

PAOLA BERNARDINI, SERENELLA BRUNO
PAOLO HERITIER, NICOLETTA GIGANTI SERIO*

*Diritto Naturale e Diritti Umani. Riscoprire le radici
e i valori comuni della civiltà occidentale*

Serenella Bruno
Tommaso D'Aquino e l'Europa

All'interno della prima sezione del libro, che reca il titolo "Tommaso D'Aquino e l'Europa", sembra che l'attenzione debba essere concentrata fondamentalmente su due punti. Il primo rilievo è di ordine teoretico; il secondo, più breve, di ordine etico-politico.

Sicuramente l'interrogativo urgente che gran parte di questi contributi si pone è che cosa accada oggi alla ragione occidentale. Interrogativo che ne implica immediatamente anche un altro: esiste solo o può esistere solo "un eurocentrismo in senso negativo" (p. 55) ?

L'operazione che questa prima sezione del volume compie è la demistificazione dell'origine della violenza della ragione occidentale. Il soggettivismo e la violenza totalizzante del pensiero occidentale sembrano cominciare, contro tutta una tradizione interpretativa contemporanea (Lévinas, Derrida, Heidegger...), non tanto con la filosofia antica e poi con la riflessione medievale ma nell'età moderna, con Cartesio e Bacone, per riaffiorare poi nell'intelletto illuminista, nella barbarie dei campi di concentramento e nella follia delle "diverse ideologie dei secoli XIX E XX" (p. 7).

Aristotele non può essere, come vorrebbero alcuni post-moderni, il capostipite della linea di pensiero storico – filosofica soggettivistica, onnicomprensiva, fagocitante nei confronti dell'altro, che sarebbe poi riaffiorata in Tommaso e avrebbe trovato proprio in Tommaso un altro esponente di prim'ordine.

* I contributi seguenti riguardano il volume *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di Fulvio Di Blasi, Rubbettino, 2007.

E per diverse ragioni: innanzitutto perché Aristotele dice con chiarezza che non c'è alcun principio comune tra le diverse sostanze.

Poi, Aristotele è sì, come gli rimprovera Adorno, il padre del principio di non contraddizione ma è pure l'autore del libro *Beta* della *Metafisica* sulle aporie e l'iniziatore di una nozione del rapporto soggetto – oggetto in cui nella struttura del desiderio e dell'amore è l'oggetto che agisce, che seduce, mentre il soggetto subisce, patisce l'azione dell' oggetto. Significativa in tal senso è la lettura del libro XII della *Metafisica* in cui Dio, oggetto d'amore, muove come l'amato attrae l'amante.

Dunque, se si deve dare conto onestamente, come gran parte di questi primi contributi vuole fare, della nascita della filosofia soggettivistica, totalizzante, irrispettosa dell'alterità, essa comincia solo nella modernità quando i valori promossi dal Cristianesimo lentamente declinano, perché si svuotano del riferimento assoluto; da questa ragione violenta giustamente l'Europa oggi rifugge ma confondendosi sui presupposti, imbocca una via di fuga sbagliata, così come sostenuto da Pagano, McInerny, De Mattei.

Vattimo, noto esponente del pensiero debole, parla di ontologia debole e di un senso dell'essere e della storia che deve venire inteso come dissolvimento.

Altri esponenti del debolismo post-moderno, come Cacciari, Derrida, Morin, negano oggi che l'Europa sia identificata da un "principio unitario fondativo e animata da un'intima unità interna" (p. 51). I presupposti di queste posizioni deboliste sono considerati, come si è detto, anch'essi teoreticamente discutibili.

Al relativismo, che appare il male per eccellenza della società europea attuale e che certamente affonda le sue radici nei più recenti orientamenti filosofici, questa prima sezione del libro oppone una rivendicazione auspicabile di assoluti che non siano solo logici o morali ma anche metafisici, e che riescano a fondare un nuovo e più giusto multiculturalismo, in cui si accetti, contro tutte le accuse, il fatto che non esiste comunque alternativa possibile alla ragione, alla "legge che unisce" (p. 19), pena la deformazione della persona e la frammentarietà della vita sociale. Ragione che non per forza deve essere violenta o prevaricatrice. "...Dobbiamo prima venire in difesa della ragione. Senza una filosofia coerente, la teologia è impossibile. E senza entrambe, la filosofia e la teologia, la nostra società affonderà più profondamente nelle difficoltà" (p. 28).

Allo scettico radicale del libro *Gamma* della *Metafisica* che negava l'esistenza del principio di non contraddizione Aristotele rispondeva con l'evidenza pragmatica: c'è qualcosa che anche lo scettico preferisce, piuttosto che cadere nel pozzo sceglie di andarsene tranquillo a Megara. Ci sono presupposizioni inevitabili al nostro parlare e al nostro agire, prima fra tutte il principio di non contraddizione. Aristotele avrebbe saputo e-

lencare anche altre evidenze, ad esempio che l'uomo è animale razionale e sociale o che nessuno sceglierebbe mai di vivere senza amici.

Tommaso avrebbe aggiunto altro, ad esempio l'idea che esiste comunque un "*intrinsece malum*" (p. 16), qualcosa cioè che al di là del pluralismo delle interpretazioni è male per natura e rimane male di per sé, oppure avrebbe detto che esistono sia una legge che un diritto naturali.

Ecco il secondo rilievo emergente da queste prime pagine del libro: oggi Tommaso può fungere fortemente da punto di riferimento nell'attuale discorso sull'Europa e nel processo di costruzione di un'Europa unita con i suoi concetti di diritto naturale e di legge naturale. La legge naturale riguarda l'uomo che, conoscendo il finalismo interno alla propria natura, può conoscere qual è la norma da seguire.

Nebrera, che riflette sull'importanza nella costruzione della nuova Europa del "legame cristiano inteso come la non rinuncia a cercare la verità"(p. 76), sostiene che "buona parte delle riflessioni (di Tommaso) sulla legge sono di perenne attualità, quantomeno nel modo in cui sono poste. In ultima istanza, l'argomento sulla carità come modo di operare con equità sulla legge è anch'esso implicito nell'attuale costruzione giuridica..." (p. 72).

Wolfe compie un'analisi di teoria e pratica politica e sottolinea che i cittadini liberali non si rendono conto del modo in cui vivere in una società liberale influisca su di loro e di quanto l'ecologia sociale del liberalismo modelli i loro fini, i loro obiettivi, le loro preferenze, come già aveva notato Waldron; ecco perché lo stesso Wolfe incoraggia lo sviluppo di un liberalismo giusnaturalista il quale potrebbe rivestire un ruolo importante al fine di "preservare il liberalismo dalle sue stesse tendenze peggiori"(p. 43).

Queste ultime sarebbero poi riconosciute 1) nella tendenza ad una certa ristrettezza della nozione di bene comune e 2) nella tendenza a promuovere, a volte, addirittura comprensioni deficitarie di componenti essenziali del bene comune, come la fede, la verità, la famiglia.

Vorrei, prima di tutto, ringraziare dell'invito a partecipare a questo forum di presentazione del libro. La mia attenzione si concentrerà sulla seconda parte e, più precisamente, sui capitoli di Robert Gahl, Fulvio Di Blasi e Russell Hittinger. Questi capitoli, che aprono a più di una riflessione, saranno guardati sotto l'aspetto del significato della dignità umana e della sua tutela.

Da sempre la *dignitas* fa riferimento ad una certa superiorità morale¹. I motivi di tale eccellenza possono risalire a ragioni ontologiche, e cioè alle proprietà che l'uomo, in quanto persona, porta inscritte nel proprio *essere* o a ragioni legate ad attività, e cioè al potere della persona, alla sua autonomia, al riconoscimento sociale, ecc.

Da queste due prospettive possono derivare due conseguenze fondamentali: la persona e la sua dignità sono delle costanti nel variare delle condizioni della vita umana e quindi sempre meritevoli di tutela o esse vengono tutelate solo in presenza di certe condizioni. Potremmo dire, in questo caso, che un essere umano è "buono" o "degnò" non essenzialmente ma solo a partire dalle sue attività.

In una parte del pensiero moderno, c'è la tendenza a considerare la persona e la sua dignità come un valore esterno all'essere umano che si aggiunge a quest'ultimo e che trova tutela a partire dal suo riconoscimento pubblico: «Ciò che –a partire dalla nascita– trasforma l'organismo in una vera e propria persona è l'atto, socialmente individualizzante, della sua accettazione nel pubblico nesso interattivo di un mondo di vita intersoggettivamente condiviso»².

La dignità umana come valore finirebbe, in tal modo, nel gioco del bilanciamento dei beni della sfera pubblica. Al pari degli altri diritti umani, di cui si considera normalmente fondamento, essa troverebbe spazio e senso solo nel "riconoscimento" sociale³. Sicuramente, ammettere la *dignitas* umana come fondamento e giustificazione ultima non esclude il dibattito

¹ Ci si riferisce al collegamento tra il concetto di dignità e l'etica dell'onore, in Francesco Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli Editore, Torino, 2000.

² J. Habermas, *Il futuro della natura umana, i rischi di una genetica liberale*, a cura di Leonardo Ceppa, Einaudi, Torino, 2002.

³ Il recente tentativo di codificare la dignità umana, ad esempio, può essere interpretato come il tentativo di considerare la dignità umana un valore tra altri piuttosto che un fondamento, sporgente rispetto ai valori che esso, appunto, fonda e giustifica. Mi riferisco alla Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea, come elaborata a Nizza.

pubblico. La ragion pubblica, infatti, al pari della ragion pratica soggettiva ammette una certa progressività della ragione a cogliere il vero⁴. Resta in dubbio, tuttavia, la possibilità che il consenso intorno al rispetto della dignità della persona sia dato dalla reale condivisione delle ragioni su cui esso si fonda e se il consenso sia segno di valori preesistenti al ragionamento stesso. Da questo punto di vista voglio focalizzare la mia attenzione su un articolo del libro, quello di Russell Hittinger che farà da premessa a quelli che tratterò subito dopo, di Fulvio Di Blasi e di Robert Gahl.

Hittinger inizia con una premessa sull'origine e lo sviluppo dei diritti naturali e dei diritti umani. Egli stesso ravvisa come i diritti naturali siano nati con l'idea che esista una natura umana inviolabile ed indisponibile, di fronte alla quale avrebbe dovuto arrestarsi il potere dello Stato. La natura umana avrebbe dovuto essere regola per la tutela e per la realizzazione del bene umano. Tuttavia, la natura umana dell'epoca illuminista rompe i suoi legami con la realtà trascendente di cui essa è un misterioso segno. Essa si sottomette al dominio della sola ragione umana. Così, i diritti umani si sviluppano, al contrario, non più sull'idea che esista una natura umana universale con le sue esigenze fondamentali ma sull'autonomia del soggetto che ora si sente autorizzato a definire creativamente la propria identità e a formulare liberamente i fini della propria vita.

Tali riflessioni si inseriscono nell'ampia indagine filosofica dell'autore sul concetto di legge naturale⁵. Sotto quest'ottica, sarebbe interessante trattare anche delle argomentazioni dell'autore sulle differenze tra legge naturale, diritto naturale e diritti umani. La mia attenzione, tuttavia, in questa sede, si limiterà a tracciare le conseguenze che il passaggio dalla legge naturale ai diritti naturali ed ai diritti umani ha avuto sul concetto di dignità umana.

Hittinger sottolinea che la dignitas umana, nel senso antico del termine, sta ad indicare che la persona umana si distingue per la sua natura, fatta di corpo e spirito. Solo partendo dal presupposto di una natura umana definita, egli sostiene, si può dare inizio ad una "antropologia positiva" entro cui si realizza il bene umano. I fini o beni verso i quali l'uomo ha una certa inclinazione, trascendono la libera scelta individuale. Essi sono dati, posti a fondamento e guida della libertà dell'individuo a realizzare se stesso.

Paradossalmente, invece, i diritti umani, oggi, sembrano aver perso di vista chi è l'uomo. Essi, infatti, sembrano svilupparsi su una "antropo-

⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.4.

⁵ R.Hittinger, *La prima grazia: Riscoprire la legge naturale in un mondo post-cristiano*, Rubbettino, di prossima pubblicazione. [*The first Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington, Delaware, 2003].

logia negativa”, fondata sulla indeterminatezza della natura umana e sulla libertà dell’individuo di definirla.

Può essere ragionevole dire, da questo punto di vista, che se, da un lato, i diritti umani sono diventati tutela di una soggettività unica, dell’individualità della persona, a prescindere dalla sua appartenenza ad un genere, dall’altro, tale sguardo all’individualità personale di ogni soggetto lo ha sottratto alla sua natura. Gran parte del dibattito etico, oggi, ruota attorno alla scissione tra la persona e la sua natura, tra il significato dell’essere “persona” ed “essere umano”, tra la c.d vita biologica e la c.d. vita biografica.

Tutte le questioni bioetiche quali l’aborto, l’eutanasia, l’eugenetica ecc. ruotano, secondo tale prospettiva, proprio attorno al dominio individuale sull’humanum, di cui il corpo è il luogo individuale visibile: «Non dovremmo sorprenderci che le questioni più controverse del nostro tempo riguardino il corpo umano: aborto, sterilizzazione, eutanasia, clonazione e altre tecnologie di ingegneria sull’humanum, e il matrimonio omosessuale. Dico che non dovremmo sorprenderci perché il corpo è il luogo individuale visibile ed irriducibile di quel che significa essere umano»⁶. La persona e la sua dignità trovano spazio e realizzazione solo all’interno di una natura data e non creata individualmente: l’intuizione dell’importanza del diritto naturale, infatti, conclude l’autore, «nasce però morta se non si ha un’adeguata antropologia del bene umano e se non si riconosce una legge superiore al nostro giudizio»⁷.

«L’ideologia dell’autonomia» che caratterizza la modernità è al centro dell’articolo di Fulvio Di Blasi⁸. L’autore avverte come la crisi della modernità e la crisi del diritto naturale per certi aspetti coincidano: «[...] potrebbe sembrare che il diritto naturale possa essere una risposta alla crisi della modernità. Sì e no. Sì, nel senso che un certo diritto naturale potrebbe essere considerato una risposta alla crisi della modernità. No, nel senso che la crisi della modernità coincide in gran parte proprio con la crisi del concetto di diritto naturale sviluppato dal pensiero moderno» (p.114).

Il primo aspetto che ha segnato la trasformazione e la crisi del diritto naturale è stato proprio la crisi del concetto stesso di natura. Nel pensiero moderno, infatti, tale concetto si basa su una natura assolutamente autonoma, indipendente da Dio. La modernità è l’epoca del sapere scientifico, in cui la ragione abbandona gli aspetti trascendentali della realtà: la natura umana diventa solo ciò che la ragione può scientificamente dimostrare. Essa richiama l’eco della distinzione cartesiana tra *rex extensa* e *rex cogitans*, che rende indipendente l’una dall’altra.

⁶ *Riscoprire le radici ed i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d’Aquino*, a cura di Fulvio Di Blasi, Rubbettino, 2007, p. 133.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

Una natura così pensata è una natura priva di “senso” di “fine”. Infatti, sottolinea l'autore, un altro aspetto del pensiero moderno è la negazione della teleologia in natura, il rifiuto di ammettere qualcosa che non sia ottenibile dalla pura osservazione scientifica. Fare appello alla dignità umana come a qualcosa di unico ed inviolabile vuol dire, invece, fare appello a qualcosa che nell'uomo vi è di unico e che lo distingue dal resto della realtà. Più precisamente è proprio la natura morale dell'uomo a fondare la sua dignità; la sua capacità di distaccarsi da sé e dal contesto per coglierne il senso. In altri termini la dignità umana si fonda sulla razionalità dell'uomo e sulla sua capacità di cogliere i fini della natura; sulla libertà di dare il proprio assenso al bene. E nella dignità umana, così intesa, si fondano sia la libertà che l'autonomia dell'individuo.

Al contrario, il pensiero moderno, negando tali aspetti della realtà ha posto una libertà umana assoluta, fondata su se stessa e che si auto-justifica: questa la crisi della modernità e del diritto naturale insieme.

Forse, propone l'autore, solo ripercorrendo il cammino a ritroso, cogliendo ed accettando il “senso” della realtà, la sua “legge” e Colui che ne è l'Autore, si possono colmare quelle lacune del pensiero moderno e completarne, così, le ricche potenzialità.

Proprio all'interno di un ordine naturale dato e compreso è possibile all'uomo scrivere il “racconto” della propria vita. L'accostamento tra narrativa e legge naturale è, e con questo concludo, al centro dell'articolo di Robert Gahl.

L'intuizione dell'autore si basa sulla considerazione che qualsiasi cosa scegliamo di fare nella vita prende forma dal fine che ci proponiamo. «E' il fine che ci spiega la natura delle cose, e anche la natura dell'uomo»⁹. Il racconto, infatti, presuppone identità personale e conoscenza di sé. Conoscersi è ordinare tutto se stesso verso un fine. Ed è proprio la conoscenza dei fini e dei beni umani che la ragione coglie e verso cui tende, la cosiddetta “ratio legis” di Tommaso d'Aquino, a collegare, secondo la prospettiva dell'autore, il racconto, il concetto di narrativa e il pensiero di Tommaso d'Aquino sulla legge naturale. Da questo punto di vista è solo l'uomo che può negare la propria dignità negando i fini che gli sono propri. In un certo senso è la perfezione morale degli uomini a portare a perfezione e compimento la propria dignità.

Sotto questi aspetti il testo in esame ha, certamente, il privilegio di proporre un fondamento alla libertà ed autonomia umane a cui, oggi, ci si appella sempre di più.

⁹ *Ibid.*

Paolo Heritier
La modernità come crisi?

Nel volume curato da Fulvio Di Blasi e dedicato alla riscoperta dei valori comuni della civiltà occidentale, la seconda parte, intitolata “Il diritto naturale e la crisi della modernità”, sviluppa in particolare l’analisi critica della modernità, lasciando ad altre sezioni del libro una più puntuale considerazione del pensiero tomista e della legge naturale, che tuttavia appare come sfondo motivante il discorso condotto.

Mi limiterò pertanto, in questa breve presentazione espositiva, a individuare i tratti significativi della critica condensata nei diversi articoli del volume, che pone la questione della crisi *della modernità*, ma anche, più radicalmente, intende la modernità essa stessa *come crisi*.

Il sostenere questa tesi radicale deve essere inteso a mio avviso non certo nel senso letterale, ma in relazione all’obiettivo polemico, perseguito dal volume, del rovesciare una serie di luoghi comuni su alcuni aspetti della nozione di progresso sociale. Tale impostazione presuppone, dal punto di vista storiografico e ricostruttivo, l’accostamento ideale a una lunga serie di studi che, negli ultimi decenni, hanno riconfigurato alcuni tesi storiografiche e teoriche circa il rapporto tra il moderno e ciò che lo ha preceduto storicamente, in particolare in relazione al ruolo svolto dal papato nei primi secoli del secondo millennio cristiano e alla formazione del *Corpus Iuris Canonici*. Sto pensando, tra gli altri, ai lavori di Berman negli Stati Uniti, di Nemo e Legendre in Francia, di Grossi e Prodi¹ in Italia, che, sia pure secondo prospettive tra loro molto differenti, hanno

¹ BERMAN, H. J. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983, trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna 1998; ID. *Faith and Order: the Reconciliation of Law and Religion*, Emory University Press, Atlanta 1993; ID., *Law and Revolution II: the Impact of the Protestant Reformation on the Western legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2003; NEMO, P., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998; ID. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporaines*, PUF, Paris, 2002; ID. *Qu'est-ce que l'Occident?*, PUF, 2004, traduzione italiana, *Che cos'è l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; LEGENDRE, P., *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique*, Jouve, Paris 1964; ID. *Leçons VII. Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris, Fayard, 1988 ; GROSSI, P. *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza Roma, 1995; ID. *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001; PRODI, P. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.

contribuito complessivamente a fornire un'immagine assai differente del secondo millennio dell'era cristiana (e dei rapporti tra diritto e religione nella formazione della cultura dell'Occidente) da quella fornita dai luoghi comuni della storiografia positivista.

Veniamo dunque alla composizione della sezione, che alterna, a volte nell'arco di uno stesso articolo, elementi essenzialmente divulgativi e orientativi (si tratta della ripresa di contributi a una tavola rotonda) a riflessioni che suppongono una strategia argomentativa più articolata. Il nucleo teorico dei contributi verte intorno alla ripresa del *finalismo* e del *senso*, intesi come concetti entrati in crisi con l'emergere della modernità e, simmetricamente, percorsi di uscita auspicata dalla modernità in crisi.

Fulvio Di Blasi, nell'articolo *I concetti di diritto naturale e di modernità*, considera il diritto naturale come uno strumento attuale e concreto per il superamento di quella *grande ideologia dell'autonomia*, rappresentata dalla modernità: che ha comportato l'esclusione di Dio dagli affari umani e dal diritto naturale. Naturalmente, si potrebbe opporre fin troppo facilmente a Di Blasi che la modernità (e l'autonomia) non sono state solo questo – cosa di cui peraltro gli autori della sezione si dimostrano consci-, ma, come già richiamato, bisogna comprendere che ciò che interessa l'autore è critica la rimozione del diffuso pregiudizio antireligioso della modernità, fondato sul razionalismo perfettista e scienziato, volto appunto a concepire il mondo come grande macchina, meccanismo privo di finalità. Senza finalismo, sostiene Di Blasi, vale a dire rifiutando la teleologia nella vita e nella natura, non appare neppure possibile conservare la nozione di senso; più radicalmente non appare possibile vivere quotidianamente.

Robert Gahl riprende la nozione di senso, sviluppandola in relazione alla nozione di testo, con specifico riferimento alla contemporanea teoria narrativa (da ripensare secondo l'autore in base alle prospettive aristotelico e tomista), che fa emergere il racconto come un insieme di azioni componente una grande azione: il racconto, dotato di senso, di una vita. L'emergere della "trama" riferita all'arco di un'esistenza coincide allora con l'emergere del senso, proprio dalla vita umana considerata nella sua dimensione unitaria, di cui la legge naturale costituisce il "copione" che orienterebbe verso il fine ultimo.

È invece la fede nel progresso ad essere considerata da Catherine Zuckert come tratto emblematico della modernità laica, a fronte di una precedente concezione – propria dei credenti o degli antichi – circa il permanere delle questioni di fondo della vita umana sempre sostanzialmente uguali (senza pensare quindi una linea di progresso ineluttabile).

A partire da questo rilievo appare possibile mettere in discussione le conquiste della modernità proprio in quei campi nei quali apparentemente sono stati raggiunti risultati evidenti, quali la medicina, le scienze sociali e politiche, le applicazioni tecnologiche della scienza naturale moderna. Ora, in

ciascuno di questi campi, sarebbe possibile, secondo l'autrice, individuare fenomeni che contraddicono l'idea del progresso (ad esempio prendendo in considerazione le armi di distruzioni atomiche). Notare la crisi della fede nel progresso non significa naturalmente voltare le spalle alle conquiste della modernità, ma solamente ridimensionarle nella pretesa salvifica che mostrano (si pensi all'ideologia dell'autoperpetuazione della vita nella prospettiva della clonazione): vale a dire comprendere gli sforzi umani per ciò che essi sono veramente, sforzi, in altre parole, sempre esposti a ben precisi limiti e a conseguenze inattese e indesiderate. In questa stessa visione antiperfettista si inserisce il rilievo di Tommaso Romano che nota come anche la concezione tecnica del diritto propria della modernità si inserisca in questa prospettiva perfettista e scienziata della realtà, instaurando un parallelo tra le concezioni ispiranti la tecnologia e il diritto moderno.

Questo ultimo tratto concernente specificamente il diritto è preso in considerazione da Russell Hittinger nell'articolo teoricamente più ampio e argomentato della sezione, *Il fallimento del Diritto Naturale? Stato moderno, antropologia negativa e dignità umana*, che prende le mosse dalla critica di Hayek alla legislazione intesa come frutto della sola ragione e alla semplificazione secondo la quale lo stato rappresenta l'unica fonte del diritto. Proprio il monopolio della sovranità e della produzione del diritto da parte dello stato è l'elemento che fa emergere il bisogno di un diritto che sia indipendente da quella fonte di potere: aprendo così la via al ritorno del diritto naturale.

Hittinger argomenta questa tesi notando come proprio l'evoluzione interna dell'interpretazione giuridica abbia dato involontario spazio all'arbitrio individuale, con specifico riferimento all'esperienza degli Stati Uniti. Secondo l'autore, proprio contro le accresciute ingerenze dello stato moderno si cominciarono a elaborare in sede giurisprudenziale diritti individuali limitanti il governo sul fondamento del diritto naturale. Tuttavia, il seguente passaggio dalla concezione delle libertà negative a quella delle libertà positive trasformò di fatto, dopo la seconda guerra mondiale (Hittinger si riferisce in particolare alla giurisprudenza della Corte Suprema americana) l'interpretazione giuridica in una forma di decisione *oscillante* caso per caso. Proprio questa modificabilità, in altre parole, ha condotto a un trasferimento inatteso e impreveduto: dalla giusta critica all'ingerenza dello stato si è giunti di fatto a conferire all'individuo un potere eccessivo di autodeterminazione, fino a minare lo stesso concetto di uomo, anch'esso considerato modificabile e contingente, da decidere di volta in volta.

Il problema che questa evoluzione del diritto moderno solleva è pertanto, secondo l'autore, un problema antropologico: la modificabilità delle decisioni giuridiche porta alla modificabilità della nozione di uomo introducendo, per questa via, un'antropologia negativa, volta a considerare l'uomo come essere solitario e negandone di fatto la dignità.

Le conclusioni teoriche di queste analisi mi pare si ricongiungano, nel loro complesso, a molte altre posizioni teoriche che, nelle differenze specifiche di ognuna, dopo secoli di retorica e di sopravvalutazione dei risultati e delle metodologie scientifiche in ambito sociale, mostrano come la secolarizzazione propria della modernità, lungi dal rappresentare l'uscita razionalistica dagli oscurantismi religiosi, sia concepibile come periodo di mera sostituzione di nuovi miti e idoli (scientifici, economici, tecnologici) a quelli precedenti (religiosi), ma non un'uscita dalla logica propria del religioso: la tecnologia, o il mercato, hanno finito, in altre parole, per svolgere il ruolo fondante di valore "religioso" occulto.

V'è da chiedersi, tuttavia, se le soluzioni prospettate nelle altre sezioni del libro siano idonee a sfuggire a una logica che finisce per suggerire una semplice nuova sostituzione di miti (in questo caso il mito del ritorno al diritto naturale), senza scalfire in realtà la stessa logica, che a questa situazione di crisi della modernità ha portato². Su questi aspetti, tuttavia, altre parti del libro hanno riflettuto in maniera più esplicita. Il problema, sollevato da Hittinger, concernente la necessità di una nuova concezione antropologica, rimane certo una indicazione di indubbia pertinenza.

² Su questa visione della teoria della secolarizzazione, si veda ELLUL, J., *Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive* in E. CASTELLI (ed.), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Istituto di studi filosofici, Roma 1978, pp. 153-170; LEGENDRE, P., *Leçons VII. Le désir politique de Dieu*, cit.; CAVALLA, F., *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova 1996.

Paola Bernardini
Diritto Naturale e Diritti Umani

La compresenza dei due termini – Diritto naturale e Diritti umani - nel titolo di questa parte del volume, rappresenta di per sé una sfida ed una provocazione. Essa allude all'esistenza di un legame tra diritto naturale e diritti umani che non è di per sé evidente e che vorrei collaborare a fare emergere, presentando i tre saggi contenuti all'interno di questa sezione.

In questo intento, vorrei idealmente farmi accompagnare da uno dei più stimati filosofi del diritto contemporanei, Francesco D'Agostino, il quale qualche tempo fa scriveva che proprio "i diritti umani altro non sono che il modo in cui si *ripresentano* nel nostro tempo – e in una forma particolarmente agguerrita – le istanze più profonde del giusnaturalismo" (F. D'Agostino, *Filosofia del Diritto*, 1996, p. 68). Secondo D'Agostino, la dottrina del diritto naturale si ripresenterebbe oggi sotto forma di dottrina dei diritti dell'uomo sia per adeguarsi ai gusti lessicali del presente sia per evitare di evocare antiche diatribe associate alla parola 'natura'.

In sostanza, quello che i moderni fautori dei diritti umani a loro insaputa accetterebbero dell'antica dottrina del diritto naturale è l'idea che vi siano dei valori, la cui fonte di legittimazione non è l'ordinamento. Difatti i diritti umani sono oggi giorno considerati dalla maggior parte dei giuristi come dei valori meta-normativi nella misura in cui tutti loro ammettono, come scrive Russell Hittinger, "che lo stato ci deve dei diritti che esso stesso non crea". (p. 136).

Sul carattere meta-normativo dei diritti umani concordano anche gli autori dei tre saggi che è mio compito presentare. Isabel Trujillo, autrice di "Minimalism versus Rights Holism? Interpretazioni del diritto a confronto" - sottolineando l'immanenza dei diritti, in quanto accolti e contenuti nelle costituzioni e ordinamenti - conviene tuttavia sul fatto che i diritti umani sono valori eccedenti rispetto alla *prassi* normativa. Dunque, ritengo che anche lei possa condividere l'idea che i diritti umani sono 'naturali' (non ancora nel senso tomista, o classico, della parola, secondo il quale 'naturale' indica un qualcosa di non-scritto, e di inerente alla natura, o essenza dell'uomo) ma nel senso che la loro fonte di legittimazione è esterna all'ordinamento.

La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo accoglie, almeno implicitamente, l'idea che i diritti umani siano naturali in questa accezione del termine. Come ricorda Jane Adolphe, autrice del saggio "Riscoprire la natura all'interno della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo", dal linguaggio utilizzato nel Preambolo emerge che "il documento «non *concede*» diritti ma semplicemente proclama o «riconosce» quei diritti universali che sono inerenti alla dignità della persona umana" (p. 268). Non a caso, Eleanor Roo-

sevelt, presidente del Comitato per i Diritti Umani dell'ONU, incaricato di guidare i lavori di redazione della Dichiarazione Universale, amava ripetere: "A [human] right is not something that somebody gives you; it is something that nobody can take away".

Aldo Schiavello, autore del saggio intitolato "Sulla retorica dei diritti umani: una riflessione a partire dalla nozione di ragione pubblica", ricorda che per Norberto Bobbio il comune riconoscimento dell'esistenza di diritti meta-normativi rappresenta un "segno premonitore del progresso morale dell'umanità" (p. 227). Da questo riconoscimento, infatti, dipende l'indisponibilità degli stessi diritti umani. Se i diritti dell'uomo si riducessero a meri fatti normativi, rischierebbero di subire i condizionamenti e le pressioni della politica, la cultura o la religione (intesa come sistema positivo). Inoltre, il comune riconoscimento della meta-normatività dei diritti umani ha reso possibile eventi di portata epocale, proprio all'indomani della seconda guerra mondiale. Basti ricordare il processo di Norimberga in base al quale, in nome di un diritto meta-positivo, molti dei generali nazisti coinvolti nell'Olocausto furono ritenuti colpevoli dei loro crimini, nonostante avessero agito in conformità alle leggi vigenti al tempo di Hitler.

Questa comune concezione dei diritti, quali valori meta-positivi, è tuttavia (nonostante i suoi grandi meriti) una concezione 'povera', o limitata, degli stessi. Ci dice quello che i diritti umani non sono (ovvero ci dice che i diritti umani non sono valori la cui fonte di legittimazione è costituita dall'ordinamento), ma non ci rivela ancora cosa essi siano «in positivo» (D'Agostino, *Filosofia del diritto*, 1996, p. 60). Non ci dice, ad esempio, se i diritti siano dei valori fondati su alcune caratteristiche etiche o oggettive della natura umana, oppure se siano dei valori utili per la convivenza ma 'creati' dal consenso sociale (come riferisce Isabel Trujillo a proposito della teoria dei diritti di Rawls), oppure, ancora, se esprimano semplicemente delle pretese soggettive, alla cui base vi è il libero arbitrio e la volontà di fare ciò che più aggrada.

Proprio sulla questione della definizione 'in positivo' dei diritti umani, il consenso pratico – come lo definisce Maritain – suscitato dal comune riconoscimento del valore meta-positivo dei diritti sembra svanire. Molti, ricorda Aldo Schiavello, sono ormai convinti che non sia possibile, né auspicabile (pena la perdita del fragile equilibrio raggiunto) trovare un accordo su questo tema. Anche sulla negazione di questo assunto gli autori dei tre saggi sembrano concordare.

Isabel Trujillo, ad esempio, non nega che a livello ideologico vi sia mancanza di consenso sul fondamento dei diritti umani, ma sostiene che nella realtà dei fatti sia possibile ravvisare un consenso esistenziale, o storico, su questo tema (p. 297).

A supporto di questa idea, Jane Adolphe ricorda che i firmatari della Dichiarazione del 1948 si trovarono d'accordo nel riconoscere che «la

dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana (...) costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo». E, poi, nel corpo della Dichiarazione, all'articolo 1, i firmatari e redattori furono concordi nel proclamare che «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti» (p. 269).

Jane Adolphe ricorda anche che il documento della Santa Sede *Famiglia e Diritti Umani* sottolinea il significato ontologico e metafisico del concetto di dignità umana sotteso alla Dichiarazione. La dignità è riconosciuta a tutti gli esseri umani, in modo eguale, sin dalla nascita. Ovvero essa è intesa come una qualità sostanziale, e non accidentale, dell'essere umano. Se la dignità umana (e la razionalità ad essa collegata) fosse stata concepita come una qualità empirica e, per questo, evanescente o dipendente dal grado di sviluppo delle potenzialità umane, i firmatari non avrebbero ammesso che essa appartiene in modo eguale, a tutti gli esseri umani, sin dalla nascita. Si può perciò concludere – afferma Jane Adolphe – che la Dichiarazione Universale recuperi implicitamente il concetto tomista di natura come forma, sostanza, o essere, nei confronti della quale gli individui possono avanzare delle pretese.

Se così è, i firmatari della Dichiarazione riprenderebbero dall'antica dottrina del diritto naturale non solo l'idea che vi siano dei valori e delle norme di carattere meta-normativo. Essi riprenderebbero anche l'idea che esiste una natura umana, di per sé intelligibile, da cui promanano i diritti ed i valori.

Secondo Jane Adolphe, riscoprire la natura alla base dei diritti umani non è indifferente né per la determinazione dei loro contenuti né per il problema delle frequenti antinomie tra i diritti che si verificano nella pratica. Aldo Schiavello, ad esempio, ricorda che nella prassi è possibile che si verificano delle antinomie “tra il diritto all'identità personale, riconducibile all'art. 2 della Costituzione ed il diritto di cronaca riconosciuto dalla stessa Costituzione all'art. 21” (p.231). Un altro caso ormai ritenuto classico, a causa della specifica trattazione che ne fa John Rawls in *Liberalismo Politico*, è il conflitto tra diritto alla vita e diritto alla libertà di scelta, nel dilemma dell'aborto.

Senza un riferimento alla natura, alle «dottrine comprensive» – termine con cui John Rawls definisce tutte le teorie che fanno riferimento alla realtà sostanziale delle cose e che il filosofo vorrebbe escludere dal dibattito pubblico - non esiste nessun criterio, nemmeno quello del consenso per intersezione, che possa offrire da solo un valido aiuto nella risoluzione non arbitraria di queste antinomie. Difatti il consenso per essere accettabile, o legittimo, ha bisogno esso stesso di una misura, o di un valore extra-consensuale. Per questo, Aldo Schiavello conclude che “le dottrine comprensive, cacciate dalla porta, rientrano inevitabilmente dalla finestra” anche nelle disquisizioni sui diritti umani. (p. 247).