bene offeso da medicare. Non c'è solo il benessere fisico dell'offendente da curare, ma il benessere della società, la maestà divina lesa dal peccato e, anzitutto, le stesse leggi dell'essere trasgredite, quelle leggi che Dio stesso non produce, ma è, poiché, essendo la pienezza di Essere, Dio si costituisce come la legge morale eterna. La pena ha una dimensione metafisica che si proporziona alla dimensione metafisica della colpa, la quale a sua volta rivela che l'uomo non è un essere esclusivamente fisico, fatto per sopravvivere, ma un essere morale segnato da un destino che si compie solo nell'eternità.

Tutto sommato ci permettiamo di affermare che, se l'umanità tornasse, se non all'evangelico «grano caduto in terra», almeno al pagano «*turpissimum atque vilissimum est propter vitam vivendi perdere causas*», si limiterebbero forse i tanto conclamati diritti umani, ma si risolleverebbe infinitamente la stima dovuta alla dignità dell'uomo la cui vita non finisce, ma si trasforma con la sua morte fisica.