

Per una fondazione filosofica dei diritti umani

Premessa

Nel 1947 l'Unesco svolse un'inchiesta fra vari pensatori, esponenti di idee filosofiche e politiche diverse (p. es. Gandhi, Laski, de Madariaga, Carr, Croce, Teilhard de Chardin, Hessen, Tchechko, Chung Su Lo, Huxley, ecc.), per conoscere le loro valutazioni teoriche dei "diritti dell'uomo", in vista della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata poi all'Assemblea dell'ONU nel 1948. Da essa risultò, come fu notato da J. Maritain, incaricato della pubblicazione dei risultati, che su tali diritti si doveva registrare un profondo disaccordo sul piano teorico, mentre si poteva constatare un largo accordo sul piano pratico. Perciò lo stesso Maritain scrisse che «sui diritti dell'uomo si può andare d'accordo, a condizione che non ci si domandi perché». Ciò sembra significare che per il filosofo tomista, il quale pure era convinto che una fondazione filosofica dei diritti umani fosse possibile – di essa egli diede infatti un'efficace esposizione nei suoi scritti su *I diritti dell'uomo e la legge naturale* e *L'uomo e lo Stato* –, il loro riconoscimento è possibile anche senza un'adeguata fondazione filosofica.

Di questo stesso avviso si è dichiarato in seguito N. Bobbio, il quale tuttavia, a differenza da Maritain, non crede assolutamente alla possibilità di una fondazione filosofica dei diritti dell'uomo, che per lui sono "storicamente relativi". Anzi, proprio perché conviene sulla necessità di rispettarli e di difenderli, Bobbio ritiene che non si debba cercare di giustificarli: «il vero problema – egli scrive – non è tanto di giustificarli, quanto di proteggerli», tanto più che, grazie proprio alla "Dichiarazione universale" del 1948, essi sono divenuti "positivi", cioè sono stati riconosciuti e sanciti da quasi tutti gli Stati del mondo (cf. gli scritti contenuti in *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979).

Non so se oggi si possa ancora parlare di consenso universale sui diritti dell'uomo. Prescindiamo pure dal fatto che essi sono sistematicamente violati da molti degli Stati che sottoscrissero la Dichiarazione del 1948 e addirittura ne inserirono la formulazione nelle proprie Costituzioni, per cui il cosiddetto "accordo pratico" è divenuto tale solo a parole, cioè in teoria. È tuttavia innegabile che nemmeno sulla individuazione – a parte la fondazione – di tali diritti c'è accordo, per cui certi diritti sono riconosciuti da alcuni e non da altri, tanto da far pensare che la mancanza di una comune fondazione filosofica si ripercuota sulla mancanza di un comune riconoscimento pratico.

* Ordinario di Storia della filosofia, Università di Padova; Presidente della Società Filosofica Italiana.

Non alludo tanto, per fare un esempio, al dissenso ormai classico fra la concezione individualistico-liberale e quella collettivistico-marxista a proposito del diritto di proprietà (dalla prima ammesso e dalla seconda negato, con la posizione intermedia della Chiesa cattolica, che da un lato lo afferma e dall'altro lo condiziona all'"uso sociale" della proprietà). Alludo invece al dissenso più recente e "nuovo" tra la cosiddetta "cultura cattolica" e la cosiddetta "cultura laica" (che in questi casi vede alleati liberali e marxisti) a proposito del diritto alla vita (che per la prima decorre dal momento del concepimento fino alla morte naturale, escludendo quindi aborto ed eutanasia, mentre per la seconda ha decorrenze diverse) o a proposito del diritto al divorzio (che per la prima è escluso dal carattere "naturalmente" indissolubile del matrimonio, mentre per la seconda è considerato un "diritto civile"). Si potrebbero poi menzionare dissensi più particolari, che attraversano entrambe le culture sopra citate, come quello concernente il diritto o meno dello Stato ad infliggere la pena di morte, o di esporre i propri cittadini alla morte mediante la partecipazione ad una guerra; oppure il diritto o meno del cittadino di avere una scuola privata finanziata dallo Stato.

In questa situazione il problema di una fondazione si ripropone come non superfluo, non perché una simile fondazione – posto che sia possibile e che trovi larghi consensi – sia sufficiente ad assicurare l'accordo pratico sui diritti umani e il loro rispetto, quanto perché essa può costituire una condizione necessaria per il loro riconoscimento. Non si può "riconoscere", infatti, ciò che non si "conosce", e non si può conoscere che cosa sia "fondamentale" se non si riesce a indicarne i fondamenti, cioè a darne una fondazione. Né, tanto meno, si può educare ai diritti umani, se non si è in grado di giustificarli, di spiegarli.

Tale fondazione, però, non può essere "scientifica", cioè puramente descrittiva, a-valutativa, come è proprio dei discorsi scientifici, perché nel caso dei diritti umani si ha a che fare non semplicemente con dei fatti, con uno stato di cose, con un "essere", ma con dei valori, con delle norme, cioè con un "dover essere". Essa non può essere nemmeno esclusivamente "religiosa", cioè legata ad una determinata fede, perché in tal modo sarebbe inevitabilmente condannata ad essere accettata solo da alcuni, cioè dai credenti, e finirebbe con l'essere motivo di divisione più che di unione.

Non resta dunque che tentare una "fondazione filosofica", perché la filosofia si propone di usare solo la ragione, che è comune a tutti, e di usarla per compiere anche delle valutazioni, cioè per parlare dei "valori", per affrontare i cosiddetti "problemi di senso". Proprio in questi anni, del resto, è in atto, specialmente in Germania, ma un po' dovunque, un fenomeno noto col nome di "riabilitazione della filosofia pratica", conseguente alla cosiddetta "crisi dei fondamenti" in cui sono cadute le scienze sociali per il loro carattere a-valutativo (si vedano le critiche mosse dalla Scuola di Francoforte alla sociologia di Max Weber). Si assiste così alla rinascita di una filosofia che cerca di fondare i valori, servendosi di una razionalità di tipo pratico, cioè non scientifico-astratto, modellato sulla matematica, bensì concreto, modellato sulla dialettica (non nel senso antico del termine), o sulla retorica (intesa in senso positivo), o sull'ermeneutica (come interpretazione e comprensione della realtà umana).

Una siffatta razionalità, cui farò ricorso anch'io in questo tentativo di fondazione, consiste soprattutto nel confronto e nella discussione delle diverse opinioni, inserite nel loro contesto storico e valutate nella loro capacità di trascenderlo (cioè di sopravvivere ai suoi mutamenti), sempre facendo riferimento ad un orizzonte di valutazioni comuni, condivisibili da tutti (non, dunque, ad una particolare filosofia o "metafisica"). Poiché le più diffuse e autorevoli tra queste opinioni sono quelle che si desumono dalla storia del pensiero, il "taglio" dell'analisi sarà fondamentalmente storico.

1. Il problema "ontologico": esiste un fondamento dei diritti dell'uomo, cioè una "natura" o essenza umana, una "persona", un "uomo" a cui i diritti umani competano in quanto è tale?

Pongo anzitutto questo problema, perché il motivo per cui oggi si contesta la fondazione filosofica dei diritti umani è che essi vengono per lo più fondati sulla "natura", cioè su una presunta "legge naturale", e vengono perciò considerati "diritti naturali". Ebbene, l'esistenza di questa presunta "natura" dell'uomo è stata contestata già nell'Ottocento in nome della "storia", ad opera della cultura storicistica (secondo cui l'uomo varia continuamente nel tempo), e nel Novecento in nome della "cultura" intesa in senso antropologico, ad opera delle scienze umane in genere, cioè l'antropologia, l'etnologia, la sociologia ecc. (secondo cui l'uomo varia anche nello spazio, cioè nei diversi popoli o gruppi sociali).

Presupposto comune a tutte queste contestazioni è tuttavia quello per cui l'unica concezione possibile della "natura umana", e quindi della "legge naturale", sia il giusnaturalismo classico (ovvero del Sei-Settecento), cioè la concezione della natura umana propria della filosofia moderna, tanto nel suo filone razionalistico quanto in quello empiristico, vale a dire dell'illuminismo. Ciò è stato presupposto a buon diritto, infatti le prime e più famose "dichiarazioni" dei diritti dell'uomo furono partorite da quella filosofia. Ma l'eventuale liquidazione di questo concetto di natura, liquidazione di per sé – anche a mio avviso – pienamente giustificata, non autorizza la liquidazione di qualsiasi possibile concezione della natura umana, se non al prezzo di un preciso errore di logica, cioè l'estrapolazione da un caso particolare ad una conclusione universale, ovvero la generalizzazione indebita.

Ora, come è noto, il giusnaturalismo del Sei-Settecento aveva una concezione molto particolare della natura dell'uomo, cioè:

a) esso identificava la natura con lo stato in cui l'uomo viene a trovarsi alla nascita (secondo un'accezione puramente letterale del termine), anzi con lo stato in cui venne a trovarsi il primo uomo, l'uomo primitivo, a quel tempo detto anche "selvaggio";

b) esso considerava questo caso come uno stato a-sociale, o a-politico, rispetto al quale la società politica si oppone come momento successivo, dotato di caratteri del tutto diversi e originato da un "contratto", cioè da una convenzione artificiosa.

Il giusnaturalismo classico implicava dunque una concezione individualistica dell'uomo e contrattualistica della società politica (o della "società civile", come si diceva allora). Ciò è evidente in pensatori di orientamento anche profondamente diverso l'uno dall'altro, dall'assolutista Hobbes al liberale Locke al democratico Rousseau (per non parlare dei due "opposti estremismi" di Kant e di Sade).

Di questa concezione risentono chiaramente le prime dichiarazioni moderne dei diritti dell'uomo, cioè:

– il *Bill of Rights* inglese del 1689, ispirato da Locke, che sancisce il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà, tutti diritti "negativi", cioè affermazioni di libertà "da" ogni possibile intrusione dello Stato;

– la *Dichiarazione di indipendenza degli Stati americani* del 1776, che sancisce il diritto alla vita, alla libertà e alla "ricerca della felicità" (qui l'individualismo è mitigato da quest'ultimo diritto, che è "positivo", cioè indica un compito da svolgere, ed è di derivazione non illuministica, ma aristotelica, il che si spiega che l'influenza subita da Jefferson – il padre della Dichiarazione – da parte del socinianesimo, attraverso Priestley, e quindi dell'aristotelismo padovano del Cinquecento);

– le *Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del cittadino* votate in Francia nel 1789 e nel 1793, ispirate rispettivamente da Montesquieu e da Rousseau, in cui si oppone appunto l'uomo al cittadino, considerando il primo come estraneo allo Stato e il secondo come fondamentalmente soggetto ad esso (anche nel "democratico" Rousseau).

Questo individualismo, ovviamente, era del tutto giustificato dal punto di vista

storico: l'età moderna era sorta infatti all'insegna delle guerre di religione, che avevano spesso contrapposto l'individuo allo Stato (i puritani in Inghilterra, poi emigrati in America), ed all'insegna dello Stato nazionale sovrano, in generale assolutista, in cui si aveva ugualmente l'opposizione tra l'individuo e lo Stato (l'assolutismo degli Stuart in Inghilterra e di Luigi XIV in Francia). Probabilmente sul concetto di natura come "stato primitivo" aveva influito anche la scoperta di popoli extra-europei (specialmente in America), allora ritenuti "selvaggi".

Il carattere parziale, insufficiente, di questa concezione dell'uomo fu energicamente denunciato da Hegel e da Marx mediante la contrapposizione tra "società civile" (intesa questa volta come società dei privati) e Stato, ovvero tra *bourgeois* e *citoyen*. Essi però, nel tentativo di superarla, risolvendo rispettivamente l'individuo e la società civile nello Stato, o l'individuo e lo Stato nella società civile, eliminarono qualsiasi concetto di natura umana, compiendo in tal modo l'errore logico rilevato sopra e che perdura a tutt'oggi.

Eppure è possibile una diversa concezione della natura umana, la quale eviti tutte le aporie della precedente e che, per distinguerla da quella, si potrebbe chiamare "post-moderna".

È possibile, cioè, concepire la natura non come lo stadio primitivo, ma come lo stadio finale, o comunque avanzato, sviluppato, dell'evoluzione dell'uomo, sul modello di quanto accade nel singolo individuo, dove la pienezza dell'umanità si considera raggiunta non alla nascita, ma nella maturità. Se è intesa in tal modo, la natura non si oppone più alla cultura o alla storia, le quali del resto sono anch'esse opera dell'uomo e quindi sono perfettamente a lui "naturali". In base a tale concetto la natura non è l'inizio, ma il compimento, il *telos* dell'uomo, cioè la sua perfezione, il suo pieno sviluppo, la piena realizzazione di tutte le sue facoltà e di tutte le sue dimensioni, sia fisiche che psichiche, sia animali che spirituali (facoltà che all'inizio esistono già, ma solo in potenza).

È possibile, inoltre, concepire tale natura non come individualistica, aggressiva, ostile agli altri (secondo la formula *homo homini lupus*), bensì come sociale, anzi politica (cioè tendente alla forma più completa di società, che è appunto la società politica), "naturalmente sociale e politica", come attestano anche i più recenti risultati delle scienze umane. Queste individuano infatti il tratto specifico dell'uomo, del cosiddetto *homo sapiens*, nella capacità di esprimersi per mezzo di simboli, cioè nel linguaggio (l'uomo è essenzialmente un *animal symbolicum*). Ma linguaggio significa comunicazione (già l'antico Eraclito diceva che il *logos* è *to koinon*, ossia ciò che ci accomuna, che ci fa vivere tutti in uno stesso mondo, come è proprio dei desti, a differenza da coloro che dormono e sognano, i quali vivono ciascuno in un mondo suo proprio), e la comunicazione suppone la comunità. Solo nella comunità, dunque, esiste l'uomo: fuori dalla città, diceva Aristotele, possono vivere solo le bestie e gli dèi, non gli uomini.

Questo concetto di natura umana, a dire il vero, era pre-moderno, cioè antico, in quanto era già presente agli antichi Greci e Romani, ma con una grave limitazione: per la cultura greco-romana, cioè, di tale natura umana non partecipavano tutti gli uomini, ma solo alcuni (i cittadini liberi), mentre ne restavano irrimediabilmente esclusi altri (gli schiavi e i barbari). Questo perché lo sviluppo dei mezzi di produzione di quell'epoca non consentiva a tutti gli uomini il raggiungimento della propria perfezione, cioè lo sviluppo pieno e completo delle proprie possibilità, e perché non era ancora stata concepita l'idea di una comune origine del genere umano, introdotta dal cristianesimo.

La civiltà industriale moderna sembra avere consentito tale pieno sviluppo, malgrado l'enorme divario, che deve ancora essere colmato, tra il nord e il sud del nostro pianeta. Ma la filosofia da essa espressa, cioè la filosofia moderna, non ne ha ancora preso atto, perciò la concezione in questione può a buon diritto essere definita "post-moderna". Invece un concetto di natura umana, cioè di qualcosa che accomuna tra loro tutti gli uomini e li distingue dagli altri animali, è indispensabile per poter parlare di diritti umani: questi infatti sono diritti di tutti gli uomini, dunque suppongono una fondamentale uguaglianza fra questi, e non appartengono alle altre specie di esseri, per esempio alle bestie o

alle piante. Ciò è del resto implicitamente ammesso anche da coloro che negano l'esistenza di una natura umana, nel momento in cui parlano di diritti comuni a tutti gli uomini.

Se la parola "natura" non piace, si può parlare di essenza, o di persona, o più semplicemente di "uomo" nel senso universale del termine (non di individuo, per il significato "individualistico" dell'espressione).

È precisamente questo nuovo concetto di natura umana, cioè quello pre- e post-moderno, della natura come *telos*, compimento, pieno sviluppo, il vero fondamento dei "diritti umani" fondamentali, che non sono solo "negativi" (libertà "da"), come il diritto alla vita (intesa come semplice sopravvivenza), il diritto alla libertà (intesa come semplice disponibilità del proprio corpo), cioè i cosiddetti "diritti civili"; ma sono anche "positivi" (libertà "di", o "per"), come i cosiddetti diritti politici (diritto di partecipare all'esercizio del potere) e sociali (diritto al pieno sviluppo di sé nelle comunità di cui per natura si fa parte, dalla famiglia alla società politica). Su questo si fondano diritti come il diritto alla salute, al lavoro, all'istruzione, all'informazione, tutti implicanti il pieno sviluppo della personalità propria e altrui.

L'insieme di questi diritti è ciò che la Costituzione americana ha chiamato il diritto alla ricerca della felicità, dove la felicità non deve essere intesa in senso edonistico o egoistico o consumistico, ma il "vivere bene", la migliore "qualità della vita" che sia possibile, per se stessi e per gli altri.

2. Il problema "gnoseologico": è possibile, e come, conoscere la "natura" umana e quindi i diritti che le competono?

Anche a questo proposito le negazioni odierne della conoscibilità della natura (e dei conseguenti diritti) umana, fondate sulle differenze riscontrabili tra i vari popoli (costumi diversi nel tempo e nello spazio), hanno come unico punto di riferimento il giusnaturalismo classico. Secondo quest'ultimo la natura umana è conoscibile con "evidenza", cioè in maniera "chiara e distinta", allo stesso modo in cui sono conoscibili le "idee innate" di Cartesio, ovvero gli assiomi della matematica. Si tratta di una conoscenza per intuizione, immediata ed esaustiva, cioè di una conoscenza assoluta, quale è propria di Dio.

La Dichiarazione di indipendenza americana afferma infatti: «noi riguardiamo come *incontestabili ed evidenti per se stesse* le seguenti verità», e passa ad enumerare i singoli diritti e doveri. Da questa intuizione si deducono poi, con procedimento rigorosamente esatto, le applicazioni, cioè i diritti e i doveri. Il modello di tale conoscenza è chiaramente la matematica, divenuta con Galilei metodo della fisica, con Cartesio dell'intera filosofia teoretica (fisica e metafisica), con Hobbes e Spinoza della stessa filosofia pratica (rispettivamente politica ed etica), e con W. Petty dell'economia. È l'ideale di quella che ancora oggi si chiama la conoscenza "scientifica".

Ebbene, di fronte a questo concetto di conoscenza, le differenze di costume esistenti tra i vari popoli sono effettivamente un'obiezione decisiva, perché provano che essa non esiste. Già Locke, del resto, aveva criticato le idee innate di Cartesio in base alle differenze tra i costumi dei vari popoli. Se questo è l'unico tipo di conoscenza possibile, allora la natura umana – anche ammesso che esista – rimane inconoscibile, il che agli effetti pratici, cioè alla fondazione dei diritti umani, è come se non esistesse.

Ma anche qui, per evitare il solito errore, si devono riconoscere altri possibili tipi di conoscenza della natura umana, per esempio:

a) quella che Maritain, con san Tommaso, chiama la conoscenza "per inclinazione" (o *per connaturalitatem*), che è inizialmente confusa e progressiva, il che spiegherebbe i progressi storici che si sono verificati nella conoscenza dei diritti umani e le differenze che ancora sussistono tra i vari popoli;

b) quella che Perelman, filosofo del diritto recentemente scomparso, chiama la

“nuova retorica”, cioè una conoscenza per argomentazioni retorico-dialettiche, che si sviluppa attraverso la discussione delle diverse opinioni alla luce di alcuni presupposti condivisi dal contesto sociale (ovvero dall’“uditorio”);

c) quella che Gadamer, forse il massimo filosofo tedesco vivente, chiama “ermeneutica”, cioè il comprendere la realtà storica attraverso un procedimento simile all’interpretazione dei testi, vale a dire un dialogo fatto di domande, risposte, conferme o smentite;

d) quella che Karl-Otto Apel, filosofo analitico e pratico, chiama l’“implicazione pragmatica”, quale si constata, ad esempio, nel caso della logica della ricerca scientifica, la quale implica un’etica, cioè un uguale rispetto per tutti gli interlocutori, il dovere di rispondere alle obiezioni, di prendere in considerazione le critiche, di sottostare alle regole della comunità di ricerca.

3. *Il problema “deontologico”: è possibile ricavare dalla conoscenza della natura umana delle norme, delle prescrizioni, dei doveri, e quindi dei diritti?*

Questo problema è oggi attualissimo e fondamentale per l’intera filosofia pratica, cioè dell’etica, della politica e del diritto. La tendenza prevalente, derivante dalla filosofia analitica, è per una soluzione negativa. Questa è nota come “legge di Hume” ed è formulata nel modo seguente (per esempio da R.M. Hare in Inghilterra e da U. Scarpelli in Italia): è logicamente scorretto dedurre proposizioni prescrittive da premesse puramente descrittive, perché si tratta di proposizioni di generi affatto diversi, mentre la deduzione è possibile solo all’interno di uno stesso genere (alcuni parlano, al riguardo, anche di “grande Divisione”).

Essa risale ad un’osservazione di Hume, il quale aveva messo in dubbio la deducibilità di proposizioni implicanti il verbo “deve” da proposizioni implicanti il verbo “è” (la cosiddetta *is-ought question*), e si rifà al concetto di “fallacia naturalistica” teorizzato da G.E. Moore a proposito della pretesa di fondare l’etica sulla fisica (scienza) o sulla metafisica (filosofia). I suoi fautori, tra i quali deve essere annoverato anche Bobbio, ritengono molto più “nobile” fondare l’etica su una semplice “scelta”, della quale uno si assume personalmente la responsabilità di fronte agli altri.

Anche in questo caso, a mio avviso, si commette tuttavia il solito errore, cioè si confonde la descrizione della natura con l’esposizione di un ordine puramente meccanico, fattuale, privo completamente di indicazioni di valore. Questo era infatti il concetto di natura che aveva Hume, cioè quello derivante dalla fisica meccanicistica di Newton o dalla metafisica altrettanto meccanicistica e matematica di Cartesio e di Spinoza. Del tutto simile è il concetto di natura che aveva presente Moore, cioè quello della scienza positivista dell’Ottocento. Quanto ai filosofi analitici attuali, essi dichiarano apertamente di non conoscere altra “ragione” che il calcolo logico (per esempio Scarpelli in *Etica senza verità*) o matematico.

Ora, è chiaro che, se la natura umana è un puro stato di cose già dato, un insieme di fatti collegati tra loro solo da leggi meccaniche, descrivibili e ricostruibili solo mediante calcoli matematici, da essa non si può ricavare certamente alcuna norma, alcuna prescrizione, alcun dovere o diritto. Ma se invece la natura umana è un *telos*, cioè un fine da realizzare (il pieno sviluppo della persona propria e altrui), una linea di tendenza, un orientamento, un compito, allora essa può fornire anche un’indicazione pratica, cioè una norma, una prescrizione. Ciò del resto accade normalmente in medicina, dove il momento descrittivo, cioè la diagnosi, costituisce il fondamento del momento prescrittivo, cioè della terapia: ciò è possibile perché si suppone l’esistenza di un fine, cioè il raggiungimento della salute.

Nel caso della natura umana, se si ammette che l’uomo per natura tende allo sviluppo completo di sé, a realizzare pienamente le facoltà che possiede in potenza, non sarà difficile riconoscergli il diritto a tale sviluppo e realizzazione: si tratta, in fondo, del

diritto di un essere ad essere ciò che veramente è, a realizzare pienamente il proprio essere. Certo, questo diritto può essere disatteso, o negato, o conculcato, e comunque il riconoscimento di esso implica una scelta morale, perché ci si può rifiutare di obbedire alle indicazioni risultanti dalla natura. La nobiltà e la responsabilità della scelta è dunque assicurata comunque. Ma si deve concedere che questa non è una scelta immotivata, e che comunque è più motivata della scelta ad essa opposta: quale senso avrebbe infatti dire «poiché la natura, cioè il mio essere, tende a questo fine, io decido di fare il contrario»? In ogni caso, dunque, non siamo di fronte a una scelta del tutto arbitraria, irrazionale, come ad esempio nell'esistenzialismo di Sartre (a cui invece Scarpelli si richiama).

La motivazione della scelta non sarà "scientifica" (solo una motivazione di questo genere, del resto, toglierebbe all'uomo la libertà, e quindi la responsabilità), ma non perciò sarà irrazionale, né semplicemente "ragionevole" (come dicono coloro che non ammettono altra razionalità che quella della scienza). Essa sarà razionale nel senso di una "razionalità pratica", perché il calcolo logico non è l'unica ragione possibile; sarà cioè una scelta "motivata", tale da rendere possibile "persuadere" ad essa e quindi anche educare ad essa. Questa, mi sembra, è una possibile fondazione "filosofica" dei diritti umani, accettabile da tutti e comunque tale da favorire, non da impedire, bloccandola sul nascere come inutile, una discussione. ■

