

Anthropotes

PONTIFICIO
ISTITUTO
GIOVANNI PAOLO II
PER STUDI
SU MATRIMONIO
E FAMIGLIA

ESTRATTO
04 | XX | 2

**Il paragrafo 73 della *Evangelium vitae*
e la questione delle leggi imperfette¹**

ANTONIO MARIA BAGGIO²

I. ACQUISIZIONE DI ALCUNE CATEGORIE INTERPRETATIVE

1.1 *La città canina*

Il paragrafo 73 della *Evangelium vitae* è posto sotto il principio, richiamato dal cap. 5 degli *Atti degli Apostoli*: “Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”. Ma obbedire a quale comando? È il titolo generale di questa parte dell’enciclica – il capitolo III – a rispondere: «Non uccidere» (Mt 5,29).

La prima volta che nella Bibbia incontriamo questo fondamentale comandamento di Dio, esso è rivolto a proteggere Caino, colui che aveva ucciso. Caino infatti, dopo avere ucciso, si rende conto di avere compiuto un eccesso, una violazione di carattere assoluto, senza misura, che gettava la sua stessa esistenza al di fuori di ogni legge, in balia della forza e della cattiveria di qualunque altro uomo: «chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere», sottolinea Caino (Gen 4,14). È a questo punto che Dio impone un segno a Caino, per impe-

² Professore di linea sociale, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

¹ Relazione al Seminario del aggiornamento Master in bioetica, organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e dall'Istituto di Bioetica Università Cattolica S. Cuore, su *Difesa della vita e obiezione di coscienza sintana*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 10 maggio 2003.

dire a chiunque di colpirlo (*Gen* 4, 15). Con questo gesto, e con le parole che lo accompagnano, il Signore stabilisce un ordine, che consente a Caino di vivere.

Caino è portatore di un segno che lo protegge e che, allo stesso tempo, lo identifica: egli è l'omicida che non può essere ucciso. Il portatore di tale segno, come ci racconta la *Genesis* subito dopo, «divenne costruttore di una città». Caino cioè è il fondatore della vita urbana, della vita associata politicamente: nella tradizione biblica, il sorgere della dimensione politica è indissolubilmente legato, ad un tempo, al fratricidio e al tabù posto da Dio a protezione della vita umana. Il segno di Caino è il segno della politica, che conserverà sempre questa originaria duplicità: da una parte la capacità umana di compiere il male fino all'omicidio; dall'altra l'intervento di Dio, che vuole impedire: la stirpe di Caino è composta dagli uomini che si uniscono politicamente, proprio perché non devono uccidersi. Le leggi della città-cainita – e in un certo senso, dunque, anche le leggi delle nostre città – dovrebbero seguire questa logica divina originaria che ha permesso la nascita della politica: esse esistono per spiegare, nei diversi settori delle attività umane, la legge fondamentale che protegge la vita di ciascuno; tutto può fare il legislatore, ma non consentire l'omicidio.

L'episodio biblico di Caino ha valore di archetipo: è cioè un modello originario, che si attualizza e prende vita ad ogni fondazione di città, ad ogni atto legislativo. Quanto esso sia vicino a noi viene testimoniato proprio dalla riflessione moderna e contemporanea sul significato e lo scopo della vita associata istituzionalizzata, cioè la vita politica; scrive Norberto Bobbio:

Il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrano in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita, e [...] Beccaria traeva l'argomento principale contro la pena di morte dalla considerazione che non è concepibile che gli aderenti al contratto sociale abbiano attribuito alla società anche il diritto di privarli della vita.²

1.2 Le due città

La politica, la città, nasce dunque *per la vita*. Eppure, la storia mostra che proprio la città smentisce sistematicamente la ragione per cui è nata, poiché toglie legalmente, in vari modi, la vita. Come si spiega questo fatto? Agostino di Ippona ci viene in aiuto, dandoci al-

cune categorie che ci permettono di pensare questa situazione paradossale e di costruire dei criteri di comportamento.

Agostino ha condotto una lunga riflessione sulla politica, che si intrecciava costantemente con la riflessione sulla natura umana. E aveva davanti ai suoi occhi una situazione che gli presentava due tipi di politici: uno motivato da ideali, preoccupato di proporre e realizzare programmi, interessato ai contenuti positivi che la politica può avere, e reso, nonostante gli eventuali sbagli e le difficoltà, a mantenere la propria azione e il proprio pensiero al di sopra di quel livello politico dove regnano i maneggi, gli intrecci egoistici, i piccoli e grandi calcoli di interessi privati. L'altro tipo, invece, non riesce ad uscire da questo livello più triste, e forse non lo vuole.

Anche oggi, questi due tipi umani e politici sono distribuiti nei diversi schieramenti di tutti i Paesi del mondo; e ciascuno è contornato da due tipi, corrispondenti, di cittadini. È difficile distinguerti, perché si intrecciano, intraggiscono, convivono nelle stesse sedi di partito e negli stessi parlamenti. Ciò che li distingue, in radice, è, secondo Agostino, l'essere animati da due tipi di amore:

Di questi due amori l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno sociale, l'altro privato; l'uno sollecito al servire il bene comune in vista della città celeste, l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è nemico di Dio; tranquillo l'uno, turbolento l'altro; pacifico l'uno, l'altro litigioso; amichevole l'uno, l'altro invidioso; l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé, l'altro che vuole sottrarre il prossimo a se stesso; l'uno che governa il prossimo per l'utilità del prossimo, l'altro per il proprio interesse.³

È una vera e propria descrizione di ciò che dovrebbe essere l'amore politico, e del suo antagonista. Pur essendo mischiati, i due amori individuano in realtà, secondo Agostino, due diverse città: la città celeste o "città di Dio", dalla quale prende il nome il suo famoso libro, e la "città terrena". Entrambe sono città: ma ben diversi sono i vincoli che caratterizzano i loro cittadini. Solo la prima, in realtà, è una vera città, perché solo nella prima si vive l'amore "sociale"; l'amore "privato" invece, che caratterizza la seconda, non risponde ai requisiti di un legame di cittadinanza, di una relazione politica che, per definizione, è pubblica, e non privata.

Tant'è vero, spiega Agostino, che quando, al momento del giudizio finale di Dio, sarà possibile separare le due città, e la città terrena

2. *La Stampa*, 15 maggio 1981

3. SANTE AGOSTINO, *La Genesis alla lettera (De Genesis ad litteram)*, II, 16, 20, Roma 1989, 582-583.

«sarà condannata all'estremo supplizio, non sarà più una città»⁴. «Non sarà più una città»: osservazione fondamentale, che mette in rilievo il fatto che, nel corso della storia che noi viviamo, sono coloro che vivono l'amore sociale a tenere in piedi la realtà politica: se fosse solo per quelli dell'amore privato, invece, tutto crollerebbe sotto l'urto dei conflitti che continuamente si generano. È l'amore sociale a mandare avanti i partiti, i ministeri, le diverse amministrazioni: in una parola, a mandare avanti le istituzioni politiche. Su questa rete di amore sociale si innesta, poi, la turba di coloro che agiscono per interessi propri, veri e propri parassiti della politica.

L'amore sociale, per Agostino, è lo specifico amore fraterno dei cristiani, l'amore dell'agape; che coincide, per lui, con la carità e con l'autentico «volere bene»⁵. I cristiani dovrebbero dunque essere i veri protagonisti della città celeste.

Ma le due città non corrispondono a due istituzioni visibili; la città celeste non coincide con la Chiesa, né la città terrena con lo Stato. Si potrebbe dunque creare addirittura il paradosso di un battezzato che, come tale, fa parte della Chiesa, ma che si comporta, in politica, secondo l'amore privato della città terrena; e di un non cristiano che, pur non facendo parte della Chiesa visibile, poiché vive l'amore sociale è membro attivo della città celeste. Coloro che vivono la fraternità in politica costituiscono la prima fondamentale comunità, anche se vivono in Paesi e in partiti diversi. In politica, è l'amore ad assegnare la prima, fondamentale appartenenza. E l'amore è anzitutto amore per la vita, amore politico per eccellenza, perché crea la città.

Secondo Agostino, la città terrena accoglie anche una dimensione ideale, può combattere anche per cause giuste: da questo punto di vista, in essa vivono dei valori, che possiamo considerare « dono di Dio ». Ma l'ideale di cui la città terrena è capace, per Agostino, non elimina le difficoltà a coloro che lo perseguono, « questa città è spesso in sé dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono appropatrici di morte e certamente di effimera durata »⁶.

La città terrena, in altre parole, abbraccia degli ideali e si pone degli obiettivi che, a causa dell'insufficienza del suo amore – un amore egoista – non riesce a realizzare. La vera città – la vera politica

– è quella celeste, costituita da tutti coloro che hanno l'amore fraterno, che è il vero amore politico. In questo senso, tutti i politici cristiani dovrebbero appartenere alla città celeste, perché, in quanto cristiani, dovrebbero avere l'amore fraterno.

Se così fosse, allora il lavoro dei politici cristiani non sarebbe altro che lo sforzo continuo di portare i loro colleghi e i cittadini – insieme della politica – dall'amore privato all'amore sociale, dal perseguimento dell'interesse particolare alla politica vera e propria, dagli ideali soltanto proclamati alla loro realizzazione.

1.3 Il paragrafo 73

Questa tensione fra i due amori, fra le due città, è presente anche, e in particolare, nell'attività legislativa contemporanea. Il paragrafo 73 dell'*Evangelium vitae*, parlando dell'impegno per leggi giuste, si cala proprio all'interno di questo dramma della distanza fra l'amore privato e l'amore sociale, fra la politica come giustificazione degli egoismi e la politica vera. La coscienza retta, illuminata dalla fede e, insieme, dalla pratica dell'amore politico, non è dunque qualcosa di estraneo all'attività politica legislativa, ma è ciò che consente alla politica di raggiungere i propri autentici scopi: con tale considerazione, siamo già nel pieno del grande tema del discernimento.

Il primo compito del discernimento consiste nel riconoscere la fati-specie nella quale ci si trova, cioè nello stabilire se la legge in questione è realmente legge imperfetta o se è, invece, legge ingiusta. Non appare superflua questa precisazione alla luce di talune esperienze degli ultimi anni, durante i quali abbiamo visto dei casi di politici cattolici che sostenevano leggi ingiuste – in quanto prevedevano la possibilità della soppressione della vita – con la motivazione che gli equilibri delle forze politiche non consentivano di ottenere di più. Questi politici dimostravano di non essere più in grado di distinguere tra i contenuti morali della legge e le condizioni politiche nelle quali essi operavano.

Se seguiamo nel filo del ragionamento politico condotto finora, che ci ha accompagnato dalla nascita della dimensione politica così come la Bibbia la descrive, all'invenzione del contrattualismo moderno, fino ai problemi delle legislazioni odierne, il criterio politico – oltre che etico e religioso – di distinzione appare chiaro: è da considerarsi ingiusta la legge che prevede la possibilità della soppressione della vita. Una tale legge, infatti, rovescia la ragione stessa per la

4. SAN T'AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XV, 4, Roma 1997, 746.

5. *Ivi*, XIV, 7,2, 695.

6. *Ivi*, XV, 4, 746-747.

quale esiste una istituzione politica e il relativo potere legislativo; una legge contro la vita è "im-politica", nega lo scopo per il quale esiste la città? Per questo, giustamente l'*Evangelium vitae* considera la legge ingiusta come priva di validità giuridica (EV 72)⁸ e tale che non solo non comporta un obbligo di coscienza al suo sostegno, ma genera piuttosto l'obbligo contrario di opporsi ad essa attraverso l'obiezione di coscienza. Alla luce di questo criterio, allora, dobbiamo dire che il paragrafo 73 della *Evangelium vitae*, a rigore, non rimanda soltanto all'azione politica rivolta alla riduzione del danno portato da leggi imperfette, ma anche al problema della disunione fra leggi imperfette e leggi ingiuste.

Si potrebbe allora chiamare "imperfetta" una legge che, pur non rispecchiando pienamente le esigenze morali di una coscienza retta, non conceda la possibilità dell'omicidio; a meno che altri aspetti di tale legge consentano o favoriscano comportamenti che, pur non comportando la soppressione della vita, siano talmente gravi sotto altri profili da farne una legge ingiusta. Questa considerazione apre un altro orizzonte di problemi, perché allarga il criterio del giudizio al di là della difesa della vita in sé: se si prendessero in considerazione, per stabilire ciò che giusto e ciò che è ingiusto, anche il concetto di "dignità della vita", o le conseguenze sociali di una legge, il discernimento politico diventerebbe molto più difficile.

Appare chiaro, a me sembra, che in ogni caso il giudizio su una legge può e deve essere duplice. Anzitutto è necessario, al cristiano che opera nell'attività di legislazione, richiedere il *giudizio ecclesiale*, secondo i compiti propri dell'autorità dottrinale; e, anzi, procedere sempre, in cuor suo, a tale giudizio, se ne ha acquisito la capacità, e in ogni caso confrontandolo, appena gli è possibile, con quello eccle-

siale. In secondo luogo, è necessario il *giudizio politico*, secondo ciò che costituisce la migliore soluzione teoricamente pensabile; e dev'essere un giudizio, questo, che abbia interiorizzato tutti gli elementi della sana antropologia e della sana ragione: si deve riuscire, in altri termini, ad esprimere politicamente la pienezza dei contenuti etici della coscienza umana.

Solo dopo essere arrivati a stabilire ciò che politicamente rappresenta il meglio, ci si può chiedere che cosa, di questa legge "ideale", è effettivamente realizzabile nelle concrete condizioni politiche di quel momento e di quel Paese. Non si può infatti pensare che, passando dal giudizio religioso al giudizio politico ci si debba, necessariamente, abbassare di livello.

Ma quali possono essere gli elementi centrali di quel ragionare politico attraverso il quale i membri della "città di Dio" possono allargare il territorio di questa città, e far comprendere al maggior numero quali siano le soluzioni legislative che, rispettando la vita, costituiscono una più autentica realizzazione della politica? Vorrei accennare ad alcuni di tali elementi, tenendo presenti sia alcune problematiche politiche contemporanee, sia alcune esperienze compiute, in questo settore, negli ultimi anni.

2. ELEMENTI DEL RAGIONAMENTO POLITICO SULLA DIFESA DELLA VITA

2.1 Le condizioni attuali dell'agire politico dei cristiani. *Pluralismo e unità d'azione*

Un primo punto va affrontato: è possibile parlare di «cattolici» senza fare riferimento ai diversi schieramenti politici nei quali essi sono distribuiti? Certamente. Dal Congresso Ecclesiale di Palermo del 1995 venne la raccomandazione ai cattolici impegnati in politica di cercare tra loro le possibili linee di convergenza, in particolare sui temi che maggiormente vincolano la coscienza dei credenti. Abbiamo qui un primo elemento di interesse, che concerne il metodo e la fonte di ispirazione dell'azione politica trasversale come è stata applicata, ad esempio, dal gruppo di deputati che condusse la campagna per la legge sulla procreazione artificiale nella passata legislatura, e che portò all'approvazione, da parte della Camera dei deputati, di un testo che rispondeva alle idee del gruppo trasversale: alcuni cristiani, che in politica avevano scelto di impegnarsi in partiti diversi, attra-

7. Utili osservazioni sulla crisi della democrazia manifestata dalle leggi anti-vita in: F. COMPAGNONI, "La responsabilità dei politici nella *Evangelium vitae*", in E. SRECCIA - D. SACCHINI (edd.), *Evangelium vitae e bioetica. Un approccio interdisciplinare*, Milano 1996, 97-112; su democrazia e relativismo: J. M. GARCIA RAMOS "La cultura democratica, la legge della maggioranza, la tolleranza", in E. SRECCIA - R. LUCAS LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1997, 285-295.

8. Sul regresso della civiltà giuridica operato dalle leggi che non difendono la vita: J. HERRANZ, "Il rapporto tra Etica e Diritto nella *Enchiridion Evangelium vitae*", in *Medicina e Morale. Rivista di Bioetica e Deontologia medica*, 3 (1999), 445-467.

9. Per la distinzione fra i due concetti rimando a T. BERTONE, "I cattolici e la società pluralista, le «leggi imperfette» e la responsabilità dei legislatori", in *Medicina e morale. Rivista di Bioetica e Deontologia medica*, 5 (2001), 855-875. Importanti indicazioni sul tema del discernimento sono offerte da L. MELINA, "La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana", in E. SRECCIA - R. LUCAS LUCAS (edd.), *op. cit.*, 467-490.

verso un approfondito confronto arrivarono ad una posizione unitaria su un tema di particolare rilevanza per la coscienza del credente, ma anche di grande importanza per definire la natura e la qualità della convivenza civile. I parlamentari del gruppo trasversale non hanno messo in discussione la loro appartenenza a questo o a quel partito, non hanno dato vita ad una nuova formazione politica: al contrario, nel rispetto dell'attuale pluralismo di opzioni politiche dei cattolici, sono riusciti a costruire una proposta politica unitaria su un tema specifico, realizzando qualcosa che potrebbe fungere da modello per altre azioni. Hanno cioè dimostrato che, anche nella generale situazione di pluralismo esistente negli Stati democratici, ai cattolici è possibile una forma di unità che non rimane soltanto al livello della testimonianza, ma si traduce in azione politica efficace.

D'altra parte, si è costato che i principi cristiani operanti in questa materia sono anche principi di ragione, confermati dall'esperienza, che chiunque può condividere; sul tema della vita, dunque, l'intelligenza della fede e la retta ragione suggeriscono alla coscienza le medesime scelte. Un valore, infatti, quando è universale – e il valore della vita lo è –, è vincolante non solo per la coscienza del credente, ma per la coscienza umana come tale. In una intervista al *Corriere della Sera*, Norberto Bobbio dichiarò che c'è

innanzitutto il diritto fondamentale del concepito, quel diritto di nascita sul quale, secondo me, non si può transigere. E lo stesso diritto in nome del quale sono contrario alla pena di morte [...] Vorrei chiedere quale sorpresa ci può essere nel fatto che un laico consideri come valido in senso assoluto, come un imperativo categorico, il "non uccidere". E mi stupisco a mia volta che i laici lascino ai credenti il privilegio e l'onore di affermare che non si deve uccidere¹⁰.

Queste considerazioni portano con sé un'altra importante conseguenza: l'impossibilità, per un cattolico impegnato in politica, di sostenere la necessità di vivere secondo "due moralità": una per la vita privata, nella quale dare piena realizzazione alle convinzioni morali richieste dalla religione, e una pubblica, nella quale ci si adegua, anche moralmente, alle condizioni di fatto. È chiaro che la morale che guida una persona dev'essere la medesima in tutti i campi della sua esistenza. Altra cosa è la possibilità di tradurre in leggi i principi dell'unica morale: possibilità che non dipende solo dalla volontà del singolo politico.

2.2 La difesa della vita corregge la tirannia della maggioranza

Un aspetto che viene sempre coinvolto nelle leggi che riguardano il diritto alla vita (aborto, eutanasia, procreativa), e che rischia di introdurre profonde degenerazioni nella coscienza pubblica, riguarda il senso dello Stato.

Ricordiamo che cosa c'è all'origine dello Stato: un elemento fondamentale è la volontà dei cittadini di stringere un patto, o contratto, con tutti gli altri. Chi nasce, nasce in uno Stato già costituito, ma viene il momento, nella vita del cittadino, in cui le circostanze lo portano a scegliere, ad accettare consapevolmente, o a rifiutare, il contratto sociale e politico.

Perché si stringe il contratto? Una motivazione su cui tutti sono d'accordo, dai tempi di Hobbes in poi, è che i cittadini stringono il contratto per mettere in salvo la propria vita, per sottrarsi alla legge del più forte, attribuendo allo Stato il monopolio dell'uso della forza¹¹. La prima legge dello Stato è il contratto stesso, e riguarda la salvaguardia della vita dei cittadini. Nessuna maggioranza, sosteneva Benjamin Constant, può disporre della vita dei cittadini; dunque, nessuna maggioranza può mettere in discussione questa legge fondamentale, a meno che non si voglia mettere in discussione l'esistenza stessa dello Stato, della realtà politica.

Per questo, ogni qualvolta siamo alle prese con una legge che riguarda la vita, noi siamo messi di fronte alla domanda sulla natura stessa dello Stato, e ci chiediamo, appunto, che tipo di Stato vogliamo. E noi vogliamo uno Stato che – coerentemente con la propria origine – si fermi di fronte alla percezione di qualcosa di infinto e misterioso che si nasconde dentro ogni esistenza, e che dunque riconosca il proprio limite e scelga di non diventare mai uno Stato tiranno. Questo Stato vede con chiarezza il proprio compito, la propria natura di strumento nei confronti del bene comune di tutti i cittadini che lo costituiscono: e il primo bene è la vita.

2.3 La difesa della vita crea il rapporto fiduciario con lo Stato

Il senso dello Stato si nutre di un rapporto fiduciario tra Stato e cittadini, che le leggi anti-vita rischiano di incrinare perché minano la natura e la qualità della convivenza civile, del legame politico che ci

10. *Corriere della Sera*, 8 maggio 1981.

11. T. HOBBS, *Leviathan*, Indianapolis-Cambridge 1994, 106.

costituisce cittadini. Quando si parla di cittadini non manca mai chi ci ricorda che, in numerose legislazioni, l'embrione non ha personalità giuridica, cioè non è riconosciuto come cittadino. Sono, però, per così dire, cittadini potenziali: ognuno di noi ha attraversato questo "limbo giuridico", prima di venire riconosciuto dal diritto. E questo è un errore, perché si sceglie di riconoscere un soggetto non quando esso è tale, fin dal concepimento, ma a partire da un momento arbitrariamente stabilito. È una scelta pericolosa *politicamente*. Infatti, essa introduce un principio di arbitrarietà nel riconoscimento dell'esistenza e di tutti i diritti che vi sono collegati. Se si percorre questa strada, se si stabilisce — senza alcuna base scientifica o almeno razionale — arbitrariamente, che la dignità di un essere umano gli deve essere riconosciuta da un certo momento in poi, ogni altro diritto diviene possibile. Non tutelando la vita, si mina l'idea stessa di diritto, arrivando a riconoscerlo solo a chi ha la forza per imporlo: ma se è necessaria la forza, non è più un diritto; se serve la forza, non siamo più in una comunità politica.

Le leggi che difendono la vita attingono alla profondità del motivo per cui siamo una società politica: difendono il diritto di vivere insieme, difendono l'idea che nella vita sociale, prima del sospetto viene la fiducia, e di tale fiducia lo Stato si fa garante. Le leggi sulla vita devono diffondere un senso di fiducia tale che il singolo cittadino — nonostante, da adulto, in qualche momento, possa avere l'impressione che lo Stato compia degli errori in determinati campi di attività: nel fisco, nelle pensioni, nei servizi pubblici, ecc. — mantenga la sua fiducia nello Stato, perché potrà dire: questo Stato, quando fui concepito, quando non potevo alzare la mia voce, *questo Stato mi ha difeso*.

2.4 La difesa della vita ristabilisce il ruolo della politica

Gli arrenati alla vita vengono spesso da una cultura, da stili di vita, da condizionamenti del sistema socio-economico che creano ostacoli all'accoglienza dei figli, a cercare di averne nell'età più fertile, alla comprensione del valore della malattia e della vecchiaia. È in questa, in generale, l'intero assetto che l'Occidente è andato costruendo attraverso la società industriale e post-industriale. Le tecnologie collegare alla medicina sembrano fornire delle soluzioni a tali problemi; soluzioni dipendenti dalla capacità finanziaria di affrontarle: soluzioni che non rinnovano mai le cause dei problemi, ma

intervengono soltanto sugli effetti, senza mettere in discussione l'impianto generale della società che li provoca.

Solo la decisione politica può intervenire sulle cause, e riprendere un ruolo di comando riguardo al perseguimento del bene comune. Una politica consapevole delle proprie responsabilità può assegnare un limite al ruolo delle tecnologie, e mantenerle nel loro esatto ruolo di strumento, stabilendo che non è giusto fare tutto ciò che esse ci consentirebbero di fare, e curando, in tal modo, il delirio di onnipotenza che esse inducono nella mentalità comune.

La politica può indicare, anche, un limite al potere economico: ci sono realtà, come la vita stessa, che non hanno un prezzo, e che dunque, anche per chi è ricco, rimangono indisponibili. Nel caso della procreativa, ad esempio, non si può pensare di potersi comprare, avendone i soldi e la capacità tecnica, anche un figlio, non si può arrivare alla mercificazione totale dell'esistenza.

La politica può stabilire che non si può in nessun caso riconoscere un presunto diritto, quando questo comporta la disponibilità della vita di un altro.

2.5 La difesa della vita allontana i pericoli di totalitarismo

Uno dei dati caratterizzanti il totalitarismo è la *volontà di manipolazione infinita*. Questa dinamica ha a che vedere col rifiuto di riconoscere la realtà, in particolare la realtà della natura umana, che si pensa di poter modificare o reimpostare. Nella nostra epoca questa volontà manipolativa tipica del totalitarismo non si presenta più come potere concentrato e irresistibile, ma in altre forme: è consentita anche ai singoli, in settori limitati, non pericolosi per il potere, come forma di partecipazione al potere e compenso per il consenso; nella manipolazione genetica, nella procreazione artificiale, nell'aborto, nell'eutanasia, c'è la restituzione — in chiave di *technè* — di una apparenza di totale libertà ai cittadini, in cambio del loro consenso, in cambio del fatto che non venga messo in discussione il sistema nel suo insieme. Ad esempio, l'accesso alle tecniche di procreazione artificiale conferisce al singolo una partecipazione all'onnipotenza tecnica della società, ma presuppone che non vengano messe in discussione le cause dell'infertilità, che possono appartenere agli stili di vita favoriti — o imposti — dal sistema; viene offerta una partecipazione all'onnipotenza tecnologica, purché si rinunci alla effettiva partecipazione al potere politico.

Mi sembra, in conclusione, che un filo logico legni fra loro alcuni elementi essenziali alla comprensione dell'azione politica dei cristiani, in particolare in relazione alle tematiche del paragrafo 73 dell'*Evangelium vitae*: quei fondamenti dottrinali sull'origine della società politica che Agostino elabora, la natura della società politica così come essa è interpretata dai moderni (per esempio Hobbes) e dai contemporanei (per esempio Bobbio), le motivazioni razionali che i politici cristiani possono mettere in campo per sviluppare una adeguata azione legislativa sul terreno della difesa della vita.

SOMMARIO

The author offers a comment of *Evangelium Vitae* § 73 based on the writings of Augustine, Hobbes and Bobbio. The State is born as a contract of citizens to protect their life and, therefore, all state laws must be coherent with the origin of the State by treasuring and ensuring the safety of human life. Christians are called to apply a sound political judgment in establishing a law of the State, by distinguishing between an unjust law - which allows for the suppression of human life - and an imperfect law - which forbids homicide (even if it does not fully reflect the moral requirements of right conscience). It is of crucial importance to assert the impossibility for a Catholic to live according to two sets of moral norms: a private and a public one. When an anti-life law comes into discussion, the Catholics are to go beyond political pluralism (that is not in question) and to unite their forces in order to prevent such law to be passed.

Commentant *Evangelium Vitae* § 73, l'auteur se réfère à Augustin d'Hypone, Hobbes et Bobbio pour analyser le fondement de la politique. L'État est le fruit du contrat entre les citoyens pour la protection de la vie humaine. Toutes les lois de l'État doivent donc être cohérentes avec son origine en garantissant la valeur universelle de la vie humaine. Les chrétiens engagés en politique doivent avoir le discernement nécessaire pour différencier les lois injustes - qui permettent la suppression de la vie humaine - des lois imparfaites - qui, bien que ne respectant pas complètement les exigences morales d'une conscience droite, ne permettent pas la suppression de la vie humaine. Il faut réaffirmer l'impossibilité pour le catholique de vivre selon deux morales - une privée et une publique - et par conséquent, lorsque une loi contre la vie est en discussion, il est nécessaire de parvenir à l'unité des catholiques, au-delà du pluralisme politique (qui n'est pas en doute), pour s'opposer aux lois contre la vie.