

FRANCESCO VIOLA

Le basi antropologiche dei diritti umani

Com'è noto, si può affrontare il tema antropologico dal punto di vista culturale o da quello più propriamente filosofico. Qui mi limiterò a qualche osservazione da questa seconda prospettiva.

Certamente non bisogna credere che i diritti dell'uomo si siano costruiti intorno ad un'antropologia ben definita ed abbiano alla loro base una concezione antropologica unitaria e ben identificabile. Di fatto l'evoluzione dei diritti dell'uomo registra la progressiva accumulazione e assimilazione di concezioni antropologiche ben differenti tra loro. Tutte hanno contribuito in varia misura alla costituzione della pratica giuridica e sociale dei diritti. Per questo si possono avere interpretazioni differenti e concorrenti di questa pratica, tutte in qualche modo ammissibili e legittime.

Pertanto, è sempre più necessario sviluppare un'ermeneutica dei diritti dell'uomo, cioè una teoria generale della loro corretta interpretazione. Il criterio di misura di quest'ermeneutica riposa nella convinzione che l'interpretazione «migliore» è quella più adeguata e conforme alla ragion d'essere dei diritti e alla loro difesa e massimizzazione globale.

Se ora vogliamo, a volo d'uccello, cercare d'individuare quali siano le principali concezioni antropologiche, che hanno influenzato le origini dei diritti dell'uomo, dobbiamo – credo – rifarci alla tesi, ormai consolidata, che ammette tre modi di giustificare la loro origine. Da questi si possono a loro volta derivare tre modi di affrontare la problematica antropologica sottostante ai diritti dell'uomo.

L'opinione più ovvia è che essi abbiano un'*origine filosofica* e, più precisamente, siano scaturiti dalla filosofia del secolo dei Lumi. Solitamente si vede in pensatori come Locke, Pufendorf, Montesquieu e Rousseau gli antesignani della problematica dei diritti dell'uomo. I

diritti dell'uomo sono stati elaborati dai diritti naturali della modernità, intesi come difesa dell'individuo dall'invadenza del potere statale.

Non si può negare, però, anche l'*origine religiosa* di questi diritti. Questa è la nota tesi del grande teorico del diritto, Georg Jellinek, nel suo studio del 1895 *Die Erklärung der Menschen – und Bürgerrechte*. Si tratterebbe dello sviluppo del pensiero riformato anglosassone nel Nuovo Mondo ad opera della dissidenza congregazionalista guidata da Roger Williams. Essa conduce all'affermazione della radicale separazione tra Chiesa e Stato e della assoluta libertà religiosa dell'individuo nei confronti dell'autorità politica. Comunque sia, è importante notare la rilevanza che il diritto alla libertà religiosa ha nell'ambito della problematica dei diritti umani. Questa priorità è stata di recente sottolineata dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* del 1965. Qui si rileva lo stretto legame tra la libertà religiosa e la ricerca della verità, esigenza radicale della natura umana. Nell'albero dei diritti naturali il ceppo da cui sono germogliati i diritti dell'uomo non s'identifica con la problematica della conservazione della vita ma con quella della libertà, di cui quella religiosa è l'espressione più elevata e più comprensiva.

Infine c'è anche una terza spiegazione ed è quella dell'*origine politica* dei diritti umani. Si vede in essi una causa storica meramente contingente. Essi all'inizio non sono altro che i diritti storici che i coloni inglesi d'America hanno rivendicato nei confronti della madrepatria. Non sono i diritti dell'uomo, ma i diritti degli «americani», cioè diritti legati ad un determinato gruppo socio-politico e ad una determinata cultura. Ciò è ovviamente di pregiudizio per la loro universalità. È interessante notare che le critiche rivolte da sponde opposte ai diritti dell'uomo e alle loro pretese universalistiche si sono aggrappate a queste considerazioni. Burke li ha chiamati con disprezzo «diritti metafisici» ignari della complessità della storia e della politica. Non esistono «diritti dell'uomo», ma solo «diritti degli inglesi, dei francesi...». Per Marx si trattava di «diritti astratti» ignari dei legami sociali dell'individuo, raffigurato come monade isolata possessiva nei confronti dei suoi beni. Essi non sono altro che il «diritto all'egoismo». Il più feroce di tutti è il filosofo utilitarista Jeremy Bentham che li chiama «*nonsense upon stilts*» (nonsensi sui trampoli).

Pertanto quest'ultima spiegazione dell'origine dei diritti dell'uomo, che a prima vista potrebbe apparire, alla luce della loro diffusione universalistica, la più debole, pone al contrario un problema di primaria importanza per la questione antropologica: il fondamento dei diritti

riposa sulla natura umana o sulla storia? Essi sono diritti naturali nel senso del giusnaturalismo razionalistico moderno ovvero sono diritti storici legati all'emancipazione dei popoli? Ognuno vede quanto sia cruciale tale questione, che nella sostanza riprende il tema perenne della natura umana e dei suoi legami con la storicità. L'opposizione classica, in cui ancora ci si dibatte, è quella di una natura umana senza storia o di una storicità dell'uomo privo di natura, cioè di vincoli ontologici. Essa condiziona la teoria dei diritti dell'uomo e induce a pensarli, di volta in volta, o come astratti diritti naturali o come diritti positivi che magari fruiscono di un consenso sempre più allargato.

In questi tre ceppi, intorno a cui si sono edificati i diritti dell'uomo, noi possiamo individuare i valori fondamentali che nascondono differenti concezioni antropologiche.

In breve, cercherò di illustrare sommariamente la tesi che l'origine filosofica dei diritti dell'uomo sostanzialmente ruota intorno al valore dell'autonomia, l'origine religiosa enfatizza il valore dell'autenticità e quella storica il valore culturale dei diritti stessi.

Comincerò dalla rilevanza dell'origine religiosa, perché sul piano storico essa ha avuto la precedenza sulle altre. Perché mai il 1° Emendamento della Costituzione americana parla della libertà religiosa? Che cosa propriamente pretendono questi coloni puritani dal potere dello Stato? Essi non chiedono soprattutto la libertà di credere quello che vogliono, ma la libertà di non essere ostacolati nel realizzare la loro vocazione (*calling*), che è percepita come un dovere a cui non sottrarsi. Chiedono la libertà di espressione della loro fede, quella che Charles Taylor ha considerato come un'antropologia espressivistica o una concezione espressivistica dell'io.

Non bisogna confondere questo valore con quello dell'*autonomia*. Si tratta propriamente dell'*autenticità*. Esprimere se stesso vuol dire dar forma compiuta a qualcosa di implicito e di nascosto allo stesso modo in cui un artista si esprime nell'opera d'arte. Non siamo più di fronte ad un essere impersonale che deve attualizzare la propria potenzialità, raggiungendo la completezza della sua forma secondo il modello aristotelico. Ogni individuo, vera e propria monade leibniziana, è un mondo incommensurabile, in quanto è un essere capace di auto-articolazione in modo assolutamente originale. Ciò significa – come dice Taylor – che «la vita buona a cui sono chiamato io non è la stessa a cui sei chiamato tu. Ognuno ha il proprio

compito e non deve scambiarlo con quello degli altri». Ma questo non è dato a priori, solo nell'espressione esteriore e nel modo in cui essa si articola si scopre qual è la misura propria di ciascuno. Si tratta di una morale dell'auto-realizzazione; non è una morale provvista di contenuti universali, ma ricca di tutte le differenze individuali. Essa, contrariamente agli intendimenti dello stesso Rousseau, ma più conseguentemente, ha prodotto la convinzione che la politica deve essere neutrale nei confronti di ciò che costituisce una vita degna di essere vissuta, perché vi sono tanti modi d'intendere quest'ultima quante sono le persone.

La morale dell'autenticità si basa su un'autopercezione dell'io differente da quella segnata dalla filosofia di Hobbes e di Locke e che andava alla ricerca di nuove fonti della moralità. Troviamo, ad esempio, in un moralista scozzese del XVIII sec., Francis Hutcheson, il cui pensiero oggi non per caso è ampiamente rivisitato, una particolare attenzione per il carattere inalienabile del sé. Gli esseri umani hanno diritti ben prima dell'istituzione della proprietà, né i loro diritti basilari si possono concepire sulla falsariga di questa, talché sia possibile considerare le azioni umane come se fossero cose separabili dal soggetto. Secondo Hutcheson nessuno può cambiare i propri sentimenti e affetti interiori, né essere costretto a fare ciò che è contrario alla propria coscienza. La roccaforte dell'inalienabilità è, dunque, il diritto al giudizio privato sul bene e sul male, proprio quel giudizio che Hobbes riteneva necessario trasferire in qualche modo al sovrano. Ma in realtà la natura di questo giudizio è ora intesa diversamente, il suo oggetto non è più fondamentalmente l'autoconservazione ma la ricerca del bene morale in quanto bene personale.

Si profilano, pertanto, due orientamenti ben distinti, ma in qualche misura intrecciati: da una parte quello di coloro che vedono la dignità dell'uomo nell'essere un soggetto distaccato, lungimirante, razionale e capace di controllo delle cose; dall'altra quello di coloro che collocano questa dignità nelle qualità interne dell'io, nel suo essere se stesso, nella sua identità indipendente dalle sue relazioni esterne con le cose e con gli altri uomini. Entrambe queste autocomprensioni dell'io sono rilevanti per il sorgere della pratica dei diritti dell'uomo, ma essa non sarebbe nata e non si sarebbe sviluppata se fosse mancata la seconda.

È interessante notare che in quest'ultima direzione di pensiero la legge naturale passa in secondo piano o, almeno, non viene più intesa come un'istanza estrinseca. Non già che Hutcheson non ne parli, es-

sendo legato alla tradizione cristiana del diritto naturale, ma alla fin dei conti la radice della moralità si trova in noi stessi. La vera e propria inalienabilità è quella del nostro io. Hutchenson non dice che abbiamo il diritto di seguire la nostra coscienza e il nostro cuore, anche nel caso che essi fossero erronei. Egli afferma che, se guardiamo a fondo in noi stessi, non possiamo non cogliere tutta la bontà che v'è nella natura umana. Di per sé i sentimenti e le passioni sono buone e, soprattutto, ve ne sono due che muovono ogni azione: l'amore di sé e un sentimento sociale (o senso di appartenenza al genere umano) che spinge alla benevolenza. Il compito della vita morale è quello di armonizzare quest'intreccio di passioni in un tutto organico ed integrale. Nella misura in cui i diritti sono legati all'identità dell'io e alla libertà di dare un volto morale a se stessi, sono parte integrante della vita morale di ogni essere umano. In questa prospettiva i diritti sono legati alle fonti prime della moralità in modo ben più radicale di quanto non avvenga nel pensiero di Grozio, Hobbes e Locke. Sono divenuti propriamente *moral rights*.

Sul valore dell'autenticità, che considero prioritario nel sorgere della concezione moderna dei diritti dell'uomo, si è poi innestato il valore dell'autonomia, a cui è legata la riflessione sull'origine filosofica dei diritti dell'uomo a partire dai diritti naturali seicenteschi.

In sintesi possiamo dire che l'autodeterminazione politica, necessaria per proteggere l'autenticità del sé, instaura il dibattito pubblico sui diritti e questo a sua volta produce una trasformazione del modo in cui l'io si pone nei confronti di se stesso. Per questo motivo la prassi dei diritti diventa un osservatorio privilegiato per cogliere lo sviluppo del concetto di persona umana. Una volta affermata la sovranità del giudizio individuale di coscienza e la sua insindacabilità, è facile prevedere la successiva enfaticizzazione della libertà di scelta.

La sovrapposizione tra autenticità e autonomia conduce, dunque, a sviluppare una concezione progettuale dell'io, che era assente non solo sullo sfondo dei diritti naturali, ma anche alle origini dei diritti umani. Essa, però, è un logico sviluppo di questa storia. L'idea generale è una metafora politica, cioè che ognuno abbia una sorta di sovranità nei confronti della propria vita e che a tal fine gli sia riconosciuta una zona di attività protetta dalle interferenze altrui. Questa nuova configurazione dell'io come essere progettante ha ovviamente notevoli riflessi sul modo di concepire la vita morale, trattandosi nella sostanza del modo libe-

rale d'intendere la natura umana. Tuttavia qui vorrei segnalare la tendenza a confondere l'autonomia morale con l'autonomia personale.

L'autonomia morale indica la relazione che abbiamo con i principi morali e le ragioni per cui essi vengono adottati come guida della vita morale. Ricevere passivamente tali principi dalla tradizione o dall'autorità è in contrasto con l'autonomia morale. Essi sono guida della nostra vita morale, perché noi liberamente consentiamo ad essi. D'altronde è essere insieme autore della e soggetto alla legge ciò che Kant ha considerato come l'elemento definitorio dell'autonomia morale. Tuttavia la tesi kantiana può essere interpretata o in senso anarchico o in senso razionale a seconda se si ritenga che l'autonomia sia compatibile o meno con l'oggettività dei principi morali. Poiché l'autorità e la fonte dell'obbligatorietà risiedono nella nostra stessa volontà, è importante sapere se questa volontà è arbitraria o legata alla ragione – come pensava Kant –, cosicché siamo interiormente vincolati a consentire a principi morali razionali, la cui caratteristica è quella dell'universalizzabilità.

L'autonomia personale, invece, non è più una caratteristica strutturale del concetto di persona, ma un ideale di vita che può essere raggiunto in vari gradi e può costituire anche una dottrina etica comprensiva e largamente condivisa. Non tutte le persone di fatto riescono ad avere una vita autonoma e neppure tutte le persone lo desiderano, mentre tutte sono definite nel loro essere «persone» dall'autonomia morale, cioè dalla proprietà di dare a se stessi la regola imparziale del bene e del male.

Mentre l'autonomia morale è il fondamento della dignità umana, i diritti dell'uomo esistono per proteggere l'esercizio della libertà di scelta all'interno di contesti sociali cooperativi. Si tratta di custodire la capacità di autogoverno e il diritto di esercitarla, nonché i risultati di questo esercizio, cioè i progetti di vita in cui la persona pone la propria identità. Nell'autonomia personale come ideale di vita ci sono, dunque, i due aspetti della *capacità* e del *compimento*. Una persona è autonoma sul piano dell'esercizio quando è capace di scegliere in modo indipendente, è artefice della propria vita, ha davanti a sé una varietà di scelte e realizza la propria vita sulla base delle proprie decisioni.

Infine, vorrei segnalare l'importanza sempre maggiore, che va assumendo ai fini antropologici, la concezione dell'origine culturale dei

diritti. Oggi il valore sociale più percepito è quello dell'identità personale e collettiva. Abbiamo sotto gli occhi non solo le richieste sempre più pressanti delle minoranze etniche, linguistiche e culturali, ma anche le richieste di riconoscimento politico che gli individui avanzano nei confronti della società: i diritti dei fanciulli, delle donne, degli omosessuali, degli anziani...

Tutto ciò produce effetti filosofici di rilievo sulla tesi dell'universalità dei diritti dell'uomo, che non sono più intesi come diritti a prescindere dalle differenze (di sesso, di religione, di lingua, di razza...), ma come veri e propri «diritti delle differenze».

Vorrei ancora notare che questa direzione di pensiero si ricongiunge in certo qual modo a quella dell'autenticità, perché valorizza l'irripetibilità della persona e si oppone ad ogni universalismo astratto.

Qui è ancor più evidente il problematico rapporto tra diritti dell'uomo e natura umana. Non direi tanto che si tratta di un'antropologia senza natura umana, ma di un'antropologia che abbandona il concetto metafisico di «natura umana» e lo coniuga in senso storicistico e culturale.

In ogni caso i valori dell'autonomia, dell'autenticità e della storicità, e le antropologie differenti a cui essi rimandano, costituiscono per accumulazione e sovrapposizione il nucleo assiologico caotico su cui poggiano i diritti dell'uomo.

Alla luce di queste presupposizioni valorative possiamo ben spiegare le caratteristiche che i diritti dell'uomo attribuiscono agli esseri umani, cioè quali configurazione essi attribuiscono agli uomini dal loro punto di vista.

Per i diritti dell'uomo della modernità l'essere umano è innanzi tutto un *soggetto*. In tal modo è posta una differenza ontologica tra l'ente-uomo e gli altri enti della natura. La soggettività a sua volta implica forme di riconoscimento e di tutela che interessano il diritto. Essa condiziona la stessa concezione del diritto che da ordinamento oggettivo di rapporti sociali si apre alla tutela dell'esercizio della soggettività e delle sue prerogative. L'uomo è soggetto di diritti. Si sviluppa la categoria giuridica del «diritto soggettivo», determinante anche ai fini della problematica dei diritti dell'uomo. La concentrazione giuridica della soggettività si verifica intorno alla capacità d'intendere e di volere, che riconosce giuridicamente le due prerogative tradizionali della soggettività.

vità umana, intelletto e volontà, coscienza e libertà, attraverso cui si può dire che quest'essere prende in mano la propria vita, ne assume la direzione e la responsabilità. Basti pensare che nel diritto romano «*subjectus*» vuol dire solo assoggettato, cioè non *sui juris*.

Non è un caso se i sostenitori dell'origine filosofica dei diritti dell'uomo hanno insistito prevalente sul concetto moderno di soggettività da Cartesio ad Hegel.

Questo soggetto – come s'è detto – è eterogeneo rispetto agli altri enti. Questa differenza essenziale risiede fondamentalmente nella sua capacità di vita morale. Il diritto soggettivo è stato, infatti, costruito intorno alla convinzione che il soggetto avesse *qualità morali*. Esso stesso è – a detta di Grozio – una *facultas moralis*. Ciò significa che il soggetto umano richiede «rispetto» e suscita obblighi e doveri da parte di altri soggetti. Il soggetto è morale sia nel senso che ha fini morali sia nel senso che ha obblighi morali. Esso è centro d'imputazione di diritti e di doveri. Non ci sono diritti e doveri senza soggetti. Qui bisognerebbe ricordare la concezione di Pufendorf e di Wolff sugli *entia moralia*.

Non è necessario precisare la stretta derivazione tra questa concezione della soggettività e quella dell'origine religiosa dei diritti. La sacralità del giudizio individuale di coscienza e il rispetto che essa impone trasformano i diritti da poteri fisici in poteri morali. Questa trasfigurazione delle facoltà individuali è stata una delle più importanti rivoluzioni culturali dell'Occidente e ha segnato radicalmente di sé il modo di pensare la giuridicità.

Infine, è ovvio che l'idea stessa di diritti propri di tutti gli uomini suggerisce la loro radicale *eguaglianza*. Intorno a questa convinzione si raccolgono tutte le concezioni sopra esaminate. In realtà l'idea di eguaglianza viene da lontano, ma subisce varie interpretazioni. Quale eguaglianza? Quella della rivelazione cristiana riguardante la comune figliolanza divina? Oppure quella illuministica dell'uomo astratto e senza qualità?

In che modo viene stabilita quest'eguaglianza? Il criterio è quello di una soggettività che si allontana dall'identità personale e collettiva. Essere soggetto è indipendente dal sesso, dalla razza, dalla religione, dalla cultura. Eguaglianza nella soggettività. Ma questa diventa una storia interna alla cultura occidentale e alla filosofia occidentale della soggettività per cui l'identità personale veniva raggiunta solo mediante l'indipendenza da poteri esterni (in primo luogo dallo Stato assolutisti-

co e paternalistico). L'eguaglianza in questo caso è legata alla decontestualizzazione, alla irrilevanza delle circostanze della vita. In questo senso il soggetto moderno è stato rimproverato di essere «astratto». Ciò spiega anche la reazione attuale per cui l'eguaglianza abbandona il terreno metafisico e diviene eguaglianza politica, eguaglianza nel trattamento e nelle opportunità.

L'uomo dei diritti dell'uomo è, dunque, pensato come soggetto in senso moderno, come provvisto di qualità morali e come eguale. Se però prendiamo queste caratteristiche separatamente possiamo in esse intravedere ascendenze antiche e medioevali (la problematica della soggettività è un portato dell'influsso culturale del cristianesimo, quella della moralità del soggetto risale alla distinzione aristotelica tra bene in senso ontologico e bene in senso morale, quella dell'eguaglianza è ancora una volta una secolarizzazione dell'eguaglianza dei figli di Dio). Tuttavia la derivazione storica è un conto, mentre l'evoluzione concettuale è un altro. I valori-guida subiscono un lavoro interno e possono assumere significati molto diversi da quelli della loro origine. Voglio dire che la soggettività, che sta oggi dietro il concetto di diritti dell'uomo, non è più esattamente la stessa di quella che nel giusnaturalismo moderno ha determinato la loro nascita. La cosa è più evidente se diamo anche solo uno sguardo veloce alla problematica giuridica della libertà.

Com'è noto il concetto di libertà che proviene dai diritti naturali è strettamente legato a quello di proprietà. Ciò ha condotto a sottolinearne l'aspetto economicistico, ma non è principalmente di questo che si tratta. Si tratta soprattutto del dominio di sé, della piena padronanza di se stessi. Il dominio delle cose è necessario in quanto in funzione del dominio di sé e del proprio corpo, di quello che Grozio chiamava il *suum*. Grozio è ancora molto legato al pensiero giuridico medioevale ed umanista per cui non si può parlare di un diritto naturale di proprietà nel senso capitalistico, poiché all'origine le cose sono create per l'utilità comune. La proprietà come diritto perfetto sorge solo in seguito alla tutela del potere statale. Tuttavia, avendo equiparato la libertà alla proprietà Grozio, dopo molti tentennamenti, è costretto a concludere che anche la libertà sia alienabile e che, quando si aliena una bene, in realtà si aliena il nostro potere su quel bene, che è una parte della nostra libertà.

Per Locke, invece, i diritti naturali sono inalienabili e irrinunciabili. Locke può sostenere questa tesi, sfuggendo alla logica autodistruttiva della libertà, perché ha fondato i diritti naturali sulla legge naturale. Sembra che sia impossibile sostenere l'inalienabilità dei diritti naturali senza appoggiarli alla legge naturale. Su questo punto la concezione di Locke è più adeguata di quella di Hobbes, che non fondava certo il diritto alla vita sulla legge naturale, la quale al contrario ne era la conseguenza razionale. È difficile considerare il diritto hobbesiano alla vita come un vero e proprio diritto; esso è piuttosto una necessità di natura.

Possiamo, dunque, affermare che la teoria dei diritti naturali ha bisogno di una concezione della legge naturale e la storia successiva del giusnaturalismo lo dimostrerà ampiamente. Un uomo senza la legge non può essere libero, perché – come dirà Locke – «la legge nella sua nozione più autentica non è tanto la restrizione del proprio interesse, ma è la guida di un agente libero e intelligente verso il conseguimento del proprio interesse». Solo in virtù di una legge morale preesistente i diritti naturali possono essere difesi dalle stesse debolezze e fragilità dell'individuo che li possiede, nonché dall'arbitrio del potere politico.

La legge naturale permette, dunque, di sottrarre la libertà umana alla logica di autonegazione. Tuttavia i diritti dell'uomo nel senso moderno e post-moderno non poggiano più su alcuna legge naturale, ma sull'inviolabilità della coscienza personale. In questo c'è una differenza di grande rilievo tra i diritti naturali e i diritti dell'uomo. Quando Tom Paine, un teorico dei diritti che si trova al confine tra la tradizione dei diritti naturali e quella dei diritti dell'uomo, dovrà contrastare le tesi di Burke, non negherà che in linea di principio la libertà sia totalmente alienabile, ma userà l'argomento che non possiamo essere vincolati dagli atti dei nostri antenati e che ogni generazione deve prendere le proprie decisioni sulle sorti della propria libertà.

Come si può constatare, lo stesso valore, cioè quello della libertà (e, conseguentemente, della soggettività), pur restando nominalmente lo stesso, cambia nel suo significato essenziale e nei suoi ultimi fondamenti. C'è, pertanto, una strutturale ambiguità di valori all'interno dei diritti dell'uomo.

Infine, vorrei osservare le evoluzioni più recenti, che – a mio avviso – rendono l'interpretazione libertaria o individualistica dei diritti dell'uomo non più adeguata a livello esplicativo.

Non c'è dubbio che la storia dei diritti dell'uomo ci mostra la necessità di una loro progressiva contestualizzazione.

L'espansione ha riguardato soprattutto i «diritti culturali», cioè diritti il cui contenuto viene determinato in base alle condizioni storiche della giustizia sociale. Per i diritti della prima generazione (*diritti di libertà*) aveva qualche giustificazione parlare di un'antropologia dell'individuo separato dai contesti sociali, ma i diritti della seconda generazione (*diritti sociali*), quelli della terza (*diritti di solidarietà, allo sviluppo, alla pace internazionale, a un ambiente protetto, alla comunicazione...*) e quelli della quarta generazione (*diritti delle generazioni future, diritto ad un patrimonio genetico non manipolato...*) non possono pensarsi senza riferimento alle relazioni che l'individuo ha con gli individui in contesti comunitari.

In generale si può affermare che il discorso sui diritti costringe ormai a considerare l'individuo non più come separato dalla comunità e da determinati contesti vitali. Reclamare dei diritti significa sostenere che gli altri abbiano il dovere di rispettarli e che questi sono un bene comune, cioè che i miei diritti e quelli degli altri sono un bene per tutta la comunità politica. È ormai evidente che solo in contesti comunitari l'individuo può prendere coscienza della propria identità e dei propri diritti, solo in contesti di solidarietà può esercitarli e farli valere. Ma ciò implica la rinuncia ad ogni absolutezza individualistica nell'uso dei diritti e l'assunzione di un'etica della solidarietà e della responsabilità. Tutto ciò non può non avere riflessi nel modo di concepire il rapporto tra persona umana e comunità e fa della socialità un aspetto interno ed essenziale della visione antropologica. Come si possono giustificare dei diritti sociali se la socialità non è una caratteristica della persona umana?

L'espansione della problematica dei diritti mostra il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati».

L'essere umano è osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere, come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore... Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto al loro primo sorgere segnato dall'universalismo di una natura umana astratta dai contesti sociali. Dal punto di vista fenomenologico la vita umana attraversa stadi diversi, che sono spesso indipendenti dalla volontà e dalla libertà. Non è in nostro potere invecchiare o meno. Al contempo questi stati di vita so-

no comuni non solo nel senso che accomunano gruppi di persone (i giovani, gli anziani, gli handicappati, i malati...), ma anche nel senso che ognuno di noi sa che potrebbe trovarsi nella situazione degli altri. Se sono giovane, so che probabilmente diventerò anziano. Se sono sano, so che posso ammalarmi. Voglio dire che gli stati di vita appartengono a tutta la famiglia umana e, quindi, i loro valori, le loro esigenze, le loro richieste sono in grado di essere comprese da tutti i cittadini.

Le esigenze biologiche dell'uomo connesse all'età, al sesso, alla salute e alla malattia sono ora prese in considerazione non già in riferimento ai modelli antropologici dell'uomo-proprietario o dell'uomo-prodotto-re, ma come esse stesse capaci di definire l'ambito di tutela della dignità della persona, che si dispiega storicamente nelle varie fasi della vita evolutiva. Ma ora, nell'attuale sviluppo dei diritti umani, ancor più distintamente si passa dalla tutela delle diverse situazioni di vita alla protezione organica delle forme e stati di vita. I diritti del minore, della donna, dell'anziano... sono disegnati sulla base di una interpretazione generale delle esigenze del particolare stato di vita e non più soltanto dei particolari problemi che l'individuo incontra nella sua esistenza.

La configurazione interpretativa dello stato di vita delinea una vera e propria antropologia situazionale, che proprio per questo non vale per tutte le fasi di vita della persona o per la persona in quanto tale. Si verifica così una moltiplicazione delle antropologie presupposte dal diritto. Le ormai vecchie concezioni antropologiche, quali quella dell'individualismo possessivo e quella dell'uomo-lavoratore o dell'*homo oeconomicus*, non sono scomparse, ma ad esse si sono aggiunte altre attraverso un processo di stratificazione e di frammentazione fenomenologica. La vita umana è ormai divisa in ontologie regionali e in gruppi assiologici ben distinti.

In queste condizioni il mistero dell'uomo s'infittisce. Esiste l'uomo? ovvero vi sono solo *gli uomini*? Esiste un volto in cui tutto l'umano si ritrova? oppure abbiamo solo frammenti separati ed incomunicabili di umanità?

Questi interrogativi richiederebbero un lungo discorso, ma a questo punto non ci resta che lasciarli in sospeso. Essi indicano però la direzione che dovrà seguire una ricerca sull'antropologia dei diritti umani. Questa visione dell'uomo dipenderà anche dal modo in cui i diritti saranno praticati, cioè dal modo in cui l'umanità darà forma a se stessa nei processi di autocomprensione e di autorealizzazione.