

Ruggero Meneghelli *

*Fondazione e concettualizzazione dei diritti umani ***

1. Per affrontare in modo corretto il problema della fondazione e della concettualizzazione dei diritti umani, mi pare utile, se non addirittura indispensabile, spendere due parole per chiarire il significato che intendo attribuire, rispettivamente, all'espressione "diritti umani" e alla parola "fondazione".

2. Dal punto di vista della tradizione liberale, con l'espressione "diritti umani", o con quella equivalente di "diritti naturali" si è inteso indicare una serie, più o meno estesa, di diritti di cui l'uomo sarebbe titolare anteriormente e indipendentemente dal riconoscimento che di essi ne faccia o ne abbia fatto lo stato. L'esistenza di questi diritti non si fonderebbe, in altre parole, sull'autorità umana, qualunque essa sia, ma sulla natura umana: come la natura umana è eguale in tutti gli uomini, così questi diritti apparterrebbero a tutti gli uomini indistintamente; sarebbero, cioè, come la natura umana, universali.

All'espressione "natura umana" si è preferito, ad un dato momento, sostituire l'espressione "ragione umana". Ma, nonostante questo cambiamento, i termini del problema sono rimasti immutati: come la ragione umana è eguale in tutti gli uomini, così i diritti che da essa deriverebbero, apparterrebbero a tutti gli uomini indistintamente; sarebbero, cioè, come nel caso precedente, universali.

In tempi più recenti, specie nella cultura cattolica, alle espressioni "natura umana" e "ragione umana" si è preferito sostituire l'espressione "persona umana". Ma anche con quest'ultima espressione, il problema è rimasto immutato: l'uomo, pur essendosi evoluto, avrebbe sempre avuto ed avrebbe tuttora la peculiare qualità di essere una persona. Questa qualità, essendo indipendente dallo scorrere del tempo e dalla vicissitudine della storia, sarebbe eguale in tutti gli uomini; e i diritti, che su di essa si fondano, apparterrebbero, perciò, a tutti gli uomini indistintamente; sarebbero, in altre parole, anche in questo caso, universali.

* Ordinario di Filosofia del diritto, Università di Padova.

** Testo della relazione presentata al seminario sui diritti umani, organizzato dall'Associazione "Gaudium et Spes", Praglia, 27 febbraio 1988.

Secondo queste versioni esisterebbero, dunque, dei diritti anteriori e indipendenti dal riconoscimento che di essi ne faccia o ne abbia fatto lo stato; e sarebbero diritti che lo stato avrebbe, per questa ragione, l'obbligo morale di riconoscere.

A parte il fatto che è assai discutibile che si possa parlare, nei confronti dello stato, di obbligo morale, tutte e tre queste versioni seguono uno schema, diciamo così, *lato sensu* giusnaturalistico che, a causa della sua matrice razionalistica, poco o nulla soddisfa quel senso di storicità che caratterizza la cultura contemporanea. Quest'osservazione non intende, naturalmente, mettere sotto accusa il fine comune perseguito da quelle versioni, limitare, cioè, l'eventuale strapotere dello stato, ma si preoccupa solo di mettere in luce l'opportunità d'impostare tutto il problema in maniera diversa e di servirsi, a questo scopo, d'un linguaggio capace di soddisfare quell'istanza di storicità di cui abbiamo sopra parlato.

Seguendo questa indicazione si potrebbe, perciò, ad esempio, dire: l'uomo, inserito in una società organizzata, non esaurisce in essa tutte le sue possibilità di vita. L'esperienza e, potremmo, forse, dire, addirittura la storia insegnano che, nonostante gli innumerevoli condizionamenti che subisce ad opera dello stato, esso conserva una serie di esigenze (varie da luogo a luogo e da tempo a tempo) legate alla sua peculiare condizione di essere umano. Queste esigenze costituiscono una specie di barriera di resistenza che la libertà, così come è stata ed è variamente intesa nel corso della storia, oppone al potere politico.

Si tratta, dunque, di esigenze etico politiche che, dopo la prassi ormai consolidata di servirsi di parole proprie del linguaggio giuridico solo quando ci si riferisce al diritto positivo, poco opportunamente vengono indicate con l'espressione "diritti umani". Si tratta di esigenze che, varie nel loro contenuto, esprimono il rapporto di contrapposizione e di correlazione che, in ogni società organizzata, esiste tra il potere politico e la società civile.

3. E veniamo alla seconda espressione: quale significato si può attribuire alla parola "fondazione"?

La filosofia tradizionale vi attribuirebbe il seguente significato: la natura umana, la ragione umana, la persona umana sono eguali in tutti gli uomini. Esse rappresentano la giustificazione ultima, il fondamento ultimo e universale dei cosiddetti diritti umani. Ma parlare di fondamento universale oggi è un po' difficile. Il senso della storicità è, come abbiamo già avuto occasione di accennare, così radicato nella cultura, che non consente più di parlare di universalità, per lo meno nel senso preciso in cui ne parlava la filosofia tradizionale. Le pretese della ragione si sono fatte assai più caute e modeste. Nessuno più sogna di riuscir a parlare al di fuori e, in questo caso, meglio sarebbe dire al di sopra dei condizionamenti che sull'uomo opera il contesto storico culturale dentro il quale egli vive. Lo si chiami, questo contesto, tradizione culturale dell'occidente, tradizione scientifica, mentalità razionalistica, civiltà europea, civiltà industriale o qualsivoglia altra cosa, una convinzione sembra ormai saldamente acquisita: che la nostra ricerca di universalità e di definitività non può essere, in alcun modo, esaurita perché storicamente e culturalmente condizionata non è solo la soluzione che noi diamo ai grandi problemi, ma il fatto stesso di porli e il modo in cui, di volta in volta, li formuliamo.

Ogni qualvolta leggiucchio qua e là di teologia africana e, come, con pessimo

neologismo, si dice, di inculturazione, non faccio che convincermi sempre più di questa verità. Tante piccole nozioni che, per molto tempo, ho creduto patrimonio dell'umanità, me le vedo, tutto d'un tratto, declassate al rango di europee. Queste scoperte, lungi dallo scoraggiarmi, mi rendono più libero e più disponibile. Costretto a rivedere i miei piccoli colonialismi culturali, mi sento meno possessore della verità e più alla ricerca di essa. Non posso negare che queste scoperte mi facciano anche sentire il peso di un'istituzione sempre restia a riconoscere le proprie storicità, ma mi consola sempre il pensiero che il buon Dio, per fortuna mia e sua, è al di sopra di tutto e di tutti.

Se il nostro pensare e il nostro riflettere sono storicamente e culturalmente condizionati, non è più possibile attribuire alla parola "fondazione" il significato di fondamento universale e razionale. Bisogna attenuare di molto le pretese; bisogna mettere in luce, più che la vetta definitivamente conquistata, o conquistabile, la ricerca fatta o da farsi per salire sempre più in alto.

Ma, mi si potrebbe replicare: com'è possibile rinunciare al bisogno di scoprire una ragione ultima, un fondamento ultimo e universale dei diritti umani? Non è l'uomo portato, direi quasi naturalmente, a ricercare questa universalità? Vi è portato certamente. Soddisfare all'esigenza della storicità non significa disconoscere o artificiosamente comprimere questo bisogno, ma avere piena consapevolezza che quello che ha tutta l'aria di essere il fondamento universale, in realtà non lo è; e non può, in alcun modo neppure esserlo perché è sempre relativo al punto di vista particolare dal quale, di volta in volta, ci poniamo per guardare il tutto. È, in altre parole, un'universalità considerata da un punto di vista particolare. Ma come può essere un'universalità se è considerata da un punto di vista particolare? O, il che è lo stesso, come può un punto di vista particolare, si chiami questo natura, ragione o persona umana, approdare all'universalità? per approdarvi bisognerebbe, come hanno preteso numerosi filosofi, che fosse esso stesso un'universalità. Ma come può un punto di vista particolare essere universale? E come può un punto di vista umano non essere particolare?

Quello che è stato, di volta in volta, considerato come il fondamento universale dei diritti umani è, in realtà, solo una parvenza di universalità; è, cioè, solo un fondamento storico che ha avuto e può avere un'utile funzione solo all'interno d'un contesto culturale anch'esso storico e particolare.

Con la parola "fondazione" s'intende, dunque, il fondamento ultimo dei diritti umani, un fondamento che non è universale, ma solo storico in quanto esprime, da un lato l'aspirazione dell'uomo all'universalità, dall'altro la sua incapacità, come essere storico, di conseguirla.

4. Dopo questi chiarimenti circa il significato che intendo attribuire, rispettivamente, all'espressione "diritti umani" e alla parola "fondazione", entriamo nel vivo del problema.

In una cultura dominata dal senso della storicità, quale fondamento si può dare ai diritti umani?

Mi pare che il concetto che meglio soddisfa quest'esigenza e meglio adempie a questa funzione sia quello di "finito".

La vita umana non è infinita, ma finita; non è compiuta, ma incompiuta; non è immortale, ma mortale. Ciò che caratterizza questa sua incompletezza non è, né la sola nobiltà del fine cui aspira, né la sola incapacità che ha di realizzarlo, ma

l'una e l'altra cosa. Se bastasse la sola nobiltà del fine o fosse sufficiente la sola incapacità di realizzarlo, la vita non sarebbe più incompiuta, ma compiuta. E sarebbe compiuta per eccesso perché alla nobiltà del fine corrisponderebbe la capacità di realizzarlo; o compiuta per difetto perché l'incapacità di realizzarlo renderebbe insignificante ogni sforzo inteso, appunto, a realizzarlo. Ma poiché finita e incompiuta la vita è, ecco affiorare in seno ad essa il dissidio tra l'altezza del fine cui aspira e il poco che di esso riesce a realizzare; ecco comparire il contrasto tra l'universalità cui tende e la storicità cui è condannata ad approdare; ecco affacciarsi nella vita quotidiana del singolo le opposte inclinazioni alla socialità e all'aggressività, nessuna delle quali riesce mai, neppure nei momenti migliori, a sopprimere l'altra. Della presenza, in seno alla vita quotidiana, di queste due opposte inclinazioni facciamo, si può dire, esperienza tutti i giorni. Non c'è disegno perverso che non abbia *in nuce* un bisogno e una ricerca di bellezza e di perfezione, ma non c'è neppure nessun atto sublime che non contenga in sé una traccia di egoismo. Chi lo compie, lo compie in genere, per realizzarsi, per sentirsi interiormente più a proprio agio, lo compie, insomma non solo per gli altri, ma anche per se stesso.

Su queste due opposte inclinazioni si fonda la vita storica delle istituzioni. Nessuna istituzione umana, civile o religiosa che sia, si fonda, infatti, sul solo consenso; ma neppure si fonda sul solo potere. Ogni e qualsiasi istituzione si fonda su ambedue questi elementi ed è, perciò, scissa in due aspetti diversi: il sistema di potere dominante e la società civile sottostante. Questa scissione costituisce una diseguaglianza di possibilità: c'è chi ha il potere di comandare e chi si trova nella necessità di obbedire; c'è chi può disporre del destino altrui e chi si sottomette alle decisioni che altri hanno preso sul suo destino. Questa diseguaglianza è radicale e insuperabile. Non esiste democrazia al mondo capace di vincerla perché essa altro non è che la riproduzione, sul piano sociale e organizzato, della insuperabile contraddizione che esiste all'interno di ogni individuo tra l'inclinazione alla socialità e quella all'aggressività. Come questa, dato il carattere finito e incompleto della vita, è insuperabile, così lo è quella. E come sull'insuperabilità delle inclinazioni alla socialità e all'aggressività si fonda l'esperienza degli individui, così sull'insuperabilità della diseguaglianza tra sistema di potere e società civile si fonda la storia delle istituzioni. Quella, come questa, sono possibili perché esistono questi contrasti di fondo che gli uomini, nonostante tutti i loro sforzi, non sono in grado di eliminare. Se gli uomini riuscissero a superarli sarebbe la fine della storia; ma, finché la vita è finita, questo risultato è irrealizzabile. Gli uomini sono condannati a stare dentro la storia, a fare storia nel bene e nel male, limitandosi ad accentuare o ad attenuare i dissidi che, a livello individuale e sociale, caratterizzano la vita umana.

5. Chiarito così, alla buona, il significato della parola "finito", vediamo ora quale utilità ci può offrire questo concetto in ordine al problema dei diritti umani.

L'essere umano è finito perché è mortale. La morte intesa, non come evento futuro, ma come processo vitale che nell'evento futuro trova il suo compimento, ci pone di fronte al problema del senso o meno della vita. Essa ci costringe a dare una risposta al seguente interrogativo: se tutto finisce, se tutto ha irrimediabilmente un termine, se ci è ignoto il perché siamo approdati alla vita e il perché scompariamo da essa, la vita, così come la sperimentiamo quotidianamente, con le

sue soddisfazioni e le sue insoddisfazioni, con le sue illusioni e le sue delusioni, con le sue consolazioni e le sue desolazioni, è assurda, oppure, nonostante, ha un senso?

Se diciamo che è assurda non riusciamo più a capire perché l'uomo, nonostante sia incapace di realizzare la perfezione, continui a cercarla ovunque, nell'arte e nella politica, nella scienza e nell'organizzazione. Se la vita è assurda, perché tanto faticare? Perché tanto rispetto e tanta venerazione per la libertà e la giustizia? Perché tanto entusiasmo per la politica? Se la vita è assurda non sarebbe logico affermare che, dal momento che non siamo in grado di realizzare la perfezione cui aspiriamo, dovremmo considerare questi nostri sogni di perfezione come degli inganni dai quali dovremmo tenerci lontani? Se la vita è assurda non è più semplice prendere atto della nostra incapacità e accontentarci di fare quel che, momento per momento, ci piace o ci torna utile fare?

Se dovessimo attenerci a questa conclusione scomparirebbe ogni distinzione tra giustizia e ingiustizia, tra bene e male. Sarebbe bene quel che si riesce a fare e male quel che non si riesce a fare; sarebbe giusta la forza che riesce a trionfare e ingiusta quella che soccombe. Ma, a parte il fatto che non sarebbe facile organizzare la vita su queste basi, quel che si può far notare è che l'assurdità così intesa è incompatibile col finito, perché pretenderebbe di risolvere la contraddizione in cui esso consiste. La contraddizione è aspirare alla perfezione ed essere incapaci di realizzarla. La logica dell'assurdo pretende, invece, di risolverla affermando: dal momento che non siamo in grado di realizzare la perfezione cui aspiriamo, desistiamo dall'aspirarvi. Ma al di là del finito, al di là della contraddittorietà non si può andare perché c'è la morte a sancire la fine di tutto, degli individui, dei popoli, delle civiltà, delle dottrine, delle filosofie e, quindi, anche della nostra affermazione esclusiva di assurdità. La morte dice che non possiamo andare oltre il finito, che non possiamo risolvere la contraddizione tra aspirazione alla perfezione e incapacità di realizzarla; che dobbiamo restare inchiodati alla contraddizione senza pretendere di risolverla in maniera definitiva.

Se, per le ragioni or ora accennate, la vita non può essere assurda; se l'assurdità è, nel suo scetticismo radicale, una conclusione definitiva incompatibile col finito allora si può pensare che la vita abbia un senso. Sì, ha un senso, ma quale?

Per rispondere a questa domanda si potrebbe essere tentati di fare un ragionamento opposto a quello fatto dallo scettico dell'assurdo e dire: se l'uomo aspira alla perfezione, vuol dire che ha anche la capacità di realizzarla; vuol dire che dispone di una ragione capace di stabilire, in maniera definitiva, ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, qual è e quale non è il senso della vita.

Ma un ragionamento di questo genere non ci procurerebbe altra utilità che quella di farci passare dallo scetticismo al dogmatismo e portarci, ancora una volta e per una strada opposta, fuori del finito. Se fossimo veramente capaci di realizzare la perfezione e, in questo senso, di legiferare in maniera definitiva, di stabilire una volta per sempre ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, saremmo in grado di arrestare e concludere il corso della storia, che è quanto dire, vincere la morte. Ma come può l'uomo pensare una cosa del genere? Non è la morte il suo irriducibile nemico? Non è l'uomo destinato a rimanere dentro la storia, cioè dentro il molteplice, il diverso, il mutevole e il particolare?

Non è destinato, proprio perché muore, proprio perché è finito, a cercare sempre, senza trovare mai nulla di definitivo?

6. Se è vero che la vita non può essere assurda, è anche vero che il suo senso sta dentro la storia e, per questo, non può non riflettere sia la nostra aspirazione al perfetto, al definitivo, sia la nostra incapacità di conseguirlo. In quanto riflette la nostra aspirazione al perfetto e al definitivo il senso della vita è fatto di luci che affascinano e infondono speranza. In quanto riflette la nostra incapacità di conseguire, sia a livello pratico, che a livello teorico, alcunché di perfetto e di definitivo, il senso della vita è fatto di ombre che lasciano sgomenti e mortificano la speranza. In quanto esprime la contraddittorietà del finito il senso della vita è una penombra, fatta di cose che si capiscono e di cose che non si riescono a capire; di cose che recano consolazione e di cose che lasciano sgomenti; di cose che ci fanno sentire la presenza di Dio e di cose che ce ne fanno sentire l'impenetrabile silenzio. In quanto penombra fatta di luce e di oscurità la vita, come non è assurda, così non ha un senso chiaro e perfetto, ma solo un senso imperfetto, umbratile, ambiguo e non definibile una volta per sempre. In quanto penombra la vita presenta luci tali che è difficile non credere; ma presenta anche ombre tali che è altrettanto difficile dire, con assoluta sicurezza, in che cosa si debba credere.

Ci sono stati spiriti eccelsi che han tentato di captare e di definire in maniera perentoria e sicura il senso della vita:

– la vita «non è che un'ombra in cammino; un povero attore che s'agita e si pavoneggia per un'ora sul palcoscenico e del quale poi non si sa più nulla» (Shakespeare)

– la vita «è una perpetua distrazione, che non lascia neppure prendere coscienza di ciò da cui si distrae» (Kafka)

– la vita «è... amore e noia, è... corruzione che s'adorna di illusioni» (Leopardi e Ungaretti).

Si tratta, però, di definizioni che, indebitamente, attribuiscono alla vita intera quel che, tutt'al più, è solo un aspetto o momento particolare di essa. Si tratta di definizioni che attribuiscono alle luci che s'intravedono nella vita il senso delle oscurità che si sono incontrate. Si tratta di definizioni per le quali la vita non è penombra, ma solo oscurità.

La vita è amore e noia? Sì, lo è. Ma non è solo questo, perché nella vita c'è anche l'odio e la vendetta e il fervore delle imprese e il piacere delle conquiste e le viglie insonni.

La vita è corruzione che s'adorna d'illusioni? Come si può negare che l'esistenza di questa nostra società si fondi sulla corruzione e sulle illusioni che i corruttori inventano per celare agli occhi della gente le loro malefatte o dare parvenza di virtù ai loro vizi? Ma perché indicare la vita solo col metro di coloro che conoscono soltanto la frode e l'astuzia? Non ci sono anche quelli che vivono in solitudine senza fama e senza ricchezza? O che operano con encomiabile disinteresse? O che coltivano pensieri di amicizia ed hanno familiari i grandi problemi dell'umana esistenza?

Ogni tentativo di definire una volta per sempre e in maniera esaustiva il senso della vita è una pretesa incompatibile con la nostra condizione di esseri finiti, condannati a vivere in esilio, col ricordo, ma non con la presenza della patria lontana; condannati, cioè, a vivere nella penombra della storia.

7. A questo punto della nostra riflessione possiamo affermare che due sono i concetti sui quali la nozione di finito, così come l'abbiamo fugacemente delineata, ci invita a riflettere. Primo concetto: la vita non può non avere un senso; secondo concetto: questo senso non è né luce piena, né oscurità totale, ma penombra che, a causa del suo ambiguo grigiore, non è possibile definire una volta per sempre.

Cerchiamo di riflettere sul primo di questi due concetti: se la vita non è oscurità totale, se la vita ha un senso, sia pure grigio e ambiguo, vuol dire che ogni essere umano, nonostante il diverso grado di sviluppo raggiunto, è lo scopo ultimo cui tende tutta intera la vicenda umana; vuol dire che gli uomini, per non contraddirsi, non possono mai considerare gli altri come mero strumento dei propri fini particolari. Se tutto questo è vero, allora è perfettamente comprensibile che, per difendere se stessi, per far valere certe esigenze etico politiche da essi considerate vitali, gli uomini erigano una specie di barriera di resistenza contro tutti quei comportamenti o disegni, singoli e organizzati, che costituiscono una reale o eventuale minaccia nei loro confronti. Questa barriera di resistenza, fatta di fondamentali esigenze etico politiche, sono quelli che vengono comunemente chiamati diritti umani. Questi trovano il loro fondamento nel senso che si può e si deve attribuire alla vita umana. Sebbene questo senso non sia fatto di luci splendenti, ma solo di penombra, è sufficiente per dire che la vita umana ha, malgrado tutto, una sua dignità, un suo valore che non possiamo e non dobbiamo calpestare e disconoscere impunemente.

Ed ora passiamo al secondo concetto: quali sono questi diritti umani? Si può, da questo fondamento, estrarne un elenco preciso?

Abbiamo detto che la vita umana ha un senso incompiuto; e che, proprio per questo, ogni tentativo di definirlo non può essere che incompiuto e storico, cioè particolare, molteplice e diverso. Per la stessa ragione ogni tentativo di elencare la serie delle esigenze etico politiche che la vita umana ritiene indispensabili alla sua esistenza e al suo sviluppo, i cosiddetti diritti umani, non può essere che incompiuto e storico, cioè particolare, molteplice e diverso.

Non si può, perciò, dire: se la vita non è assurda, vuol dire che siamo in grado di stabilire, una volta per sempre, quali siano i diritti umani. Ma non si può neppure dire: se non siamo in grado di enuclearli in maniera definitiva, allora possiamo anche desistere da ogni sforzo. L'una conclusione e l'altra violerebbe le leggi del finito. La nostra condizione è quella di lavorare, non di raccogliere quel tanto che ci serve per tirare avanti.

Ma chi ci aiuterà a svolgere questo ingrato lavoro?

Non la filosofia, che è troppo debole per un compito del genere, ma quello che nella cultura e nella spiritualità cattolica viene chiamato spirito di discernimento. Attraverso il discernimento che, nel campo politico altro non è, a mio avviso, che la saggezza politica, si può tentare di stabilire quali possano essere, da epoca ad epoca, da luogo a luogo, da situazione a situazione, i contenuti dei diritti umani.

Questo accoppiamento tra filosofia e spirito di discernimento penso possa essere quanto mai fecondo: la filosofia spiana il terreno e pone le fondamenta della casa, il discernimento fa tutto il resto; la filosofia dà al discernimento la consapevolezza della sua storicità, il discernimento fa nella storia quel che la filosofia non si ritiene adatta a fare. ■

