

Le origini ideali dei diritti dell'uomo

Francesco Viola

Dalla problematica dei diritti possiamo desumere come l'uomo moderno e contemporaneo pensi se stesso, quali valori ritenga prioritari e quali richieste avanzi nei confronti della società politica. Tuttavia il mondo dei diritti non è di per sé ordinato, né governato da una concezione unitaria. Si tratta di una produzione della coscienza storica che si va tuttora dispiegando in modo sempre più complesso e articolato. Sarebbe vano cercare al suo interno un'antropologia ben definita o ben identificabile. Questa prassi cresce per accumulazione e può ricevere un ordine provvisorio solo nella fase dell'interpretazione e dell'applicazione. Ma nel suo stato di riposo è un caos di valori, ognuno dei quali pretende priorità ed absolutezza. Proprio per questo, d'altronde, la pratica dei diritti è il regno di scelte tragiche e di conflitti tanto più dolorosi quanto più sono in gioco istanze radicate tutte nel cuore della persona umana.

Al fine di un orientamento molto generale può essere utile accennare alla problematica dell'origine dei diritti per trarre da essa alcune indicazioni sui valori-guida che hanno svolto un ruolo decisivo o, almeno, particolarmente incisivo¹.

L'origine religiosa

Dal punto di vista della loro genesi diretta, specie in terra americana, non si può negare l'*origine religiosa* dei diritti umani. Questa è la nota tesi del grande teorico del diritto, Georg Jellinek, nel suo studio del 1895 *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*². 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 politica³. Non è un caso che il primo emendamento della Costituzione americana abbia ad oggetto proprio la libertà religiosa, che si configura al contempo come il grembo natale di tutte le forme di libertà e come la loro espressione più comprensiva. Tuttavia, proprio in ragione della sua complessità, la libertà religiosa ha alimentato istanze ed esigenze non sempre compatibili fra loro. Se vogliamo indicarne almeno le principali, dobbiamo rivolgerci senza dubbio sia al valore del giudizio interiore di coscienza, da cui si sviluppa la libertà di pensiero, sia all'esigenza di manifestarlo all'esterno e alla necessità morale di vivere in conformità ad esso. Quest'ultima istanza, a sua vol-

ta, può richiedere strutture esteriori di culto e quindi la libertà di associarsi con altri, animando forme particolari di vita comune, che possono entrare in conflitto con la libertà individuale. Il fatto è che questi valori contenuti nella libertà religiosa non si manifestano in un tutto unitario, ma si sviluppano con varietà di accentuazioni secondo le circostanze storiche e culturali. Per questo non è affatto paradossale affermare che la problematica della libertà religiosa può rivolgersi contro la religione come fatto istituzionale e cultura comune, forma di vita da cui pure la stessa libertà religiosa aveva tratto la sua giustificazione.

Gli storici della cultura americana si sono trovati a dover spiegare il fenomeno della velocissima secolarizzazione di una società che era nata su basi puritane e comunitarie e che vedeva nello Stato una minaccia alle forme di culto locali⁴. La libertà religiosa, che i coloni americani esigevano, non è quella di credere qualunque cosa si voglia, 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'io⁵. Ciò significa che qui ancora i diritti non hanno il primato, ma questo è proprio del dovere religioso di rispondere alla chiamata interiore (un dovere - badiamo bene - individuale, un appello rivolto al singolo *hic et nunc*). I diritti come non interferenza del potere politico ne sono gli strumenti necessari. Tuttavia, siccome di questo dovere siamo giudici noi stessi e non certamente la comunità a cui apparteniamo, allora la libertà religiosa si estende logicamente alla tutela di questo giudizio privato sul bene e sul male, sul vero e sul falso⁶. Dalla libertà

1. Per un discorso più articolato su questi valori fondamentali cfr. F. Viola, *Antropologia dei diritti dell'uomo*, in «Nuove Autonomie», 1995, 2, pp. 231-253.

2. Più di recente questa tesi è ripresa da H. Welzel, *Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Menschenrechte*, in *Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Schwartz, Göttingen 1952, pp. 387-411. Segnalo che per la storia di queste interpretazioni è essenziale aver presente la raccolta di testi ripubblicati da R. Schnur (hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.

3. Cfr. La *Carta reale delle colonie di Rhode-Island* del 1663.

4. Cfr., ad es., Ch. Wolfe, *American Liberalism: Past, Present and Future*, in E. Banús, A. Llano (eds.), *Razón pública y multiculturalismo*, Newbook Ediciones, Mutliva Baja 1999, pp. 207-214.

5. Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge U.P., Cambridge 1989.

6. Per i precorriti filosofici di questa concezione della coscienza individuale nel pensiero di Francis Hutcheson e J.-J. Rousseau cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 293-298.

« I diritti umani si estendono fin dove si estende tutto ciò che l'uomo è ».

religiosa si genera così la libertà di pensiero. Tuttavia questa storia non è ancora completa.

Nella tradizione cattolica la ricerca della verità è stata sempre strettamente connessa alla vita comunitaria. Basti qui soltanto ricordare che la terza delle ben note «inclinazioni naturali» indicate da Tommaso d'Aquino è quella della vita in società⁷. Questa tendenza naturale dell'uomo è giustificata dall'esigenza di cercare la verità e, specificatamente, la verità religiosa. Questa ricerca richiede il dialogo e la vita comune, la comunicazione e l'aiuto reciproco, nonché un'organizzazione sociale della religione. Questo modo d'intendere la libertà religiosa, ribadito dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* del 1965, è attento anche alle condizioni di formazione del giudizio di coscienza e non esclusivamente alla tutela del giudizio già formato. Ma ciò implica una concezione ben differente dell'io, cioè del titolare della libertà. Questo io è un essere razionale distaccato e separato dai contesti sociali oppure è un soggetto legato ad altri soggetti e segnato da una storia personale e sociale?

In ogni caso è evidente che, anche ammettendo l'origine religiosa dei diritti, per ciò stesso non si può ritenere che essi conservino un carattere religioso. Di fatto essi sono stati per lungo tempo percepiti (e a volte praticati) come una minaccia per le religioni costituite, che solo in tempi recenti cominciano a misurarsi costruttivamente con la loro problematica.

Un approccio diverso sarebbe quello che ha di mira non tanto singoli diritti, ma la loro globalità e il loro fondamento, cioè la dignità umana. Si dice che «la dignità umana è inviolabile». Con ciò non si vuol semplicemente dire che tutti gli uomini hanno un diritto al rispetto della loro dignità. C'è in quest'affermazione qualcosa di più originario e di più fondamentale, a monte degli stessi diritti fondamentali. Il fondamento per cui riconosciamo dignità ai membri della nostra specie dipende solo dal fatto che sono della nostra specie?⁸.

La dignità dell'uomo implica che questi abbia valore in sé e non soltanto agli occhi di altri uomini. La dignità umana richiede un'assolutezza del valore e del fine. Ed è per questo che alla fin dei conti è un concetto metafisico-religioso, comunque debba intendersi il suo contenuto. Questa caratteristica radicale della dignità umana è un'esigenza comune sia al pensiero propriamente religioso sia al pensiero laico. In entrambi i casi il concetto di dignità è (e non può che essere) usato in senso assoluto. Quando il pensiero laico enfatizza l'autonomia di scelta e la coscienza come caratteri propri della dignità umana e subordina alla sua tutela anche quella di

esseri indubbiamente appartenenti alla specie umana, come gli embrioni, i nascituri e, in alcuni casi, anche gli infanti e i menomati (come nel pensiero di Bentham e di Engelhardt), cosa fa se non difendere una concezione metafisico-religiosa? È metafisico affermare che la difesa dei diritti umani è possibile solo se l'essere umano è concepito senza qualità, distaccato dai suoi stessi desideri e preferenze, nonché dalla sua stessa corporeità. Questa nozione di persona, liberata da ogni vincolo biologico e sociale, dalla rete dei legami tradizionali tra sessualità e procreazione, tra genitorialità e filiazione, tra identità e irripetibilità, è fortemente spiritualistica e, quindi, sicuramente frutto di un'astratta metafisica⁹.

Per la dignità umana il problema non è se possa o meno essere supportata da una metafisica, ma quale questa debba essere: se quella dell'io separato e distaccato o quella dell'io in relazione. Potremmo anche aggiungere che l'elemento propriamente religioso non consiste nell'assolutezza soltanto, che si può senz'altro ascrivere alla dimensione metafisica, ma nell'attenzione per l'essere debole nella sua indigenza e sofferenza, donde la problematica religiosa della salvezza di ciò che era perduto, del valore smarrito. È proprio in questo senso che le religioni sono oggi chiamate ad integrare la prassi dei diritti dell'uomo, affinché essa non riguardi solo una categoria, per quanto vasta, di esseri umani e s'identifichi con le antropologie dominatrici della cultura occidentale. Con ciò siamo, però, passati dalla questione dell'origine religiosa dei diritti a quella del contributo che ci si aspetta dalle religioni.

L'origine filosofica

Secondo l'opinione più diffusa i diritti dell'uomo sono il frutto maturo o il logico sviluppo dei «diritti naturali» del Seicento e del Settecento. Questa è la tesi *dell'origine filosofica* dei diritti umani¹⁰.

Le dichiarazioni settecentesche dei diritti sono senza dubbio

7. «V'è nell'uomo un'inclinazione che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umana: come l'inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio e a vivere in società». *Sum. theol.*, I-II, q. 94, a.2.

8. R. Spaemann, *Sobre el concepto de dignidad humana*, in C.I. Massini y P. Serna (eds.), *El derecho a la vida*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 90.

9. Cfr. J. Ballesteros, *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*, Real Academia de cultura valenciana, Valencia 1999.

10. Cfr. A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Puf, Paris 1991.

del valore globale della persona umana in modo unitario e complessivo. Mentre l'attenzione dei giusnaturalisti era diretta al contenuto e alla gestione dei diritti da parte del titolare, ora balza in primo piano il rispetto dell'essere umano in quanto tale. La conseguenza filosofica è che i diritti dell'uomo aspirano a fare a meno della legge naturale. Dobbiamo ammettere che si tratta di una conseguenza anti-giusnaturalistica.

Si sbaglierebbe, tuttavia, qualora si pensasse che questa subordinazione della legge ai diritti li conduca necessariamente nelle braccia dell'assoluta insindacabilità, perché i diritti sono legge a se stessi. Anche se il loro uso è affidato alla discrezionalità del soggetto, tuttavia tale libertà non si estende fino al potere di spogliarsi di essi. I diritti fondamentali sono inalienabili e indisponibili. Questo carattere si trova già nei primi documenti¹⁵, com'è palese dalla *Sezione 1 della Dichiarazione dei diritti della Virginia* del 1776:

«Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto ed il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza»¹⁶.

Alla luce dell'inalienabilità i diritti umani non si presentano più come *poteri*, ma come *fini*. Ora il soggetto s'identifica per i suoi fini, che ovviamente non possono essere alienati senza che si perda la stessa personalità. Ciò spiega, tra l'altro, il logico collegamento tra la problematica dei diritti e quella dell'identità personale. Abbiamo diritti per tutelare l'unicità del nostro essere e delle sue scelte di vita. I diritti sono a presidio della differenza tanto quanto dell'uguaglianza e, con ciò stesso, sono il luogo dell'incontro tra etica e diritto (*moral rights*)¹⁷.

L'origine culturale

Infine c'è anche una terza spiegazione ed è quella dell'origine *culturale* dei diritti umani. Essi sono prodotti da una causa storica meramente contingente. All'inizio non sono altro

segnate dalla congiunzione tra il giusnaturalismo moderno e l'illuminismo. Pensatori come Locke, Pufendorf, Montesquieu e Rousseau nei loro tentativi di ripensare la società non più come un ordine di gruppi sociali ma come una coordinazione di individui, hanno sviluppato quei presupposti senza cui i diritti umani non sarebbero mai nati, cioè la considerazione dell'essere umano come un soggetto¹¹, come dotato di qualità morali e per questo centro d'imputazione di diritti e di doveri, e la radicale uguaglianza tra tutti i soggetti umani. Ognuna di queste tre presupposizioni ha una derivazione ben più antica¹², ma non è questo che conta quanto piuttosto il loro specifico assemblaggio nella modernità. Queste idee, recepite dai rivoluzionari francesi, si trasmisero in qualche modo anche agli indipendentisti americani. Tuttavia le dichiarazioni settecentesche dei diritti non furono un mero tirare le somme del giusnaturalismo moderno, perché contenevano qualcosa di nuovo e proprio questo *quid novi* indebolisce la tesi dell'origine filosofica dei diritti.

E' difficile mettere ben in luce questa novità, perché essa è nascosta nelle pieghe della coscienza storica. In sintesi possiamo dire che si tratta dell'affermazione del primato dei diritti sulla legge¹³. Il fondamento dei diritti non riposa più su regole della ragione ma sulla difesa della irripetibilità di una soggettività, non più sui poteri di un soggetto ma sul suo essere. In questo i codici di diritto naturale, che i giusnaturalisti amavano formulare, differiscono dalle dichiarazioni dei diritti. Ed è per questo che i «diritti naturali», fondati sulle regole della ragione illuministica, sono per definizione circoscritti e limitati, mentre i diritti umani si vanno moltiplicando vertiginosamente.

E' significativo che Alexander Hamilton si sia opposto all'inclusione nella costituzione americana di una carta dei diritti (*Bill of Rights*) con l'argomento che in tal modo si sarebbe ristretta l'ampiezza dei diritti individuali, perché si sarebbe potuta interpretare ogni esplicita elencazione di alcuni come l'implicita esclusione di altri¹⁴. Ciò nella sostanza vuol dire che il vero obiettivo dei diritti umani non è quello di tutelare singole facoltà o beni del soggetto, ma la globalità dell'uomo in quanto tale. I diritti umani si estendono fin dove si estende tutto ciò che l'uomo è. Essi sono orientati alla tutela

11. Nel diritto romano «subjectus» vuol dire solo assoggettato, cioè non *sui juris*.
 12. 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.
 13. Basta considerare che per Locke e per Rousseau la legge ha ancora il primato sui diritti. Ed è proprio in questo che la dichiarazione francese dei diritti differisce da quelle americane.
 14. L'inclusione del «nono emendamento» nella Costituzione americana è una risposta a quest'obiezione ed è la migliore prova dell'irriducibilità della pratica dei diritti alle loro formulazioni ufficiali e positive. Cfr. F.A. Hayek, *La società libera*, trad. di M. Bianchi, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 214-216. Anche nella nostra costituzione non v'è un'elencazione tassativa dei «diritti inviolabili» e ciò autorizza l'interpretazione più estensiva di essi.
 15. È ciò che osserva J. Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton U.P., Princeton 1980, p. 241.
 16. La traduzione è quella che si trova in *Le Carte dei diritti*, a cura di F. Battaglia, Sansoni, Firenze 1946, p. 45. È interessante notare l'accento alla *posterità* che potrebbe configurare le ragioni di un diritto delle generazioni future.
 17. Cfr. L.W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press, Oxford 1987.

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...». Nella *Questione ebraica* Marx li trattava come «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)¹⁸.

Quest'ultima spiegazione dell'origine dei diritti, che, alla luce della loro attuale diffusione universalistica, potrebbe apparire 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 contingentemente di un consenso sempre più allargato.

L'attualità del carattere culturale dei diritti dipende dal fatto che il valore sociale oggi particolarmente 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 istanze di riconoscimento politico che gli individui avanzano nei confronti della società: i diritti dei fanciulli, delle donne, degli omosessuali, degli anziani. I diritti dell'uomo non sono più definiti a prescindere dalle differenze (di sesso, di religione, di lingua, di razza...), ma come veri e propri «diritti delle differenze». Tutto ciò rende l'interpretazione libertaria e individualistica dei diritti chiaramente inadeguata a livello esplicativo. La storia dei diritti va correndo verso una loro progressiva contestualizzazione.

Già da tempo è stato autorevolmente notato che la 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»¹⁹.

L'essere umano è osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere: come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come disabile, come lavorato-

re... Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto all'universalismo astratto di un sé umano sradicato dai contesti esistenziali. 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 sono comuni non solo nel senso che accomunano gruppi di persone (i giovani, gli anziani, i disabili, 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-produttore, 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 un'interpretazione generale delle esigenze del particolare stato di vita e non più soltanto dei partico-

18. Cfr. J. Waldron (ed.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London 1987.

19. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. XVI e anche pp. 62-72. Ho approfondito quest'aspetto nel mio *Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo*, in «Teoria politica», 8, 1992, 3, pp. 59-81.

lari problemi che i singoli individui incontrano nella loro particolare 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 grappoli 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 varia umanità?

Queste sono domande a cui certamente la prassi dei diritti non può rispondere, né spetta ad essa farlo. Tuttavia è significativo che il carattere proteiforme di questa pratica si sforzi di adattarsi alle nuove esigenze in modi che, pur se a volte discutibili se non addirittura scandalosi per i teorici, sono eloquenti per l'antropologia filosofica. È, infatti, all'opera un processo di commistione fra le differenti categorie di diritti e di comunicazione fra le loro differenti forme di tutela. Basta osservare la crescente attenzione che oggi si rivolge ai «diritti culturali», cioè a 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 al-

le relazioni che l'individuo ha con gli individui in contesti comunitari²⁰.

In più le ultime due categorie, che chiamerei «diritti sociali internazionali», sono chiaramente dei prodotti ibridi. Qui elementi propri dei diritti di libertà si sommano a quelli propri dei diritti sociali. Il diritto al proprio patrimonio genetico è insieme vicino al diritto alla vita, e alla personalità, e ad un diritto sociale di protezione del debole nei confronti del potere tecnologico. In virtù di questa commistione, da una parte, la tutela forte propria dei diritti di libertà si comunica in certo qual modo ai diritti sociali e, dall'altra, l'attenzione per le concrete condizioni di esercizio, che è propria di quest'ultimi, si trasmette anche ai diritti di libertà, che hanno il loro punto debole proprio nell'effettività²¹.

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 hanno il dovere di rispettarli e che 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. Questo è il senso del «riconoscimento». Ma ciò implica la rinuncia ad ogni assolutezza 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.

In sintesi

Questa breve rivisitazione della problematica delle origini ideali dei diritti non consente di affermare che questi poggino su una concezione antropologica o su una concezione etico-politica ben distinguibile. Abbiamo visto che ognuna delle tesi sulle origini ha una sua plausibilità, ma ciò significa anche che nessuna di esse può aspirare all'esclusiva. I diritti sottintendono un oceano di valori entro cui bisogna ricostruire percorsi antropologici rispettosi della dignità umana. Tuttavia forse emergono tre profili principali che possono in qualche modo sostituire la mappa di navigazione.

L'origine religiosa dei diritti ha evidenziato il valore dell'autenticità, quella filosofica il valore dell'autonomia e quella culturale il valore della socialità. Questi valori hanno per proprio conto orientamenti contrastanti e conflittuali.

20. Cfr. F. Viola, *Una moralità basata sui diritti*, in S. Zamagni (a cura di), *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione. Per una rilettura della Dottrina sociale della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 379-415.

21. Cfr. F. Viola, *L'etica dello sviluppo tra diritti di libertà e diritti sociali*, in AA.VV., *Cooperazione allo sviluppo, diritti umani e democratizzazione* (Atti del Convegno nazionale per la celebrazione del 50° Anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, Palermo 11-12 maggio 1999), Roma, 1999, pp. 27-43.

L'autenticità sottintende una morale dell'autorealizzazione, che è al contempo radicalmente individualista e tendenzialmente priva di libertà di scelta²². Dobbiamo esprimere noi stessi, ma non è in nostro potere scegliere ciò che siamo e ci troviamo ad essere. Ognuno ha il proprio compito e non deve scambiarlo con quello degli altri.

L'autonomia personale²³ è la libertà di dar la forma che si desidera alla propria vita²⁴. Essa implica una morale della preferenza, che è al contempo sostanzialmente indipendente dai contesti sociali e, tuttavia, legata al paniere delle scelte effettivamente disponibili. 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.

La socialità a sua volta è espressione del modo stesso d'essere della persona, che non potrebbe realizzare se stessa se non insieme ad altre persone. Non si tratta soltanto del fatto che vi sono beni della persona che possono essere raggiunti solo in una dimensione cooperativa. A ben guardare anche l'autenticità e l'autonomia personale postulano alla fin dei conti la socialità. Per esprimere ciò che si è occorrono contesti comunicativi e per governare la propria libertà di scelta necessitano opportunità messe a disposizione dalla società. Le identità personali e collettive non si costituiscono senza un riconoscimento che proviene dalla società. Tuttavia la tendenza individualistica è volta a fare della socialità un valore strumentale. Ed invece essa si presenta nell'ambito dei diritti

ti dell'uomo come un valore finale, che può entrare in conflitto con gli altri. Come si possono giustificare i diritti sociali se la socialità non è una caratteristica della persona umana? Thomas Paine, uno dei primi teorici dei diritti, parlava già dei *welfare rights* e della necessità di un intervento positivo da parte dello Stato o della comunità politica in generale. Dei diritti di solidarietà c'è, dunque, già traccia agli inizi della storia costituzionale dei diritti²⁵.

In ogni caso i valori dell'autenticità, dell'autonomia, e della socialità, e le antropologie differenti a cui essi rimandano, costituiscono per accumulazione e sovrapposizione il nucleo assiologico caotico su cui poggiano i diritti dell'uomo. Ciò significa che ogni concezione riduzionistica e mortificante della persona umana non dipende dalla prassi dei diritti, ma dai pregiudizi degli interpreti.

Francesco Viola - Università di Palermo

22. Cfr. A. Thompson, *Pour une compréhension théologique de la spiritualité américaine*, in «Nova et Vetera», 74, 2, 1999, pp. 57-75.

23. Non bisogna confondere l'autonomia personale con l'autonomia morale, che indica la relazione che abbiamo con i principi morali. Questi non dipendono dalla tradizione o dall'autorità, ma da una legge interiore che tuttavia non è disponibile.

24. Cfr. I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, p. 197.

25. Cfr. M.P. Golding, *The Primacy of Welfare Rights*, in F.E. Paul, F.D. Miller, J. Paul (eds.), *Human Rights*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 119-136.