

METAFISICA DEI DIRITTI UMANI

CLAUDIO SARTEA*

Abstract: the article starts from the recent publication of a collection of essays entitled «Metaphysics of Human Rights», which appeared to celebrate the 70th anniversary of the UN Universal Declaration of Human Rights, in 1948. The occasion is inviting to resume the discourse on foundation of human rights, in line with Maritain's arguments widely used in the book, but also with some original developments: in particular, through a philosophical anthropology that focuses on the relationship as a constitutive dynamic of the human being, beyond both liberal and libertarians abstractions of modern and postmodern individualism, and in the recovery of concepts in which the dialectic between self and other, between rights and duties, between individual and community, refers to a rediscovery of the idea of the human person.

Keywords: Human Rights – Metaphysics – Human Dignity – Relationship – Community.

1. L'ispirazione

Traggo ispirazione per le seguenti riflessioni dalla recente traduzione in italiano del volume *Metaphysics of Human Rights. 1948-2018. On the Occasion of 70th Anniversary of the UDHR*, a cura di Luca di Donato ed Elisa Grimi sia nella versione statunitense che in quella nostrana.

Il volume raccoglie tredici contributi internazionali di diversa estrazione culturale ed epistemologica, accomunati dal convergere verso il tema celebrato dal settantesimo anniversario della Dichiarazione Onu dei diritti umani (ed in particolare, il fatto/problema della loro universalità), e resi omogenei in virtù dell'adesione quasi unanime al pensiero di Jacques Maritain. Il grande filosofo francese, oltre ad essere uno degli intellettuali più influenti sui contenuti e sullo stesso processo di elaborazione della Carta di cui due anni fa abbiamo celebrato il settantesimo compleanno, è anche colui che dà il nome all'Istituto Internazionale che ha promosso l'iniziativa scientifica.

* Claudio Sartea, Ricercatore di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata». Email: claudio.sartea@uniroma2.it

Come detto, questo volume così interessante e ricco è solo l'ispirazione di alcune riflessioni ulteriori, pertanto la presente non è una scheda bibliografica e nemmeno una recensione del libro. Di esso in ogni caso è doveroso render conto seppur in forma compendiosissima, sia per saldare un debito di gratitudine, sia per favorirne per quanto nei nostri mezzi le meritate conoscenza e diffusione. Si tratta infatti di un testo che sin dal titolo si propone con coraggiosa originalità nell'ampio e frequentatissimo scenario delle trattazioni accademiche sui diritti umani, che ancora una volta e puntualmente, in occasione di un nuovo decennale, si sono moltiplicate. Come noto tuttavia, la «metafisica» è ospite non sempre gradito – e certamente inusuale – su quel palco internazionale di dibattito: e presentare una «metafisica dei diritti umani» ha anche il sapore di una brillante ed audace sfida.

2. Qualche considerazione sul volume

Dicevamo che questa non è una recensione ma un saggio autonomo, e dicevamo che anche così è doveroso rendere al volume lo spazio che esso merita. È vero che vi sono ospitati saggi di diversa entità e rilevanza (oltre alla preziosa documentazione aggiunta, dal testo integrale della Dichiarazione del 1948 al saggio con cui Maritain introdusse il noto volume di saggi che nel 1948 accompagnò come supporto scientifico e culturale la pubblicazione della Carta, fornendo la chiave ermeneutica se non del testo stesso, almeno della sua storia prossima, e dunque anche una spiegazione della sua miracolosa riuscita). In posizione di speciale rilievo, poi, è proposta al lettore – subito dopo l'introduzione dei Curatori e la prefazione del Segretario Generale dell'Istituto Maritain –, una lunga e meditata intervista a Vittorio Possenti, noto filosofo italiano che pochi anni fa ha pubblicato un interessante volume sui diritti umani¹.

Per ragioni di attinenza con le nostre competenze, dovendo solo fornire al lettore un'idea dei contenuti dei tredici capitoli successivi, che costituiscono il nucleo argomentativo del volume, mi limiterò ad alcune considerazioni sui due contributi più vicini alla prospettiva giusfilosofica² (gli altri sono più orientati all'antropologia filosofica ed all'etica, alla pedagogia dei diritti e dei doveri, alla filosofia della religione e della laicità, sempre con speciale riguardo alle soluzioni proposte dal pensiero di Maritain; l'unico contributo di natura tecnico-giuridica, afferente al diritto internazionale, è quello di Antonio Papisca e Marco Mascia).

Il primo dei due capitoli che abbiamo selezionato è a firma di Amedeo Costabile e s'intitola *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione Schuman: la*

¹ V. Possenti, 2014.

² Non è questa, ovviamente, una selezione di merito, né di rilevanza ed originalità filosofiche, dei lavori presentati nel volume: ognuno di essi è a suo modo interessante e meritevole di attenzione (in particolare, per quel che riguarda l'approccio teorico e fondativo ai diritti umani, segnaliamo i contributi di Michel Fourcade e James G. Hanink).

comune ispirazione personalista a fondamento della pace e della promozione dei diritti dell'uomo. Questo capitolo prende in prestito da Antonio Cassese l'idea che la grande novità del secondo dopoguerra in tema di diritti umani (e dunque la principale conseguenza giuridica della Dichiarazione del 1948) consiste nell'introduzione di un nuovo soggetto nel diritto internazionale, vale a dire l'individuo. Come titolare dei diritti umani, ogni uomo si affaccia finalmente sulla scena del discorso giuridico internazionale (sia normativo che giurisdizionale), e diviene destinatario di una specifica protezione, anche e persino contro il proprio Stato di appartenenza. L'Autore considera questo aspetto decisivo per marcare la differenza tra le precedenti dottrine sui diritti umani e quella che a partire da allora si è fatta strada nel dibattito giuridico e politico. Discutibilmente, peraltro, questo lo porta a considerare come inevitabile, o almeno come desiderabile, la costruzione non tanto di un ordine giuridico mondiale (di fatto avviata, in effetti, a partire da quelle storiche dichiarazioni), bensì di un vero e proprio governo mondiale: a suo avviso, le sfide del presente «sono il segno di un mondo chiamato a rispondere alla vocazione di diventare un'unica famiglia e che, come tale, richiede una *governance* politica che sappia porre in essere una democrazia mondiale, attraverso un equo e integrale rispetto dei diritti della persona e delle realtà intermedie in cui essa si compie»³. Nulla da dire riguardo all'equo ed integrale rispetto dei diritti della persona (una volta che, come nel volume viene ripetutamente e condivisibilmente affermato, si individui un'affidabile antropologia filosofica di riferimento, anche transculturale): qualche perplessità invece in relazione all'auspicio di forme globali non già di mero coordinamento bensì di vero e proprio governo, democratico finché si vuole, ma pur sempre vertiginosamente lontano da quelle persone individuali e dai quei gruppi «intermedi» che non si chiarisce come verrebbero poi ben compresi nelle loro necessità e ben governati. A meno che l'auspicio cosmopolitico non si limiti ad una prospettiva ideale e tutto sommato astratta, o consista solo nell'invocazione di un coordinamento planetario che solleciti la solidarietà internazionale e non miri al dominio ed al controllo propriamente politici⁴.

Il secondo saggio che in questa sede merita un richiamo specifico è quello a firma di Maurizio Manzin ed intitolato con una domanda: *In che senso i diritti umani sono universali?* Come detto, quello dell'universalità dei diritti proclamati dall'Onu nella Dichiarazione del 1948 e nei Patti del 1966 è uno dei temi più frequentemente visitati nel volume che ispira queste pagine, e Manzin lo affronta con puntuale rigore giusfilosofico in uno dei capitoli più meditati del libro. In effetti, questo Autore si sforza di connettere in profondità il modello concettuale che odiernamente viene impiegato per spiegare i diritti umani (con tutte le sue criticità) alla crisi dell'idea di uomo che lo nutre internamente, che è poi l'idea moderna da lui a lungo considerata e discussa nella sua opera (che per

³ A. Costabile, 2020, 96.

⁴ Sul punto desidero richiamare un testo ormai datato ma ricco di spunti di perdurante attualità, di cui il primo dei due Curatori è un Maestro recentemente scomparso, a cui questo saggio è dunque dedicato: cfr. G. Dalla Torre e F. D'Agostino, 2000.

certi aspetti qui ricorda l'impegno teoretico di Sergio Cotta, teso a decostruire la genealogia di numerosi concetti chiave della modernità per motivarne la crisi e tentarne il superamento). Secondo Manzin, «il concetto fondamentale di "umano" è mutato negli ultimi cinquant'anni sotto la spinta della globalizzazione ed è diventato apparentemente diverso da quello che aveva ispirato la Dichiarazione delle Nazioni Unite del 1948»⁵. Se poi si approfondisce il discorso, si può pervenire alla conclusione che «i doveri imposti dallo Stato e i diritti invocati dai cittadini sono questioni strettamente connesse tra loro sin dagli albori dell'età moderna, dato che tanto gli esseri umani quanto lo Stato condividono la medesima struttura di *individuus*»⁶: da questa condivisione discenderebbe la trasformazione dell'istanza giuridica con il suo passaggio imposto dalla dimensione naturale a quella artificiale e strumentale. Come il diritto «serve» allo Stato per organizzare la vita sociale in relazione ai fini che si è prefissato, così i diritti individuali (umani e non solo) «servono» agli individui per ottenere i propri scopi. Con ciò il discorso si lega ad una critica della natura intesa come «wildness» e della natura umana in particolare, intesa come volontà desiderante e non più come razionalità: secondo Manzin, «la predominanza della volontà dell'uomo – dei suoi *desideri* – nella politica (sovranità), nel diritto (positivismo giuridico) e nelle scienze (tecnica) è l'ovvia conseguenza dell'individualismo in antropologia»⁷. Una natura umana intesa come spontaneità ed istinto (così come la parallela riduzione della volontà al desiderio), sebbene ospitale per il modello antropologico individualistico, si mostra refrattaria al discorso giuridico o almeno a quella parte di tale discorso che predica l'universalità dei diritti: come denuncia questo Autore, oggi il richiamo all'universalità suona più come espediente retorico che come convinzione radicata ed argomentabile. Così, i diritti, in paradossale controtendenza rispetto alla cosiddetta globalizzazione, tendono piuttosto a farsi specifici e frammentati: e per impedire che, come conclude con un certo pessimismo Manzin, i diritti condannino a morte il diritto, occorre riprendere i fili di un discorso antico e perenne. Ma è proprio quest'impresa che sembra ardua e forse superiore alle nostre forze, in una *secular Age*⁸: «La mancanza di trascendenza, dovuta al predominio della volontà individuale, è caratteristica dell'età della secolarizzazione»⁹.

3. Contro i diritti umani?

Proprio dalle parole conclusive di Maurizio Manzin può esordire la riflessione che intendiamo proporre, al di là della descrizione del volume che qui si conclude. «I *diritti* hanno condannato a morte il *diritto*», scrive questo Autore concludendo il proprio

⁵ M. Manzin, 2020, 166.

⁶ Ivi, 173.

⁷ Ivi, 179.

⁸ Per riprendere il titolo del fondamentale studio di C. Taylor, 2009.

⁹ M. Manzin, 2020, 181.

contributo con la lapidaria laconicità di un necrologio¹⁰. È un'affermazione amara, che tuttavia va opportunamente intesa e contestualizzata, per misurarne in modo adeguato la portata: si tratta infatti di una constatazione, di una diagnosi; non di una prognosi. In altre parole, Manzin si muove qui sul piano storiografico, non su quello in senso stretto filosofico: e ciò è così vero che, se seguiamo con attenzione il percorso che egli delinea nel suo saggio, veniamo dotati della strumentazione concettuale necessaria e sufficiente per comprendere almeno alcuni (si direbbe i principali) dei meccanismi genealogici che hanno condotto il pensiero giusfilosofico a questo *cul de sac* e magari – ripercorrendo a ritroso l'intero itinerario – svoltare al momento giusto per evitare il precipizio. Perciò non credo si tratti di un'affermazione rassegnata, di una resa: forse è proprio l'opposto.

Manzin è in buona compagnia nella sua critica, pur così controcorrente, della dottrina moderna dei diritti umani. Senza fare qui nemmeno cenno alle critiche celebri¹¹ di autori condizionati dal proprio pregiudizio ideologico (la critica alla borghesia di Marx, e prima di lui *l'a priori* utilitaristico e pragmatico di Bentham), e limitandoci ai tempi recenti ed all'area latina, oltre a Francesco Gentile, il maestro patavino a cui nel saggio Manzin rende esplicito omaggio, è possibile fare riferimento anche ad altri studiosi del secondo Novecento che hanno guardato con sospetto o per lo meno con freddezza alla grande e promettente scena dei diritti umani, che tanto entusiasmava molti loro colleghi contemporanei.

Sin dagli anni '60, e dunque in un'epoca in cui ancora dominava l'euforia per l'insperato successo dell'audace operazione giuridica, culturale e politica legata alla Dichiarazione Universale, uno storico del diritto francese, Michel Villey, prese a contestare l'intera dottrina dei diritti dell'uomo a partire dal richiamo alla tradizione romanistica, che non considera il diritto dal lato dei soggetti, bensì da quello degli oggetti e degli *status*. «Lo *ius* delle *Istituzioni* non è un attributo connesso al soggetto, non è libertà d'agire (la libertà non si spartisce), ma quella parte di cose che tocca a ogni persona del gruppo in rapporto agli altri»¹². E ancora: «Il linguaggio di Gaio ignorava il concetto moderno di diritto soggettivo – che nasce da un'altra filosofia – e tutte le classificazioni dei nostri trattati di diritto civile imbastite sul concetto di diritto soggettivo. Nessun “diritto reale” nel diritto romano, né “diritto personale”, niente “diritto di proprietà” né “diritto di credito”. E non si trovano “diritti dell'uomo”»¹³. Mostrando meditate competenze anche nell'area della storia delle idee e della filosofia del diritto, Villey approfondisce in altri saggi la genesi del nuovo concetto e la reperisce anzitutto nella crisi della Scolastica medievale, specialmente in seno alla Scuola francescana ove giganteggiano Duns Scoto e Guglielmo da Ockam. Ne segue poi gli sviluppi attraverso la rielaborazione protestante di quella crisi, in pieno secolarismo seicentesco, con autori

¹⁰ Ivi, 185.

¹¹ Un'utile antologia è quella a cura di V. Pazé, 2013, in cui anche tali critiche sono puntualmente rappresentate.

¹² M. Villey, 2009, 97.

¹³ *Ibidem*.

come Thomas Hobbes e John Locke il cui apporto determinò la nascita del cosiddetto «giusnaturalismo moderno», in una prospettiva antropologica già fortemente individualistica.

Di questa tradizione sono frutto, a parere di Villey, i diritti dell'uomo: e ciò ne spiegherebbe la fragilità teoretica e lo statuto paradossale.

«O mirabile farmaco! Capace di guarire tutto, perfino le malattie che esso stesso ha prodotto! Maneggiati da Hobbes, i diritti dell'uomo sono un'arma contro l'anarchia, per l'instaurazione dell'assolutismo; per mano di Locke, diventano un rimedio contro l'assolutismo, per l'instaurazione del liberalismo; quando si rivelarono i misfatti del liberalismo, furono la giustificazione dei regimi totalitari e degli ospedali psichiatrici. Ma in Occidente sono la nostra ultima risorsa contro lo Stato assoluto, e se fossero presi sul serio, ci riporterebbero all'anarchia... Attrezzo tutt'altro. Lo si può usare in favore delle classi operaie o della borghesia, dei malfattori contro i giudici, delle vittime contro i malfattori. Ma attenzione! Bisogna scegliere: o il bene degli uni o il bene degli altri. Non si è mai visto nella storia che i diritti dell'uomo fossero esercitati a vantaggio di *tutti*»¹⁴.

Ed ecco la diagnosi cui approda Villey sul piano teoretico: «Questo è lo stato di cose che il discorso sui diritti dell'uomo si è dato il compito di occultare. Il diritto è *rapporto* tra uomini, multilaterale. Che se ne abbia coscienza o meno, quando si usa la parola "diritto" si tratta di una relazione. Come si potrebbe inferire una *relazione*, che implica più termini, con un termine unico: l'Uomo? La comparsa dei diritti dell'uomo attesta la decomposizione del concetto di diritto»¹⁵. E come si vede, la conclusione, se non proprio identica, è davvero molto simile a quella di Manzin.

Seguendo tratturi solo parzialmente distinti, ma muovendo da un apparato filosofico molto rigoroso e solido, anche Sergio Cotta – il quale certamente non era di principio sfavorevole alla dottrina dei diritti umani, che anzi in vari luoghi considerò con estremo rispetto e persino ammirazione¹⁶ – si è da noi reso celebre per la sua perplessità controcorrente (erano gli anni in cui Norberto Bobbio divulgava i principali suoi saggi sulla cosiddetta «età dei diritti») nei confronti dei «diritti fondamentali» (da intendere qui, *de plano*, come diritti umani). Il suo testo più puntuale in argomento è certamente quello apparso nel 1976 con il titolo *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*¹⁷. In questo denso saggio, il filosofo italiano prende sin dall'inizio le distanze sia dalla «celebrazione retorica» dei diritti, sia dalla mera «esegesi dei testi» (ormai esistenti, a partire proprio dalla Dichiarazione Onu del 1948 al cui settantesimo anniversario il volume da cui abbiamo preso le mosse è dedicato: ragion per cui Norberto Bobbio qualche anno prima, e precisamente nel 1963, aveva dichiarato che ora che ci sono i testi normativi il

¹⁴ Ivi, 182. Per una lettura critica delle tesi di Villey si veda tra gli altri M. Cascavilla, 2015, 90.

¹⁵ Ivi, 183.

¹⁶ S. Cotta, 1990.

¹⁷ Oggi disponibile anche in S. Cotta, 2004, 9-35.

problema dei diritti umani non è quello di giustificarli o fondarli, bensì quello di proteggerli: un problema «politico, non filosofico»¹⁸).

Cotta non è affatto d'accordo con Bobbio e con tutti i numerosi suoi seguaci: secondo lui, la questione del fondamento dei diritti umani è aperta e ineludibile. Il problema, in base a quel che egli scrive, è che l'attuale assetto teorico che sorregge la dottrina dei diritti umani è contraddittorio e dunque pieno di tensioni: una tradizione del pensiero giuridico moderno ha infatti costruito tutto l'ordinamento sul potere pubblico finendo con l'identificare ordinamento e Stato (qualsiasi forma poi assuma questo Stato, dal totalitarismo – in cui l'identificazione risulta più evidente – alla democrazia maggioritaria, in cui essa è mascherata dietro la finzione della *volonté générale* ove si consuma il conflitto tra maggioranza tirannica e minoranze oppresse); la tradizione opposta, più sotterranea fino al secondo dopoguerra ed in seguito slatentizzata nelle varie «rivoluzioni culturali», ivi inclusa quella sessuale, ha invece insistito sulla centralità del soggetto e sulla necessità di fondare il sistema giuridico a partire dal primato dei diritti soggettivi, qualunque sia il contenuto delle rivendicazioni arbitrarie degli individui, che le istituzioni sarebbero semplicemente chiamate a garantire. A ben vedere, continua Cotta, le due tradizioni sono solo apparentemente rivali: esse infatti hanno una comune paternità «nell'uso di un'unica categoria interpretativa e operativa. Ed è proprio la categoria dei diritti del soggetto»¹⁹, giacché più che alla legge, i diritti dell'uomo «sono stati opposti a quel diritto, assoluto e fondamentale, del monarca a legiferare, che aveva trasformato la legge, la regola, nel suo opposto: l'arbitrio. Al diritto di uno solo sono stati dunque sostituiti i diritti di tutti; il plurale si sostituisce al singolare, ma la categoria è la medesima e identico ne è il contenuto: il potere di agire liberamente secondo il proprio arbitrio»²⁰.

Applicata al settore specifico dei diritti umani, questa critica porta dritto alla «pretesa di poter definire autoritativamente le frontiere del giusto»²¹, come ha scritto D'Agostino con riferimento all'Onu ed ai discussi tentativi degli anni '90, per esempio, di declinare la nuova categoria dei cosiddetti «diritti (umani) riproduttivi»; o anche, di vincolare «il discorso sui diritti dell'uomo in primo luogo al volontarismo, sia pure percorso da buone intenzioni etico-personalistiche, e poi al relativismo storicista o etico-culturalista»²².

¹⁸ N. Bobbio, 1990, 16.

¹⁹ Cotta, 2004, 27.

²⁰ Cotta, 2004, 28.

²¹ D'Agostino, 2011, 155, ove si pone la provocatoria domanda se per questa via i diritti umani non diventino addirittura «pericolosi».

²² Scillitani, 2001, 18.

4. Umanità e appartenenza; personalità e relazione

Qual'è dunque la sfida? A nostro avviso, è una sfida nuova per il suo ambito, ma antica per la sua struttura, ed è una sfida schiettamente filosofica. Si tratta infatti di creare un ambiente oggettivo per il diritto soggettivo: in altri termini, di reinserire anche concettualmente l'individuo con le sue spettanze nella comunità da cui proviene e di cui fa necessariamente parte, anche sul piano giuridico. L'espressione «diritto umano» non va abbandonata perché esprime tutto ciò in maniera particolarmente intensa ed efficace: il soggetto titolare di tale diritto, infatti, è per definizione l'essere umano, cioè il membro di un gruppo definito «umanità» a partire da determinati requisiti biologici e genetici obiettivamente identificabili. Tale essere vivente va reintrodotta, rimesso in connessione fondativa con il gruppo – la specie – cui appartiene, senza sacrificarlo ad esso: poiché egli è persona e non cosa (e qui il lessico dignitario, cristiano-paolino e poi modernamente kantiano, diviene evidentemente centrale, e, se bene inteso, è forse in grado di far convergere i diversi punti di vista: ma si badi, esso radica necessariamente nel realistico approccio all'umanità come dimensione anzitutto biologico-naturalistica, su cui s'innesta la prospettiva ontologica²³). Che cosa aggiunge al tanto vituperato concetto di individuo la categoria di persona? Per quel che riguarda il diritto, forse solo un elemento, ma fondamentale: la relazione. Come scrive ancora D'Agostino,

«dal linguaggio teologico il tema della persona è penetrato in quello filosofico, giuridico e sociale, dimostrandosi subito particolarmente *prezioso*. Infatti, in quanto è chiamata a garantire la coesistenza sociale *interpersonale*, la giustizia deve presupporre che i soggetti coesistenti siano *persone*. Il termine latino *persona* indica la *maschera* indossata dagli attori classici sul palcoscenico per far meglio risuonare (in latino *personare*) la loro voce e per farsi così udir meglio da tutti; per traslato *persona* indica ciò che noi oggi chiamiamo il *personaggio*, cioè il ruolo affidato ad ogni singolo attore che sale sul palcoscenico»²⁴.

L'etimologia della parola attesta insomma che essa allude all'inserimento dell'individuo nella trama delle relazioni: di una *pièce*, nella metafora, e fuor di metafora dell'esistenza mondana concreta. Un inserimento, per di più, che si associa ad un compito, ad una parte da recitare, ovvero, nuovamente fuor di metafora, ad un sistema normativo che regola il comportamento dell'individuo senza peraltro soffocarne l'autonomia o restringerne eccessivamente lo spazio interpretativo e la libera creatività (all'interno, pur sempre, del copione assegnato²⁵).

A nostro parere, inserire la categoria della relazione nel discorso sui diritti umani permette di equilibrare elemento soggettivo ed elemento oggettivo e così salvare il

²³ Si è cercato di sviluppare alcuni aspetti di questa idea in un saggio precedente: cfr. C. Sarrea, 2019.

²⁴ F. D'Agostino, 2011, 64.

²⁵ Già Vittorio Mathieu, ma ricorrendo alla metafora dell'esecuzione musicale e non a quella della recita teatrale, aveva paragonato il diritto naturale (e la sua caratteristica immutabilità non incompatibile con variazioni anche significative), all'esecuzione di uno spartito. Cfr. V. Mathieu, 1989, 136.

diritto senza rinunciare ai *diritti*. Cercheremo nel prosieguo del presente saggio di argomentarne le ragioni, seppur sommariamente e si direbbe in forma introduttiva.

4.1. In primo luogo, occorre mettere a fuoco la relazione in quanto ponte tra individuo e specie. Come abbiamo notato, si tratta di un'intuizione che non è sfuggita al senso comune, se è vero che il termine invalso per la definizione di questi diritti è appunto quello di diritti umani. Con buona pace della (sacrosanta) critica di Hannah Arendt a proposito dell'astratta nudità dell'essere umano²⁶, dopo decenni dalle *Origini del totalitarismo* e dopo l'esperienza sia legislativa (le numerose dichiarazioni, convenzioni e patti internazionali vincolanti), sia giurisprudenziale (l'istituzione e l'opera delle corti sovranazionali e regionali, dei tribunali dei diritti umani e dei tribunali *ad hoc*), senza dire di quella politica, possiamo affermare con una certa tranquillità che qualcosa è cambiato in meglio rispetto alle fosche prospettive della pensatrice tedesca. Presa sul serio, la nostra comune appartenenza al genere umano è un valido (perché obiettivo) fondamento del discorso sui diritti, sottratto in tal modo sia all'arbitrarietà della concessione (sostituita dal riconoscimento), sia all'imprevedibilità potenzialmente delirante della rivendicazione e della pretesa soggettiva. Spaemann, forse il filosofo contemporaneo che con più coraggio ha voluto mettere a tema il discorso sulla persona, non accontentandosi né del ricco ma pur sempre datato lascito della filosofia classica e medievale, né di *slogan* spesso poveri di contenuto perché ripetuti senza adeguata riflessione ed approfondimento, ha scritto in proposito pagine che qui dobbiamo certamente menzionare. Come egli osserva, «l'“umanità” non è, come l'“animalità”, soltanto un concetto astratto per la definizione di un genere, ma è in pari tempo il nome di una concreta comunità di persone, alla quale nessuno appartiene sulla base di certe qualità determinabili concretamente, ma sulla base del vincolo genealogico con la “famiglia umana”»²⁷. Interessante notare che per questo autore è proprio la relazione iniziale (quella con la madre – da cui l'espressione «lingua materna», tanto cara anche ad Hannah Arendt²⁸, per indicare l'insieme delle abitudini comportamentali che apprendiamo dalla prima persona con cui siamo in relazione costitutiva al nostro sorgere), ciò che conferma lo statuto personale del nuovo venuto: la madre è tenuta (ma di solito lo fa spontaneamente, istintivamente, naturalmente) a comportarsi dinnanzi al suo neonato, nonostante la sua piccolezza e la sua completa dipendenza, come dinnanzi ad ogni altra persona. Se lo trattasse come un animale o una cosa, «come oggetto da manipolare o come organismo vivente che si può condizionare», egli non fiorirebbe, non

²⁶ H. Arendt, 2009, 415. La pensatrice tedesca prese le distanze dalla dottrina dei diritti umani non per la sua insostenibilità teorica, che anzi difese, bensì per la sua difficoltà pratica, una volta che essa viene svincolata dalle appartenenze nazionali – e dunque dall'impegno formale e coercibile di un ordinamento giuridico-politico volto alla loro protezione e promozione. L'esperienza dell'Olocausto, che la riguardò personalmente e che descrive con penetrazione in alcune sue opere celebri, avvalorava ancor di più le sue tesi ed impone di farvi i conti ogni volta che si parla di diritti dell'uomo.

²⁷ R. Spaemann, 2005, 234.

²⁸ H. Arendt, 2005, 23.

svilupparebbe le proprie competenze caratteristicamente umane. Ciò ovviamente non ne comprometterebbe l'appartenenza (ontologica) alla famiglia umana, ma ne limiterebbe la fioritura, ne danneggerebbe la pienezza. Pertanto, «non si dà alcun passaggio graduale da “qualcosa” a “qualcuno”. Solo perché, fin dal principio, la nostra relazione con gli uomini non è con qualcosa, ma con qualcuno, la maggior parte di essi sviluppa le qualità che giustificano successivamente questa relazione»²⁹. Le ripercussioni giuridiche di siffatta antropologia filosofica della persona sono tratte dal medesimo Spaemann, senza esitazioni: e si centrano proprio sul discorso relativo ai diritti umani come diritti incondizionati (secondo una delle caratteristiche che tutti gli studiosi di tali diritti riconoscono loro).

«I diritti delle persone sono in generale diritti incondizionati soltanto quando essi non vengono fatti dipendere dall'adempimento di qualche condizione qualitativa, della cui esistenza decidono coloro che sono già membri della comunità giuridica. In quanto *closed shop* l'umanità non potrebbe essere una comunità giuridica. Poiché allora il principio *pacta sunt servanda* varrebbe soltanto per coloro che vengono riconosciuti dalla maggioranza come soggetti di diritto». Al contrario, conclude Spaemann, «può e deve aversi un unico criterio per la personalità: l'appartenenza biologica al genere umano. Per questo anche l'inizio e la fine dell'esistenza della persona non possono essere separati dall'inizio e dalla fine della vita umana»³⁰.

I diritti delle persone sono diritti umani, afferma questo filosofo: e, potremmo anche chiosare noi, i diritti delle persone sono *i* diritti umani, i diritti umani sono proprio i diritti delle persone, giacché l'appartenenza alla famiglia umana (dunque, una relazione biologica che diventa ontologica e normativa) conferisce la titolarità dei diritti riconosciuti alle persone umane.

4.2. In secondo luogo, è importante collegare (e così mettere in relazione) il discorso sui diritti con quello sui doveri³¹. Non si tratta tanto di un richiamo all'*hybris* classica, quasi che per qualche misteriosa sventura (un paradiso perduto miltoniano) agli esseri umani fosse in ogni caso interdetto l'accesso ad una piena felicità, quanto piuttosto di una miglior comprensione della natura stessa di questa felicità. Se, come in un modo o

²⁹ R. Spaemann, 2005, 236.

³⁰ Ivi, 241.

³¹ V. Possenti, 2017, 93-118. Interessante la sintesi propositiva con cui questo Autore conclude la propria riflessione: «Vi è bisogno di una concezione *postliberale* e *postlibertaria* dei diritti. Il termine postlibertario, che non significa naturalmente ostilità verso la libertà, è a mio parere sostanziato da *diversi nuclei cui annetto rilievo fondamentale*: i diritti di libertà non devono avere sempre e dovunque il predominio; il bilanciamento tra diritti e doveri deve essere più rigoroso che nell'individualismo liberale; la libertà del singolo non può riplasmare le differenze antropologiche fino a farle scomparire; è un errore applicare indiscriminatamente il principio di non-discriminazione, poiché è semplice atto di giustizia trattare diversamente realtà diverse; occorre porre un argine tra desiderio e diritto; non è lecito proseguire nella compressione dei diritti sociali a favore di quelli individuali di libertà, come accade in Occidente da circa un quarto di secolo» (si direbbe che la recente pandemia da coronavirus abbia confermato anche in punto di fatto la fondatezza dell'indicazione di Possenti).

nell'altro tutti o quasi tutti ritengono, la felicità ha a che vedere con la pienezza di vita, e questa a sua volta con l'amore, allora resta confermata l'intuizione di Agostino secondo cui *amor pondus*, l'amore è (anche) peso, responsabilità, affidamento, compito, dovere: ma proprio perché grazie a questo peso noi siamo in piedi, è esattamente questo peso, l'amore, ciò che ci fa essere quel che siamo, ci consegna un'identità stabile. Ne era ben consapevole, tanto per fare un esempio giusfilosofico, Giuseppe Capograssi, quando con parole sorprendenti ma precise e pregnanti ebbe ad affermare che «in definitiva matrimonio e famiglia non sono nell'ordinamento giuridico che una organizzazione di sacrificio»³². Se le cose stanno così, diviene molto meno stupefacente ed antipatico l'atteggiamento di gran parte dei diritti, che non si comportano mai come regali gratuiti alla persona ma, al contrario, le conferiscono dei poteri riconosciuti e tutelati all'interno di reti relazionali complesse, in cui volta per volta l'esercizio del diritto (l'attuazione operativa del potere legittimo) è subordinato all'accettazione di condizioni (si pensi ai diritti di riunione, di manifestazione del pensiero, insegnamento, espressione artistica), all'assunzione di responsabilità (si pensi all'ampia sfera dei diritti di famiglia, dal matrimonio alla generazione di figli) o di vincoli (come nel caso della libertà religiosa, almeno nella maggior parte delle grandi tradizioni religiose, ed in generale al novero dei diritti della coscienza, considerati centrali³³), alla presa in carico consapevole di rischi (si pensi al diritto del lavoro, ma anche a quello alla salute, o alla libertà di movimento e circolazione), o infine addirittura tale esercizio si configura, se riguardato in diversa prospettiva, come un vero e proprio dovere (un esempio tipico è quello del diritto di voto, il più universale e simbolico dei diritti politici classici). C'è poi da considerare la tormentata, ma non per questo meno significativa per le riflessioni giusfilosofiche, esistenza del cosiddetto «abuso del diritto», che almeno di una cosa certamente ci parla, vale a dire della struttura complessa del diritto soggettivo, irriducibile alla mera pretesa, visto che è possibile abusarne e di conseguenza venirne privati e poi magari puniti³⁴. Se vi si riflette anche solo un momento, non risulta dunque affatto rispondente alla situazione reale la consueta contrapposizione tra diritti e doveri, tra situazioni giuridiche soggettive attive e passive, ed in questo caso come in tanti altri è sbagliato e pericoloso

³² G. Capograssi, 1975, 76. Per un'attualizzazione del pensiero di questo grande ma ormai dimenticato filosofo italiano, si veda il bel saggio scritto anni fa da Sergio Cotta ed ora ripubblicato in una recente e preziosa antologia di scritti: S. Cotta, 2019, 175-189.

³³ Per un doveroso approfondimento dell'obiezione di coscienza come dovere più che come diritto, come vincolo di lealtà più che come manifestazione di narcisismo, si vedano le belle pagine di F. D'Agostino, 2012, 93-108.

³⁴ L'istituto nel nostro ordinamento vigente fa solo poche e poco significative apparizioni, ma è oggetto di meditazione insonne, ed in altri ordinamenti (si pensi a quello spagnolo) costituisce una figura di riferimento generale, accanto alla *fraus legis* (cfr. art. 7.2 del Código Civil: «La ley no ampara el abuso de derecho o el ejercicio antisocial del mismo. Todo acto u omisión que por la intención del autor, por su objeto o por las circunstancias en que se realizase sobrepase manifiestamente los límites normales del ejercicio de un derecho, con daño a tercero, dará lugar a la correspondiente indemnización y a la adopción de medidas judiciales u administrativas que impidan la persistencia en el abuso»). Per uno studio teorico aggiornato si veda Pompei, 2019.

confondere la semplificazione a fini didattici con la realtà della cosa insegnata. Già Simone Weil ebbe a rimarcare la priorità dei doveri (anche sui diritti), sia in senso storico sia in senso logico ed ontologico³⁵: giungendo addirittura, in un saggio energico quanto problematico, ad affermare che «il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo. Il diritto è perciò estraneo al bene. Viceversa, l'adempimento di un obbligo è sempre un bene, ovunque. La verità, la bellezza, la giustizia, la compassione, sono sempre dei beni, ovunque»³⁶. Con toni più sobri, anche se meno lirici e coinvolgenti, nel nostro ambito ed in tempi più recenti, è stato ancora Cotta a richiamare l'attenzione sulla spesso obliterata struttura elementare del giuridico, ove diritto e dovere s'intrecciano indissolubilmente: «Si ha diritto del soggetto secondo giustizia quando non vi è libertà di sottrarsi o di opporsi al suo esercizio da parte di altri, ma vi è il *dovere* di rispettarlo e accettarne le conseguenze»³⁷.

4.3. In terzo luogo, approdiamo al significato più ovvio di relazione: quella tra le persone. Di persone, in effetti, non ce n'è una sola nel mondo, ma numerose, e sebbene siano accomunate da un'ingente quantità di caratteristiche assimilanti, ciascuna di esse rimane consegnata alla propria in-dividualità, è indivisa in sé e divisa dalle altre persone a partire dal *principium individuationis*, il corpo. Per un limite intrinseco alla dimensione terrena, nessun corpo può occupare lo spazio che occupa il mio mentre lo occupo io, può cioè trovarsi esattamente dove mi trovo io nel medesimo momento: e questo è quanto basta per stabilire irrefutabilmente la mia esistenza come quella di un ente separato da tutti gli altri e dotato pertanto di una certa indipendenza. L'errore moderno non è quello di difendere questa indipendenza, quanto semmai di assolutizzarla, ed in alcuni casi di trasformarla in un ideale morale, o persino in un diritto di validità generale ed assoluta (il famoso, ed ancora non abbastanza studiato e criticato, *right to privacy*)³⁸. Al contrario, se vi si riflette adeguatamente si approda ad una prospettiva diametralmente opposta, quella dell'uomo come «animale razionale dipendente»³⁹: la relazione interpersonale si mostra come premessa dell'origine di ogni nuova persona (che è nuova e che è persona da molto prima del momento in cui può esercitare per la prima volta la sua libertà, nonostante le suggestioni antropologiche pur tanto profonde di Hannah Arendt⁴⁰), e come atmosfera di protezione e crescita di qualunque vivente umano, a qualunque condizione fisica, psichica, sociale, culturale, esistenziale appartenga. Meglio ancora, è

³⁵ S. Weil, 1990, 13.

³⁶ S. Weil, 2017, 45.

³⁷ S. Cotta, 1991, 214.

³⁸ Per un originale ed ampio studio sulle origini teoriche di questo istituto, che oggi giorno va per la maggiore, si veda il poco noto saggio di S. Scoglio, 1994.

³⁹ Come recita il titolo di un fondamentale saggio di A. MacIntyre, 2001.

⁴⁰ H. Arendt, 2005, 129. Come noto, la pensatrice tedesca riteneva – evocando suggestivamente Sant'Agostino, a cui aveva dedicato gli studi dottorali sotto la guida di Heidegger – che l'essere umano esiste per iniziare, che la sua specificità ontologica consiste tutta nella libertà, con cui si differenzia da tutti gli altri viventi. *Ut initium esset, creatus est homo*, citava spesso dal *De Civitate Dei*.

l'*appartenenza* a deciderne irrimediabilmente l'esistenza: apparteniamo alla vita perché siamo da essa tenuti, per-tenuti, il che conferma la nostra pertinenza all'essere ed al mondo. Questo è il senso profondo nascosto nel pregnante termine di ap-par-tenenza, che fonde sapientemente dimensioni teoretiche astratte e cognitive con dimensioni concrete, di vissuto individuale e di esperienza morale. Non sfugga che così intesa anche *appartenenza* indica *relazione*, come abbiamo evidenziato sin dal punto 4.1 con riguardo all'inserimento necessario dell'individuo nel gruppo, della persona nell'umanità. Attribuire ai diritti il senso di una rivendicazione di autonomia, se non proprio *contro* gli altri almeno *dagli* altri (ed a questo certamente pensano Rodotà⁴¹ e molti studiosi con lui quando declinano la titolarità di diritti soggettivi nei termini generali di un *right to be alone*), equivale a fraintendere la struttura relazionale fondamentale sia della condizione umana, sia del discorso giuridico reale. Se, come persino Nietzsche osservava, «il tu è più antico dell'io», è solo dall'esistenza di un *alter ego* che è possibile cominciare a pensare il giuridico: dai miei doveri verso di lui, a cui mi lega un vincolo ontologico di parità che fonda l'uguaglianza, e dai suoi doveri verso di me, a cui debbono la propria esistenza i miei diritti. Nessuna solitudine ha consistenza giuridica. Nel deserto delle relazioni non vi è alcuna oasi di diritti, tutt'al più possiamo imbatterci in miraggi ed illusioni. Il *suum* che la giustizia attribuisce ad ognuno oggettivamente, è il compito giuridico che è affidato soggettivamente a tutti gli altri *ego* significativi: più che di metamorfosi dell'oggettivo nel soggettivo o viceversa, qui può parlarsi di identità (sotto due differenti ma complementari prospettive) solo perché abbiamo esordito con la pluralità come condizione umana⁴². È indiscutibile la consistenza giuridica delle relazioni personali fondanti (genitori e figli), così come è innegabile l'esistenza giuridicamente vincolante del dovere di risarcimento del danno ingiusto, ben prima di qualsiasi ulteriore considerazione in ordine alla giuridicità di relazioni volontarie come quelle contrattuali: non è pertanto la volontà a fondare il vincolo giuridico (nemmeno buona parte di quelli obbligatori del diritto civile), bensì la situazione, cioè la struttura relazionale del contesto interpersonale.

4.4. Un ulteriore, penultimo referente essenziale per il concetto di relazione è quello fornito dai gruppi di appartenenza non ontologica: la famiglia, anzitutto, sia in senso stretto che in senso allargato; poi il gruppo sociale immediato, l'area del vicinato (per ricorrere al secondo cerchio della *Politica* aristotelica); quindi la più ampia comunità civile (o, se si preferisce, e senza entrare nella dialettica di Tönnies tra società e comunità, l'hegeliana «società civile»), in seno alla quale si organizzano anche le corporazioni del lavoro, delle professioni e dei mestieri; e poi via via la *polis* che equivale all'odierna organizzazione politica apicale, lo Stato, sia in quanto tale sia nella sua appartenenza ad ulteriori comunità internazionali, di tipo politico, economico, o altro; ma anche le aggregazioni, potenzialmente mondiali, che dipendono dall'adesione ad una fede

⁴¹ S. Rodotà, 2006, 100.

⁴² È di nuovo uno dei temi cari ad H. Arendt, 2005, 162.

religiosa o ad una sensibilità culturale o ideologica. Si tratta di altrettante dinamiche relazionali, in cui la comunicazione interpersonale può essere più o meno vivace, sincera, autentica, ma non incide sulla dimensione formale, che rimane compiutamente relazionale. Ciascuna di tali relazioni, anche in presenza di un'autonomia regolatoria ed un'autodichia (come avviene puntualmente per le professioni meglio organizzate e la loro deontologia specifica), è profondamente connotata dall'elemento giuridico, ed ha di per sé un significato giuridico nella misura in cui contribuisce a coltivare l'umanità dei suoi ascritti potenziando l'attitudine costruttiva degli scambi che si svolgono nel suo seno e scoraggiando o sanzionando ogni deriva distruttiva. «Il diritto, come a suo modo la morale e la politica (e, più in generale, come ogni forma di attività che ponga gli uomini in reciproco rapporto) è sentito come *doveroso* proprio perché rinsalda i legami positivi tra gli uomini e mette un freno alla (sempre presente) possibilità che tra essi si scatenino inimicizia e guerra»⁴³.

4.5. Anche in ossequio al tenore di alcuni passi del volume da cui abbiamo tratto ispirazione ed occasione per le presenti riflessioni, e nel quale sono ben visibili tra gli altri numerosi spunti teologici e di filosofia della religione, occorre qui fare un breve cenno anche all'ultima relazione rilevante, quella tra la persona umana e la Persona divina. Il cenno è breve non perché la questione non sia rilevante: al contrario, essa è per certi versi decisiva, come vedremo. È breve soltanto perché lo spazio che ci resta è minimo, e perché un adeguato approfondimento del tema trascende dalla filosofia dei diritti umani a quella che potremmo chiamare una teologia del diritto o persino una teodicea. Non si tratta dunque di un omaggio estrinseco, o di un'appendice di convenienza: come è stato sostenuto, è possibile ipotizzare una vera e propria «matrice teologica della società»⁴⁴, donde discenderebbe la centralità della relazione religiosa in qualsiasi discorso non solo sul politico, ma anche sul giuridico. Del resto, uno degli ispiratori della Dichiarazione Universale fu, come più volte ricordato nel libro ed anche qui, quel Jacques Maritain la cui fede profonda e la cui competenza teologica, oltre che filosofica, non furono mai nascoste o trascurate anche nella sua missione di pensatore laico e di operatore politico e giuridico internazionale. Come ebbe ad affermare nel suo libro più celebre sui diritti umani,

«il valore della persona, la sua libertà, i suoi diritti, dipendono dall'ordine delle cose naturalmente sacre che portano l'impronta del Padre degli esseri, e che hanno in Lui il termine del loro movimento. La persona umana ha dignità assoluta perché è in una relazione diretta con l'assoluto»⁴⁵.

⁴³ F. D'Agostino, 2005, 12.

⁴⁴ P. Donati, 2010.

⁴⁵ J. Maritain, 1991.

Una simile affermazione è di enorme rilevanza, perché tra le altre cose implica l'insufficienza del discorso giuridico, e l'insufficienza del discorso filosofico, se si chiudono pregiudizialmente al discorso religioso. Come sostiene Donati nell'argomentare a favore della matrice teologica della società (e del sociale, radicato a suo avviso nella relazione immanenza/trascendenza come relazione di eccedenza necessaria), «dire che ogni società ha una sua matrice teologica, vuol dire che ogni società (inclusa la scienza dominante che essa esprime) si rappresenta e si organizza in risposta alla domanda: "Dov'è Dio?"»⁴⁶. Sebbene questo autore insista sulla rilevanza sociologica della sua indagine, non è difficile ricavarne indicazioni preziose anche per la presente riflessione sui diritti umani. Come spiega Donati,

«la relazione immanenza/trascendenza è la relazione guida del codice simbolico dell'alterità, o, per dirla con altri termini, del codice simbolico del dono, che è il fondamento della relazione. Infatti, la relazione non viene all'esistenza come atto creativo (volontà, intenzione, affermazione) di dipendenza, ma viene all'esistenza come offerta di un dono (il quale, certo, implica asimmetria e dipendenza, ma è innanzitutto un dono). È il dono che crea la relazione perché è il dono, non l'atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza; la relazione si instaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa un reciproco eccedersi dei soggetti»⁴⁷.

La citazione è lunga ma densa di riferimenti preziosi per la filosofia giuridica dei diritti umani. Se la natura politica dell'uomo è il fondamento della verità del noto brocardo *ubi societas ibi jus*, una considerazione come quella riportata chiarisce il nesso interno e radicale tra le dinamiche sociologiche del dono, già meditate da Mauss⁴⁸ alle origini della sociologia novecentesca e qui chiaramente evocate da Donati, e le sue concrezioni giuridiche: si pensi per esempio a quel che abbiamo detto a proposito dell'istituto giuridico del matrimonio citando Capograssi, ma anche, per venire al nostro tema specifico, ai diritti umani, a quella che potremmo chiamare, se è concesso, la loro *struttura vocazionale*. Essi, com'è stato illustrato con efficacia, derivano in generale da un dovere di essere⁴⁹ che tutti ci condiziona e che, visto in chiave religiosa (dove la *re-ligio* è relazione *ontologica* dell'immanente con il trascendente, che si fa consapevole e *personale* nella creatura razionale), è proprio il compito della creazione. Nella prospettiva cristiana, a cui indubbiamente appartenne Maritain e dunque uno degli influssi spirituali più potenti sulla Dichiarazione del 1948, oltre alla creazione vi è anche un preciso disegno di redenzione caratterizzato dal mistero di fede della Incarnazione: il che, a parere di Donati, significa che in questa narrazione «la trascendenza non è letta solo come un "andar oltre" ma anche e soprattutto come "scendere tra" (non nel senso spaziale di

⁴⁶ P. Donati, 2010, 39.

⁴⁷ Ivi, 38.

⁴⁸ M. Mauss, 2000, 240.

⁴⁹ S. Cotta, 1991, 96; F. D'Agostino, 2005, 269.

andare verso il basso, ma nel senso di “entrare dentro”»⁵⁰. Anche questa suggestione è profondamente rilevante per noi: la metafisica dei diritti umani, a questo livello, diventa teologia dei diritti umani, una teologia qualificata in senso cristiano ed esplicitamente collegata alla dinamica tipica di questa religione, la filiazione divina dell’essere umano. Ecco la fonte donde scaturisce la dignità inesauribile ed inossidabile di ciascuno, purché se ne consideri la natura creaturale e la vocazione alla salvezza come pienezza di vita. Proiettato verso la vita eterna, è già operante nell’orizzonte terreno il richiamo radicale alla santità come adesione a questa misteriosa tra-scendenza divina, a questo vertiginoso progetto in base al quale Dio si fa persona umana. Il *dovere-di-essere* a questo punto implica una nuova pienezza – intensamente e necessariamente relazionale, dentro questa relazione religiosa –, e ciascuno dei compiti (e dei bisogni) sottesi dai diritti umani diviene al tempo stesso una componente religiosa, sia nel senso che l’essere umano in pienezza vi aspira per perfezionarsi, sia nel senso che la comunità degli esseri umani è chiamata ed impegnata a garantirli a ciascuno, senza discriminazioni. Si chiarisce dunque definitivamente la ragione per cui, nonostante divergenze in merito e dibattiti a volte anche interessanti⁵¹, l’atteggiamento ufficiale del magistero cattolico è da diverso tempo del tutto favorevole ai diritti umani: purché, beninteso, essi vengano compresi e difesi proprio in questa puntuale prospettiva creazionista⁵², intrisa di relazionalità religiosa ed incapace di svincolarsene se non a prezzo della propria autonegazione (atea e libertaria, a partire dall’anticipatrice ipotesi groziana dell’*etsi Deus non daretur*). Come ebbe a rimarcare Ratzinger in una famosa e solenne occasione,

«i diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali. Allo stesso tempo, l’universalità, l’indivisibilità e l’interdipendenza dei diritti umani servono tutte quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana. È evidente, tuttavia, che i diritti riconosciuti e delineati nella *Dichiarazione* si applicano a ognuno in virtù della comune origine della persona, la quale rimane il punto più alto del *disegno creatore di Dio* per il mondo e la storia. Tali diritti sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell’uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe *restringere il loro ambito* e cedere a una concezione relativistica, secondo la

⁵⁰ P. Donati, 2010, 54.

⁵¹ M. Pera, 2015.

⁵² C. McCrudden, in M. Cartabia e A. Simoncini, 2013, 136, sostiene (con un ricorso al termine «metafisica» che risente fortemente del pregiudizio analitico che nel contesto anglosassone accompagna questi studi) che «la teoria di Benedetto XVI sui diritti umani è metafisica e non metafisica al tempo stesso. È metafisica in quanto sottolinea che le persone umane sono fatte a immagine di Dio. È, questo, un tema costante [...]. Ma la sua teoria sui diritti umani, basata sulla dignità della persona, è anche non metafisica, dal momento che sottolinea che la dignità umana si basa su una comprensione antropologica di ciò che significa essere umani, e che questo deriva dalla ragione umana che riflette sull’esperienza» (cioè metafisicamente! Proprio come afferma Ratzinger/Benedetto XVI, il quale per esempio a Berlino il 22 settembre 2011 disse: “Per lo sviluppo del diritto e per lo sviluppo dell’umanità è stato decisivo che i teologi cristiani abbiano preso posizione contro il diritto religioso, richiesto dalla fede nelle divinità, e si siano messi dalla parte della filosofia, riconoscendo come fonte giuridica valida per tutti la ragione e la natura nella loro correlazione”).

quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti»⁵³.

5. Conclusioni

È tempo di concludere un discorso che si è fatto sin troppo ampio ed elevato. Sebbene il riferimento religioso non sia di per sé estraneo né al volume da cui abbiamo tratto ispirazione per le presenti riflessioni, né alla problematica dei diritti umani ed al loro fondamento, che ne costituiscono il fulcro tematico, uno sviluppo adeguato del discorso avrebbe bisogno di altri spazi, altre competenze e probabilmente un altro contesto. Già è notevole audacia esprimersi, come fa il libro fin dal titolo, in termini di *metafisica* dei diritti umani, prendendo sin dall'inizio una posizione chiara ed esplicita nel dibattito filosofico sul fondamento di tali istanze giuridiche: purché rimanga chiaro che la *metafisica* non riflette un pensiero religioso nel senso di debitore di premesse teologiche o rivelate, ma consiste del ragionamento umano, anzi ne è la forma tradizionalmente più raffinata, almeno fino a Kant (in realtà, fino alla svolta soggettivista cartesiana ed alla scissione humeana di essere e dover essere). Una *metafisica* dei diritti umani è dunque, né più né meno, una filosofia dei diritti umani, o se si preferisce una critica filosofica dei diritti umani fondata su una riflessione antropologica altrettanto filosofica⁵⁴. Essa ha piena legittimazione nel dibattito giusfilosofico e di conseguenza ha diritto a venire accolta con attenzione e rispetto all'interno della discussione culturale, accademica e non. Ciò che speriamo di aver propiziato anche noi, nel nostro piccolo, con le considerazioni che ora possono chiudersi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARENDT Hannah, 2009, *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino.

ARENDT Hannah, 2004, *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano.

ARENDT Hannah, 2005, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*. Mimesis, Milano.

BOBBIO Norberto, 1997, *L'età dei diritti. Dodici saggi sul tema dei diritti dell'uomo*. Einaudi, Torino.

⁵³ Benedetto XVI, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite*, New York, 18 aprile 2008, anche in M. Cartabia e A. Simoncini (a cura di), 2013, 220 (nostri i corsivi).

⁵⁴ Per ulteriori sviluppi sia consentito il rimando a Sarrea, 2018.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1975, *Analisi dell'esperienza comune*. Giuffrè, Milano.

CARTABIA Marta e SIMONCINI Andrea (a cura di), 2013, *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*. Rizzoli, Milano.

CASCAVILLA Michele, 2015, *Diritti, persona, società*. Morcelliana, Brescia.

COSTABILE Amedeo, 2020, «La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la Dichiarazione Schuman: la comune ispirazione personalista a fondamento della pace e della promozione dei diritti dell'uomo». In *Metafisica dei diritti umani. 1948-2018. Per il 70° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani*, a cura di L. Di Donato e E. Grimi. Stamen, Roma.

COTTA Sergio, 1990, «I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale». In *Persona y Derecho*, 22, 1990, 13-28.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2004, *Il diritto come sistema di valori*. San Paolo, Milano.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo, A. Landolfi, Rubbettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco, 2005, *Filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011, *Corso breve di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2012, *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*. Giappichelli, Torino.

DALLA TORRE Giuseppe e D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 2000, *Cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralista*. Giappichelli, Torino.

DONATI Pierpaolo, 2010, *La matrice teologica della società*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

MACINTYRE Alasdair, 2001, *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*. Vita&Pensiero, Milano.

MANZIN Maurizio, 2020, «In che senso i diritti umani sono universali?». In *Metafisica dei diritti umani. 1948-2018. Per il 70° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani*, a cura di L. Di Donato e E. Grimi. Stamen, Roma.

MARITAIN Jacques, 1991, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Vita&Pensiero, Milano.

MATHIEU Vittorio, 1989, *Luci e ombre del giusnaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*. Giappichelli, Torino.

MAUSS Marcel, 2000, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

MCCRUDDEN Cristopher, «L'eredità di Benedetto XVI: diritti umani, dignità della persona e possibilità di dialogo». In *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, a cura di Marta Cartabia e Andrea Simoncini, 131-153. Rizzoli, Milano.

PAZÉ Valentina, 2013, *Diritti*. Laterza, Roma-Bari.

PERA Marcello, 2015, *Diritti umani e cristianesimo*. Marsilio, Venezia.

POMPEI Matteo, 2019, *Abuso del diritto. Un approccio tra filosofia e teoria*. Giappichelli, Torino.

POSSENTI Vittorio, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RODOTÀ Stefano, 2006, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Laterza, Roma-Bari.

SARTEA Claudio, 2018, *Diritti umani. Un'introduzione critica*. Giappichelli, Torino.

SARTEA Claudio, 2019, «Gli equivoci della dignità umana ed il fondamento della biogiuridica». In *Jus-online*, 2/2019.

SCILLITANI Lorenzo, 2001, *Per un'antropologia filosofica dei diritti dell'uomo*. Bastogi, Foggia.

SCOGLIO Stefano, 1994, *Privacy. Diritto filosofia storia*. Editori Riuniti, Roma.

SPAEMANN Robert, 2005, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*. Laterza, Roma-Bari.

TAYLOR Charles, 2009, *L'età secolare*. Feltrinelli, Milano.

VILLEY Michel, 2009, *Il diritto e i diritti dell'uomo*. Cantagalli, Siena.

WEIL Simone, 1990, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. SE, Milano.

WEIL Simone, 2017, *La persona è sacra?*. Castelvecchi, Roma.