



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

## Presente e avvenire dei diritti dell'uomo - V. Possenti

L'ideale dei diritti umani (Du) riveste da oltre mezzo secolo una funzione analoga a quella di altre grandi idee che hanno contrassegnato il pensiero politico moderno: il giusnaturalismo, il contratto sociale, la separazione dei poteri. Può darsi che il canone dei Du eserciti anzi oggi e nel futuro un influsso più ampio e duraturo di quelle idee. In generale esso appare l'idea politica più attiva che attualmente è a disposizione per generare ordine nuovo e sottrarre la politica al declino e all'immanente possibilità di cedere all'irrazionalità. I Du possono operare e in parte già lo fanno come un grande codice internazionale per decidere come comportarsi e come giudicare gli altri.

Il nostro titolo, evocando l'avvenire dei Du, indirizza lo sguardo ad un domani in cui esplorare le forme che la problematica dei diritti potrà assumere, in un'analisi in cui accertamento del contesto, congetture e auspici di chi scrive non si possono integralmente separare: non esiste alcun segretario dello spirito del mondo che possa illuminarci a dovere. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 era rivolta al futuro; attendeva una realizzazione proiettata in un domani che presumibilmente varierà secondo le aree geopolitiche.

Da quando ha preso avvio nella storia umana la rivoluzione dei diritti dell'uomo, piccola nave carica di speranze e interrogativi, la sua vicenda ha vissuto di alti e bassi. Originariamente i Du sono diritti morali reali, che si mostrano omogenei con una filosofia morale deontologica e si radicano nella persona umana: in tal senso Rosmini poteva osservare che la persona costituisce il diritto sussistente. Il loro indice di realtà deve diventare effettuale giuridicamente e positivamente col richiamo ad un'autorità che possa sanzionarne la violazione: costituisce un'esigenza interna ai Du che essi vengano riconosciuti e protetti giuridicamente, in modo da divenire una garanzia per il singolo e un limite per il potere arbitrario. Nella complessa dialettica storica che ha condotto ad una crescente giuridicizzazione e positivizzazione dei Du - per ora specialmente in Occidente perché essi sembrano scaturiti al crocevia fra tradizione ebraico-cristiana e illuminismo - il modo di intenderli è mutato via via che si è snodata la loro vicenda. Per un lungo periodo grosso modo coincidente con quello del liberalismo classico i diritti, interpretati come una garanzia o difesa dell'individuo nei confronti del potere politico, della corona o dello Stato, tendono a delimitare una sfera di autonomia individuale che risulti invalicabile da parte del potere. L'idea soggiacente è che esista una contrapposizione di principio fra individuo e Stato che pone a rischio soprattutto il primo, e a cui reca rimedio l'assunto di diritti *naturali*, ossia preesistenti e indipendenti dallo Stato: col riconoscerli quest'ultimo accetta di non valicare una certa soglia. Successivamente col XIX secolo viene formandosi lo Stato di diritto che, oltrepassando l'idea dei Du come qualcosa di esterno e di non-proprio, li accoglie nella sua norma fondamentale, nella costituzione, formulandoli, coordinandoli, determinandoli, ampliandoli. Con questo passo i diritti, che in teoria valgono come universali e appartenenti ad ogni uomo, vengono attribuiti ai cittadini di un determinato Stato e divengono i diritti del cittadino italiano, francese, tedesco, ecc.

Per buona parte poi del '900 allo Stato di diritto è subentrato il nuovo Stato del benessere (*Welfare State*), il quale non soltanto riconosce e costituzionalizza vari diritti di nuova generazione, in specie a sfondo economico e sociale, ma fa proprio il compito di promuoverli e implementarli, agendo positivamente per rimuovere gli ostacoli che si frappongono alla loro fruizione. Di pari passo in tali Stati si estenua sin quasi a dissolversi la contrapposizione fra diritti umani e potere politico, che risultò considerevole nel passato. Un elemento non



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

trascurabile del quadro è lo sviluppo delle Organizzazioni Non Governative (ONG) in genere volte a tutelare i diritti e indirizzate a cooperare alla nascita del diritto umanitario, capace di intaccare il monopolio degli Stati sulla scena internazionale (1). Nell'insieme si percepisce una complessa stratigrafia della condizione dei Du, dal momento che nel contesto mondiale convivono Stati di diritto, Stati di Welfare e Stati che non rientrano in nessuna delle due fattispecie e dove la garanzia dei diritti è scarsa o nulla e la loro violazione frequente.

Il processo di svolgimento dei Du sarebbe incompleto se lasciasse fuori dal quadro un'importante direttrice, che dai diritti dei singoli muove a far emergere i diritti dei popoli e delle comunità. I diritti elencati nella Dichiarazione del 1948 non costituiscono un codice chiuso, e anzi la loro lista si può e si è molto allungata in rapporto alle nuove condizioni storiche, politiche, tecnologiche, multiculturali in cui si svolge la vita dell'uomo. Si dice il vero sostenendo che le tavole dei Du sono storiche nel senso che, a parte alcuni diritti fondamentali, altri dipendono dall'epoca per il loro emergere e per la loro formulazione: in tal modo una Dichiarazione universale non è mai conclusa. Dal 1948 ad oggi si è verificato un notevole processo d'inclusione e di enunciazione di diritti collettivi: si va dalla Dichiarazione sulla concessione d'indipendenza ai paesi e ai popoli coloniali (14 dicembre 1960) in cui la Dichiarazione universale del 1948 assume nuovo peso per il processo di decolonizzazione, alla Convenzione per la prevenzione e la repressione del genocidio (9 dicembre 1948), al Patto sui diritti economici, sociali e culturali (16 dicembre 1966). Nell'insieme ciò ha comportato una crescita enorme della sfera giuridica internazionale con dichiarazioni, accordi, trattati internazionali, sino a configurare un diritto internazionale dei Du come quadro in divenire, o anche la rinascita di una forma di "diritto delle genti" inteso come nuovo diritto dei popoli. Secondo Rawls "i diritti umani costituiscono una classe di diritti destinati a svolgere un ruolo speciale all'interno di un ragionevole diritto dei popoli: essi limitano le ragioni che giustificano la guerra e la sua conduzione e specificano i limiti dell'autonomia interna di un regime" (2). Contemporaneamente sembra essersi ristretto, almeno per un certo numero di Stati, il divario fra morale e politica, dal momento che i Du come diritti morali si traducono in accordi, leggi, diritto positivo. Gli Stati, accettando i diritti umani e sottoscrivendo trattati internazionali in proposito, dichiarano (se in buon fede o con una riserva mentale è un altro discorso) che esiste una regola superiore che deve essere rispettata anche se ciò andasse a detrimento dei loro interessi politici.

Orbene, mentre il linguaggio dei diritti dell'uomo è entrato a far parte dell'orizzonte culturale e politico mondiale, forse mai essi hanno ricevuto tanta attenzione e sono stati oggetto di acute controversie come nell'ultimo mezzo secolo. Almeno due fattori pare che abbiano concorso a produrre l'esito: 1) una crescita quasi esponenziale di carte o dichiarazioni di diritti su molteplici aspetti, per cui nel maestoso albero dei diritti si scoprono anno dopo anno sempre nuovi rami e nuove implicazioni dei diritti esistenti. Si pensi al diritto alla vita, forse il più antico e tradizionale, ma che esibisce col tempo inediti aspetti, fra cui il diritto al cibo, quale sua implicazione immediata. Inoltre i dibattiti che in proposito si sono accesi testimoniano che esso non viene inteso soltanto come diritto individuale alla vita, ma come diritto a dimensione anche sociale, divenendo diritto alla continuazione dell'esistenza dell'uomo sulla terra e alla salvaguardia del creato. 2) Il secondo fattore allude a un cambiamento insieme spirituale e antropologico nel senso che siamo divenuti notevolmente più sensibili alle diffuse violazioni dei Du, quali quelle contro la coscienza, la libertà, il lavoro, l'appartenenza etnica, ecc. Queste avvenivano anche in precedenza, eppure erano meno avvertite per la carenza di un quadro culturale e giuridico che contribuiva a focalizzare la percezione e a orientare il giudizio. Un significativo esempio della nuova condizione è costituito dalle dichiarazioni di esistenza di crimini contro l'umanità e dalle relative procedure per sanzionarle. L'idea che si danno crimini contro l'umanità è una derivazione di capitale importanza dal codice dei diritti dell'uomo, e probabilmente accentuerà l'assunto



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

propensi a comportamenti criminali e disumani. Dalla nuova dinamica, sviluppatasi in rapporto a forme incipienti di globalizzazione politica, economica e culturale, che hanno introdotto il discorso sui Du in aree geopolitiche e culturali dove esso era sino ad ora largamente ignoto, si sviluppa un'alta effervescenza del tema: evidenze empiriche e ragioni ideali avvertono che la questione dei diritti dell'uomo sta diventando, almeno in certe aree, la misura di un cambiamento melioristico ossia di un progresso. La rivoluzione dei Du appare una forma ancora in potenza attiva verso il futuro, dopo la catastrofe delle rivoluzioni totalitarie del XX secolo.

Dopo l'epoca del tardo colonialismo e della sua fine che costituì un basilare banco di prova per la questione dei Du, negli anni '70 e '80 del XX secolo essa risultò intensamente discussa per una serie di fattori fra i quali ricorderei la crisi grave dei Paesi comunisti, la violazione dei Du là compiuta, e l'azione di stimolo e di sostegno ad essi condotta con decisione dalla Chiesa di Giovanni Paolo II. La caduta del muro di Berlino nel 1989 accese molte speranze e larga eco suscitò allora l'idea, fatta propria da Gorbaciov, di porre mano alla casa comune europea. Proprio in questo clima maturarono a cavallo degli anni '90 alcuni incontri nei quali studiosi cattolici, marxisti e ex-marxisti intrapresero un dialogo sulle basi di una cultura europea aperta ai Du e all'ideale di una casa comune dei popoli europei. In due incontri svoltisi a Klingenthal (Alsazia) nel 1989 e 1993 e in una relazione tenuta a New York nel 1994 cercai di tratteggiare alcuni temi ai miei occhi rilevanti dei Du: la loro tradizione (o meglio le loro tradizioni, perché ne esistono diverse), cominciata prima del 1776 e del 1789, le loro migliori giustificazioni filosofiche, la loro garanzia giuridica, il loro rapporto col cristianesimo, ecc. (3). Seppure brevemente, quegli scritti e parte di un corso tenuto a Venezia fissavano alcune posizioni che continuano ad ispirarmi e che qui richiamo in estrema sintesi: il radicarsi dei fondamentali diritti umani nella legge/diritto naturale, che ne costituisce la base perenne (tralasciamo qui la differenza fra legge naturale e diritto naturale); il fatto che alcuni principali diritti siano virtualmente inclusi nel Decalogo mosaico, che potrebbe valere come la prima dichiarazione dei Du nella forma di una dichiarazione dei doveri, espressi nei comandamenti mediante il modulo linguistico dell'imperativo negativo; la possibilità di confermare teologicamente quanto è accertato dalla ragione filosofica, ecc. (4). Non stupirà che le dichiarazioni dei diritti siano nate in area ebraico-cristiana, alla quale in certo modo appartiene anche il pensiero secolare e secolarizzato, dal momento che il Decalogo è stato enunciato in tale ambito. Aggiungiamo che il radicamento oggettivo dei Du nella legge naturale implica quale conseguenza immediata di assoluto rilievo che essi non siano *concessi* dall'autorità politica, ma *riconosciuti*, perché indipendenti da qualsiasi potere e anteriori a qualsiasi decisione di volontà positive.

Riprendendo dopo vari anni il problema mi pare di percepire un complessivo spostamento del tema. Si avvertono dubbi sul cosmopolitismo giuridico che si va faticosamente costruendo e che trova espressione nel nuovo diritto internazionale dei Du: esso incorpora inedite codificazioni, fra cui il diritto di ingerenza umanitaria consistente nella possibilità di intervento armato dall'esterno quando in un determinato Paese i diritti dell'uomo siano manifestamente calpestati. Forse siamo passati dall'ardente desiderio che i Du si realizzassero in Europa e in specie all'Est, e poi in aree sempre più vaste, a una sorta di incertezza, di dubbio, di cautela critica, talvolta persino di delusione. La congiuntura storico-spirituale, alla fine degli anni '80 segnata dalle speranze innescate dal crollo del sistema dell'Est e dal desiderio di riscoprire e nuovamente vivificare le radici cristiane dell'Europa, appare mutata, mentre nuovi problemi si sono imposti: la ben difficile situazione dei Du in tanti Paesi, il complesso problema della loro concezione e realizzazione nell'Islam, la questione ecologica e della vita che hanno assunto nuove dimensioni, e da qualche anno il controverso nodo della globalizzazione. Indubbiamente viviamo ancora nell'età dei diritti, come recita il titolo di una nota opera di Bobbio apparsa oltre dieci anni fa, ma il suono di tale espressione ha cambiato in certo modo senso. Nel dibattito fra linea



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

cittadinanza mondiale, e linea 'comunitaria' che mette in luce i limiti dell'internazionalismo giuridico - la prima rappresentata da Habermas, l'altra da McIntyre e da noi da P. Barcellona - sono aumentate le riserve e le cautele verso un'interpretazione troppo ottimistica dei Du, talvolta visti come l'ideologia del globalismo indifferenziato e planetario. In Occidente in specie, ma con modulazioni e correzioni il discorso può rivestire maggiore ampiezza, la crescente flessibilità del mercato del lavoro, la netta condizione postfordista della produzione, il carattere individualistico del lavorare e in genere del vivere favoriscono la formazione di 'individui atomici chiusi', sempre meno capaci di esperire positivamente e di creare legature sociali. Là dove si amplia la condizione postfordista maggiori diventano le possibilità di controllo sociale egemonico, poiché minori e più fragili risultano i gruppi sociali e le reti di 'protezione'.

### **Alcuni punti nodali per una filosofia dei diritti umani**

Sulla questione dei Du che assomiglia a un poligono dai mille lati, sarà già un passo utile focalizzare un punto che determinerei come segue: occorre riprendere una riflessione approfondita e forse una revisione nel nostro modo consueto, intendo in Occidente, di considerare i diritti dell'uomo. In tale contesto mi oriento presentare cinque ambiti o nuclei per una teoria dei diritti. Si tratta di cinque capitoletti ciascuno dei quali può assumere indefiniti sviluppi che qui sono soltanto allusi:

1. il rapporto fra diritto e dovere, fra diritto e obbligazione, e il connesso problema se i Du valgano come diritti dell'io o come diritti dell'altro;
2. la domanda se, una volta comprovato il carattere universale dei Du, non si debba ritornare a meditare sull'idea di natura umana e di legge (morale) naturale;
3. il sentimento umano fondamentale da cui scaturiscono i diritti umani;
4. la biopolitica, l'opzione per la potenza e i diritti umani;
5. l'avvenire politico dei diritti dell'uomo.

### **1) Sul nesso fra diritto e dovere/obbligazione**

Un modo diffuso e insieme problematico di intendere i Du si fonda sull'idea che essi riassumano nel divieto di interferire nella sfera altrui, e che di conseguenza in essi si esprima l'impossibilità di chiedere ad altri qualcosa che questi possono dare solo nella forma dello scambio: io appartengo solo a me stesso; io sono mio, io sono irrelato e non instauro rapporti con gli altri se non contrattualmente. Sempre più frequentemente si punta sul singolo inteso senza legami, senza affetti, senza inserimento in una reale comunità, su un'ipertrofia del sé da cui fluisce un'illimitata competizione fra soggetti separati intenti soltanto a promuovere se stessi, a dimettere le virtù civiche, ad elevare il singolo sopra e contro il bene comune. Questi rivendica una libertà senza misura, sostanzialmente 'divina' - la divina autonomia dell'uomo - indifferente all'aspetto sociale della vita e nel contempo fortemente segnato dalla tecnicizzazione delle esperienze fondamentali del vivere e del morire. Le concezioni dei diritti attualmente prevalenti in Occidente pongono il diritto sopra l'obbligazione e in specie i diritti di libertà sopra ogni altro diritto. E' a questo individuo raggiunto nella sua singolarità senza legami e tradizioni che si rivolgono le proposte economiche globalizzanti e le sirene di un benessere crescente. Ora la riflessione sul carattere dei Du e sul modo più idoneo per garantirne l'avvenire suggerisce un altro approccio, che si impervi sull'idea di obbligo verso l'altro e sull'antioriorità dell'obbligo rispetto al diritto. Nel cammino si configura la ricerca di un equilibrio fra libertà e responsabilità, senza la quale l'appello indifferenziato ai diritti individuali può generare abusi e condurre all'anarchia.

Il nostro primo passo richiama che nel concetto di obbligazione o dovere è



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

incluso qualcosa di più originario che nel concetto di diritto. L'idea fondamentale di diritto, come elaborata dalla filosofia morale, significa riconoscere a ciascuno il suo dovuto, quanto gli spetta in quanto persona, in quanto un io o un sé. Secondo Maritain "un diritto è un'esigenza che emana da un sé riguardo a qualcosa come suo dovuto, e della quale gli altri agenti morali sono obbligati in coscienza a non privarlo" (5). Con tale asserto si rende chiaro che in ordine al concetto stesso di diritto occorre considerare come prioritaria l'obbligazione fondamentale che parte dall'altro, l'appello affinché gli venga riconosciuto un bene, un valore, un'esigenza che risiede in lui. Il diritto dell'altro accende l'obbligo universale di riconoscergli quanto gli è dovuto come persona, e contestualmente la possibilità o il compito per l'io di rivendicare per sé quanto gli è dovuto: se l'io ha valore, non vi è motivo che esso venga disprezzato. Ciò significa in sostanza la circolarità fra diritto e obbligazione. Nello schema è inclusa la differenza fra diritto e desiderio (il desiderio naturale e umanissimo di avere un figlio non comporta l'esistenza del diritto a un figlio). Il rapporto circolare fra diritto e obbligazione, pur fondato in teoria, non si realizza per forza propria: storicamente la vicenda dei Du non è pacifica, in quanto essi non emergono spontaneamente ma entro un quadro segnato da conflitti, lotte, dissidi. E tuttavia i Du possono del tutto legittimamente essere intesi come un argine frapposto all'esplosione della violenza o una garanzia di difesa da essa.

Su questi aspetti Simone Weil aveva avanzato un'indicazione oltre mezzo secolo fa, mettendo l'accento sull'antioriorità dell'obbligazione sul diritto. Nell'opera *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, pubblicata in Francia nel 1949, scrisse: "La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto" (6). Per la Weil i diritti, in quanto legati a stati di fatto, sono connessi e in certo modo dipendenti da certe condizioni, mentre l'obbligo emerge come incondizionato: è al di sopra di ogni condizione perché è al di sopra del mondo. Esso vale e impegna verso ogni essere umano ed è eterno: il progresso si misura sulla conoscenza dell'obbligo in modo tale che i diritti positivi contrari a tale obbligo risultano illegittimi. L'assunto weiliano, meno attento al fatto che occorre anche saper difendere il proprio diritto, significa che vi è una prima radice dei Du consistente nell'obbligazione verso l'altro, la sua esistenza, la sua libertà, la sua vocazione sociale. In certo modo i diritti possono scaturire dai doveri, come si evince con chiarezza dal Decalogo mosaico che, codificando doveri nella forma dell'imperativo negativo, nel contempo apre la strada all'affermazione dei relativi diritti: che cosa significa "non uccidere" se non che la vita umana ha valore, merita protezione, e accende l'obbligo di rispettarla? In maniera non lontana si esprime J. Maritain quando introduce l'originarietà dell'obbligazione morale verso il bene come quella in cui si radica ogni altro obbligo: "Il dovere o l'obbligazione non è prima e anzitutto dovere verso il possessore di un diritto, bensì, puramente e semplicemente, dovere verso il *bene*, verso ciò che è buono, e soprattutto dovere di evitare ciò che è *male*" (7).

Che i diritti si rapportino ai doveri lo mostra anche la dinamica delle varie dichiarazioni francesi dei diritti e dei doveri, fra cui quella inserita nella Costituzione della Repubblica francese del 5 fruttidoro anno III (22 agosto 1795): "Tutti i doveri dell'uomo e del cittadino derivano da questi due principi, impressi dalla natura in tutti i cuori: Non fate agli altri ciò che non vorreste che sia fatto a voi stessi; fate costantemente agli altri il bene che vorreste riceverne". Andrebbe poi evocata la tradizione mazziniana dei doveri, che emerge dal titolo stesso dell'opera, piccola ma succosa, intitolata appunto *I doveri dell'uomo*. Stesa da Mazzini nel 1860 e dedicata significativamente "agli operai italiani", il libro



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

francese e poi sostenuta dalle correnti che assegnano rilievo al benessere e alla libertà del singolo, e che pongono gli interessi materiali come fine. Dopo aver trattato di Dio e della Legge, Mazzini introduce e discute quattro livelli di doveri: verso l'umanità, verso la patria, verso la famiglia e verso se stessi.

Nel rapporto con l'obbligazione quale prima radice e nell'emergere dei Du risiede una conoscenza sapienziale che non proviene dalla scienza, ma che lo scientismo e i suoi sofismi possono mettere a rischio. La modalità sapienziale cui ci riferiamo non deriva dalla scienza poiché la percezione dell'obbligo verso il bene e l'altro avviene in prima istanza attraverso una forma di conoscenza diversa da quella concettuale e riflessiva, ossia attraverso la conoscenza per inclinazione, simpatia, connaturalità, in genere estranea alla scienza e largamente ignota a tanta parte del pensiero moderno. Pur nella sua sinteticità, questa considerazione dice che i diritti umani non possono essere fondati come un teorema speculativo, poiché la conoscenza per connaturalità vi si rifiuta e appartiene a un altro registro epistemologico.

La prospettiva di chi pone un'intima correlazione fra dovere e diritto si distanzia da quella che considera i diritti come scaturiti dalla regola del *selfinterest* e dall'individuo chiuso in se stesso, che reclama per sé il suo diritto e difficilmente riconosce quello dell'altro e l'obbligazione verso di lui. Da questa base muoveva la critica marxiana all'idea ottocentesca dei Du: "Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato in se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità" (8). Non sostengo che la critica marxiana sia valida sempre e comunque; piuttosto dà voce a una reazione nei confronti della prassi e concezione dell'individuo separato da ogni altro e per il quale la relazione sociale è del tutto accidentale e estrinseca. L'idea rousseoiana di individuo, inteso nel *Contratto sociale* come un tutto per sé perfetto e chiuso (cfr. I, II, c. 7), e dunque costituito come tale anteriormente ad ogni rapporto sociale cui la relazionalità non aggiunge nulla di essenziale, esprime in forma plastica una concezione non sostenibile dell'individuo, sebbene vi siano in altre parti dell'opera di Rousseau intuizioni positive sulla radice dei diritti, come vedremo.

## 2) Natura umana e universalità dei diritti

Con il rilievo attribuito all'obbligazione si viene ad affermare che i Du si legano alla percezione dell'obbligo morale verso ogni essere umano, percezione-sentimento che rappresenta un tratto essenziale della natura umana. In tal modo entrano in gioco i decisivi temi della natura/essenza umana e dell'universalità dei Du, che un positivismo *outré* e un arrischiato relativismo intenderebbero mettere da parte.

Entrambi gli argomenti sono soggetti a discussione, in specie negli ultimi anni in rapporto alle posizioni storicistiche e contestualistiche che non di rado intendono la cultura dei diritti valevole solo per l'Occidente. Sul delicato rapporto fra universalità e storicità dei diritti osserva F. Viola: "Nella considerazione dei diritti dell'uomo possiamo notare una persistente ambiguità e contraddittorietà. Da una parte essi sono percepiti come *assoluti*, come esigenze imprescindibili, come valori irrinunciabili sotto ogni cielo e in ogni tempo. Ma, dall'altra, non possiamo sottrarci alla constatazione che essi sono *storicamente relativi*. Hanno una storia, una loro evoluzione e, in un certo senso, mutano. La lista dei diritti dell'uomo si è enormemente allungata e il loro contenuto, dovendo fra l'altro far fronte a nuove situazioni storiche, è mutato" (9). Tuttavia per questo autore l'emersione storicamente condizionata dei Du non viene intesa come contraria ad ogni forma di loro universalità.

La questione è ultimamente ritornata in auge nell'enorme dibattito sulla globalizzazione: possiede plausibilità l'idea che una concezione universalistica dei diritti possa per certi aspetti favorire il processo della globalizzazione economica, finanziaria guidata dal mercato, mentre un acuto relativismo culturale



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

rappresenta un ambiente ostile alla spinta verso l'universalità dei diritti (sarebbe invece improprio denominare 'relativismo culturale' l'atteggiamento di coloro che desiderano salvaguardare la coesione sociale, la comunità e le sue tradizioni). Tuttavia l'affinità parziale fra linguaggio sull'universalità dei diritti e linguaggio della globalizzazione non deve celare le forti dissimmetrie, attinenti all'evento per cui i diritti sono un dato antropologico, morale e giuridico, mentre la versione corrente della globalizzazione si muove a livello largamente economico. L'impegno a universalizzare i diritti, ossia a estenderne dovunque il godimento, è un imperativo morale e politico, che non sembra attribuibile alla globalizzazione quale estensione planetaria del mercato ma una forma di universalismo o cosmopolitismo giuridico, di cui a vario titolo furono o sono sostenitori Kant, Kelsen, Maritain, la Dottrina sociale della Chiesa.

Il carattere universale dei Du, esplicito anche nel titolo della Dichiarazione del 1948, va valorizzato in più sensi. Ad esempio appariscente è il bisogno di una dimensione di universalità o di internazionalizzazione nell'esercizio della giustizia penale che sia capace di oltrepassare i confini nazionali. Osservando i due lati con cui si pone il problema della 'globalizzazione' in rapporto all'economia e alla giustizia penale, si intende che oltre ad una auspicabile giustizia *distributiva*, vi debba essere una giustizia *retributiva* a livello internazionale. Non ci si può dichiarare soddisfatti se i diritti rimangono in tanti casi confinati entro le barriere nazionali. Il prossimo avvio della Corte Penale Internazionale per punire i crimini contro l'umanità va in una direzione condivisibile, perché prefigura una universalità per il diritto penale dei Du e supera il monismo giuridico moderno per il quale il diritto internazionale era regolato solo dagli Stati e dai loro accordi.

L'universalità dei Du riposa tanto su un elemento ontologico quale è l'unità e l'universalità della natura umana, quanto sull'attestato del senso comune secondo cui le somiglianze fra gli uomini sono tutto sommato maggiori e non di poco delle differenze: si potrebbe sostenere che una qualche forma di platonismo accompagna il cammino dei Du. Con questo cenno si apre l'importante problema del nesso fra Du e natura umana: quest'ultimo concetto può anche non apparire esplicitamente sulla scena dei diritti senza che il relativo tema sia evitabile. L'art. 1 della Dichiarazione del 1948 non fa riferimento all'idea di natura umana ma a quello di uomo ("Tutti gli uomini nascono liberi e eguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità"), eppure l'idea che ci si forma della natura umana rimane normativa per la teoria e la pratica dei Du. Tutti i diritti fondamentali sono diritti dell'uomo prima che del cittadino, e ovviamente rinviano per essere adeguatamente compresi alle idee di uomo e di natura umana: essi possiedono una 'fondazione' universale nell'uomo, non una 'fondazione' di tipo meramente storico e culturale. In rapporto a ciò appare inadeguato riferirsi tanto al concetto marxiano di natura umana quale mero insieme di rapporti sociali storicamente determinati, quanto a recenti versioni antiumanistiche in cui l'uomo-soggetto è dissolto entro un'ontologia della potenza di vaga origine spinoziana.

Confido che i filosofi che si occuperanno dei Du siano persuasi dell'esistenza di una natura umana o almeno che non la gettino via con noncuranza, cedendo agli imperativi dello storicismo e del culturalismo che vedono in tale idea qualcosa di convenzionale e di variabile. Certo qui viene evocato un tema altamente controverso, nel quale prevalgono nella cultura posizioni favorevoli all'abbandono puro e semplice dell'idea metafisica di natura (umana), in parallelo al diffuso impulso verso un pensiero postmetafisico privo di impegni ontologici e volto a impiegare al massimo l'elemento procedurale e consensuale. Indubbiamente il momento del consenso costituisce un fattore fondamentale dei Du, tanto è vero che la Dichiarazione del 1948 trae notevole parte del suo valore dal consenso dei molti Stati della terra che l'hanno accolta. Ma un puro consenso basta a tutto? Non è la ragione procedurale e formale un insufficiente ridotto dove ci si rifugia? Diversa è la situazione in cui esiste un consenso di fondo che



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

può essere motivato razionalmente secondo strade differenti, e quella in cui tale consenso non si dà e rimane aperto e praticabile solo il cammino delle procedure.

A questo livello si collocano le difficoltà della ragione comunicativo-procedurale - per la quale l'unica fonte postmetafisica di legittimità è costituita dalla procedura democratica con cui viene generato il diritto -, di assegnare validità sostantiva ai Du. Secondo Habermas, "la modernità resta dipendente da una ragione procedurale, ossia da una ragione che procede in giudizio contro se stessa" (10). Sembra che per questo pensatore il concetto di natura si risolva esclusivamente nel suo livello biologico, in rapporto al quale è giustificato scrivere che "non è possibile desumere dalla costituzione biologico-naturale dell'uomo imperativi di tipo normativo per una ragionevole condotta di vita" (p. 10). La rottura habermasiana con la tradizione del diritto naturale appare esplicita: "Dal punto di vista della teoria del diritto, i moderni ordinamenti giuridici possono ricavare legittimità solo dall'idea dell'autodeterminazione: i cittadini devono potersi pensare come gli autori di quello stesso diritto cui, come destinatari, sono sottomessi" (p. 531). Conseguentemente deve essere negata l'idea di un diritto positivo attingente validità da un diritto superiore, e in certo modo modificata l'idea stessa dei diritti umani. Per l'autore "i diritti individuali hanno anzitutto il senso di svincolare, secondo modalità ben definite, i soggetti giuridici dagli imperativi morali e di concedere agli attori spazi di legittimo arbitrio" (p. 533). Oscura e immotivata qui appare l'idea che i Du abbiano come intento l'allentamento del rapporto fra il soggetto (giuridico) e gli imperativi morali. Viceversa sembra più fondato l'assunto che vede i diritti dell'uomo come espressione di fondamentali esigenze etiche.

### 3) Il sentimento umano fondamentale all'origine dei Du

Abbiamo sostenuto che i diritti umani, scaturenti da esigenze proprie dell'io come persona, si legano ad una prima radice costituita dall'obbligazione morale verso l'uomo come tale, verso l'altro: un'obbligazione che non è fondata su alcun fatto empirico, ma che secondo Simone Weil si radica nell'eterno. Occorre ora svolgere le implicazioni di tale assunto e porre in connessione l'obbligo suddetto con sentimenti e percezioni umane centrali, in cui si esprime l'essere uomo dell'uomo. Con tale richiamo si evoca l'origine antropologica dei diritti, che dal lato del soggetto non può che essere l'uomo stesso con i sentimenti che egli prova verso se stesso e verso l'altro: l'aver egli e l'altro un valore; la necessità della relazione con l'altro, l'idea che ogni soggetto meriti giustizia e rispetto, l'inclinazione naturale e inestirpabile a provare compassione, pietà, simpatia verso l'altro. Ed è consultando questa base che l'uomo sente di doverle dar voce attraverso una presa di posizione pubblica, una dichiarazione che veicoli tali sentimenti per cui l'esser uomo è qualcosa di essenzialmente diverso dall'essere un animale.

"Essere umano è avere per l'uomo un sentimento di amore e di pietà": questa succinta frase di sant'Isidoro ripresa con approvazione dall'Aquinate potrebbe costituire non solo l'atteggiamento fondamentale di coloro che operano per i diritti umani, ma anche la diagnosi antropologica essenziale per rintracciare le loro radici ultime, ossia l'esistenza di un'inclinazione o impulso fondamentale della natura, almeno in parte anteriore alla riflessione. Se si pone mente alla pietà evocata nella frase di Isidoro/Tommaso, si trova un filo spirituale che congiunge l'Aquinate, massimo esponente del pensare cristiano, all'illuminismo di Rousseau per il quale sentimenti umani centrali sono l'essere sensibili all'altrui sofferenza, la pietà, il potersi identificare con l'altro anche quando questi non è solo parente e vicino ma un uomo qualsiasi. "Comment nous laissons nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-même; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons" (11). La *pietas* e la compassione implicano l'apertura all'altro, la capacità di decentrarsi nell'altro, di far prevalere il linguaggio dell'obbligo su quello della sola rivendicazione del



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

I sentimenti cui alludono Tommaso e Rousseau non sono immediatamente produttivi dei Du che in realtà scaturiscono dalla legge naturale, ma creano l'ambiente spirituale-antropologico entro cui essi possono emergere e farsi riconoscere (12).

#### 4) La biopolitica, la scelta per la potenza e l'Impero, e i diritti umani

A questi nuclei fondamentali, in certo modo 'antichi come le montagne' per riprendere un'espressione di Gandhi, si cerca in alcune espressioni culturali di sostituire una ben diversa impostazione: non solo quella del puro proceduralismo alla quale si è alluso, ma pure quella di una filosofia della potenza coniugata a un scatenato antiumanesimo. Un asse dell'operazione si impenna sul concetto di *biopolitica*. Per biopolitica intendo l'agire politico in cui è in gioco la vita umana: biopolitica dunque come la politica della vita umana, dove il genitivo è oggettivo. Se mi interrogo su quale sia la più decisiva e rischiosa urgenza che interpella l'ordinamento dei Du, non posso non rispondere che è quella concernente la vita: *la vita, non in primo luogo i diritti di libertà*, questo aspetto deve essere sottolineato. Lo spostamento d'accento consegue al nuovo controllo e al nuovo potere sulla vita e sul corpo esercitato dalla società attuale, preconizzato da Michel Foucault oltre 25 anni fa nell'ambito però di un acuto nichilismo antiumanistico e di una generale posizione materialistica. Innestare su quest'ultima un'ideologia del potere sulla vita rischia di essere un'operazione più ambigua di quella tentata circa vent'anni fa in Italia, quando circolò la tesi di una possibile coniugazione del decisionismo schmittiano con il marxismo in una sintesi di opposti in cui materialismo storico e sovranità statale cercarono vanamente di coniugarsi (con il richiamo a Schmitt l'intero ambito dei Du usciva sfortunatamente di scena, essendo notoriamente il pensiero schmittiano del tutto silente in proposito).

Mantenere integra la vita, preservarla da manipolazione e dominio, rispettare il biologico, il somatico, il corporeo, tutto ciò stabilisce la nuova frontiera della politica e del diritto, e trova sintesi e corona nel caso serio dell'embrione, là dove nel minuscolo e nell'inapparente si gioca una partita decisiva per l'autocomprensione dell'uomo e il suo avvenire. Secondo R. Esposito "Che si tratti di vita individuale o di vita della specie, è la vita medesima che la politica è chiamata a mettere in salvo, appunto immunizzandola dai rischi di estinzione che la minacciano" (13).

Nell'assunto che sia oggi urgente una biopolitica come difesa e garanzia della vita è incluso il cammino verso un diritto amico della vita. Ma è proprio tale assunto che viene insidiato nel modo più netto dalla riproposizione della tesi materialistica giocata su tutti i piani: ontologico, antropologico, giuridico, morale, ecc. Questa tesi va oltre la posizione del materialismo storico marxiano, perché intende declinarsi sotto l'egida di un pensiero della forza, del desiderio, della potenza, come sembra accadere nelle posizioni di Impero, il recente libro di M. Hardt e A. Negri. Qui la questione cruciale non concerne il posto che i diritti umani avrebbero nella nuova sovranità dell'Impero che auspice la globalizzazione tende a fondere potere politico e potere economico, e neppure il ruolo dei grandi organismi sovranazionali quali l'Onu: già indoviniamo dove ci conduce la tesi materialistica, ossia verso l'idea che il diritto non sia altro che una sovrastruttura della costituzione materiale del potere e dell'ordine economico e politico egemone dell'epoca, dove l'unico diritto è quello positivo via via promulgato da un'adeguata volontà ponente.

In tal senso sia l'Impero sia il sognato contro-Impero liberato vivono sotto una medesimo errore: la riedizione di un positivismo giuridico illimitato in base a cui è pensata la costituzione dell'ordinamento giuridico (14). Il rilancio del positivismo giuridico eleva Kelsen a involontario scopritore del diritto imperiale che si impone universalmente a partire dalla *Grundnorm*. E' nota la profonda avversione kelseniana per ogni forma di diritto naturale. Nell'Impero tale avversione, che diviene la base stessa della sua costituzione legale, si trasferisce



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

a coloro che oggi riesumano il positivismo giuridico in un contesto marcatamente materialistico e antiumanistico e che ne adottano la divisa essenziale: "Potestas, non veritas facit legem" (15).

Dal lato antropologico la riesumazione postmarxista della tesi materialistica secondo cui l'uomo è solo corpo animale vivente, accade in una forma indurita e segnata dal feroce antiumanesimo di origine tanto nicciana quanto francese: alludo alla linea Foucault, Deleuze, Guattari che si compie in *Impero* dove fra uomo, animale, macchina non esistono differenze ma un *continuum*. "Abbatte le barriere che abbiamo eretto fra l'umano, l'animale e la macchina" (16). Tale posizione stabilisce un attacco di prima grandezza al diritto naturale e ai Du, avversa come è al concetto stesso di natura umana e di suoi diritti. Nel tentativo di dissolvere l'uomo la filosofia della potenza, che intende con tutta chiarezza soppiantare la filosofia dell'obbligazione, incontra il suo limite massimo e forse lo scoglio contro cui si infrange.

## 5) Il problema politico dei diritti umani

La dichiarazione universale del 1948 si mostra come un punto di svolta della storia universale: per la prima volta una dichiarazione di principi e di criteri d'azione è stata adottata da Stati che rappresentano un'alta quota dell'umanità. Secondo Antonio Cassese "dal 1945 uno spettro si aggira per il mondo: la dottrina dei diritti dell'uomo" (17). E' naturale che da allora sia diventato centrale il problema della garanzia dei Du: essi, almeno quelli fondamentali, si presentano come diritti *naturali* e insieme *storici*, nel senso che la loro emersione e la loro conquista richiedono lotte e impegnano significative fasi storiche. Secondo Bobbio "Il problema di fondo relativo ai diritti umani è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. E' un problema non filosofico, ma politico" (18). Assumiamo la parte di verità della posizione bobbiana la quale, se considerata nella sua interezza, rischia di svilire il fondamentale tema della giustificazione dei diritti: in effetti non pare pensabile una adeguata protezione dei Du se il modo di concepirli diverge fortemente e non sussiste alcuna analogia fra le dottrine in campo.

Aggiungerei che fa parte del tema della realizzazione politica dei Du allargare costantemente il consenso di cui godono, cercando di oltrepassare positivamente la diversità di culture in proposito esistente fra Occidente e Islam, per ricorrere ad un esempio verso cui oggi siamo sensibili. Nell'area dell'Islam la condizione dei Du varia considerevolmente dai Paesi più restrittivi e oppressivi a quelli più tolleranti, per quanto per alcuni fondamentali diritti come quelli sulla libertà religiosa e quelli della donna la situazione generale sia alquanto preoccupante. Si può segnalare ad es. l'art. 6, punto b) della *Dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo nell'Islam* (1990) che recita: "Il marito è responsabile del mantenimento e del benessere della famiglia", senza includere alcun riferimento alla donna; e per la libertà religiosa l'introduzione in alcuni Paesi nella Costituzione o nel codice penale del reato di apostasia o di abbandono della religione islamica, in contrasto con la Dichiarazione universale del 1948 sulla libertà religiosa.

La questione dei Du sta da tempo diventando un fondamentale momento della politica, in specie da quando lo Stato non ne è più l'unico soggetto, come invece accadde dal XVI sino a parte del XX. In quest'epoca la modernità ha comportato un crescente monismo giuridico-politico entro le mani dello Stato che ha prodotto tutto il diritto assommandolo in sé, e di pari passo è cresciuta a dismisura la statizzazione della comunità internazionale nel senso che oggi non vi sono più persone che non vivano entro uno Stato. L'apoteosi della statizzazione ha però costituito preludio a un certo declino della forma-Stato, generalmente rilevato. Il problema politico dei Du è strettamente legato allo sviluppo del diritto internazionale: occorrerebbe considerare come vincolanti per il diritto statale interno il diritto internazionale e le norme internazionali generalmente riconosciute. L'intima *mens* del discorso sin qui svolto non può che



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

[www.unive.it/cestudir](http://www.unive.it/cestudir)

favorire la prevalenza del diritto internazionale su quello interno come cammino per ottenere una protezione politica adeguata e universale dei Du. La regola secondo cui il diritto interno debba conformarsi a quello internazionale rende ancor più decisiva la formazione 'materiale' di quest'ultimo che dovrebbe ormai costituirsi avendo come supremo orientamento e suprema regola il codice dei diritti dell'uomo, onde dar vita ad un diritto internazionale dei diritti umani quale "diritto massimo" o sovraordinato ad ogni altro. Entro tale prospettiva si iscrive la costituzione di un tribunale internazionale per l'abrogazione delle norme statuali o interne in contrasto col diritto internazionale dei Du, che assumerebbe la veste dello *jus cogens*. Un tale evento si porrebbe in continuità col processo in atto da tempo a limitare la sovranità dello Stato, e contemplerebbe il passaggio dal diritto internazionale classico in cui gli Stati godevano di grande libertà nella scelta della loro organizzazione interna, al diritto internazionale attualmente in formazione che per così dire pone il becco nelle loro faccende interne. Inoltre la sfida della globalizzazione economica va regolata da un diritto globale, ossia da un sistema giuridico internazionale in espansione e capace di garantire i Du, vigilando a che il diritto mercantile non surclassi ogni altro diritto.

La costituzione di uno *jus publicum cosmopolitanum* dovrebbe essere stimolata e garantita da autorità sovranazionali, ultimamente volte verso forme d'autorità politica mondiale. Prospettiva lontana e perfino del tutto utopica, diranno in molti. Eppure la concreta realizzazione di un bene comune mondiale non potrà avvenire senza poteri pubblici di pari livello, come ricorda il pensiero politico più avvertito: "Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di Poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di Poteri cioè che siano in grado di operare in modo efficiente su piano mondiale. Lo stesso ordine morale quindi domanda che tali Poteri vengano istituiti" (19). Da questi cenni si dirama la necessità di una nuova filosofia politica, la quale faccia perno sui diritti/doveri, colmando il vuoto di riflessione di una scienza politica che per secoli ha ristretto l'ambito del politico ai temi di Stato e sovranità, costituzione e legge, legalità e legittimità (20).

Abbiamo fatto riferimento alle due radici dei Du: la cristiana e l'illuministica la quale in certo modo include le due tradizioni del liberalismo e del socialismo. Queste due radici sembrano che stiano allontanandosi. Scrive Chabot: "La cultura contemporanea dei diritti dell'uomo non si alimenta solamente a questa ispirazione cristiana. Essa deriva anche dal progetto di autonomia assoluta del soggetto umano creato dalla modernità e sfociante nell'individualismo edonista. L'attuale convergenza sui diritti fondamentali si alimenta di questo dualismo antagonista & La matrice antropologica cristiana - anche laicizzata - che ha fortemente ispirato i grandi documenti della metà del XX secolo (Dichiarazione universale del 1948, Convenzione europea del 1950, ecc.) tende a lasciar posto ad un'altra lettura, quella che, in nome della libertà, erige in assoluto l'ego dell'essere umano, ridotto alla capacità di godere dei beni materiali senza altro freno che l'utilità sociale giuridicamente definita" (21).

## Conclusioni

Sarebbe la cultura dei Du un insieme di prediche inutili? Così sembra pensare il realismo politico di tutti i tempi, che non si propone di cambiare la natura umana, raddrizzando il legno storto che è l'uomo. L'intuizione del realismo politico, valida sin quando non declini in cinismo, è di agire politicamente sapendo che l'uomo è fatto come è fatto, senza contare troppo su impossibili sorprese antropologiche. Applicata ai Du la dottrina del realismo può fallire, se non intende che essi appunto fanno parte integrante dell'esser-uomo e che non possono essere calpestati impunemente: un tale riconoscimento è parte di un realismo politico ben inteso.

I grandi scandali del presente si chiamano crimini contro l'umanità, genocidio, razzismo, negazione dell'autodeterminazione dei popoli, tortura,



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

fame, eliminazione fisica degli oppositori. Essi sono tornati a grandeggiare vicino alle nostre città ed esigono un più alto impegno per i Du quale dottrina politica profondamente 'sovversiva', rivoluzionaria. Fra le sue fondamentali novità si annovera quella per cui i soggetti sono considerati non soltanto e in primo luogo come membri di uno Stato ma *in quanto persone*. Il codice dei Du rappresenta una straordinaria affermazione del 'principio di persona' e della filosofia che lo fonda e lo accompagna. Tali diritti non sono più un affare privato di ciascuno Stato, ma costituiscono il patrimonio comune di tutta l'umanità che va rispettato e difeso: esso potrà porre un rimedio o almeno un limite al criterio lungamente dominante che vedeva nell'uso della forza la fonte fondamentale di legittimità. Secondo A. Cassese "quella dei diritti umani è una 'galassia' ideologico-normativa in rapida espansione, e con una meta precisa: accrescere la salvaguardia della dignità della persona" (22).

### Note

(\*) Relazione al convegno "Diritti umani. Realtà o utopia?", Venezia 10 aprile 2002.

(1) Cfr. J. L. Chabot, "L'unione europea e i diritti dell'uomo, *La società* , n. 1/2001, pp. 31-46.

(2) J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Comunità, Milano 2001, p. 104.

(3) La relazione "Les droits de l'homme dans la tradition européenne" venne letta a Klingenthal-Strasbourg durante il simposio «Le rôle de la civilisation dans la construction de la maison commune européenne» (18-21 ottobre 1989), promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo con i Non Credenti e dal Comitato sovietico per la sicurezza e la cooperazione in Europa (successivamente il testo venne inserito col titolo "I diritti dell'uomo nella tradizione europea" nel volume *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Ed. Paoline, Milano 1992, pp. 139-155). Nel 1993 si svolse sempre a Klingenthal un incontro su "Il cristianesimo e l'identità culturale di popoli europei" (27-30 maggio), promosso dallo stesso Pontificio Consiglio di cui sopra. Il testo là letto venne pubblicato nel volume collettaneo *Christianisme et identité nationale. Une certaine idée de l'Europe*, Beauchesne, Paris 1994 (il titolo del mio contributo suona: "Christianisme et droits de l'homme", pp. 105-118). L'anno successivo tenni a New York (novembre 1994) una relazione dal titolo "Human Rights and Human Nature", che successivamente pubblicai in italiano col titolo "Universalità dei diritti dell'uomo" nel mio libro *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, pp. 204-216, e che per molti aspetti ricalca il testo di Klingenthal. In anni precedenti qualche spunto sui diritti umani era presente nel volume *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Vita e Pensiero, Milano 1983).

(4) Sostenendo che il Decalogo anticipa o è in forma virtuale una dichiarazione di diritti, occorre chiarire che ciò vale per alcuni Du, non per tutti. Nel Decalogo non si ritrovano allusioni o spunti sui diritti civili, politici, ma indirizzi concernenti la vita, la proprietà, la dignità della donna, la famiglia, la regolazione dei rapporti sessuali.

(5) J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 220.

(6) S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Ed. di Comunità, Milano 1973, p. 9. Da un'altra prospettiva raggiunge una posizione analoga N. Bobbio: "La figura deontica originaria è il dovere, non il diritto", *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 54.

(7) J. Maritain, *Nove lezioni*, cit. p. 206.

(8) K. Marx, *Sulla questione ebraica*, Ed. Riuniti, Roma 1969, p. 45s.

(9) F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli. Torino 1989. p. 157.



Università  
Ca'Foscari  
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà  
Dorsoduro 3484/D  
30123 Venezia  
T 041 234 7214  
F 041 234 7296  
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

- (10) J. Habermas, *Fatti e norme*, a c. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996, p. 6.
- (11) J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, Paris 1990, p. 92.
- (12) Sui diritti umani cfr. anche il saggio "I diritti umani e i diritti altrui", in E. Lévinas, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992, pp. 121-132.
- (13) R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, p. 134.
- (14) Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 1992, p. 31.
- (15) A mio parere è possibile concepire la nascita e il compito del diritto dei Du diversamente, ossia non come una unica *Grundnorm* che verosimilmente sarà posta dal potere effettuale vigente in una determinata epoca e che rispecchierà i poteri reali del momento, ma come una rete di istituzioni giuridiche e di regole che fanno da orientamento e sfondo all'azione umana, entro un quadro dove alcuni valori fermi assumono via via migliore chiarezza, definizione e determinazione. Si può aggiungere che il diritto internazionale dei Du tende a ridurre la sovranità, se intendiamo per sovrano con Schmitt colui che decide nello stato di eccezione.
- (16) *Impero*, cit., p. 98.
- (17) A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 321.
- (18) N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 16.
- (19) *Pacem in terris*, n. 137.
- (20) Fra gli ostacoli che si frappongono attualmente all'implementazione dei diritti dell'uomo si annovera la questione della tecnica, in cui traluce la questione della potenza e con essa quella della pace. In realtà la civiltà della tecnica non sembra improntata alla pace, piuttosto favorisce uno stato permanente di quasi-guerra nella marcia ad abbattere ogni limite: atteggiamento sconosciuto nelle lunghe epoche della civiltà contadina, più vicina ai ritmi della natura e meno incline al violento e al potente. Ora la tecnica afferma con tranquilla impudenza l'assoluta legittimità del nuovo: solo il nuovo in quanto tale è autentico e legittimo, di modo che ciò che è antico e diverso è ipso facto nemico. Inoltre la tecnica spesso incorpora un'ideologia antiumanistica che anch'essa si pone in contrapposizione con la cultura dell'umano e del suo rispetto che stabilisce la base spirituale fondamentale dei Du. Con la tecnica infine la posizione libertaria che assume la libertà come il valore più alto, spesso si muta in libertà dai valori.
- (21) J. L. Chabot, "L'unione europea e i diritti dell'uomo", cit., p. 40.
- (22) A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1988, p. VII.