

in AA. VV., *Umanesimo cristiano e umaneshimi contemporanei*, Massimo, Milano 1983, pp. 223-230.

**FRANCESCO VIOLA**

## **Diritti dell'uomo: la violazione del fondamento e i suoi effetti culturali**

Uno dei fattori più importanti di crescita della conoscenza dei diritti umani è senza dubbio la loro violazione. V'è un parallelismo sconcertante tra l'espansione del riconoscimento dei diritti umani e l'invenzione di tecniche sempre più raffinate di violazione. Ciò, però, non deve stupire non solo perché il cammino della storia è contrassegnato dalla crescita parallela del bene e del male, ma anche perché ogni violazione per essere efficace deve essere occulta, cioè non percepibile dallo stato attuale della coscienza dell'umanità. Essa, quindi, indirettamente e involontariamente accelera il processo di conoscenza dei diritti umani.

Siamo oggi arrivati al punto che la violazione si rivolge direttamente al fondamento dei diritti e non già soltanto a questi separatamente considerati. Quando si calpesta un diritto dell'uomo, si colpisce sempre indirettamente il suo fondamento. Tuttavia è sempre possibile giustificare (almeno apparentemente) tale violazione con l'esigenza di salvaguardare altri diritti o i diritti di altri. Ma quando è il fondamento dei diritti ad essere in primo luogo colpito, allora giustificazioni del genere sono improponibili e la violazione appare in tutta la sua cruda realtà, come un atto cioè ingiustificato ed ingiustificabile e perciò occulto. È un atto che non può venire alla luce, che non può essere rivestito di forme giuridiche.

Questo moltiplicarsi dei tentativi di far violenza al fondamento dei diritti dell'uomo è testimoniato da alcuni indizi significativi ed inquietanti.

### **1. L'ESCLUSIONE SOCIALE COME VIOLAZIONE DEL FONDAMENTO**

Una delle forme di violazione dei diritti umani, che si va sem-

pre più diffondendo (<sup>1</sup>), è la *sparizione delle persone*. Colui che scompare è improvvisamente tolto dalla vita pubblica e privata, espulso dal gruppo sociale senza tuttavia essere processato e condannato, cioè senza ragioni o motivi addotti. La caratteristica afflittiva della sparizione non sta tanto nella perdita della libertà personale, perché questa c'è anche nella carcerazione legale, quanto nella sottrazione di tutte le garanzie materiali e formali che la società offre ad ogni individuo. La vittima entra in una zona di segretezza, negli *arcana imperii*. Ciò che è rilevante è il fatto che perde il diritto a sapere, a conoscere in generale tutto ciò che succede e soprattutto ciò che lo riguarda.

Il secondo esempio è l'*internamento nell'ospedale psichiatrico* (<sup>2</sup>). Anche qui abbiamo un'espulsione, stavolta motivata, dalla società. Anche qui la vittima è considerata incapace di intendere e quindi esclusa dal confronto e dal dialogo sociale. Non potendo attingere la «vera» conoscenza della situazione politica e quindi assumere «giusti» atteggiamenti, viene separata dal resto degli uomini, perché incapace di comunicare con loro. La pazzia, infatti, è l'impossibilità di comunicare.

A ben considerare questi due esempi, ci troviamo di fronte a due modi di *esclusione sociale*.

L'esclusione sociale in realtà è un fenomeno largamente diffuso in tutte le società (<sup>3</sup>). Si distingue una macro-esclusione (il carcere, l'ospedale psichiatrico, il trattamento degli anziani abbandonati) da una micro-esclusione {quella all'interno della famiglia o del piccolo gruppo). L'esclusione sociale implica l'essere considerato diverso, non eguale, non omogeneo agli altri componenti del gruppo e quindi isolato, espulso, escluso. Ha varie gradazioni: dal fi-

(<sup>1</sup>) Nel 1981 alcune associazioni internazionali di giuristi, giudici e avvocati hanno promosso a Parigi un colloquio su «La politique de disparition forcée de personnes», denunciando l'estendersi di tale pratica specie nei paesi dell'America del sud (*los desaparecidos*) ed invitando gli operatori giuridici a combatterla. Il numero accertato delle persone scomparse cresce di anno in anno, come si può constatare consultando i *Rapporti annuali* di Amnesty International.

(<sup>2</sup>) Cfr. Amnesty International, *Rapporto annuale 1980*, s.l., 1981.

(<sup>3</sup>) Traiamo queste notazioni dalle acute riflessioni che ha dedicato a questo fenomeno L. Lombardi Vallauri, *Corso di filosofia del diritto*, Padova 1981, pp. 329-365.

glio poco amato dai genitori, che gli preferiscono il fratello, al perseguitato politico violentemente espulso dalla convivenza civile.

Gli obiettivi dell'esclusione sociale sono due: 1) colpire l'*individualità* in quanto tale. L'escluso è sempre un singolo escluso e non già una categoria sociale. Sono invece oppresse o sfruttate delle masse tipicamente individuate e nella loro quasi totalità. La persecuzione di Anna Frank non è la persecuzione del singolo, ma della razza ebraica. Invece la persecuzione di Sakharov vuole colpire quell'individuo particolare. 2) Eliminare la *dimensione sociale* dell'individuo. L'escluso è tale nei confronti di un gruppo sociale. Non è tanto importante di quale gruppo si tratti. L'importante è che vengano tagliati i ponti della comunicazione umana in generale, che vi sia l'isolamento. Attraverso l'esclusione da un gruppo particolare si vuole colpire la capacità e il bisogno di socialità dell'individuo.

A ben riflettere, questi due caratteri (singolarità e socialità) sono i caratteri costitutivi della *dignità della persona umana*. Il fatto che l'esclusione sociale colpisca proprio questi aspetti la rende il luogo privilegiato della violazione della dignità dell'uomo, cioè della radice da cui scaturiscono i diritti fondamentali. I diritti dell'uomo non sono infatti che un'esplicitazione o una manifestazione della dignità umana.

L'esclusione sociale ha questa prerogativa: può violare la dignità umana rispettando formalmente i diritti fondamentali (basti qui pensare all'ospizio per anziani abbandonati). In più, nei regimi totalitari, l'esclusione sociale permette di dare alla violazione dei diritti umani una portata ben più incisiva e distruttiva della persona. Si possono rispettare formalmente certi diritti e contemporaneamente colpire la persona nella sua dignità. Ma si può anche mirare a colpire la dignità della persona attraverso la violazione dei suoi diritti fondamentali. Si possono cioè — ed è questa la situazione che vorrei qui segnalare — violare i diritti fondamentali colpendo la loro radice, vale a dire la dignità della persona nella sua singolarità bisognosa di socialità.

Abbiamo notizie di torture consistenti nell'avvilimento, cioè non già in una sofferenza fisica o psichica, ma nell'intento di porre un uomo al di sotto dell'umano. Pensiamo al denudamento, alla violazione dell'intimità personale e psichica e così via. Insomma, qui c'è l'esclusione dall'umanità, dalla comunicazione dell'uomo con l'uomo e non già semplicemente da un gruppo particolare. Si vuole

dimostrare che quest'essere non è un uomo, non già soltanto che le sue libertà sono annullate o sospese.

Si potrebbe così configurare nella dignità umana una sorta di diritto dei diritti, il diritto globale e comprensivo ad essere trattato come uomo. Tuttavia qui i termini strettamente giuridici sono usati impropriamente. Nella prospettiva della dignità umana il diritto in senso stretto non basta più e debbono soccorrere altri atteggiamenti non sempre traducibili in garanzia giuridica, quali l'amore, l'accoglienza, l'amicizia. Solo attraverso questi sensori più raffinati noi riusciremo a cogliere le violazioni occulte della dignità umana e a scorgere nelle violazioni dei diritti l'attentato alla dignità umana.

A proposito della dignità umana sarebbe, quindi, meglio parlare di un diritto *ai* diritti piuttosto che di un diritto *dei* diritti, con ciò significando che qui sono in gioco le condizioni di possibilità dei diritti umani e non già semplicemente un diritto tra gli altri. Per questo la questione del fondamento dei diritti balza in primo piano e non può più, proprio da un punto di vista pratico, essere posta tra parentesi.

Questo è un passo in avanti molto importante nel cammino verso la presa di coscienza dell'esatta dimensione dei diritti umani. Bisogna, però, acquistare la consapevolezza che qui v'è un superamento del quadro concettuale fissato dalla *Dichiarazione dei diritti* del 1948, che si fondava sulla convinzione che l'incontro di famiglie spirituali e ideologiche differenti sia possibile solo a patto di mettere tra parentesi il problema del fondamento dei diritti umani. Il superamento consiste nel fatto che il problema del fondamento ha conquistato una rilevanza pratica ineludibile.

## **2. UMANESIMO E UMANESIMI**

Tutto ciò ha inevitabilmente ripercussioni notevoli sul rapporto tra gli umanesimi contemporanei. Questo rapporto, dal punto di vista dei diritti umani come anche negli altri campi, è stato finora simultaneamente quello della collaborazione e del conflitto. La collaborazione si è manifestata con l'accordo sulla definizione pratica dei principali diritti umani. Il conflitto, invece, ha interessato il modo diverso di concepire le stesse formule giuridiche e, quindi, di dare ad esse attuazione. A ben guardare, tale conflitto nasconde il disaccordo teorico-pratico sulla questione del fondamento dei diritti. Ciò

significa che sempre il problema della fondazione ha avuto una rilevanza pratica, ma, mentre in passato essa è stata esercitata indirettamente e occultamente, oggi è diretta e palese. Si ostacolerebbe, perciò, la progressiva presa di coscienza dei diritti umani, qualora si continuasse a riservare la problematica del fondamento alle dispute dei filosofi o alle opzioni dei singoli e dei gruppi sociali. Vista la sua rilevanza pratica, si deve invece andare verso una convergenza dei diversi umanesimi intorno al problema del fondamento.

Mi rendo conto di quanto ciò sia difficile, perché, qualora questa convergenza fosse pienamente raggiunta, la stessa distinzione tra i vari umanesimi rischierebbe di perdere il suo significato. In realtà, nonostante il declino attuale del dogmatismo ideologico e metafisico, nessuno degli umanesimi contemporanei mostra l'intenzione di perdere la propria identità. Resta tuttavia da chiedersi se non sia possibile intravedere l'emergere di una piattaforma comune in tema di fondamento dei diritti umani.

La mia risposta è affermativa, a patto, però, di precisare cosa qui deve intendersi per «fondamento dei diritti umani». La divisione tra i vari umanesimi è in buona parte collegata al modo diverso in cui essi giustificano gli stessi diritti. Il problema del fondamento viene spesso identificato con il procedimento di giustificazione.

È significativo che Bobbio, in uno scritto diretto a smascherare l'illusione di un fondamento assoluto dei diritti umani, lo definisca come «la ragione e l'argomento irresistibile cui nessuno potrà rifiutare la propria adesione»<sup>(4)</sup>. Qui l'assolutezza del fondamento

<sup>(4)</sup> N. Bobbio, «Sul fondamento dei diritti dell'uomo», in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1965, p. 302. Su cui, da ultimo, cfr. F. D'Agostino, «Ancora sulla razionalità del diritto naturale: l'esempio dei diritti dell'uomo», in, dello stesso, *Diritto e secolarizzazione*, Milano 1982, pp. 157-169, che giustamente distingue tra la razionalità ontica e la razionalità ontologica.

è fatta risiedere nella coerenza logica di un'argomentazione e ciò perché il fondamento stesso è riposto sulle «ragioni», cioè è inteso in senso logico e gnoseologico. Su questo piano la comunanza tra i diversi umanesimi è impossibile, sia perché non esiste alcun argomento irresistibile (in etica non vi sono ragioni a cui non si possa resistere), sia perché è proprio la giustificazione che qualifica e distingue un umanesimo rispetto agli altri.

Se il fondamento in senso gnoseologico divide, quello deontologico e ontologico può invece unire. In fondo l'aspirazione più radicale di ogni umanesimo è la difesa della dignità umana e la considerazione dell'uomo come valore prioritario. Tuttavia non sempre è apparso chiaro alla coscienza morale che l'uomo ha valore di per se stesso indipendentemente dal ruolo che assume o dalle azioni che esercita. Così si è creduto di risolvere la dignità dell'uomo nella dignità di cittadino o in quella di lavoratore. Ma la dignità di cittadino non è che un'espressione abbreviata per indicare i diritti del cittadino, la dignità di lavoratore non è che la somma dei diritti del lavoratore. Dietro e a fondamento di questi ruoli c'è *l'uomo*. Di questo i diversi umanesimi vanno acquistando sempre più coscienza, come è dimostrato dal progressivo amalgamarsi dei vari tipi di diritti che conduce, ad esempio, a predisporre per le libertà tradizionali nuove forme di tutela già sperimentate per la difesa di diritti sociali.

Ogni umanesimo dovrà, dunque, essere giudicato sulla base della sua apertura ai valori dell'uomo, della sua capacità di accoglierli nella loro integralità e di proteggerli senza manomissione o manipolazione. In quest'opera risulterà più efficace l'umanesimo che avrà affinato non solo gli strumenti della garanzia giuridica, ma anche le «tecniche» interpersonali di accoglienza. Quanto più, invece, un umanesimo resterà legato alla sua visione parziale dell'uomo, alla sua ottica riduttiva, tanto più sarà destinato ad esaurirsi e a perire.

L'aver posto in modo integrale l'uomo come punto d'incontro degli umanesimi contemporanei facilita la comunicazione e il dialogo tra le differenti spiritualità e ideologie e permette di unificare le forze di fronte alla minaccia arrecata non già a questo o a quel diritto, ma

all'uomo in quanto tale e alle stesse condizioni di possibilità della sua vita e della sua libertà <sup>(5)</sup>.

### 3. L'UMANESIMO MINIMO

Da queste nuove forme di collaborazione, rafforzate dalla minaccia termonucleare e dalla catastrofe ecologica, non vien fuori un nuovo umanesimo che si aggiunga agli altri già esistenti. Si tratta piuttosto di un umanesimo senza aggettivi che ha significativi punti di contatto con la nozione tradizionale di *philosophia perennis* <sup>(6)</sup>. Non concepisco tale umanesimo come «pleromatico», perché l'umanesimo pleromatico per sua stessa definizione tende ad assorbire in sé e ad annullare tutte le differenze, portandole al loro ultimo compimento. Condivido la convinzione di Lombardi Vallauri relativa alla radicale vocazione pleromatica del cristianesimo <sup>(7)</sup>, ma constato che per il momento le contrapposizioni e le divisioni sono maggiori delle convergenze. Siamo tra l'altro ancora ben lontani dall'aver compreso appieno il valore-uomo che il cristianesimo ci propone. Se oggi continuiamo a parlare di «umanesimi» al plurale, è perché non abbiamo raggiunto l'umanesimo in senso pieno e completo. Lo stesso concetto di «umanesimo cristiano» mi appare ambiguo quanto quello di «filosofia cristiana». Non dico che bisogna metterlo al bando, ma che chi lo usa è tenuto a precisarne il senso, se non vuole cadere nell'ideologia o nella genericità. Mi chiedo, tra l'altro, se non esistano tanti umanesimi cristiani, quante sono le forme di cristianità.

Bisognerebbe allora distinguere tra umanesimi in senso culturale e umanesimo in senso filosofico o transculturale, senza fare confusione — come spesso accade — tra quelli e questo. Quando si parla di «umanesimo cristiano» si sarà quindi obbligati a precisare se si vuole parlare della cristianità dei nostri tempi, cioè dell'uma-

(5)Ho sviluppato questo aspetto del problema nel mio articolo «Les droits de l'homme: Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain», in *Nova et Vetera*, 1982, pp. 4-16.

(6)Cfr. L. Lombardi Vallauri, «La portée philosophique des droits de l'homme», in *Nova et Vetera*, 1982, p. 24.

(7)L. Lombardi Vallauri, «Laicità o universalità?», in *Laicità. Problemi e prospettive*, Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 251-252.

nesimo cristiano *oggi*, oppure della connessione essenziale che v'è tra cristianesimo e umanesimo. La distinzione è importante, perché permette di evitare l'errore frequente di paragonare una concezione filosofica o religiosa dell'uomo con gli umanesimi storici <sup>(8)</sup>.

Si sarà notato che il problema del fondamento dei diritti umani è stato qui posto soltanto dal punto di vista storico, avendo riguardo alla sua influenza pratica. Intendiamo questa piattaforma comune come un *umanesimo minimo* <sup>(9)</sup>, di cui, però, non si deve sottovalutare l'importanza, poiché questo punto di incontro riguarda pur sempre il fondamento. L'umanesimo minimo sta al di sotto e al di sopra di tutti gli umanesimi parziali. L'umanesimo minimo è forse il solo a cui si addica il termine «umanesimo».

Se vogliamo, possiamo parlare di un umanesimo pleromatico in germe o in fasce, di un umanesimo pleromatico neonato. Diventerà mai adulto? Non credo, poiché la pluralità degli umanesimi è troppo legata all'indeterminatezza della natura umana e alla storia. È probabile, però, che questa base comune si allarghi fin dove ciò è compatibile con il rispetto delle differenze.

Da queste constatazioni possiamo trarre la conclusione che nessuna collaborazione pratica sul piano dei diritti umani è oggi possibile se non v'è, almeno in grado minimo, una comunanza di valori ed un accordo sulla reale portata del fondamento deontologico di tali diritti, che è la dignità dell'uomo.

(8) Nella prospettiva culturale si pongono gli studi di B. Mondin, *Umanesimo cristiano*, Paideia, Brescia 1980 e *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1981.

(9) Non affrontiamo qui la questione se questo umanesimo minimo sia una sorta di residuo cristiano o di cristianesimo secolarizzato, come pensa Lombardi, *Laicità o universalità?*, art. cit., p. 265.