



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Commemorazione di Norberto Bobbio

Lo scorso 18 ottobre 2005 l'Accademia dei Lincei ha dedicato una giornata di studio per commemorare la figura e l'opera di Norberto Bobbio. Gli interventi di Pietro Rossi e Natalino Irti, di Amedeo G. Conte, Mario Losano, di Gennaro Sasso e Gianfranco Pasquino, di Massimo L. Salvadori e Giovanni Conso hanno messo in risalto i motivi per cui la riflessione di Bobbio sia da ritenere di grande importanza nel panorama degli studi filosofici, giuridici e politici. Le relazioni hanno tutte affrontato il tema sotto un profilo squisitamente teorico. Il sunto che ne proponiamo è accompagnato dal testo di una conferenza dello stesso Bobbio sul tema dei diritti umani proposto nell'ambito della commemorazione:

I diritti dell'uomo, oggi *di Norberto Bobbio*

Conferenza tenuta il 14 giugno 1991
in occasione della Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico

Commemorazione di Norberto Bobbio

Nell'anniversario della nascita di Norberto Bobbio, il giorno 18 ottobre 2005, si è tenuta presso l'Accademia Nazionale dei Lincei una giornata di commemorazione del filosofo, con interventi degli stessi accademici dei Lincei, presieduta da Pietro Rossi in mattinata e da Giovanni Sartori nel pomeriggio.

Tra gli interventi della mattinata si segnalano in particolare quelli tenuti dallo stesso **Pietro Rossi** e da **Natalino Irti**.

Il primo, concentrandosi essenzialmente sul percorso biografico ed intellettuale di Bobbio a partire dalle due tesi di laurea in giurisprudenza e in filosofia, ha evidenziato l'influenza della fenomenologia husserliana (vista come massimo punto di distacco dal positivismo, ai fini del rifiuto dello psicologismo e della naturalizzazione della coscienza umana) e del personalismo scheleriano (da conciliare, per Bobbio, con il principio dell'autonomia della società caro al maestro Solari). Rossi sottolinea, nell'ambito del successivo interesse bobbiano per la scienza giuridica, l'apporto fornito dalla teoria formale del diritto di Kelsen, conosciuta attraverso la rilettura kantiana che ne faceva Treves in quegli anni. La svolta successiva, a partire dagli anni Sessanta, vede spostarsi l'interesse di Bobbio dal diritto alla politica: Rossi ricorda l'impegno bobbiano nella facoltà di Scienze politiche di Torino e la riflessione su alcuni autori del pensiero politico moderno, quali Cattaneo, Kant ed Hegel, Marx, Gramsci ed Hobbes (considerato come il più coerente teorico dello stato moderno). Rossi conclude ricordando come per Bobbio la scienza politica si caratterizzi quale scienza empirica di carattere descrittivo e solo limitatamente preventivo: la nozione centrale è quella del potere politico coattivo, distinto dal potere economico e da quello ideologico.

La relazione di Natalino Irti si concentra sul rapporto tra Bobbio e la filosofia dei giuristi italiani, che viene inaugurato in chiave oggettivistica dalla monografia del '38 sull'analogia e da quella del '42 sulla consuetudine interpretativa, nelle quali Bobbio assume una posizione antivolontaristica ed antipsicologica, successivamente approfondita nell'opera "Scienza del diritto e analisi del linguaggio" del 1950. Nell'evidenziare che oggetto della scienza giuridica sono le cosiddette proposizioni normative, Bobbio propone una nuova concezione della verità intesa come rigore: ciò che fa' del diritto una scienza giuridica è, appunto, l'impiego di un linguaggio rigoroso. Per Bobbio le proposizioni normative sono date, sono cioè il punto di partenza trovato di

un autosviluppo privo di un soggetto positore di norme come anche di un soggetto interpretante. Irti propone due ulteriori riferimenti bibliografici: il primo, “Giusnaturalismo e positivismo giuridico” del 1965, in cui emerge la duplice vocazione, storicistica e insieme scientificistica, della riflessione bobbiana sul diritto, qui inteso quale tecnica della convivenza sociale; il secondo, “Essere e dover essere nella scienza giuridica” del 1967, in cui le norme (non più trovate, ma costruite secondo il fine da perseguire) non vengono più considerate come semplici oggetti di conoscenza ma come strumenti di lavoro del giurista, di cui questi si serve per adempiere alla propria funzione sociale.

L'intervento di **Amedeo G. Conte** si concentra sui due contributi bobbiani all'ontologia del deontico: l'ontologia del normativo e l'ontologia della norma. Quest'ultima fornisce un importante contributo apofatico sul fenomeno di validità della norma: positivamente, la validità è un quid che rappresenta lo statuto ontologico specifico delle norme (come già sostenuto da Kelsen), ovvero è un'esistenza intangibile e sempre relativizzata ad un ordinamento e ad una norma fondamentale. La filosofia della validità si articola in tre teorie (teoria della giustizia, teoria della validità e teoria dell'efficacia) tra loro solidali, che Conte propone di considerare come i tre vertici di uno stesso triangolo.

L'intervento di **Mario Losano** si concentra sulla parabola culturale di Bobbio, a partire dal suo interesse per il diritto, inizialmente prevalente su quello per la politica, fino all'approdo a Kelsen negli anni Cinquanta: il positivismo kelseniano, rivisto in chiave critica, divenne il principale punto di riferimento di Bobbio ai fini della sua riflessione sull'ordinamento giuridico, la quale risente però anche degli studi bobbiani sull'analisi del linguaggio e sulla filosofia politica. La relazione di Losano si chiude con un riferimento alla conciliazione, operata da Bobbio, tra strutturalismo e funzionalismo giuridici, intesi come strettamente connessi tra loro ma non per questo identificabili.

Tra le relazioni del pomeriggio segnaliamo quella di **Gennaro Sasso** e di **Gianfranco Pasquino**.

Il primo propone un confronto tra il pensiero di Bobbio e quello di Guido Calogero, evidenziando la somiglianza degli ideali etici e politici: la passione per la giustizia e la libertà, la disposizione al dialogo, l'abito della tolleranza e l'idea di filosofia, animata dalla stessa profonda moralità. Calogero segue la logica di una filosofia speculativa e onnicomprensiva, mentre Bobbio quella di una filosofia empiristica: mentre Calogero si concentra sulla distinzione tra *la* libertà trascendentale e *le* libertà (essendo la prima “conditio sine qua non” delle seconde), per Bobbio la libertà è assumibile da un lato come non impedimento (libertà in senso liberale) e dall'altro come auto-determinazione nel senso di una limitazione della libertà personale in favore dell'autorità

centrale dello stato (libertà in senso democratico, secondo una posizione poi ripresa da I. Berlin). Il non impedimento può essere assunto in due sensi, come assoluto oppure come relativo all'ordinamento di uno stato: se si prende la libertà come non impedimento e la si assolutizza in tal senso essa rimanda ad uno stato pre-giuridico di tipo hobbesiano, mentre diventa libertà giuridica all'interno di un ordinamento statale che da un lato limita e dall'altro garantisce. Le due prospettive tendono comunque, sottolinea Sasso, ad incrociarsi in un complicato rapporto, nel quale lo spazio aperto dalla nozione di non impedimento viene necessariamente riempito dall'autodeterminazione del singolo. La filosofia del diritto si distingue in fenomenologia della giustizia e in ideologia della giustizia: tale filosofia ha il suo proprio ambito di ricerca che nessun'altra scienza può sottrarle, in quanto non solo essa implica una presa di coscienza della realtà, ma anche una presa di posizione rispetto a quest'ultima. La filosofia del diritto, inoltre, è intesa da Bobbio come teoria del valore quale risultato dello scarto tra essere e dover essere nell'ambito dell'azione umana: egli intende per "valori" quei criteri ideali delle nostre valutazioni, senza specificare se tali valutazioni si riferiscano alla realtà genericamente considerata oppure alla realtà come ordinamento giuridico. Il valore fondamentale è per Bobbio, come per Calogero, quello della giustizia, inteso però dai due filosofi secondo modi teoretici diversi: per il primo la giustizia non coincide con la libertà, ovvero essa non implica la libertà come accade invece per il secondo, benché ciò sia auspicabile in concreto.

L'intervento di Pasquino, incentrato su un ricordo di conoscenza personale di Bobbio, evidenzia innanzi tutto il fortissimo interesse di quest'ultimo per la politica e i suoi approfonditi studi sui classici del pensiero politico, da intendersi non solo come filosofi ma anche come veri e propri scienziati della politica. Pasquino ricorda l'esperienza dell'impegnativa direzione, da parte di Bobbio e Matteucci, della stesura del "Dizionario della politica" (1968/'69): la voce "scienza politica" fu redatta, dopo la rinuncia di Sartori, dallo stesso Bobbio e in essa quest'ultimo teorizza tre diverse versioni politiche del realismo scientifico. Nella prima versione esso è inteso come antitesi ad ogni forma di utopismo e di pseudo-scienza rivoluzionaria; nella seconda il pensiero scientifico viene assunto come antitesi del pensiero ideologico; infine, nella terza versione, Bobbio teorizza una scienza politica riformistica o illuministica che cerca di cambiare la società senza farsi guidare dall'ideologia e senza cadere nell'utopia. Per essere veramente "scientifica", la scienza politica deve caratterizzarsi per alcune operazioni principali: classificazione, formulazione di generalizzazioni e concetti generali, determinazione di leggi di tendenza ed elaborazione di teorie. Questa voce del "Dizionario" va collegata, secondo Pasquino, alla voce "Politica", anch'essa redatta da Bobbio: da un lato la politica è per quest'ultimo la creazione di un ordine in un contesto

spaziale definito attraverso il potere, dall'altro essa è l'oggetto della scienza politica, purché si definisca cosa effettivamente sia il potere politico. Su questo punto Bobbio si rifà alla tripartizione weberiana di potere tradizionale, carismatico, legale-razionale, distinguendo inoltre il potere politico da quello economico e da quello ideologico. L'interesse di Bobbio per l'ambito politico non si traduce, però, in una teoria generale della politica: egli non ne riteneva possibile né auspicabile una teorizzazione completa e definitiva, poiché questa avrebbe senz'altro avuto bisogno di apporti aggiuntivi rispetto a quelli della scienza politica. Quest'ultima è continuamente minacciata da "nemici" ad essa interni: in primo luogo la tendenza al comportamentismo e alla sempre più larga applicazione di metodi quantitativi, in secondo luogo il concetto di razionalità fondato unicamente sul calcolo dell'interesse individuale.

La relazione di **Massimo L. Salvadori** si concentra su due temi fondamentali: la contrapposizione tra Italia civile e Italia incivile nel periodo fascista, mettendo in risalto i valori morali più che quelli intellettuali, e il rapporto tra cultura e fascismo. Riguardo al primo tema, per Bobbio l'Italia civile è quella in cui l'etica privata si traduce in etica pubblica, in etica di responsabilità verso il resto della società. Per quanto concerne il secondo, Bobbio ritiene che il fascismo non abbia di fatto prodotto una propria cultura, che egli intende e in senso antropologico (come insieme di valori condivisi) e in senso classico-illuministico (come fondata sullo spirito d'indipendenza). Se ne deduce che Bobbio non intende la cultura in senso oggettivistico, per cui ogni aggregato socio-economico necessariamente produrrebbe una forma culturale, bensì in senso soggettivistico: la cultura è dunque espressione dello spirito individuale in un'alta prospettiva etica. Nel 1969 Bobbio scrive il "Profilo ideologico del Novecento", nel quale affronta una duplice problematica: da un lato egli sottolinea il paradosso della storia politica e culturale italiana, per il quale nel nostro Paese non si è mai avverata una vera rivoluzione, nonostante il proliferare di svariati partiti d'ispirazione rivoluzionaria; dall'altro lato, Bobbio analizza il ruolo degli intellettuali nella vita politica italiana, sottolineando come questi siano rimasti ai margini della prassi politica, convinti di poter fare politica non facendola e restando sostanzialmente inascoltati dagli uomini politici del tempo, e pertanto intimamente frustrati. Infine Salvadori analizza la riflessione bobbiana sull'antifascismo e sulla Resistenza, evidenziando come per Bobbio la vera eredità di queste sia culturale più che politica.

L'intervento conclusivo di **Giovanni Conso** svolge essenzialmente la funzione di introdurre la proiezione della conferenza tenuta da Bobbio il 14 giugno 1991 in occasione dell'Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico, sottolineando il contributo bobbiano alla riflessione sui diritti dell'uomo, quale traspare dai numerosissimi scritti di Bobbio sull'argomento e

dai convegni tenuti a L'Aquila (1964), a Torino (1967) e a Ravenna (1983). Conso evidenzia come la tesi fondamentale sostenuta da Bobbio fosse che la protezione dei diritti umani è prioritaria rispetto all'esigenza di fondarli e giustificarli, da cui segue la convinzione che la soluzione del problema della pace costituisca, oggi più che mai, l'indice della nostra stessa sopravvivenza.

I diritti dell'uomo, oggi

di Norberto Bobbio

(Conferenza tenuta il 14 giugno 1991 in occasione della Adunanza solenne di chiusura dell'anno accademico)

In uno dei miei scritti sui diritti dell'uomo avevo esumato l'idea della storia profetica di Kant per indicare, nell'importanza che nel dibattito attuale ha assunto il tema dei diritti dell'uomo, un *segno dei tempi*(1). A differenza della storia degli storici che, attraverso testimonianze e congetture cerca di conoscere il passato e attraverso ipotesi nella forma "se, allora", fa caute previsioni sul futuro, quasi sempre sbagliate, la storia profetica non prevede ma presagisce il futuro estraendo dagli accadimenti del tempo l'evento singolare, unico, straordinario, che viene interpretato come un segno particolarmente dimostrativo di una tendenza dell'umanità verso un fine, non importa se desiderato o avversato. Dicevo quindi che l'attuale dibattito sempre più esteso sui diritti dell'uomo, tanto da essere posto all'ordine del giorno delle più autorevoli assise internazionali, poteva essere interpretato come un "segno premonitore", forse il solo, di una tendenza dell'umanità, per riprendere l'espressione kantiana, "verso il meglio".

Quando scrissi queste parole non conoscevo il testo del primo documento della Pontificia commissione "Iustitia et pax", intitolata *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, che comincia così: "Il dinamismo della fede spinge continuamente il popolo di Dio alla lettura attenta ed efficace dei *segni dei tempi*. Nell'epoca contemporanea, tra i vari segni dei tempi non può passare in secondo piano la crescente attenzione che in ogni parte del mondo è rivolta ai diritti dell'uomo, sia per la coscienza sempre più sensibile e profonda che si forma nei singoli e nella comunità intorno a tali diritti, sia per il continuo doloroso moltiplicarsi delle violazioni contro di essi"(2).

Il segno dei tempi non è lo “spirito del tempo” di Hegel, che s’intreccia variamente con lo “spirito del popolo” e l’uno e l’altro convergono a formare lo “spirito del mondo”. Lo spirito del tempo serve a interpretare il presente. Il segno dei tempi serve, invece, a gettare uno sguardo, temerario, indiscreto, incerto ma fiducioso, verso il futuro.

I segni del tempo non sono soltanto fausti. Ci sono anche gli infausti. Anzi, mai si sono moltiplicati i profeti di sventure come oggi: la morte atomica, la seconda morte com’è stata chiamata, la distruzione progressiva e inarrestabile delle condizioni stesse di vita su questa terra, il nichilismo morale o il “rovesciamento di tutti i valori”. Il secolo che ora volge alla fine era già cominciato con l’idea del declino, della decadenza o, per usare una celebre metafora, del tramonto. Ma sempre, più anche per suggestione di teorie fisiche soltanto orecchiate, si va diffondendo l’uso di una parola ben più forte: catastrofe. Catastrofe atomica, catastrofe ecologica, catastrofe morale. Ci si era accontentati sino a ieri della metafora kantiana dell’uomo come legno storto. In uno dei saggi più affascinanti del rigorosissimo critico della ragione, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Kant si era domandato come da un legno storto come quello di cui è fatto l’uomo, potesse uscire qualche cosa di interamente dritto. Ma Kant stesso credeva nella lenta approssimazione all’ideale del raddrizzamento attraverso “giusti concetti”, “grande esperienza” e soprattutto “una buona volontà”(3). Della visione della storia, per cui l’umanità continua ad andare verso il peggio, e che chiamava terroristica, diceva che “ricadere nel peggio non può essere uno stato costantemente durevole nella specie umana perché a un certo grado di regresso essa distruggerebbe se stessa”(4). E invece è proprio l’immagine di questa corsa verso l’autodistruzione quella che affiora nella visioni catastrofiche di oggi. Secondo uno dei più impavidi e melanconici sostenitori della concezione terroristica della storia, l’uomo è un “animale sbagliato”(5), non colpevole, si badi, perché questa è una vecchia storia che ben conosciamo, colpevole, però redimibile e forse già a sua insaputa redento, ma sbagliato. Un legno storto si può raddrizzare. Pare, invece, che lo sbaglio di cui parla questo amarissimo interprete del nostro tempo sia incorreggibile.

Eppure, mai come oggi si è propagata rapidamente nel mondo, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che è stata, questa sì, una catastrofe, l’idea non so se dire più ambiziosa o sublime o soltanto consolatoria o ingenuamente fiduciosa, dei diritti dell’uomo, che di per se stessa ci invita a cancellare l’immagine del legno storto o dell’animale sbagliato, e a rappresentarci questo essere contraddittorio e ambiguo che è l’uomo non più soltanto dal punto di vista della sua miseria ma anche della sua potenziale grandezza.

In linea di principio, l’enorme importanza del tema dei diritti dell’uomo dipende dal fatto che è strettamente connesso con i due problemi

fondamentali del nostro tempo, la democrazia e la pace. Il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche, e nello stesso tempo la pace è il presupposto necessario per l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo nei singoli Stati e nel sistema internazionale. E' sempre vero il vecchio detto, e ne abbiamo fatto recentemente nuova esperienza, che "inter arma silent leges". Oggi siamo sempre più convinti che l'ideale della pace perpetua non possa esser perseguito se non attraverso una progressiva democratizzazione del sistema internazionale, e che questa democratizzazione non possa andare disgiunta dalla graduale e sempre più effettiva protezione dei diritti dell'uomo al di sopra dei singoli Stati. Diritti dell'uomo, democrazia, pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza i diritti dell'uomo riconosciuti ed effettivamente protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti che sorgono tra individui, tra gruppi e tra quelle grandi collettività tradizionalmente indocili e tendenzialmente autocratiche che sono gli Stati, anche se sono democratiche coi propri cittadini.

Non sarà inutile ricordare che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo comincia affermando che "il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo", e che con queste parole si riallaccia direttamente allo Statuto dell'Onu in cui alla dichiarazione che fosse necessario "salvare le future generazioni dal flagello della guerra" segue subito dopo la riaffermazione della fede dei diritti fondamentali dell'uomo.

Leggo in un'opera recente, *Etica y Derechos humanos*: "E' indubbio che i diritti dell'uomo sono una delle più grandi invenzioni della nostra civiltà"(6). Se la parola "invenzione" può sembrare troppo forte, dicasi "innovazione" e intendasi "innovazione" nel senso in cui Hegel diceva che il detto biblico "nulla di nuovo sotto il sole" non vale per il sole dello Spirito, perché il suo corso non è mai ripetizione di sé, bensì è la mutevole manifestazione che lo spirito da di sé in forme sempre differenti, è essenzialmente progredire(7).

E' vero che l'idea dell'universalità della natura umana è antica, anche se irrompe nella storia dell'Occidente col Cristianesimo. Ma la trasformazione di questa idea filosofica dell'universalità della natura umana in istituzione politica (e in questo senso si può parlare di "invenzione"), vale a dire in un modo diverso, e in un certo senso rivoluzionario, di regolare i rapporti tra governanti e governati, avviene soltanto nell'età moderna attraverso il giusnaturalismo, e trova la sua prima espressione politicamente rilevante nelle dichiarazioni dei diritti della fine del Settecento. Chiamatela invenzione o innovazione, ma quando non più in un testo filosofico, come il secondo saggio sul governo civile di Locke, ma in un documento politico come la Dichiarazione dei diritti

della Virginia (1778) si legge: “Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi, e hanno alcuni diritti innati di cui entrando nello stato di società non possono mediante convenzione privare o spogliare la loro posterità”, dobbiamo ammettere che è nata in quel momento una nuova, e intendo letteralmente senza precedenti, forma di reggimento politico, che non è più soltanto il governo delle leggi contrapposto a quello degli uomini, già lodato da Aristotele, ma il governo che è insieme degli uomini e delle leggi, degli uomini che fanno le leggi, e delle leggi che trovano un limite in diritti preesistenti degli individui che le stesse leggi non possono travalicare, in una parola lo stato liberale moderno che si dispiega senza soluzione di continuità, e per interno sviluppo, nello stato democratico.

L’innovazione che mi ha indotto in altre occasioni a parlare con linguaggio kantiano di vera e propria rivoluzione copernicana nel modo di intendere il rapporto politico, è duplice. Affermare che l’uomo ha dei diritti preesistenti alla istituzione dello Stato, cioè di un potere cui viene attribuito il compito di prendere decisioni collettive, che una volta prese debbono essere ubbidite da tutti coloro che costituiscono quella collettività, significa rovesciare la concezione tradizionale della politica almeno da due punti di vista diversi: in primo luogo, contrapponendo l’uomo, gli uomini, gli individui considerati singolarmente, alla società, alla città, in modo particolare a quella città compiutamente organizzata che è la res publica o lo Stato, in una parola alla totalità che per lunga tradizione è stata considerata superiore alle sue parti; in secondo luogo, considerando nel rapporto morale e in quello giuridico come antecedente il diritto anziché il dovere, contrariamente a quello che era avvenuto per lunga tradizione attraverso opere classiche, che vanno dal *De officiis* di Cicerone ai *Doveri dell’uomo* di Mazzini, passando per il *De officio hominis et civis* di Pufendorf.

Rispetto alla prima inversione, quando si consideri il rapporto politico non più dal punto di vista del governante ma da quello del governato, non più dall’alto verso il basso ma dal basso verso l’alto, dove il “basso” non è più il popolo come ente collettivo ma sono gli uomini, i cittadini che si aggregano con altri uomini, con altri cittadini, per formare una volontà generale, ne segue che viene abbandonata definitivamente la concezione organicistica che pure era stata per secoli dominante, lasciando tracce indelebili nel nostro linguaggio politico dove si parla ancora di “corpo politico” e di “organi” dello Stato. Rispetto alla seconda inversione, il primato del diritto non implica affatto l’eliminazione del dovere, perché diritto e dovere sono due termini correlativi, e non si può affermare un diritto senza affermare contemporaneamente il dovere dell’altro di rispettarlo. Ma chiunque abbia una certa familiarità con la storia del pensiero politico ha bene appreso che lo studio della politica è stato sempre orientato a mettere in evidenza più i doveri che i diritti del cittadino – basta pensare al tema fondamentale della cosiddetta obbligazione politica -,

più i diritti e i poteri del sovrano che quelli del cittadino, in altre parole ad attribuire la posizione del soggetto attivo del rapporto più al sovrano che ai sudditi.

Per quanto io ritenga che occorre andar molto cauti nel vedere svolte, salti qualitativi, rivolgimenti epocali ad ogni stagione, non esito ad affermare che la proclamazione dei diritti dell'uomo abbia tagliato in due il corso storico dell'umanità per quel che riguarda la concezione del rapporto politico. Ed è segno del tempo, per riprendere l'espressione iniziale, il fatto che a rendere sempre più evidente e irreversibile questo rovesciamento convergano, sino a incontrarsi, senza contraddirsi, le tre grandi correnti del pensiero politico moderno, il liberalismo, il socialismo, il cristianesimo sociale. Convergono, pur conservando ciascuna la propria identità nella preferenza attribuita a certi diritti piuttosto che ad altri, e così dando origine a un sistema complesso, sempre più complesso, di diritti fondamentali, la cui integrazione pratica è spesso resa difficile proprio dalla loro diversa fonte di ispirazione dottrinale e dalle diverse finalità che ognuna di esse si propone di raggiungere, ma che pur rappresenta una meta da conquistare nella auspicata unità del genere umano.

Cronologicamente, vengono prima i diritti di libertà propugnati dal pensiero liberale, dove libertà viene intesa in senso negativo, come libertà dei moderni contrapposta, sia alla libertà degli antichi, sia a quella degli scrittori medievali, per cui libera repubblica significava o non dipendente da un potere superiore a quello del regno o dell'impero, oppure popolare nel senso di governata dai cittadini medesimi o da una parte di essi, e non da un principe imposto o legittimato attraverso una legge successiva.

I diritti sociali sotto forma di istituzione dell'istruzione pubblica e di provvedimenti in favore del lavoro "ai poveri validi che non abbiano potuto procurarselo", fanno la loro prima apparizione nel titolo primo della Costituzione francese del 1791, e vengono riaffermati solennemente negli articoli 21 e 22 della Dichiarazione dei diritti del giugno 1793. Il diritto al lavoro diventò uno dei temi del dibattito infuocato, ancorché sterile, nell'Assemblea costituente francese del 1848 pur lasciando una debole traccia nell'articolo VIII del Preambolo. Nella loro più ampia dimensione i diritti sociali entrarono nella storia del costituzionalismo moderno con la Costituzione di Weimar. Della loro apparente contraddittorietà ma reale complementarità rispetto ai diritti di libertà la più fondata ragione è quella che vede in essi una integrazione dei diritti di libertà, nel senso che essi sono la condizione stessa del loro effettivo esercizio. I diritti di libertà non possono essere assicurati se non garantendo a ognuno quel minimo di benessere economico che consenta di vivere con dignità.

Quanto al cristianesimo sociale nel Documento, già citato, della Commissione pontificia *Iustitia et pax*, si riconosce onestamente che "non sempre" nel decorso dei secoli l'affermazione dei diritti fondamentali

dell'uomo è stata "costante" e che specie negli ultimi due secoli vi sono state "difficoltà", "riserve", e a volte "reazioni" da parte cattolica al diffondersi delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, proclamate dal liberalismo e dal laicismo. Ci si riferisce in modo particolare agli "atteggiamenti di precauzione, negativi e talvolta ostili, di condanna" di Pio VI, di Pio VII e di Gregorio XVI(8). Ma nello stesso tempo si avverte che una svolta ebbe inizio con Leone XIII, in particolare con l'enciclica "Rerum novarum" del 1891, nella quale tra i diritti di libertà della tradizione liberale, si afferma con forza il diritto di associazione con particolare riguardo alle associazioni degli operai – un diritto che sta alla base di quel pluralismo dei gruppi su cui poggia e di cui si nutre la democrazia dei moderni contrapposta a quella degli antichi (che giunge sino a Rousseau) -, e, tra i diritti sociali della tradizione socialista, si mette in particolare rilievo il diritto al lavoro per la cui protezione nei suoi vari aspetti, il diritto a un giusto salario, il diritto al debito riposo, la tutela delle donne e dei fanciulli, si invoca il concorso dello Stato. Attraverso vari e ben noti documenti, encicliche, messaggi natalizi come quelli del 1942 e 1944 di Pio XII, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, il famoso discorso di Paolo VI indirizzato al segretario generale dell'Onu, cento anni dopo giunge il documento recentissimo, datato il primo maggio di quest'anno, l'enciclica *Centesimus annus*, a riaffermare solennemente l'importanza che la Chiesa assegna al riconoscimento dei diritti dell'uomo tanto che, come è già stato osservato, il paragrafo 47 contiene una illuminante "carta dei diritti umani", preceduta da queste parole: "E' necessario che i popoli che stanno riformando i loro ordinamenti diano alla democrazia un autentico e solido fondamento mediante l'esplicito riconoscimento dei diritti umani". Il primo di questi diritti è il diritto alla vita, cui seguono il diritto a crescere in una famiglia unita, il diritto a maturare la propria intelligenza e la propria libertà nella ricerca e nella conoscenza della verità, il diritto a partecipare al lavoro, il diritto a formare liberamente una famiglia; e da ultimo, ma fonte di tutti i precedenti, il diritto alla libertà religiosa.

Non è chi non veda che l'elenco di questi diritti è ben diverso da quello dei diritti enumerati nelle Carte della Rivoluzione francese. Il diritto alla vita che qui compare come il primo diritto da proteggere, là, nelle Carte francesi, non compare mai. Nelle Carte americane compare nella forma quasi sempre di "diritto al godimento e alla difesa della vita" accanto ai diritti di libertà. Per non offuscare la auspicata convergenza verso il fine comune della protezione universale dei diritti dell'uomo, questa differenza viene di solito scarsamente rilevata. Ma la differenza esiste ed ha indubbiamente anche un rilievo filosofico. Da un lato, primeggia la protezione del diritto di libertà nelle sue diverse manifestazioni, dall'altra viene prima la protezione del diritto alla vita, sin dal momento in cui la vita ha inizio, contro l'aborto, sino al momento in cui la vita volge al fine, contro l'eutanasia. Nella tradizione giusnaturalistica il

diritto alla vita era riconosciuto nella forma rudimentale enunciata da Hobbes, del diritto a non essere uccisi nella guerra di tutti contro tutti dello stato di natura, e quindi come diritto in ultima istanza alla pace. Nella dichiarazione dell'89 si può trovare se mai un riferimento alla protezione della vita negli articoli 7, 8 e 9 che contengono i principi fondamentali dell'habeas corpus.

Oggi il diritto alla vita assume ben altra importanza, tanto più se si comincia a prendere atto che esso va sempre più estendendosi, come risulta dai più recenti documenti internazionali e della Chiesa, alla qualità della vita. Tuttavia non bisogna dimenticare che la congiunzione fra il diritto alla vita e il diritto alla libertà era già avvenuta nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, il cui articolo 3 recita: "Ogni individuo ha il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza", e anche nella Carta europea dei diritti dell'uomo, il cui articolo 1 riconosce il diritto alla vita, anche se lo scopo principale dell'articolo è limitato alla difesa dell'individuo dall'uccisione intenzionale, vale a dire alla protezione della vita nella sua pienezza, non nei casi-limite della vita che sta per cominciare o della vita che sta per finire.

I diritti dell'uomo, nonostante siano stati considerati sin dall'inizio naturali, non sono stati dati una volta per sempre. Basti pensare alle varie vicende dell'estensione dei diritti politici. Per secoli si è ritenuto per nulla naturale che le donne andassero a votare. Ora possiamo anche dire che non sono stati dati tutti in una volta e neppure congiuntamente. Tuttavia non pare dubbio che le varie tradizioni si stiano avvicinando e stiano formando insieme un unico grande disegno di difesa dell'uomo, che comprende i tre sommi beni della vita, della libertà e della sicurezza sociale.

Difesa da che cosa? La risposta che ci viene dall'osservazione della storia è molto semplice e netta: dal Potere, da ogni forma di Potere. Il rapporto politico per eccellenza è un rapporto tra potere e libertà. Vi è una stretta correlazione fra l'uno e l'altra. Più si estende il potere di uno dei due soggetti del rapporto più diminuisce la libertà dell'altro, e viceversa.

Ebbene ciò che contraddistingue il momento attuale rispetto alle epoche precedenti e rafforza la richiesta di nuovi diritti è la forma di potere che prevale su tutti gli altri. La lotta per i diritti ha avuto come avversario prima il potere religioso, poi il potere politico, infine il potere economico. Oggi le minacce alla vita, alla libertà e alla sicurezza possono venire dal potere sempre più grande che le conquiste della scienza e delle applicazioni che ne derivano danno a chi è in condizione di usarne. Siamo entrati nell'area che viene chiamata post-moderna, ed è caratterizzata dall'enorme progresso, vertiginoso e irreversibile, della trasformazione tecnologica e conseguentemente anche tecnocratica del mondo. Dal giorno in cui Bacone disse che la scienza è potere, l'uomo ne ha percorsa di strada! La crescita del sapere non ha fatto che accrescere la possibilità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini.

I diritti della nuova generazione, come sono stati chiamati, venuti dopo quelli in cui si sono incontrate le tre correnti ideali del nostro tempo, nascono tutti dai pericoli alla vita, alla libertà e alla sicurezza, provenienti dall'accrescimento del progresso tecnologico. Bastino questi tre esempi che sono al centro del dibattito attuale: il diritto a vivere in un ambiente non inquinato, donde hanno preso le mosse i movimenti ecologici che hanno scosso la vita politica tanto all'interno dei singoli Stati quanto nel sistema internazionale; il diritto alla privacy, che viene messo in serio pericolo dalla possibilità che hanno i pubblici poteri di memorizzare tutti i dati riguardanti la vita di una persona e con ciò di controllarne i comportamenti senza che egli se ne accorga; il diritto, l'ultimo della serie, che sta già sollevando dibattiti nelle organizzazioni internazionali, e su cui probabilmente avverranno gli scontri più accaniti tra due divisioni opposte della natura dell'uomo, alla integrità del proprio patrimonio genetico, che va ben oltre il diritto all'integrità fisica, già affermato negli articoli 2 e 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo.

Nel discorso *Le fondement théologique des droits de l'homme*, tenuto nel novembre 1988, il vescovo di Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, ha scritto una frase che può costituire la conclusione del mio discorso: "I diritti dell'uomo costituiscono al giorno d'oggi un nuovo ethos mondiale"(9). Naturalmente, occorre non dimenticare che un ethos rappresenta il mondo del dover essere. Il mondo dell'essere ci offre purtroppo uno spettacolo molto diverso. Alla lungimirante consapevolezza circa la centralità di una politica tesa alla sempre migliore formulazione e alla sempre migliore protezione dei diritti dell'uomo corrisponde la loro sistematica violazione in quasi tutti i Paesi del mondo, nei rapporti tra un Paese e l'altro, tra una razza e l'altra, tra potenti e deboli, tra ricchi e poveri, tra maggioranze e minoranze, tra violenti e rassegnati. L'ethos dei diritti dell'uomo splende nelle solenni dichiarazioni che restano quasi sempre, e quasi dappertutto, lettera morta. La volontà di potenza ha dominato e continua a dominare il corso della storia. L'unica ragione di speranza è che la storia conosce i tempi lunghi e i tempi brevi. La storia dei diritti dell'uomo, meglio non farsi illusioni, è quella dei tempi lunghi. Del resto, è sempre accaduto che mentre i profeti di sventure annunciano la sciagura che sta per avvenire e invitano a essere vigilanti, i profeti dei tempi felici guardano lontano.

Un illustre storico contemporaneo ha messo a raffronto il sentimento dell'accorciamento dei tempi, che si diffonde nelle età dei grandi sommovimenti, reali o soltanto paventati, citando una frase della visione della Sibilla Tiburtina: "E gli anni si accorceranno come mesi e i mesi come settimane e le settimane come i giorni e i giorni come ore"(10), con il sentimento dell'accelerazione dei tempi quale invece appartiene ormai alla generazione nata nell'era tecnologica per cui il passaggio da una fase all'altra del progresso tecnico che un tempo richiedeva secoli, poi ha richiesto decenni

ed ora pochi anni. I due fenomeni sono alternativi ma medesima è l'intenzionalità: quando si vuole arrivare più in fretta alla meta, i mezzi sono due, o accorciare la strada o allungare il passo.

Il tempo vissuto non è il tempo reale: qualche volta può essere più rapido, qualche volta più lento. Le trasformazioni del mondo che abbiamo vissuto in questi ultimi anni, sia per il precipitare della crisi di un sistema di potere che sembrava solidissimo e anzi ambiva a rappresentare il futuro del pianeta, sia per la rapidità dei progressi tecnici, suscitano in noi il duplice stato d'animo dell'accorciamento e dell'accelerazione dei tempi. Ci sentiamo talora sull'orlo dell'abisso e la catastrofe incombe. Ci salveremo? Come ci salveremo? Chi ci salverà? Stranamente questo senso di essere incalzati dagli eventi rispetto al futuro contrasta con il senso opposto dell'allungamento e del rallentamento del tempo passato, rispetto al quale l'origine dell'uomo viene fatta risalire sempre più indietro. Tanto la nostra memoria sprofonda in un passato remoto che continua ad allungarsi, tanto più la nostra immaginazione si accende all'idea di una corsa sempre più rapida verso la fine. E' un po' lo stato d'animo del vecchio che io conosco bene: per il quale il passato è tutto, il futuro nulla. Ci sarebbe da stare poco allegri se non fosse che un grande ideale come quello dei diritti dell'uomo rovescia completamente il senso del tempo, perché si proietta nei tempi lunghi, come ogni ideale, il cui avvento non può essere oggetto di una previsione, come dicevo all'inizio, ma soltanto un presagio.

In una visione della storia per cui si può dire che la razionalità non abita più qui – come lontano il tempo in cui Hegel insegnava ai suoi scolari di Berlino che la ragione governa il mondo!-, oggi possiamo soltanto fare una scommessa. Che la storia conduca al regno dei diritti dell'uomo anziché al regno del Grande Fratello, può essere oggetto soltanto di un impegno.

E' vero che altro è scommettere, altro è vincere. Ma è anche vero che chi scommette, lo fa perché ha fiducia di vincere. Certo non basta la fiducia per vincere. Ma se non si ha la minima fiducia, la partita è persa prima di cominciare. Se poi mi si chieda che cosa occorra per aver fiducia, riprenderei le parole di Kant dette all'inizio: giusti concetti, una grande esperienza, e soprattutto molta buona volontà.

NOTE

1 - Nel discorso *Kant e la rivoluzione francese*, che avevo tenuto in occasione del conferimento della laurea ad honorem dell'Università di Bologna, ora nel volume *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, pp. 143-155.

2- *La chiesa e i diritti dell'uomo*, Documento di lavoro n. 1, Città del Vaticano Roma 1975, p. 1. La frase citata è all'inizio della Presentazione, firmata dal cardinale Maurice Roy, presidente della Pontificia Commissione "Justitia et pax".

3 - Che cito da I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, p. 130.

- 4 - I. Kant, Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio, in *Scritti politici*, cit., p. 215.
- 5 - Mi riferisco al moralista di origine romena ma di lingua francese, di cui sono stati tradotti dalla casa editrice Adelphi di Milano, *Squartamento* e *La tentazione di esistere*, più volte ristampati: E. M. Cioran.
- 6 - C. S. Nino, *Etica y Derechos humanos*, Pai dos Studios, Buenos Aires 1984, p. 13.
- 7 - Così nelle *Lezioni di filosofia della storia*, nel paragrafo *Il processo dello spirito nel mondo*.
- 8 - Opuscolo cit., p. 12. Uno degli ultimi numeri di "Concilium" Rivista internazionale di teologia, XXVI, n. 2, 1990, è dedicato per intero al tema dei diritti umani. In un articolo di Leonard Swidler, *Diritti umani: una panoramica storica*, si legge "Anche se è solo in epoca moderna che si è sviluppata la nostra idea dei diritti umani, essa ha le sue radici nei due pilastri della civiltà occidentale: la religione giudeo-cristiana e la cultura greco-romana" (p. 31). Nell'articolo di Knut Walf, *Vangelo, diritto canonico e diritti umani*, si ammette che "le chiese cristiane nel loro insieme hanno avuto difficoltà a riconoscere i diritti dell'uomo fino alla metà del XX secolo (p. 58).
- 9 - In *Les droits de l'homme et l'Eglise*, pubblicato dal Conseil pontificai "Justice et paix", Cité du Vatican, 1990, p. 49.
- 10 - Reinhart Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. 9.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.