

<b>EDITORIALE</b>	3
<b>STUDI E RICERCHE</b>	
<b>LEGGI NATURALI DELL'ORGANIZZAZIONE, DIRITTO IMPLICITO E INTERAZIONE SOCIALE: L'INDISPENSABILE PER UN CORRETTO INQUADRAMENTO DELLA PROPOSTA DI FULLER ANDREA PORCIELLO</b>	6
<b>THE EUROPEAN UNION AND THE POLISH CONSTITUTIONAL COURT REFORM: AN EXAMPLE OF CRISIS OF POWERS SEPARATION WITH «SMOKE SIGNALS» BY BRUSSELS? FABIO RATTO TRABUCCO</b>	25
<b>«...NON C'È CHE DA RISOLVERE IL PROBLEMA DELL'ALTA SLESIA»: ORDINE INTERNAZIONALE, EGEMONIA ED AUTODETERMINAZIONE NELL'ETÀ DELLA SOCIETÀ DELLE NAZIONI FILIPPO RUSCHI</b>	41
<b>QUALE LOGICA PER I DIRITTI DELL'UOMO? PAOLO SAVARESE</b>	74
<b>PSEUDOMORFOSI POLITICHE: OSWALD SPENGLER E GEORGIJ P. FEDOTOV VLADIMIR ŠČUČENKO</b>	96
<b>THE ROOTS OF ALEXANDER HERZEN'S POPULIST SOCIALISM DANIELE STASI</b>	116
<b>SPUNTI CRITICI SULLA OBBLIGATORietà DEL LAVORO PENITENZIARIO AUGUSTO ROMANO</b>	134
<b>PROFILI GIURIDICI DELLA MENDICITÀ IN JACOPO MENOCHIO FEDERICA PALETTI</b>	148

***PAGINE LIBERE***

**UNA SVOLTA STORICA: L'ABROGAZIONE DEL SEGRETO PONTIFICIO** 173  
**PER I DELITTI LEGATI ALLA PEDOFILIA**  
BRUNO DEL VECCHIO

**VERITÀ, DIRITTO, POLITICA: GIORGIO LOMBARDI «LETTORE» DI LUIGI GIUSSANI** 187  
MICHELE ROSBOCH

## QUALE LOGICA PER I DIRITTI DELL'UOMO?

PAOLO SAVARESE\*

*Abstract:* the paper revisits, tracing it back to Kant, the link between the acknowledgement of human dignity and the fundamental human rights that formed the basis of the Universal Declaration of Human Rights of 1948, considers some authoritative objections and questions the possibility of thinking about a logic of rights. The tension between principles and protections cannot be resolved by reducing rights to a legal technique, even if it is qualified, since translating rights into guarantees is implicit and required by that acknowledgement claimed by Kant. This suggests a specific logic of human rights which, however, remains uncertain if it is based on mere general consensus. This logic must be searched for and deepened starting from the conditions of possibility to demand the acknowledgement of one's own dignity and to transpose them into essential requirements of the construction of legal-political systems.

*Keywords:* Human dignity – recognition – logic of human rights – principles and legal guarantees.

### **1. Considerazioni introduttive**

Il discorso sui diritti dell'uomo compare negli ambiti più diversi e disparati, ha una storia lunga, complessa, non priva di contraddizioni ed ormai racchiude una galassia di significati. I *diritti* dell'uomo sono esito di vicende storiche lunghe e molto articolate, hanno radici antiche e hanno profondamente influito sull'evoluzione del diritto e del modo di concepirlo<sup>1</sup>. Il richiamo ai diritti, peraltro, sottintende linee di pensiero anche molto lontane<sup>2</sup> e non ha mancato di suscitare feroci polemiche<sup>3</sup>. In ogni caso, anche

---

\* Paolo Savarese, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Teramo. Email: psavarese@unite.it

<sup>1</sup> La storia del diritto moderno e contemporaneo è segnata dalla vicenda dei diritti ma non si identifica con essa. Cfr. P. Grossi, 2007.

<sup>2</sup> La divaricazione di impostazioni e strutture di pensiero sottostanti al discorso sui diritti umani è messa in luce da F. Viola, 1989; Id., 2000.

<sup>3</sup> Si pensi solo alle posizioni aspramente polemiche nei loro confronti, da versanti opposti, di Jeremy Bentham e di Carl Marx (le riprendo *infra*, §. 3). La Chiesa cattolica ha a lungo duramente criticato i diritti dell'uomo, se ed in quanto contrapposti ai diritti di Dio e per la loro dissociazione dal diritto naturale

prescindendo dal loro enorme influsso culturale e politico, la loro progressiva *positivizzazione* e l'ampliamento ed insieme specificazione del loro raggio di azione ha avuto un ruolo propulsore nella trasformazione degli ordinamenti giuridici positivi<sup>4</sup>. L'ingresso dei diritti negli ordinamenti positivi, ha visto non solo l'ampliarsi della loro tipologia, ma il trasformarsi e differenziarsi del loro concetto, come anche la loro intensificazione assiologica che tende a porli come perno della legittimazione stessa degli ordinamenti giuridico-politici<sup>5</sup>. Ciò, inevitabilmente, ha innescato la diffrazione, se non la dispersione terminologica a loro proposito, per cui i diritti fondamentali dell'uomo, esplicitandosi in *generazioni* successive fino a quella della loro *specificazione*, che persegue istanze e rivendicazioni sempre più vicine al *particolare*, hanno visto la loro rotazione in *tutele* intraordinamentali<sup>6</sup>. L'esito di ciò è che, ormai, i *diritti* sono prevalentemente di competenza del giurista positivo, mentre la filosofia del diritto non si occupa più della loro fondazione, bensì di affinare i requisiti formali della loro traduzione positiva<sup>7</sup>. Esemplare, in questo senso il nesso costitutivo tra il diritto e la sua *amministrazione* e l'anello che unisce i diritti con il principio di uguaglianza nell'accezione più generalizzata e indifferenziata possibile<sup>8</sup>.

L'accentuazione unilaterale della loro trasformazione in *tutele*, però, se ha trasformato i sistemi positivi, ha finito per comprimere i diritti in funzioni derivate degli ordinamenti positivi, siano questi nazionali o sovranazionali. Ciò racchiude una forte tensione, che si acutizza nei periodi di crisi, del discorso sui diritti e soprattutto dei corrispettivi apparati di tutela, con i principi elementari della democrazia rappresentativa, che in linea di principio non si possono dissociare né opporre, senza dover rinunciare alla democrazia. Il rischio è che il discorso sui diritti ne esca intrappolato nella micidiale autocontraddizione che li vede utilizzati contro i principi e gli istituti più elementari di civiltà giuridica e politica. Si aggiunga che la polarizzazione dei diritti nel circolo *rivendicazioni/tutele*, dovuta all'imporsi culturale del paradigma libertario, ha sganciato le rivendicazioni da ogni filtro assiologico ed ha rafforzato esponenzialmente l'effetto

---

classico; riferimento minimo sono le encicliche *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832) e *Quanta cura* di Pio IX (1864). In ogni caso, i diritti dell'uomo hanno un punto di emersione storicamente importantissimo nella Scolastica spagnola del '500, con la Scuola di Salamanca soprattutto Francisco de Vitoria (1483-1556), ma come accennato, la Chiesa cattolica li ha osteggiati per la loro impostazione illuministica e liberale, fino alle prudenti aperture del radiomessaggio del 24 dicembre 1944 di Pio XII (soprattutto al n. IV) per arrivare alla piena accettazione della *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII. Con Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sono riemerse riserve importanti rispetto alle evoluzioni più recenti del discorso sui diritti. Autore importante in area cattolica è Jacques Maritain, che ha anche avuto un ruolo nella redazione del testo della Dichiarazione del 1948. Cfr. J. Maritain, 1942. Per una storia dei diritti in tale prospettiva cfr. F. Compagnoni, 1995.

<sup>4</sup> I diritti dell'uomo divengono progressivamente diritti fondamentali di competenza del giurista positivo, innanzitutto del costituzionalista. Cfr. R. Alexy, 2012.

<sup>5</sup> Cfr. V. Ferrone, 2019.

<sup>6</sup> Tra molti, cfr. G. Peces-Barba Martinez, 1993.

<sup>7</sup> Anche la nozione di *diritti fondamentali* diviene una specifica classe logica di tutele o di modalità tecnico ordinamentali per assicurarle. Cfr. L. Ferrajoli, 2008<sup>3</sup>. G. Palombella, 2002.

<sup>8</sup> Cfr. R. Dworkin, 1994. Per il legame tra diritti ed uguaglianza Id., 2000.

paradossale di consegnare i diritti alle procedure del potere, ritrasformando così il loro titolare in un minore sotto tutela dell'apparato pubblico e in definitiva nel suddito del potere organizzato legalmente<sup>9</sup>. L'inflazione ed il logoramento dei diritti non è, pertanto, un fenomeno di superficie, ma l'effetto della perdita di uno statuto categorialmente definito, ossia di una *logica* che non sia solo la coerenza espressiva che allinei le rivendicazioni con la sintassi procedurale degli ordinamenti positivi. Ne consegue anche l'effetto indesiderato, per cui la grammatica profonda delle tutele positive tende a sgretolarsi. Ciò si acutizza ed evidenzia, anche qui, nei periodi di crisi, in cui la *solidarietà* interumana, che insieme al richiamo alla *dignità* di ciascuno sta alla base del riconoscimento dei diritti e dell'istituzione efficace della loro protezione, rifluisce in una solidarietà *immunitaria*, una solidarietà nel reciproco temuto e nella paura dell'altro come sospetto portatore di un qualche contagio. Tale impoverimento del senso della convivenza civile è facilmente foriero dello strangolamento, non senza il consenso degli interessati, dei più elementari *diritti* ad opera delle più raffinate ed invasive tecniche di controllo. L'intero apparato positivo di garanzia dei diritti fondamentali viene messo di fronte alla necessità di ripensare i propri snodi più elementari, pena il rapido svuotamento e la caduta nell'irrilevanza.

In questo complesso quadro, cui posso dedicare solo qualche cenno, porsi il problema di quale *logica* possa, non dico informare, ma almeno orientare l'approccio ai diritti dell'uomo, può apparire scoraggiante<sup>10</sup>. Seppur, infatti, l'accettazione, il richiamo dottrinale, l'adozione nei sistemi positivi sia ormai amplissima ed indiscussa, la riflessione sul loro *statuto* epistemico e categoriale, ancor prima che sulla loro fondazione, rimane un punto dolente e conflittuale del pensiero filosofico in generale e filosofico giuridico in specie. L'interrogativo intorno alla *logica* dei diritti dell'uomo è, insomma e per dirla con Wittgenstein, un bel rompicapo<sup>11</sup>. La soluzione pragmatica del tutelarli, senza porsi il problema del loro fondamento, che è strettamente collegato a quello della loro logica, sembra l'unica via di uscita<sup>12</sup>. Il problema, però, così viene semplicemente eluso, in quanto lo slittamento dei significati e l'identificazione con il momento pragmatico delle tutele, finisce per consegnare i diritti al piano della pura e semplice effettività, ai precari equilibri delle vicende umane prese nella loro fattuale immediatezza. Gli effetti collaterali

---

<sup>9</sup> Per lo slittamento dei diritti in pretese, sganciate da ogni forma di responsabilità e la parallela trasformazioni del diritto in strumento di aggressione, cfr. V. Possenti, 2017.

<sup>10</sup> Risuonano le parole di Bobbio, per cui quella «di fondarli è – impresa sublime ma disperata –», N. Bobbio, 1990, 16.

<sup>11</sup> Per la precisione: «Un problema filosofico ha la forma: “Non mi ci raccapizzo”», L. Wittgenstein, 2009, n. 123, 69. Se la questione diritti dell'uomo è un “rompicapo”, ciò significa che non la si può relegare nel limbo dei problemi immaginari senza rinunciare alla propria dignità di esseri pensanti.

<sup>12</sup> La notissima posizione di Bobbio, per cui «Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico ma politico», sintetizza tale spinta di fondo. Cfr. N. Bobbio, 1990, p. 16. E ancora: «...oggi il problema del fondamento dei diritti dell'uomo ha avuto la sua soluzione nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», *ivi*, 18.

di questa soluzione, però, finiscono per rendere impraticabile la questione e si ritorcono drammaticamente sull'effettività delle tutele.

Come sciogliere il rompicapo, ben sapendo che le vie per ipotizzare una *logica* dei diritti dell'uomo appare impervia, se non sbarrata da tante aporie?<sup>13</sup>

## 2. Il perno del Preambolo della Dichiarazione del 1948: la dignità umana

Per fare un poco di chiarezza almeno su alcuni dei nodi più intricati, propongo alcune considerazioni che partono dal *Preambolo* della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 dicembre 1948<sup>14</sup>. L'*incipit* afferma e reclama recisamente «...il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana...». Per dare un senso preciso alla *dignità*, termine altrimenti polisenso, occorre richiamare un passo di Kant, che nella *Metafisica dei costumi* sostiene che «L'umanità stessa è una dignità (*Würde; dignitas*)... per cui [l'essere umano] non può essere ceduto per nessun prezzo»<sup>15</sup>. È tale *dignitas* che sottrae l'essere umano alla misurazione secondo metodi e criteri dell'*estimo*, che è disciplina e metodo per misurare il prezzo delle cose. Quella *dignitas*, che coincide con la sua *umanità*, fa dell'uomo il titolare del diritto (*rechtmässiger Anspruch*) ad un rispetto (*Achtung*) senza condizioni<sup>16</sup>. La *pretesa conforme al diritto* di essere riconosciuto è, dunque, strettissimamente legata al situarsi dell'uomo su di un piano per cui il suo valore non è *quantificabile* e che fa sì che debba essere trattato come un *fine* e mai come un semplice mezzo<sup>17</sup>. *Dignità*, non misurabilità, irriducibilità alla condizione di mezzo sono il punto di aggancio della pretesa di essere riconosciuto e garantito. L'unica condizione di tale riconoscimento, che è strutturale e quindi appartiene

---

<sup>13</sup> Il problema della loro *logica* è trattato da D. Coccopalmerio, 2004. Per un tentativo di chiarificarne la logica, mi permetto di rinviare a P. Savarese, 2006.

<sup>14</sup> Mi limiterò ai primi tre capoversi del *Preambolo*, che per comodità riporto qui di seguito:

«Considerando che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti eguali e inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della pace e della giustizia nel mondo; Considerando che il non riconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno condotto ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani saranno liberi di parlare e di credere, liberati dal terrore e dalla miseria, è stato proclamato come l'aspirazione più alta dell'uomo;

Considerando che i diritti dell'uomo siano protetti da un regime di diritto per cui l'uomo non sia mai costretto, in supremo ricorso, alla rivolta contro la tirannia e l'oppressione».

<sup>15</sup> «Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann ( observantia aliis praestanda ), ist also die Anerkennung einer Würde ( dignitas ) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung ( aestimii ) ausgetauscht werden könnte» Kant, 1797. AA, VI, 462. Focali i §§ 37-39, ivi, 462 s.

<sup>16</sup> «Ein jeder Mensch hat den rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden», ivi, 462.

<sup>17</sup> La seconda, notissima, formulazione dell'imperativo categorico, è quella più direttamente ripresa nel passo della *Metafisica dei costumi* cui qui faccio riferimento: «Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst», I. Kant, 1785. AA IV, 429.

alla sua stessa dignità ed al suo esercizio, è la reciprocità. Chi ha titolo di pretendere il riconoscimento, è anche incondizionatamente vincolato a riconoscere allo stesso titolo e modo i suoi simili e pari. Il dichiarato nesso tra la dignità e la pretesa conforme a diritto già richiede la costruzione di un mondo conforme alla dignità ed al suo riconoscimento, con la conseguente elaborazione ed istituzionalizzazione di garanzie positive. Il nodo è filosoficamente densissimo e non privo di aporie ma, in questa sede, non è possibile delinearne un commento appropriato. È però chiaro che l'attribuzione all'uomo di una *dignità* non misurabile, si identifica con il suo diritto, la sua pretesa conforme a diritto, di essere riconosciuto e trattato con la conseguente attenzione o rispetto.

Si può allora citare per esteso il primo comma del *Preambolo*, «...il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti eguali e inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della pace e della giustizia nel mondo». Il terzo comma, completando, auspica «...che i diritti dell'uomo siano protetti da un regime di diritto per cui l'uomo non sia mai costretto, in supremo ricorso, alla rivolta contro la tirannia e l'oppressione». Ergo, il *Preambolo* riafferma, in un testo non filosofico ma di immensa portata politico-giuridica, il nesso tra dignità, riconoscimento e la loro traduzione ordinamentale imperniata su garanzie e tutele positive. Si può, quindi riportare il secondo comma del *Preambolo* «...il non riconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno condotto ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani saranno liberi di parlare e di credere, liberati dal terrore e dalla miseria, è stato proclamato come l'aspirazione più alta dell'uomo»<sup>18</sup>. Quanto adombrato dai passi kantiani, è solennemente riaffermato. In queste brevi note traspare una vera e propria logica, se vogliamo una grammatica filosofica di base, che inanella la dignità umana, la sua rivendicazione e il suo riconoscimento, i diritti fondamentali e la costruzione di un ordine istituzionale che non solo li tuteli e garantisca, ma ne tragga legittimazione in quanto condizione di convivenza ben ordinata e conseguentemente pacifica.

In sintesi, i *diritti* fondamentali sono strettamente solidali con il *riconoscimento* della *dignità* di ogni essere umano, qualificano ed appartengono a tutti allo stesso modo e nella stessa misura e non possono essere ceduti o espropriati a nessun prezzo. Tale riconoscimento è condizione della libertà, della pace e della giustizia, mentre il suo contrario, il loro *disprezzo* (anche questo un'eco del testo kantiano) si traduce nelle più

---

<sup>18</sup> Un passo nella direzione di rendere giuridicamente vincolante la *Dichiarazione* del 1948 sono le *Convenzioni* o *Patti* che la hanno tradotta in *strumenti* di diritto internazionale, ossia il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* (adottato dall'Assemblea Generale dell'Onu il 16 dicembre 1966, entrato in vigore il 23 marzo 1976) con annesso *Protocollo facoltativo*, ed il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, adottato dall'Assemblea Generale il 16 dicembre 1966, entrato in vigore il 3 gennaio 1976. Non si può non ricordare che, da lì a pochi anni, l'*Atto finale della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa* (Csce), firmato a Helsinki il 1° agosto 1975, impegnava gli Stati firmatari al «*Rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo*» (n. VII della *Dichiarazione sui Principi che reggono le relazioni fra gli Stati partecipanti*). Tra i 35 Stati firmatari, i principali erano USA e URSS.

efferate forme di violenza. Infine, i diritti si prolungano nell'assioma politico per cui la loro effettiva garanzia costituisce il nucleo d'ordine che esclude ogni tirannia ed oppressione e previene le forme di resistenza violente che queste possono causare. Tale *riconoscimento è pratico ed operativo*, è principio del disegno degli ordinamenti positivi, il loro principio più elementare e propulsivo.

### 3. Alcune obiezioni superabili

La proclamazione dei diritti dell'uomo, fin dalla loro recezione e formulazione da parte della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* francese del 1789, non sono andate esenti da critiche<sup>19</sup>. Ne riporto due, espresse da posizioni opposte, ma entrambe rappresentative non solo per l'autorevolezza della loro provenienza, ma anche perché segnalano difficoltà logiche, antropologiche e teorico giuridiche non trascurabili. Mi riferisco alle obiezioni di Jeremy Bentham da una parte e di Karl Marx dall'altra. Bentham, nel suo *Anarchical Fallacies* (1791-1795)<sup>20</sup>, a proposito della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, ritiene che l'espressione «diritti dell'uomo» sia un *controsenso*, una vera e propria *fallacia logica*, in quanto proclama delle aspirazioni astratte, ma non le concrete «garanzie contro il malgoverno», cui lo stesso Bentham accorda la sua preferenza. Insomma, una prima rilevazione, nell'ottica della tradizione giuridica inglese, dello iato tra i *diritti* e le *tutele* positive. Dall'altro lato, ne «Sulla questione ebraica» (1844), Marx critica in maniera durissima e da un punto di vista che potremmo dire morale ed antropologico, i diritti dell'uomo formulati dalle solenni dichiarazioni rivoluzionarie francesi<sup>21</sup>. Marx afferma: «Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità».<sup>22</sup> E poco oltre: «L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo egoista, l'uomo vero solo nella figura del *citoyen* astratto»<sup>23</sup>. In questo caso la critica di *astrattezza* colpisce non la tecnica giuridica, ma la visione dell'uomo, l'uomo inteso come individuo preso nel suo isolamento, fuori dal suo contesto e dai suoi legami sociali e storici.

Non entro, anche qui, in una disamina analitica delle due critiche, provenienti da piani sfalsati ma convergenti nel mettere in luce delle difficoltà di fondo del discorso sui diritti dell'uomo, per cui la rilevazione della fallacia logica si completa con quella della

---

<sup>19</sup> Si ricordi che le dichiarazioni francesi dei diritti dell'uomo sono tutt'ora principi fondamentali dell'ordinamento costituzionale francese.

<sup>20</sup> Cfr. J. Bentham, 1791-1795.

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx, 2003.

<sup>22</sup> Commento all'art. 8 della *Costituzione* [francese] del 1795, ivi, 10. L'espressione «uomo egoistico» o «egoista» ricorre anche ivi, 9, 10, 11 e 12.

<sup>23</sup> Ivi, 12.

fallacia antropologica e politica. Nel caso di Bentham, di logica dei diritti non si può nemmeno parlare; nel caso di Marx, se ne può trovare una moralmente censurabile ma che, se esaminata più a fondo, è anche fallace, in quanto l'individuo egoista non può adempiere, se non immaginariamente, la condizione della reciprocità immanente nel suo *rechtmässiger Anspruch*. La contraddizione si sposta nel momento in cui il *diritto* viene reclamato; qui, però, la formulazione kantiana può tentare di difendersi, in quanto l'individuo egoista, isolato in se stesso, avanza la sua pretesa, tutto sommato, nel vuoto. Nell'affermazione kantiana del *rechtmässiger Anspruch* fondato sulla *dignitas* umana, è anticipata la risposta a Marx, in quanto la condizione *strutturale* e unica di quella *pretesa* è la *reciprocità*. Fuori da quella reciprocità, la pretesa si autoconfuta. La reciprocità, sottraendo la pretesa all'unilateralità la qualifica nella sua giuridicità, nella sua omogeneità al diritto (*Rechtmässigkeit*), ma e prima ne attesta la relazionalità ed implicitamente la socialità. Senza un altro reale, dal quale non si è separati dall'invalicabile muro dell'isolamento egoistico, reclamare il proprio diritto, *rechtmässiger Anspruch* appunto, non ha semplicemente senso. È, quindi, perlomeno ingeneroso, accusare il diritto che esprime il *riconoscimento* che, a sua volta, poggia sulla *dignitas*, di essere il veicolo dell'egoismo borghese, ossia di una classe dedita soprattutto alle quantificazioni proprie della produzione e del commercio. La risposta, anticipata, all'obiezione marxiana, richiederebbe il chiarimento che diritto, inteso nella sua dimensione istituzionale e ordinamentale, non è affatto una forma «astratta», ma una forma di vita, una vera e propria modalità di pacifica coesistenza, una espressione adeguatamente *differenziata* del riconoscimento<sup>24</sup>. Il giovane Marx, però, ha ben visto i rischi di un diritto distorto dal suo asservirsi ad interessi di parte.

La possibile risposta kantiana alle critiche di Bentham, può far notare che l'assunzione della *dignità* umana a nucleo dei diritti fondamentali, non incorre nella fallacia logica obiettagli, in quanto è essa stessa ad esigere, senza esitazioni, la costruzione di un diritto positivo in linea con quel riconoscimento<sup>25</sup>. Anche a prescindere da ciò, l'alternativa, ossia il non dare seguito a tale istanza, nel linguaggio kantiano, significa il *disprezzo* dell'uomo (*Verachtung*), il trattarlo come una cosa, e, implicitamente e con altro linguaggio, avviarsi ad un mondo della relazione reificato, in cui gli esseri umani sono *amministrati* funzionalmente e tecnocraticamente.

L'esplicitazione del nucleo di senso del testo kantiano ha richiesto un lavoro enorme da parte dei suoi eredi speculativi, ma già ne racchiudeva gli sviluppi, così come racchiudeva, sul piano della storia delle istituzioni e del diritto, la *positivizzazione* di quel riconoscimento e dei *diritti* in esso impliciti. In altri termini, l'obiezione di Bentham sussiste solo su di un piano di logica astratta, mentre si scioglie del tutto se si considera il

---

<sup>24</sup> Cfr. S. Cotta, 1991<sup>2</sup>. Già prima, cfr. G. Capograssi, 1975 e B. Romano, 1983.

<sup>25</sup> Kant stesso completerà quanto esposto nella *Metafisica dei costumi*. Il quasi coevo de *Per la pace perpetua*, intitola il suo «Primo articolo definitivo per la pace perpetua» come segue: «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein», I. Kant, 1795. AA. VIII, 349. È annunciata una dottrina sulla *Costituzione* e sulla *positivizzazione* dei suoi principi.

dettato kantiano nella sua dinamica immanente, che ne fa un principio dell'azione e della costruzione delle istituzioni. Il *diritto* di essere riconosciuti è, in realtà, un *rechtmässiger Anspruch* che ha senso, non si autodistrugge nel contraddirsi, in quanto si rivolge ad un mondo costituito da esseri umani, per cui il reclamarlo configura una pretesa omogenea ad un diritto *non astratto*; un diritto è coerente con se stesso solo se opera per dare *forma alla vita*.

Il legame kantiano tra *dignità*, riconoscimento e diritto, sia come pretesa che come esigenza di traduzione positivo-ordinamentale, consente anche di leggere la spinta data Bobbio in favore della *protezione* effettiva dei diritti, mettendo tra parentesi se non obliando il problema della loro fondazione, non tanto come un'opposizione teoretica irriducibile, quanto come un auspicio politico e pragmatico. La formulazione kantiana si presta a ciò, in quanto offre sì una *fondazione* dei diritti ed apre il canale per ripensare quella del diritto, ma si trattiene su di un versante *negativo*, vale a dire collega la *dignitas*, traduzione del tedesco *Würde* presente nello stesso testo di Kant, con il divieto di trattare l'essere umano in modalità o termini cosali. Non dice, cioè, a meno di addentrarsi in una ricostruzione critica dell'intero pensiero kantiano, su cosa sia a sua volta *fondata* tale *dignitas*, lasciando in fondo aperto il dibattito al riguardo. Ciò rende possibile al discorso sui diritti di aprire uno spazio di confronto e di inclusione non pregiudicato o precluso dalle posizioni teoretiche di *chiunque*, ossia di ciascun essere umano fatto destinatario di quel riconoscimento e dei connessi diritti fondamentali. Certamente, però, il riconoscimento della *dignitas*, la sua assunzione a perno dell'intero edificio del diritto, un discrimine lo pone, ossia, in una tautologia che esprime un principio da cui non si può uscire, quello che nessuno sia ridotto a cosa, che nessuno sia misconosciuto nel suo essere soggetto operante perseguendo fini. La denegazione del riconoscimento si ha non appena l'essere umano viene misurato come portatore di funzioni e prestazioni, poco più di una «cosa animata». Un tale «riconoscimento» ruota sì nell'*astrattezza* e si trascina in essa strumenti ed istituti ordinamentali che intendano *metterlo in sicurezza*. Attuare i diritti si traduce quindi in un imperativo incondizionato ed universale, lontano dalle istanze dell'egoismo dell'individuo borghese e non inficiato dalla fallacia logica obiettata da Bentham. Così, però, il problema tradizionale della loro fondazione, più che venire azzerato, si sposta e ciò, lasciando da parte la sottolineatura di Bobbio, in continuità con l'impianto del *Preambolo* della Dichiarazione del 1948.

#### **4. Quale logica?**

Lo stretto legame tra dignità umana e riconoscimento dei diritti fondamentali, sembra spostare gli interrogativi intorno alla loro logica in secondo piano rispetto all'impulso etico-giuridico alla loro positivizzazione. Il problema previo appare, dunque, quello se sia ancora sensato interrogarsi su tale *logica*. L'impostazione pragmatica, che

confina il problema alla coerenza interna degli strumenti positivi dedicati ai diritti, traspone il problema logico in chiave semantica ed operativa, riducendolo a che cosa si possa denominare come *diritto* umano e conseguentemente essere incluso nella classe di ciò che entra sotto l'ombrello delle garanzie positive e come queste vadano disciplinate ed attuate. Ciò lascia nell'ombra le contraddizioni implicite nella molteplicità di situazioni e rivendicazioni che premono per entrare in quella classe, provocando dispersione semantica e confusione operativa. Appare, quindi, più che sensato tenere vivo il problema logico-giuridico di filtrare tali pressioni. Il problema accompagna, sia pur poco distintamente, il processo di *specificazione* dei diritti, ma emerge con chiarezza nel momento in cui la pressione sui sistemi positivi è esercitata da rivendicazioni che ignorano del tutto quella condizione strutturale del riconoscimento che è la sua reciprocità. Rispetto a queste, la critica del giovane Marx per cui la pura e semplice postulazione e rivendicazione unidirezionale ed autoreferenziale dei diritti rinchiude nel più sordo degli egoismi, si dimostra in tutta la sua portata ed attualità. Il fondo di tale critica, come notato, si pone *in primis* sul piano della logica, in quanto, di quelle rivendicazioni, ne sottintende l'*autoconfutazione*. Ciò rende ancor più acuta l'esigenza di trarre in luce una possibile logica dei diritti e ciò non solo in chiave negativa e tantomeno come applicazione di un paradigma morale precostituito, ma facilmente estrinseco, ai diritti stessi.

Una possibile *logica o grammatica filosofica*, che intercetti i diritti nella loro primaria dimensione giuridica, appare condizione di possibilità del discorso sui diritti, in mancanza della quale anche la loro valenza operativa e traduzione in garanzie positive rischia di farne l'ennesima maschera della prepotenza che si accaparra uno strumento di potere. I conflitti, le violazioni, le forme più raffinate o efferate di denegazione del riconoscimento, sarebbero semplicemente occultate dal doppio capovolgimento per cui i pretesi diritti divengono l'opposto dell'inverso del riconoscimento della dignità umana<sup>26</sup>.

In altri termini, è possibile riannodare alcune linee di fondo delle grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo, con una *logica* di fondo, per verificare se la loro evoluzione sia forse giunta ad una semantica senza logica ossia ad una rumorosa afasia, o se, al contrario, non sia irrinunciabile una tale logica? E ciò, non per ragioni di aggiustamento pragmatico di situazioni conflittuali altrimenti ingestibili, ma per non rendere vano, se non una vuota ipocrisia, il principio del terzo comma del *Preambolo* della *Dichiarazione* del 1948, per cui «il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti eguali e inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della pace e della giustizia nel mondo». Il problema della *logica* dei diritti coinvolge la loro stessa sopravvivenza, quali espressioni sensate di uno spazio giuridico-politico e delle relative costruzioni istituzionali in continuità con un riconoscimento non ridotto ad una forma vuota o ad una procedura paranaturalistica. In questa linea, i diritti non si salvano dalla

---

<sup>26</sup> Per il significato e la portata del capovolgimento di una affermazione o rivendicazione nell'inverso dell'opposto di se stesso, mi permetto di rinviare a P. Savarese, 2018.

disgregazione semantica e dal pantano operativo se non si ricostituisce il loro legame con il diritto, con una concezione del diritto in cui i diritti possano essere accolti, non ridotti a graziose concessioni del potere sovrano. A tale condizione, ossia della chiarificazione e del perseguimento di quella continuità e auspicata omogeneità, il plesso diritto/diritti può costituire un pilastro del buon governo, condizione politica indispensabile, non certo sufficiente, per poter perseguire, senza illusioni o finzioni, il grande ideale della *giustizia* e della *pace*.

In questa linea, tenterò di cercare qualche indicazione di percorso, qualche segnavia, che consenta di collegare la semantica dei diritti ad una logica del diritto, che non solo si possa trasfondere in quella semantica ma possa custodire uno spazio di aperto ma serio confronto discorsivo a loro proposito e di salvaguardare l'efficacia del ricorso ad essi.

### **5. Spostamenti semantici e rotazione antropologica ed istituzionale**

La logica della Dichiarazione del 1948 e poi delle costituzioni dei singoli paesi che in linea con i suoi principi, basti pensare alla I parte della Costituzione italiana del 1948, rompe l'identificazione diritto/stato, che riduce i cittadini a sudditi e può degenerare nelle violenze più disumane. Ivi risiede la chiave di apertura e di limitazione degli ordinamenti positivi davanti e a tutela di diritti che precedono e sovrastano il potere dello Stato e ogni forma di potere politico costituito. Tale logica pone un principio operativo ad argine delle grandi violazioni e grandi discriminazioni: vita, libertà etc., e riafferma il basilare principio di uguaglianza davanti alla legge e alla sua applicazione. Ciò rompe la chiusura autoreferenziale della *sovranità*, come carattere e potere fondante dello Stato moderno, subordinandola alla dignità umana ed ai diritti che ne conseguono. Il risultato è chiaramente di portata incalcolabile, perché rompe l'inviolabilità presupposta di una costruzione artificiale, come lo Stato e gli ordinamenti moderni e contemporanei, ma riapre il problema del nesso tra *ordine politico* e *giuridico* e la realtà istituzionale che le dà forma e realtà. L'istituzione giuridico-politica ha il suo senso se ed in quanto protegge la dignità di ciascuno, assicura i conseguenti principi giuridici e le conseguenti garanzie positive. È chiaro che non basta l'enunciazione postulativa della dignità e dei diritti e nemmeno il solenne accordo nella sede istituzionale più prestigiosa ed autorevole, perché quelli trovino la dovuta promozione e tutela. Il consenso, per quanto esteso, non può salire il gradino che lo potrebbe qualificare come fondativo, se non del tutto precariamente e provvisoriamente. Si riaprono le grandi domande dell'umanità sulla sua condizione e la sua storia, domande che la tragedia della Seconda Guerra mondiale aveva nuovamente imposto nella loro urgenza e crudezza ma che gli sviluppi successivi sembrano aver messo perlomeno in ombra.

La dinamica espansiva dei diritti dell'uomo, oltre all'impulso dato all'emergere delle loro diverse generazioni, ha comunque svolto un importantissimo ruolo politico dopo la

Dichiarazione del 1948, basti pensare al loro accoglimento negli accordi di Helsinki e alle sue ricadute sullo sviluppo delle dissidenze che hanno contribuito alla caduta del muro di Berlino e del blocco sovietico, così come nella resistenza a molte forme di dittatura in altre parti del mondo<sup>27</sup>. Questi profili, di grandissimo rilievo storico e politico, confermano che il discorso dei diritti ha una sua coerenza interna, anche e forse soprattutto in un contesto di pluralismo ideologico ed assiologico, che ne rappresenta il suo punto di forza. Rimane, però, inevaso il problema se il legame tra dignità, diritti e trasposizioni ordinamentali possa essere lasciato solo sul piano pragmatico o se abbia consistenza categoriale e se l'interrogativo al riguardo vada lasciato sullo sfondo, come operativamente ininfluenza se non di intralcio nella ricerca della pacifica convivenza e nella costruzione di sue strutture ordinamentali conseguenti. Tale velo, lascia i diritti e le loro finalità fondamentali e giustificative, esposte all'erosione del *politically correct*, che ha identificato la dignità umana con la possibilità di rivendicare come diritto qualsiasi espressione pulsionale e richiede all'ordinamento positivo di assicurare le condizioni per il loro soddisfacimento.

Gli sviluppi successivi vedono la proliferazione senza argini, del tutto entropica, dei diritti fondamentali trasformati in diritti umani dai più disparati e confliggenti contenuti, sotto l'egida di una uguaglianza piegata in ugualitarismo senza criteri e ossessionato dall'immaginario della discriminazione. La deriva entropica si mostra chiaramente nella diluizione dei diritti, nell'ampliamento dei loro titolari e destinatari dei diritti (diritti degli animali, dell'ambiente, dei cyborg e delle macchine dette intelligenti, perfino dei nani da giardino etc.), che si capovolge nel predominio totale dell'agente deputato ad assicurare le tutele, sia sotto forma di legge che di intervento giurisdizionale. In tal modo, a parte i paradossi di una libertà sganciata da qualsiasi criterio di giudizio e da qualsiasi responsabilità, si entra nel vicolo cieco per cui i diritti, prima legati alla dignità umana, ora vengono interamente consegnati alla contingenza del circolo rivendicazione/potere, ove quello di rivendicare non è che un'espressione di potere, sia quello pulviscolare delle rivendicazioni individuali, sia quello massivo di movimenti di pressione organizzati. I diritti, da garanzie di libertà e dignità, finiscono essere sottomessi alla logica del potere organizzato e istituzionalizzato.

La svolta libertaria e postveritativa, che ha la sua eruzione nel '68 e la sua maturazione antiepistemica nel ruotarsi della compattezza degli assiomi della modernità nella liquidità postmoderna, ha tradotto i diritti fondamentali dell'uomo in pure pretese del suo immaginario. Il circolo non è nemmeno più tra rivendicazioni e tutele, ma tra la rivendicazione di un nuovo «ordine» dell'immaginario e il sistema di controllo culturale e politico/amministrativo volto a realizzarlo<sup>28</sup>. Il *sogno di un mondo mai visto* si infrange

---

<sup>27</sup> Ho accennato sopra al *Patto* finale della conferenza di Helsinki del 1975.

<sup>28</sup> Questa piega libertaria, le cui radici sono molto lontane nel pensiero moderno, ha, come notissimo, il suo punto di eruzione culturale nel 68 e riceve un notevolissimo impulso a seguito della caduta del Muro di Berlino e con il conseguente avvio della globalizzazione ed il dominio universale del *politically correct* che la

inevitabilmente e dà impulso a spinte rivoluzionarie e prassi istituzionali dedite al disperato intento di tradurlo in realtà<sup>29</sup>. Tale china entropica ha dissolto la logica dei diritti come difese dalle aggressioni sempre possibili del potere sovrano o di gruppi di potere organizzati, in cui i diritti fondamentali riguardavano soprattutto le grandi violazioni, per capovolgere nella tecnica retorico-comunicativa che pretende di tradurre i sogni dell'immaginario in realtà tutelate dal potere pubblico, *in primis* dai suoi tribunali. Nel mondo da incubo che ne consegue, non ha più senso richiamarsi ad una loro logica, in quanto le rivendicazioni sgorgano da un buio insondabile e il loro risvolto istituzionale è solo una tecnica di controllo omogenea a spezzoni di quell'immaginario, all'inseguimento di un mondo fantastico in cui l'unica unità di misura residua nell'assoluta uguaglianza e l'unico fine nella totale estinzione di ogni pretesa o immaginata discriminazione<sup>30</sup>. In tale linea, la *logica*, seguita dalla *grammatica*, lascia la scena delle vicende umane, si congeda dalle relazioni dell'uomo con il mondo e dalle sue modalità di costruire il mondo istituzionale, e residua una *semantica* dei diritti del tutto sgrammaticata. Questi, da perni del riconoscimento dell'essere umano nella sua dignità e origine di istituti ed ordinamenti giuridici conseguenti, si trasformano in tecniche di amministrazione di rivendicazioni casuali, che sono riuscite ad ottenere il sostegno della forza istituzionalizzata. Il punto di approdo è una *semantica senza logica*, una semantica che accanitamente, sarebbe abusivo alla luce dei suoi presupposti dire *rigorosamente*, rifiuta qualsiasi filtro logico e veritativo. La *reciprocità* sottolineata da Kant viene semplicemente dimenticata. Tale semantica, puramente pragmatica, finisce per liquefarsi, impedendo anche la più elementare delle comunicazioni e l'eventuale difesa di fronte ai suoi abusi. Ciò erige un muro invisibile intorno agli esseri umani, costringendoli in una sordità semantica che li isola mediante le stesse prassi comunicative. Tale piega, ormai consolidata, sembra mettere a disposizione del portatore delle rivendicazioni e del tecnico del diritto che le vuole garantire, un *contenitore vuoto* in cui si può raccogliere, appunto, qualsiasi rivendicazione capace di esercitare la pressione sufficiente per scavalcarne il confine.

Tale semantica segue, forse misconoscendoli, gli schemi della logica o teoria degli *insiemi*, la cui nozione base è, appunto, quella di *insieme vuoto* ( $\emptyset$ ), del tutto indifferente agli elementi che vi si possono immettere e che può *includere*. A questo punto si impone, come linea guida generalissima del diritto la diade *inclusione/esclusione*, che prescinde da qualsiasi discernimento e distinzione dei contenuti rivendicati, che ben si può richiamare, facendo un esempio tra i tanti, a quella che la *fenomenologia* chiama l'andare alle *cose stesse*. Il modo di tracciare i confini tra l'inclusione e l'esclusione, è così mutuato da una

---

ha accompagnata. Cfr. E. Capozzi, 2018; mentre dal punto di vista della critica filosofica dei suoi presupposti cfr. R. Scruton, 2019.

<sup>29</sup> Riprendo l'espressione dal titolo di A. Dell'Asta, 2017.

<sup>30</sup> Noto, *en passant*, che l'uguaglianza non può essere assunta a criterio di misura, in quanto presuppone logicamente una *unità di misura* che consenta l'estimazione previa di quanto preso in esame. Eliminare l'*unità di misura*, la cui applicazione comporta necessariamente delle misurazioni distinte e diverse, significa togliere ogni significato all'eguaglianza e rendere impossibile l'adozione stessa dell'eguaglianza quale principio ordinamentale.

criteriologia geometrica elementare, ossia dalla definizione di un perimetro la cui struttura binaria è quella dello o/o: o dentro o fuori, o l'uno o l'altro, o io o l'altro e così via. Ne segue che l'alterità o la si domina o la si subisce ma non è più possibile il confronto discorsivo che, se non è prevedibile negli esiti, reca con sé il requisito del situarsi in un reciproco riconoscimento che custodisca la complessità dei propri stessi presupposti.

Va da sé, nel quadro dell'opposizione binaria, che gli elementi più deboli, verranno spinti ai margini del contenitore istituzionale e infine espulsi da esso. L'adozione di criteri di discernimento e distinzione, anzi, divengono causa essi stessi di *discriminazione* e, come tali, da mettere fuori dal gioco del confronto politico e giuridico. Se vogliamo, il fattualmente inevitabile *incontro/scontro* con l'alterità può essere manovrato solo da strategie e tecniche di controllo, ossia ancora una volta dal nudo potere, ed il riconoscimento che ottiene chi viene *incluso* nel contenitore vuoto ordinamentale, non è altro che un riconoscimento *naturalistico*, la *presa d'atto* della contingente aspettativa che, nella sua contingenza, riesce ad imporsi. In altri termini, la *dignità* che, kantianamente, respingeva ogni riduzione dell'essere umano ad oggetto dell'*estimo*, ossia al confinamento nella categoria della quantità e alla sottoposizione alle sue tecniche di misurazione, risulta sostituita da ciò che, propriamente, il discorso kantiano intendeva escludere in via definitiva dal perimetro del diritto e della morale. Il punto di partenza del *Preambolo* della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, da cui siamo partiti e che implicitamente ma in modo trasparente a quelle posizioni kantiane si rifà, è ormai capovolto. Il problema che si pone, a questo punto, è se sia possibile ed eventualmente recuperare e riaffermare il principio kantiano, che appariva del tutto inoppugnabile.

## **6. Interrogativi e rischi legati all'attualità**

In questa linea, il linguaggio digitale e l'adozione dell'algoritmo come suo strumento principale, si offrono, ed impongono, come il contenitore vuoto della tecnica assoluta di amministrazione delle vicende umane, del tutto indifferente ai contenuti che *include*. Ciò non è senza conseguenze sui diritti umani, innanzitutto perché li consegna a chi ha in mano le chiavi degli algoritmi e del potere di riscrivere gli ordinamenti giuridici in chiave digitale ed emargina ogni confronto dialettico e democratico sui loro contenuti. La crisi della democrazia, purtroppo sempre più evidente di fronte alle sfide globali ed ora acuita dalla crisi sanitaria, sembra dar via libera alle pressioni tecnocratiche, che pretendono di farla apparire ormai come un'inutile zavorra, per sostituirla con i pareri (indiscutibili?) neanche degli scienziati consapevoli dei limiti strutturali del loro sapere, ma dei tecnici sostenuti dal potere mediatico. In tal modo, i diritti, a cominciare dai diritti più fondamentali e pomposamente declamati nelle costituzioni formali, finiscono per fondarsi in una solidarietà nel terrore del contagio e residuano come semplici funzioni del

sistema giuridico, che possono recedere, in caso di pretesa necessità, di fronte alle più improbabili fonti normative<sup>31</sup>. È il trionfo della pura e semplice *efficacia*, in larga parte consegnata a dinamiche ed equilibri economici e funzionali, con il conseguente estinguersi della grande pretesa civilizzatrice del diritto e dei diritti<sup>32</sup>. Ormai il titolare della dignità e dei conseguenti diritti, non è più nemmeno «spettatore», ma superficie riflettente dell'infinita fuga delle immagini di un illusorio e complicatissimo gioco di specchi. I diritti, sganciati da un quadro *logico-grammaticale*, residuano in occasioni e propellente dei conflitti culturali e sociali, rendendoli non mediabili o mediabili solo al prezzo di ritornare in una sintassi transattiva, ossia di riconoscimento mediato dalla misurazione quantitativa delle pretese e del potere detenuto dalle parti in causa e saldata dalla reciproca paura. Il garante di ciò può essere solo un immane sistema di controllo digitalizzato e globale. È sempre il predominio assoluto della pura e semplice efficacia, sia pur malamente mascherata dalla frammentazione in pacchetti di informazioni delle relazioni interpersonali e sociali. Questo è il punto di arrivo autoconfutativo della trasformazione dei diritti in *tutele*, ossia in posizioni giuridicamente qualificate garantite dall'ordinamento giuridico, la cui massima espressione oggi si trova nelle corti giudicanti e nelle loro procedure, oltre che negli immani apparati tecnologici che riassorbono ogni forma di amministrazione. Si impone il paradosso dei diritti dell'uomo, nati per difenderlo dalla prepotenza del potere, svuotati in funzioni del potere culturale, comunicativo, economico-finanziario, politico ed infine tecnocratico. La visione quantitativa dell'uomo, accettata da questi nel momento in cui si autointerpreta come portatore di rivendicazioni sottratte ad ogni criterio di valutazione e misura, lo rende inerme di fronte alla sua totale funzionalizzazione.

La custodia della, o almeno di una logica dei diritti umani fondamentali, indissociabile dalla chiarificazione della grammatica filosofica del diritto nelle sue varie articolazioni epistemiche e categoriali, si rivela, quindi un tassello indispensabile della difesa dai soprusi del potere, sia questo concentrato nei coaguli della sovranità moderna o diffuso nei nodi della rete postmoderna. In quest'ultima versione, l'eclissi della logica dei diritti e del diritto, comporta anche l'indistinzione tra i diritti, ridotti ad espressione nominale da includere nel contenitore vuoto ordinamentale, e la loro fonte materiale diviene, per paradosso, la libertà in combinazione con l'uguaglianza. A monte di ciò c'è l'identificazione della libertà con l'*autodeterminazione* contingente e questa viene confusa con una qualsiasi *espressione* occasionale della *soggettualità*, ossia in definitiva con la *pulsionalità* inconscia che emerge, per vie insondabili, all'espressione comunicativa<sup>33</sup>. L'autodeterminazione, da espressione della libertà in cui si spende il nucleo più profondo dell'essere umano, risulta così un vettore casuale sganciato ed opposto a qualsiasi *responsabilità*, se non quella coattiva posta nelle mani di un sistema

---

<sup>31</sup> In tale direzione la solidarietà interumana trova la sua ragion d'essere nel terrore del contagio.

<sup>32</sup> Sul destino che il plesso diritto/diritti subiscono in una società interamente costruita intorno a principi e criteri di funzionalità cfr. N. Luhmann, 2002.

<sup>33</sup> Cfr. R. Di Marco, 2017.

repressivo e sanzionatorio. Tale ulteriore ambiente della tecnica oggi è altamente proceduralizzato e viene progressivamente riscritto secondo automatismi digitali: sì/no; 1/0; chiuso/aperto, in cui viene messa qualsiasi connessione conoscitiva e valutativa con le situazioni di fatto, ridotte a quantità di informazioni più o meno strutturate. Ciò fa slittare il problema del riconoscimento dell'altro e del confronto con la sua alterità, in rigidi schemi comunicativi che trovano espressione nei *like/non like* del *social network* e nella sostituzione espulsiva della relazione interumana e della comunicazione ad essa omogenea con il predominio dei codici della *interconnessione* generalizzata, in cui tempo e spazio sono, illusoriamente, annientati. Si pensi all'inaccettabilità delle *latenze* nella rete di interconnessione generalizzata. Il passo successivo dell'interconnessione è il suo svelamento come grande strumento di svuotamento antropologico, di emarginazione e di censura comunicativa, in quanto da essa si può essere espulsi con la facilità di un *click*. Qui si fa sempre più pressante il problema della digitalizzazione del combinato diritti/comunicazione, che si candida a divenire il *paradigma della nuova cittadinanza gassosa*. Tra i molteplici effetti poco desiderabili, troviamo la connessione che disconnette, ossia che si sovrappone emargina e poi espelle la comunicazione interumana, o la incontrollata circolazione delle *fake news*, che peraltro non appare contrastabile in un mondo in cui stanno trionfando la *postverità* e la rotazione del pensiero critico nel circuito percezione/reazione. Lo slittamento della comunicazione in *connessione* universale ed ininterrotta tende a disconnettere gli esseri umani dalla relazione con la realtà, non solo nella sua immediatezza empirica, ma ed ancor di più nella sua *complessità* leggibile in maniera adeguata solo sul piano *categoriale*<sup>34</sup>.

### **7. La logica dei diritti è solo un'illusione?**

La domanda è, allora, se tale capovolgimento fosse inevitabile, forse in quanto inscritto in presupposti latenti nella stessa formulazione e proclamazione dei diritti fondamentali. Ossia, rimanendo alla domanda di questo saggio, ci si domanda se tale rotazione dipenda da *quale* logica sottintendano i diritti fondamentali. Nel caso, come trarre in luce le eventuali falle di quella logica? Le sue eventuali contraddizioni interne? La debolezza della posizione kantiana sta nel consegnare la pretesa conforme a diritto al riconoscimento secondo *dignità* non misurabile secondo criteri quantitativi o funzionali, ad un *postulato* della ragion *pratica*. In tal modo, tutto sommato, il principio, di per sé *intuitivamente* irrinunciabile per assicurare la difesa dei diritti e costruire la civiltà del diritto, rimane appeso ad un'opzione soggettiva, sia pur in alcune circostanze storiche ampiamente condivisa, con la sua grandezza ed i suoi limiti. Limiti che non sono superati

---

<sup>34</sup> Su tali risvolti della digitalizzazione, che rischia di indurre un'*abile stupidità*, cfr. M. Spitzer, 2018; Id., 2019.

dalla sua collocazione in un ambito plurale e collettivo, né dall'eventuale buon esito pragmatico<sup>35</sup>. D'altra parte, il ricorso ad una fondazione della dignità e dei diritti in una versione del diritto naturale, non appare facile, in quanto dovrebbe risolvere troppi problemi pregiudiziali, soprattutto teoretici, nel nostro odierno contesto culturale<sup>36</sup>. L'abbandono del principio kantiano ad una pragmatica socio-relazionale ed istituzionale, peraltro, è anch'essa un vicolo cieco, in quanto così si può ottenere, al massimo, un consenso funzionale disciolto nell'operatività. Un consenso siffatto si situa su di un piano che non può attingere quello su cui si pone un principio incondizionato, come il riconoscimento kantiano della dignità pretende di essere e come, tutto sommato, anche il *Preambolo* della Dichiarazione del 1948 nonostante tutto, continua a sottintendere e presupporre. Il rompicapo filosofico sembra senza via d'uscita.

A mio avviso, però, la pretesa di essere riconosciuti secondo quella incommensurabile dignità, può ben aspirare a porsi come nucleo propulsivo e istanza plasmatrice della vicenda delle relazioni interumane e, in quanto tale, mostrarsi omogenea al campo del diritto ed al coagularsi di quelle istanze elementari che sono i diritti fondamentali. La *pretesa conforme a diritto*, infatti, non può consistere solo nella registrazione positiva, ossia nell'inclusione di una qualsiasi rivendicazione nel perimetro delle tutele. Come ripetutamente richiamato, Kant pone una sola condizione strutturale, la *reciprocità* e questa condizione non è pragmatica e nemmeno solo pratica, è teoretica, in quanto investe, prima della sua coerente estrinsecazione, la pensabilità stessa della pretesa. La pretesa, per essere accolta, per trovare risposta positiva alla sua richiesta di riconoscimento, non può non passare per il filtro del riconoscimento fattuale dell'altro, ma prima deve ammettere e la sua alterità e comprendere che solo ammettendone la consistenza la può incontrare senza scontrarsi con essa. In caso contrario, la pretesa si rinchiude nel vicolo cieco dell'isolamento e dell'autoreificazione, il che significa non il suo semplice fallimento, ma la sua alterazione, la sua autodistruzione.

Facendo un piccolo passo oltre, la reciprocità che sostiene l'arco del riconoscimento, dischiude un campo di relazione in cui si chiede e si offre riconoscimento parametrato dalla dignità e non dall'assolvimento di funzioni o dall'adempimento di prestazioni quantificabili, che non sono spostate sul piano del riconoscimento secondo dignità dalla pura e semplice biunivocità. Ciò implica che il *luogo* della relazione, così come la modalità di accostamento all'altro, siano conformi alla *comune* dignità. Le condizioni di ciò non possono consistere in automatismi, ma occorre che siano tali da ricevere forma e consistenza istituzionale. In altri termini, occorre non solo che la pretesa sia conforme alla sua condizione strutturale, ma che venga recepita in un *luogo* plasmato in maniera ad

---

<sup>35</sup> «La questione del fondamento [...] richiede il riferimento alla struttura ontologica dell'uomo (la sua natura) e la riscoperta del rapporto che con essa ha il fenomeno giuridico. Solo in tal caso è possibile sottrarre i diritti fondamentali alla contingenza della storia e della prassi di potenza», S. Cotta, 1982, 647, 653 s.

<sup>36</sup> Un tentativo in tal senso è quello di J.M. Finniss, 1996.

essa omogenea, se vogliamo in cui anche le impalcature istituzionali custodiscano in sé la qualità di *medi relazionali*.

L'analisi e ricostruzione di questi richiederebbe un discorso amplissimo e difficile, ma si può ritenere che quel *luogo*, per ricevere la pretesa conforme a diritto di ciascuno e rendere effettiva la condizione della reciprocità, richieda che il diritto in esso vigente non sia una derivata del nudo potere, ma traduca in realtà istituzionale e nella sua operatività quelle onto-assiologiche che si coagulano nei diritti fondamentali e nei principi più elementari ed irrinunciabili di civiltà giuridica<sup>37</sup>. In tal modo, il filtro della rivendicazione non viene confinato nel pur indispensabile atteggiamento di chi la avanza, ma diviene l'opera dell'intero diritto, dell'intero campo che sta *tra l'uno e l'altro*. Tale filtro, in cui la superficie normativa dell'apparato positivo custodisce e dà espressione alle istanze radicate nelle sue stesse condizioni di possibilità, dà, per quanto gli compete, le garanzie affinché possa costituirsi la relazione di riconoscimento senza che ne sia mutilata la *complessità*, ossia la capacità di coniugare componenti e dimensioni qualitative e di principio con elementi e dimensioni operative e quantitative, pure indispensabili al reale stabilirsi e svolgersi della relazione interumana.

In tale linea, il *Preambolo* non rimane la manifestazione della buona volontà degli Stati che vi aderiscono formalmente e di individui che la fanno propria idealmente, ma si pone come l'espressione delle condizioni più elementari della convivenza civile e della coesistenza pacifica. Il terzo ed il quarto comma del *Preambolo*, per cui il rispetto e la garanzia dei diritti farà sì che «...l'uomo non sia mai costretto, in supremo ricorso, alla rivolta contro la tirannia e l'oppressione; [ai cui fini...] è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni», possono uscire dall'ambigua condizione di postulati della buona volontà o di incerte condizioni pragmatiche, per essere leggibili come condizioni strutturali del diritto. Anche questa è una traccia in linea con una solida e coerente logica dei diritti fondamentali dell'uomo imperniati sulla sua *dignità*.

## **8. Nota conclusiva**

Il quadro dei diritti, così frammentato ed in evoluzione, può così lasciare uno spiraglio per un approccio non solo critico, ma moderatamente costruttivo al problema di una possibile logica dei diritti stessi. Occorre ripensare il circolo pretesa/regola e ripensarne la *complessità*, favorendo la sua riappropriazione critica e consapevole da parte di ciascun attore che calchi la scena del giuridico. Ciò può disinnescare la velenosità della pura e semplice *rivendicazione* autoreferenziale ed il suo chiudersi nei circoli viziosi dell'isolamento e del controllo tecnocratico. Non appena inizia ad esprimersi, la pretesa

---

<sup>37</sup> Cfr. J. Hervada, 1990, che è una teoria generale del diritto di ispirazione sì giusnaturalistica, ma che mostra come il diritto positivo, proprio per realizzarsi ed operare nella sua positività, non può non tenere conto dell'insufficienza dei sistemi formali e essere permeabile a principi giuridici che giustificano e rendono possibile la stessa operatività di quei sistemi.

entra nella necessità di riconoscere l'altro cui è destinata la pretesa, per farsi riconoscere e per tradursi, entrando in un circuito comunicativo/ordinamentale, in un *diritto*. Occorre, però, che la *pretesa* stessa sia, nella sua radice coscienziale, omogenea al riconoscimento. Tale processo e le sue condizioni possono essere sviluppate sul piano della filosofia e della teoria del diritto ma non possono essere artificialmente dissociate dalle domande più iniziali della filosofia. In ciò, oltre ad una semantica decrittabile, riconoscibile sul piano comunicativo/naturalistico dello scambio di informazioni, la pretesa si deve porre come disponibile a riconoscere la possibile accoglienza ed eventuale contro-pretesa altrui e ad entrare in un circuito di confronto e di mediazione. A perno di tale processo può essere ripresa la formulazione già richiamata di Kant per cui ognuno ha il diritto di essere riconosciuto secondo una dignità incommensurabile, per cui egli non è trattabile o riducibile ad un oggetto di stima, ossia ad una quantità o ad un oggetto/funzione consumabile. La formulazione di Kant, però, va spostata dal terreno dei postulati della ragion pratica, alla concreta autoappropriazione dei titolari della *dignità* della complessità del loro essere immersi in un mondo plurale che li chiama alla *coesistenza*. È la profondità del *luogo* che rende possibile il loro incontro a porre le condizioni più basilari del riconoscimento e della sua traduzione anche giuridica. Ciò pone dei limiti al circolo rivendicazione/tutela, perché esclude la riconoscibilità come diritti di pretese che riducano chiunque altro ad oggetto quantificabile, a funzione o a merce. La logica della dignità come non *quantificabilità*, pone limiti e seleziona le rivendicazioni, anche se prevalentemente in chiave negativa e può essere il perno della questione dei diritti dell'uomo. In particolare può opporsi alla proliferazione entropica ed incontrollata di rivendicazioni e tutele che, dei diritti dell'uomo, sono solo inconsistenti simulacri e prefigurano il collasso della civiltà giuridica. Certamente il dettato kantiano esclude incondizionatamente che qualsiasi essere umano sia ridotto, prima che a cosa, ad oggetto di rivendicazione altrui e, quindi a cosa o a qualche altra forma di mercificazione della sua personalità in tutte le sue dimensioni e componenti.

Ciò è tanto più necessario e difficile nell'era digitale, perché il riconoscimento non è comprimibile in un linguaggio puramente binario, in quanto si situa in un piano categorialmente complesso, non decifrabile con le sole procedure della misurazione quantitativa. Ciò vale a dire che il nesso tra riconoscimento e diritto, da cui possono prendere senso e linfa i diritti dell'uomo, richiede un approccio *analogico* tutt'altro che ingenuo e rivisitato ed approfondito nei suoi caratteri costitutivi. Tale approccio può rompere l'imporsi del paradigma del potere assoluto della simbiosi tra tecnoscienza ed immaginario, oggi sempre più difficile da identificare e frenare con i progressi della tecnologia, del prendere forma sempre più potente del mondo virtuale e dei progressi dell'intelligenza artificiale e, per converso, con il progressivo identificarsi, senza residui, dell'essere umano con la possibilità di soddisfare le sue reazioni e pulsioni immediate. Ciò rende tanto più urgente, l'elaborazione di un pensiero filosoficamente critico in questo contesto, in cui l'esaltazione delle *competenze* dell'essere umano tende ad

entrare in rotta di collisione ed a sgretolare le capacità di base del pensiero e del cuore umano. Insomma, è sempre più urgente promuovere una civiltà del diritto e dei diritti fondamentali all'*altezza dei tempi*<sup>38</sup>.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALEXY Robert, 2012, *Teoria dei diritti fondamentali*, a cura di Leonardo Di Carlo. Il Mulino, Bologna (ed. or. R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.)

BENTHAM Jeremy, *Anarchical Fallacies (1791-1795)*, *The Works of Jeremy Bentham*, 2. Russell & Russell, New York 1962 (1843).

BOBBIO Norberto, 1990, *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino.

CAPOZZI Eugenio, 2018, *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*. Marsilio, Venezia.

COCCOPALMERIO Domenico, 2004, *Sidera cordis. Saggi sui diritti umani*. Cedam, Padova.

COMPAGNONI Francesco, 1995, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*. San Paolo, Cinisello Balsamo.

COTTA Sergio, 1991<sup>2</sup>, *Il diritto nell'esistenza*. Giuffrè, Milano.

ID., 1982, *Il fondamento dei diritti umani*. in *I diritti umani: dottrina e prassi*, a cura di Gino Concetti. AVE, Roma.

CAPOGRASSI Giuseppe, 1975, *Analisi dell'esperienza comune*, (1930). Giuffrè, Milano.

DELL'ASTA Adriano, *Russia 1917: il sogno infranto di un mondo mai visto*. La Casa di Matriona, Milano.

DI MARCO Rudi, 2017, *Autodeterminazione e diritto*, pref. di D. Castellano. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

---

<sup>38</sup> L'espressione è ripetutamente usata da J. Ortega y Gasset, che auspicava, tra l'altro, anche un'interpretazione del kantismo all'altezza, appunto, dei tempi, intendendo con ciò che tale interpretazione si liberasse dai pregiudizi del positivismo. J. Ortega y Gasset, 1962<sup>5</sup>, 51.

DWORKIN Ronald, 1994, *I diritti presi sul serio*, traduzione di F. Oriana, a cura di G. Rebuffa. Bologna, Il Mulino (ed. or. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977).

Id., 2002. *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, traduzione di G. Bettini. Feltrinelli, Milano. (ed. or. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2000).

FERRAJOLI Luigi, 2008<sup>3</sup>, *Diritti fondamentali: un dibattito teorico*. Ed. Laterza, Bari.

FERRONE Vincenzo, 2019, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*. Laterza, Bari-Roma.

FINNIS John M., 1996, *Legge naturale e diritti naturali*, a c. di F. Viola, G. Giappichelli, Torino (ed. or. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980).

GROSSI Paolo, 2011, *L'Europa del diritto*. Gius. Laterza & Figli, Roma Bari.

HERVADA Javier, 1990, *Introduzione critica al diritto naturale*. Giuffré, Milano (ed. or. J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona 2007).

ORTEGA Y GASSET José, 1962<sup>5</sup>, *Filosofia pura. Anejo a mi folleto «KANT»*. In *Obras completas*, vol. IV, 1929-1933. Madrid, Revista de occidente.

KANT Immanuel, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“ (AA). Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. IV, ss. 385-463. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>*

Id., 1795, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*. AA. VIII, ss. 341-386.

Id., 1797, *Metaphysik der Sitten*. AA VI, ss. 203-493.

LUHMANN Niklas, 2002, *I diritti fondamentali come istituzione*, a c. di G. Palombella e L. Pannarale. Ed. Dedalo, Bari (ed. or. *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965).

MARITAIN Jacques, 1942, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Éditions de la Maison française, New York.

MARX Karl, 2003, *Sulla questione ebraica*, Trascritto dall'Organizzazione Comunista Internazionale (Che fare) (1844) (ed. or. K. MARX, *Zur Judenfrage*, in *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris 1844, s. 182 ff.).

PALOMBELLA Gianluigi, 2002, *L' autorità dei diritti. I diritti fondamentali tra istituzioni e norme*. GLF Ed. Laterza, Roma-Bari.

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

PECES-BARBA MARTINEZ Gregorio, 1993, *Teoria dei diritti fondamentali*, a c. di Vincenzo Ferrari, traduzione L. Mancini, presentazione di Norberto Bobbio. Giuffré, Milano.

ROMANO Bruno, 1983, *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Bulzoni, Roma.

SCRUTON Roger, 2019, *Fools, Frauds and Firebrands*. Paperback, London.

SPITZER Manfred, 2018, *Connessi e isolati*. Corbaccio, Milano.

Id., 2019, *Demenza digitale*, Corbaccio, Milano.

VIOLA Francesco, 1989, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*. Giappichelli, Torino.

Id., 2000, *Etica e metaetica dei diritti umani*. Giappichelli, Torino.

WITTGENSTEIN Ludwig, 2009, *Ricerche filosofiche*, a c. di Mario Trincherò. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino (ed. or. *Philosophische Untersuchungen*, 1953. Basil Blackwell, Oxford).

*DOCUMENTI INTERNAZIONALI:*

*Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, 10 dicembre 1948.

<https://www.ohchr.org/en/udhr/pages/Language.aspx?LangID=itn>

*Convenzione (o Patto) internazionale sui diritti civili e politici*, 1966.

<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>

*Convenzione (o Patto) internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, 1966.

<https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

*Atto finale della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (Csce), Helsinki 1975.* <https://www.osce.org/it/mc/39504?download=true>

*DOCUMENTI DELLA SANTA SEDE:*

Gregorio XVI, 1832 *Enciclica Mirari vos.* <http://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>

Pio XI, 1854 *Enciclica Quanta cura.* <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.

Pio XII, 1944, *Radiomessaggio* del 24/12/1944 [http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19441224\\_natale.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html)

Giovanni XXIII, 1963, *Pacem in terris* [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)