

Università degli Studi di Trieste

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di laurea in Storia

I diritti dell'uomo: una nozione controversa. Dibattiti e interpretazioni storiografiche.

Laureanda
Elisa Boscarol

Relatore
Cesare Vetter

Anno accademico 2013 – 2014

INDICE

Introduzione	1
1. I diritti umani nell'era contemporanea: <i>self-evident truths</i>?	1
2. Il dibattito sulla genealogia storica dei diritti naturali dell'uomo	3
2.1 Il diritto naturale antico	
2.2 Diritto naturale e diritti naturali nel medioevo	
2.3 Lo sviluppo della teoria dei diritti naturali nella prima età moderna	
2.4 Il diritto naturale di Grozio e Pufendorf	
2.5 La secolarizzazione dei diritti dell'uomo	
2.6 La teoria illuminista dei diritti dell'uomo	
2.7 Le rivoluzioni americana e francese: la costituzionalizzazione dei diritti dell'uomo	
2.8 Il linguaggio dei diritti nell'età contemporanea	
3. I diritti delle donne: una questione a parte	11
1 Lynn Hunt	13
1.1 <i>The Family Romance of the French Revolution</i>	13
1.1.1 L'uccisione del re e la fratellanza rivoluzionaria	
1.1.2 La questione delle donne nel nuovo scenario rivoluzionario	
1.1.3 I diritti dell'uomo (e della donna) durante la rivoluzione	
1.2 <i>Inventing Human Rights</i>	16
1.2.1 Il contributo dei romanzi epistolari allo sviluppo dell'empatia	
1.2.2 La crescente consapevolezza del corpo individuale	
1.2.3 La costituzionalizzazione dell'idea dei diritti dell'uomo	
1.2.4 Il fallimento della rivendicazione dei diritti delle donne	
2 Brian Tierney	22
2.1 Le origini medievali dell'idea di diritto naturale soggettivo	23
2.2 Il contributo della disputa francescana allo sviluppo del linguaggio dei diritti	24
2.2.1 Il dibattito sulla povertà francescana	
2.2.2 Guglielmo da Ockham	
2.3 L'importanza di Gerson e Summenhart per le teorie dei diritti cinquecentesche	25
2.4 La rinascita del dibattito sui diritti nella scuola di Salamanca	26
2.4.1 Francisco de Vitoria	
2.4.2 Bartolomé de las Casas	
2.4.3 Francisco Suarez	
2.5 Grozio: l'anello di congiunzione tra Medioevo e modernità	28
2.6 Conclusione	28

3 Vincenzo Ferrone	30
3.1 Il percorso storico che conduce all'evoluzione moderna dei diritti dell'uomo: il diritto naturale dall'antichità al medioevo	30
3.1.1 La nozione antica e medievale di diritto naturale	
3.1.2 Dallo <i>ius</i> naturale oggettivo al diritto come facoltà soggettiva	
3.2 La graduale separazione della religione dalla morale: punto cardine nella transizione verso la moderna teoria dei diritti dell'uomo nell'Illuminismo	32
3.2.1 Grozio e Pufendorf: giusnaturalismo e metodo assiomatico-deduttivo	
3.2.2 Il lungo dibattito sul diritto alla tolleranza e al libero pensiero	
3.3 La concezione illuministica dei diritti dell'uomo	35
3.3.1 La nuova morale illuminista fondata sul diritto alla ricerca della felicità	
3.3.2 La scoperta del nesso tra morale, politica e diritto nell'ambito dell'Illuminismo europeo	
3.3.3 Il contributo degli illuministi milanesi e napoletani alla fusione della giustizia con il linguaggio dei diritti	
3.3.4 La politicizzazione della Repubblica delle Lettere in Germania e il contributo delle logge massoniche alla creazione delle condizioni culturali necessarie all'emancipazione dell'uomo	
3.4 L'attuazione pratica dell'idea dei diritti dell'uomo e il suo fallimento	38
4 Jacques Maritain	40
4.1 <i>I diritti dell'uomo e la legge naturale</i>	40
4.1.1 La società delle persone umane	
4.1.2 I diritti della persona	
4.2 <i>Cristianesimo e democrazia</i>	43
4.2.1 La democrazia nel mondo moderno	
4.2.2 La nuova democrazia umana fondata sui valori cristiani	
4.3 <i>L'uomo e lo Stato</i>	44
4.3.1 L'errata concezione di Stato e sovranità	
4.3.2 Necessità di un approccio pragmatico alla questione dei diritti umani	
4.3.3 Natura umana e legge naturale	
4.3.4 I diritti dell'uomo	
5 Francis Fukuyama	50
5.1 Il progresso delle scienze moderne	51
5.2 La lotta per il riconoscimento e la parte timotica dell'animo umano	52
5.2.1 Il desiderio del riconoscimento e la lotta per il puro prestigio	
5.2.2 Il <i>thymos</i> : megalotimia e isotimia	
5.2.3 La democrazia liberale: unica forma di governo a realizzare il desiderio del riconoscimento	
5.3 La democrazia liberale: l'ultima fase della storia	53
5.4 I diritti dell'uomo	54
5.4.1 Il fondamento dei diritti nella natura umana	
5.4.2 I diritti alla luce del desiderio del riconoscimento	

6 Samuel Huntington	56
6.1 Il nuovo ordine mondiale basato sullo scontro tra civiltà	56
6.2 Diritti dell'uomo e democrazia politica	58
6.2.1 La pretesa dell'Occidente di universalizzare i propri valori	
6.2.2 La resistenza del mondo non occidentale	
6.3 Gli errori dell'Occidente	59
6.3.1 La cecità dell'Occidente di fronte alla diversità culturale	
6.3.2 La necessità di abbandonare l'illusione della civiltà universale	
6.4 L'attualità del pensiero di Huntington	60
7 Alain de Benoist	61
7.1 La strumentalizzazione dell'ideologia dei diritti umani da parte dell'Occidente a scopo di dominio	61
7.2 Storia della moderna idea dei diritti soggettivi	62
7.2.1 L'incompatibilità della moderna nozione di diritto soggettivo con quella tradizionale di diritto naturale oggettivo	
7.2.2 Il moderno diritto soggettivo come potere dell'individuo	
7.3 L'assenza di una comune giustificazione teorica dei diritti umani	63
7.3.1 L'impossibilità di raggiungere un comune accordo sul significato di 'natura umana'	
7.3.2 La concezione occidentale della natura umana: l'Ideologia del Medesimo	
7.4 I diritti come maschera umanitaria per legittimare il dominio occidentale e la globalizzazione dei mercati	65
7.4.1 L'aggressività dell'Occidente: le '3 M'	
7.4.2 Pluralismo culturale e critica dell'arroganza occidentale	
7.5 La necessità di conferire carattere politico ai diritti	66
7.6 Conclusione	67
8 Michael Ignatieff	68
8.1 Diritti umani come idolatria	68
8.1.1 Derivazione storica dei diritti: la priorità del male	
8.1.2 Argomento minimalista: libertà negativa e pluralismo culturale	
8.2 Diritti umani come politica	70
8.2.1 Carattere politico dei diritti dell'uomo	
8.2.2 I diritti e i loro limiti	
8.3 I conflitti generati dalla teoria dei diritti	72
8.3.1 Conflitto tra diritti individuali e collettivi	
8.3.2 Conflitto tra diritti umani e stabilità degli Stati	
8.3.3 Diritti umani e intervento militare "umanitario"	

Conclusione	74
1. Opinioni a favore dei diritti dell'uomo e proposte pratiche per realizzarli nel mondo della politica	74
1.1 Jacques Maritain: natura umana, legge naturale e diritti dell'uomo nel segno del cristianesimo delle origini	
1.2 Michael Ignatieff: il carattere politico dei diritti umani e l'argomento minimalista	
2. Opinioni critiche nei confronti della teoria dei diritti dell'uomo	77
2.1 Alain de Benoist: diritti come strumento dell'imperialismo occidentale	
2.2 Danilo Zolo: la critica del "fondamentalismo umanitario"	
2.3 Opinioni in merito all'intervento militare "umanitario"	
3. Huntington e Fukuyama a confronto: due opinioni contrapposte	80
Considerazioni finali.....	82
4.1 Il dibattito storiografico sull'origine dell'idea dei diritti	
4.2 È possibile conferire un fondamento teorico alla teoria dei diritti dell'uomo?	
4.3 Le critiche all'universalismo della teoria dei diritti umani	
4.4 I diritti dell'uomo: concetto morale o politico?	
Bibliografia	86

INTRODUZIONE

La questione dei diritti umani rappresenta uno dei nodi teorici e pratici più difficili da risolvere nell'era contemporanea. Il dibattito sull'origine dei diritti, sulle modalità della loro attuazione e soprattutto sulla loro universalità copre molteplici ambiti, dalla politica alla storiografia.

In questa tesi mi sono proposta di analizzare innanzitutto le varie proposte di filiazione storica della teoria dei diritti dell'uomo espresse nei lavori della storica americana Lynn Hunt, del medievista inglese Brian Tierney, dell'intellettuale francese Jacques Maritain (1882 – 1973) e del professor Vincenzo Ferrone, esperto di storia dell'Illuminismo. Ognuno di questi studiosi ha individuato in particolari momenti storici e per diverse ragioni l'origine dell'idea dei diritti dell'uomo.

In seguito ho voluto mettere a confronto il pensiero di autori come Alain de Benoist, Francis Fukuyama, Samuel Philips Huntington (1927 – 2008) e Michael Ignatieff, i quali analizzano la questione dei diritti umani da un punto di vista meno storico e più improntato alla risoluzione pragmatica del problema che i diritti pongono sulla scena internazionale. Al lavoro di questi intellettuali, alcuni a favore dei diritti, alcuni contro, ho aggiunto anche la riflessione di Maritain sulla necessità di rivisitare la democrazia moderna sulla base del recupero dei principi cristiani originari della dignità e dei diritti dell'uomo.

1. I diritti umani nell'era contemporanea: *self-evident truths*?

Al giorno d'oggi nel mondo occidentale il concetto di diritti umani viene quasi ovunque dato per scontato. In realtà la tendenza a considerare i diritti dell'uomo come 'principi auto-evidenti' risale a più di duecento anni fa. Nella *Dichiarazione di indipendenza americana*, emanata il 4 luglio 1776, leggiamo: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”¹. Thomas Jefferson non sentiva il bisogno di giustificare l'idea dei diritti dell'uomo, e non lo sentirono nemmeno i promulgatori della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, siglata a Parigi dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. In questo documento, essenziale in un momento storico in cui la necessità di stabilire dei diritti inalienabili per proteggere gli individui da eventuali nuovi oppressori, viene solamente affermato che “*all human beings are born free and equal in dignity and rights*” e che “*everyone has the right to life, liberty and security of person*”², come se effettivamente non ci fosse alcun dubbio sulla certezza auto-evidente ed assiomatica dell'esistenza di diritti naturali e inalienabili inerenti all'individuo in virtù della dignità insita nella natura umana. Nonostante la mancata ricerca di un fondamento teorico volto a legittimare l'esistenza di tali diritti fondamentali – di cui i più importanti risultano essere il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza personale – la dichiarazione dell'ONU sostenne per la prima volta nella storia l'universalità del linguaggio dei diritti, esteso a tutti i popoli del pianeta senza distinzioni derivanti da sesso, razza, cultura, religione, orientamento politico o status sociale. A partire dalla metà del XX secolo, nel particolare panorama internazionale creatosi con il secondo dopoguerra, le Nazioni Unite fecero della promozione dei diritti umani il loro cavallo di battaglia.

¹ *The Declaration of Independence* (July 4th, 1776). Cfr.

http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

² *Universal Declaration of Human Rights* (December 10th 1948). Cfr. <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

Nel 1950 anche gli Stati membri del Consiglio d'Europa si adoperarono per la tutela dei diritti attraverso la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, firmata a Roma, e nel corso degli anni Sessanta ulteriori passi avanti vennero fatti dall'ONU con la creazione di commissioni d'inchiesta volte a sorvegliare e punire eventuali violazioni dei diritti fondamentali. Il processo continuò negli anni Novanta, quando gli Stati membri delle Nazioni Unite si impegnarono a creare delle istituzioni nazionali a tutela dei diritti umani nell'ambito della Seconda Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani, svoltasi a Vienna tra il 14 e il 25 giugno 1993. Infine, nel 2006 venne creato il Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite, volto a collaborare con l'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i diritti umani, organismo stabilito nella Dichiarazione di Vienna e nel Programma d'azione.

Gli sforzi da parte della comunità internazionale per diffondere universalmente i diritti dell'uomo, per quanto ammirevoli, non potranno che incontrare pesanti ostacoli se l'idea dei diritti continuerà ad essere considerata una verità auto-evidente. D'altra parte, come è noto, autorevoli sostenitori dei diritti dell'uomo in varie e diverse occasioni hanno sostenuto che è impossibile dare alla teoria un fondamento filosofico. Tra le voci più significative, mi limito a ricordare Benedetto Croce e Norberto Bobbio. Anche il recente saggio di Vincenzo Ferrone si muove su questa linea. Per noi occidentali, imbevuti di riflessioni sulla democrazia, sull'uguaglianza e sulle libertà individuali, l'idea che una persona umana sia naturalmente titolare di alcuni diritti fondamentali risulta quasi scontata. È necessario, però, capire che tale concezione è stata elaborata all'interno della storia del pensiero occidentale, e che di conseguenza, come osservano per esempio Samuel Huntington e Alain de Benoist – critici nei confronti della teoria dei diritti umani – può non essere assimilata come propria da culture oliste che pongono il bene della comunità al primo posto rispetto all'interesse del singolo individuo. In una simile ottica comunitaria il concetto di diritto inteso come facoltà dell'individuo di agire liberamente a meno che non arrechi del male agli altri fatica a trovare posto, dal momento che, presso molti popoli dell'Asia, il dovere nei confronti della collettività viene logicamente anteposto al diritto del singolo. Al fine di trovare soluzioni pratiche e – cosa più importante – pacifiche per promuovere i diritti umani nel mondo, è necessario che il mondo occidentale esca dai propri panni per immedesimarsi in quelli dell'Altro, riflettendo sulla vera origine della nozione di diritti dell'uomo e comprendendo che, se tale nozione si è sviluppata all'interno della storia occidentale, la sua assimilazione da parte di tutte le culture del pianeta non può essere così facilmente data per scontata, né – meno che mai – imposta con la forza delle armi. Come ha scritto Brian Tierney in un suo articolo del 2004, “*our modern concept has not always existed everywhere; rather it has its own distinctive history that we shall try to explore, and in its early stages it was indeed a Western history*”³.

³ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence*, in <<Northwestern Journal of International Human Rights>>, vol. 2, n° 1 (2004), pp. 1-13, p. 2. Cfr. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=njihr>

2. Il dibattito sulla genealogia storica dei diritti naturali dell'uomo

2.1 Il diritto naturale antico

Nell'opera dell'intellettuale francese Jacques Maritain *I diritti dell'uomo e la legge naturale*⁴ l'origine dell'idea di legge naturale viene fatta risalire all'*Antigone* di Sofocle (496 – 406 a.C.). Nella tragedia *Antigone*, definita da Maritain “l'eterna eroina della legge naturale”⁵, è costretta a compiere una scelta tra le leggi umane, espressione dello Stato, e la legge naturale, non scritta ed immutabile, la quale nell'uomo detentore del libero arbitrio assume contenuto morale.

Secondo l'opinione espressa nel recente saggio *Storia dei diritti dell'uomo* (2014) ad opera del professor Vincenzo Ferrone, esperto di storia culturale dell'Illuminismo, il concetto di diritto naturale si sviluppa all'interno del pensiero greco antico insieme alla nascita della filosofia⁶. Il significato attribuito al termine stava ad indicare ciò che è considerato oggettivamente giusto secondo natura, un “ideale di giustizia eterna e immutabile scolpito nelle leggi dell'universo”⁷. Il padre intellettuale del diritto naturale viene indicato sia da Ferrone che dal filosofo tomista Michel Villey (1914 – 1988) nella figura di Aristotele (384/83 – 322 a.C.).

Il mondo romano, continua Ferrone, mutuò la nozione di diritto naturale dal mondo greco nella graduale elaborazione del concetto di *ius*, che in seguito confluì in una potente scienza giuridica volta ad esprimere ritualità e ordine armonico. I romani iniziarono così a separare la legalità formale dalla giustizia nel senso greco di rispetto di una legge morale superiore. Tuttavia quest'impostazione non soddisfaceva appieno, secondo Ferrone, il bisogno di legittimare le leggi positive con una legge superiore: in questo senso si mossero la filosofia morale dello stoicismo e Cicerone (106 – 43 a.C.). “Da qui il ricorso al diritto naturale, alla natura come fonte di giustizia, di giustificazione e legittimazione ultima e più importante dell'avvenuta trasformazione ad opera dei giuristi dello *ius* da volontà a conoscenza”⁸.

Come afferma il medievista Brian Tierney nell'analisi storica condotta nel saggio del 1997 *L'idea dei diritti naturali*⁹, nel diritto romano il concetto di diritto individuale nel senso in cui lo intendiamo oggi era completamente assente. La giurisprudenza classica concepiva lo *ius naturale* come un ordine oggettivamente giusto nelle relazioni sociali tra gli individui e i gruppi, una struttura armonica volta ad indicare ciò che è giusto secondo natura. Tale concezione pagana del diritto naturale venne ripresa non solo nella giurisprudenza medievale ma anche nell'ambito del pensiero filosofico, di cui espressione più importante fu l'opera di San Tommaso.

2.2 Diritto naturale e diritti naturali nel medioevo

L'età medievale, in particolare il periodo che va dal XII al XIV secolo, è considerato da studiosi come Brian Tierney e Lynn Hunt – anche se per ragioni molto diverse – cruciale per la nascita della

⁴ Cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1977.

⁵ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1963, p. 129.

⁶ Ferrone non condivide l'inizio della genealogia di Maritain in quanto a suo avviso il “consueto e abusato riferimento all'*Antigone* di Sofocle” (V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Bari, 2014, p. 18) non spiega fino in fondo la nascita del diritto naturale antico. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a V. Ferrone.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 21.

⁹ Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna, 2002. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a B. Tierney.

moderna idea dei diritti individuali. Da una parte, per la storica americana Lynn Hunt¹⁰, questo periodo comporta una svolta nella mentalità collettiva grazie alla graduale presa di coscienza da parte dell'uomo di possedere un proprio corpo e un proprio sé distinto dalla massa organica rappresentata dalla comunità. La crescente consapevolezza dell'inviolabilità del corpo individuale rappresenta un passo avanti fondamentale nella nascita del sentimento di empatia, considerato da Hunt il fondamento ultimo dell'idea di diritto soggettivo.

Molto diverso da quello di Lynn Hunt risulta l'approccio di Brian Tierney. L'età medievale, in particolare il secolo XII, viene considerato un punto di svolta nell'elaborazione della moderna teoria dei diritti naturali in quanto, a detta di Tierney, è proprio in questo periodo, nell'ambito delle glosse dei canonisti medievali al *Decretum Gratiani* (1140), che si verifica la prima transizione dal significato tradizionale di *ius naturale* oggettivo, inteso nel senso classico di ciò che è oggettivamente giusto in virtù della legge divina, identificata con l'ordine naturale che regola i rapporti nell'universo, al significato moderno di diritto soggettivo inteso come facoltà o potere morale inerente all'individuo. Anche secondo il filosofo tomista Michel Villey l'origine dell'idea moderna dei diritti soggettivi è da riscontrare in periodo medievale ma, a differenza di Tierney (il quale contesta aspramente il pensiero di Villey, esplicitamente contro la nozione di diritto come facoltà individuale), egli individua il responsabile della rivoluzione semantica nel significato della parola *ius* in Guglielmo da Ockham (1285 – 1349) e nella sua filosofia nominalista e volontarista.

Nel Medioevo l'elaborazione più completa del significato oggettivo del diritto naturale classico venne fornita da San Tommaso d'Aquino (1125 – 1274), secondo cui la legge naturale si identifica con l'ordine cosmico oggettivo i cui precetti morali sono presenti all'interno della ragione umana. La legge naturale, espressione della legge divina, è in quest'ottica considerata superiore a qualsiasi legge positiva o convenzione umana: se il diritto positivo non si basa sul diritto naturale, l'uomo ha il diritto e il dovere morale di disobbedirvi. Se da una parte la concezione tomista del diritto naturale rimase una pietra miliare per moltissimi autori della modernità, dall'altra parte iniziarono a fiorire diverse riflessioni in merito al significato del termine *ius*. Se nelle opere dei decretisti del XII secolo, spiega Tierney, *ius* soggettivo e oggettivo coesistevano senza precise definizioni e una coerente distinzione, esaminando la disputa francescana del Trecento in merito alla povertà evangelica e al diritto di proprietà si riscontra, anche negli scritti di intellettuali profondamente tomisti come Erveo Natale (ca. 1250 – 1323), l'uso della nozione soggettiva di diritto come potere lecito inerente all'individuo, e per la prima volta, con Marsilio da Padova (1275/80 – 1342/43), si assiste ad una mirata distinzione tra i due significati di *ius*, poi portata avanti in età moderna grazie all'opera di Conrad Summenhart (1455 – 1502).

2.3 Lo sviluppo della teoria dei diritti naturali nella prima età moderna

L'accurata analisi storica condotta da Brian Tierney individua nell'opera del teorico conciliarista Jean Gerson (1363 – 1429) un importante punto di congiunzione tra le precedenti riflessioni medievali sul diritto e le successive elaborazioni della teoria compiute nel Cinquecento dalla Scuola di Salamanca. Sulla scia della distinzione proposta da Marsilio da Padova, Gerson, armonizzando olismo e individualismo, mise in relazione il diritto naturale oggettivo espressione della *lex* divina

¹⁰ Cfr. L.Hunt, *La forza dell'empatia*, Laterza, Roma-Bari, 2010. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a L. Hunt.

nota alla ragione sotto forma di legge naturale con la ormai consolidata nozione di *ius* inteso come facoltà soggettiva dell'individuo in accordo con la retta ragione. Quest'ultimo, secondo Gerson, era considerato lo strumento umano fondamentale per conoscere la legge divina e metterne in pratica i precetti nella vita quotidiana in società.

Per un lungo periodo, spiega Tierney, il dibattito sui diritti individuali andò scemando, sostituito da nuove problematiche. A ulteriore conferma della storicità insita nell'idea dei diritti, lo studioso medievista fa notare come, senza quella particolare circostanza storica che fu la scoperta dell'America, il tema dei diritti dell'individuo sarebbe forse stato dimenticato. Così non fu, perché il contatto con le popolazioni indigene presenti nel Nuovo Continente, popolazioni ignare della rivelazione cristiana con usi e costumi tanto diversi da quelli europei, animò una vivace discussione sulla possibilità o meno, da parte di questi uomini "selvaggi", di essere considerati esseri umani a tutti gli effetti e, di conseguenza, di essere titolari degli stessi diritti di un buon cristiano. All'interno della Scuola di Salamanca si aprì un acceso dibattito sui diritti dei nativi d'America, dibattito che vide schierate due posizioni altamente contrastanti: da una parte vigeva il pensiero, mutuato dal concetto aristotelico di schiavitù naturale, secondo cui gli indigeni, in quanto privi della rivelazione divina, non erano degni di essere chiamati esseri umani, e che dunque fosse lecito per gli europei sottometterli alla stregua di bestie selvagge. Questa concezione, incarnata principalmente dal teologo Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573), venne combattuta dal frate domenicano Bartolomé de las Casas (1484 – 1566), il quale si espresse a favore dei diritti degli indigeni, esseri umani a tutti gli effetti in possesso di razionalità e dignità, in nome del diritto naturale alla libertà (inteso nel senso di facoltà soggettiva derivante dalla legge naturale tomistica). Come las Casas, anche Francisco de Vitoria (1483 – 1546) e Francisco Suarez (1548 – 1617) si adoperarono per il riconoscimento dell'umanità degli indigeni e dei loro diritti fondamentali, in particolare il diritto di proprietà sulle terre da loro abitate, negando agli spagnoli il diritto legittimo di appropriarsi delle Americhe.

È opportuno sottolineare, afferma Tierney, come in questi autori siano coesistite in armonia la definizione oggettiva e soggettiva di *ius*, che a detta di Michel Villey erano radicalmente incompatibili. Gli studiosi della Scuola di Salamanca, pur aderendo fedelmente alla concezione tomistica del diritto naturale oggettivo, integrarono quest'ultima con il nuovo linguaggio dei diritti soggettivi ripreso da Summenhart, Ockham e, prima ancora, dai canonisti medievali. La loro opera è considerata fondamentale per gli sviluppi successivi del linguaggio dei diritti in quanto andò ad influenzare il pensiero del filosofo che, secondo Tierney, rappresenta l'anello di congiunzione tra diritto naturale medievale e moderno, il giurista olandese Ugo Grozio (1583 – 1643).

2.4 Il diritto naturale di Grozio e Pufendorf

È interessante notare come Brian Tierney collochi il pensiero di Grozio alla fine del volume, considerandolo l'ultimo autore da analizzare nella sua ricerca. Questo perché egli riuscì a far sopravvivere la dottrina medievale dei diritti naturali, rielaborata dalla scolastica di Suarez, concependo però il diritto naturale come un sistema razionale di verità oggettive indipendenti da ogni implicazione teologica. Come scrive Tierney, "l'idea dei diritti naturali che egli trasmise era sempre stata fondata sulla ragione umana, e la rivelazione divina era stata impiegata solo come

fonte di giustificazione complementare”¹¹. Anche Vincenzo Ferrone sottolinea l’importanza del pensiero di Grozio per aver separato, a differenza dei suoi predecessori, il diritto naturale dal giogo della volontà divina, ancorandolo invece alla ragione e quindi alla natura umana. Grozio definì il diritto naturale come un insieme di regole di condotta morale (accessibili alla ragione) volte ad indicare ciò che è oggettivamente giusto fare ma allo stesso tempo pose l’accento sui diritti soggettivi degli individui.

Se per Tierney Grozio rappresenta l’ultimo autore da trattare in quanto tramite tra Medioevo e modernità, nell’opera di Ferrone la sua teoria è solo un tassello sulla lunga strada che conduce verso l’elaborazione della moderna teoria dei diritti naturali, avvenuta a suo avviso soltanto in periodo illuminista¹². Insieme al pensiero di Grozio, Ferrone attribuisce una grande rilevanza anche alle teorie del giurista Samuel von Pufendorf (1632 – 1694), noto per aver fondato il diritto naturale sul principio auto-evidente di sociabilità insito nella natura umana. Nella visione di Pufendorf, ripresa poi nel Settecento dal giusnaturalismo tedesco di Wolff e dai conservatori inglesi, la scienza morale espressa dal diritto naturale si basa sul primato dei doveri dell’uomo verso la comunità, relegando i diritti individuali al secondo posto nella gerarchia. Il diritto naturale di Pufendorf, fondato sulla centralità dei doveri, è molto importante in quanto duramente contestato sia da pensatori individualisti come Barbeyrac e Burlamaqui sia da quegli intellettuali illuministi – Voltaire, Rousseau, Helvétius – che oltre all’interesse del singolo individuo attribuivano grande rilevanza al bene comune e alla necessità di unire in modo indissolubile morale, politica e diritto per migliorare la società civile.

2.5 La secolarizzazione dei diritti dell’uomo

Vincenzo Ferrone non condivide l’impostazione di Brian Tierney secondo cui la nascita della moderna teoria dei diritti naturali corrisponde alla nascita della nozione soggettiva di *ius* in età medievale. Per quanto abbiano apportato un contributo rilevante, afferma Ferrone, i giuristi medievali non fornirono mai una definizione coerente di diritto soggettivo: come lo stesso Tierney ammette, i riferimenti allo *ius* come facoltà o potere individuale convivevano accanto allo *ius naturale* oggettivo senza che nessuno, fino a Marsilio da Padova, si preoccupasse di distinguerne i significati. Inoltre – cosa più importante – il linguaggio medievale dei diritti era strettamente limitato all’uso giuridico, mentre il merito dell’Illuminismo fu conferire valenza morale e politica all’idea dei diritti naturali. Inoltre “furono gli illuministi europei a comprendere che, per essere definiti tali, i diritti devono essere inerenti alla natura umana, eguali per tutti a prescindere dalle distinzioni dovute a sesso, razza, cultura e religione, e inalienabili”¹³: solo quando i diritti acquisirono contenuto morale e politico, sostiene Ferrone, poterono essere usati dalla cultura

¹¹ B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali*, cit. p. 454.

¹² Anche Lynn Hunt, ne *La forza dell’empatia*, considera il Settecento il secolo in cui finalmente l’idea dei diritti dell’uomo poté sbocciare in tutta la sua pregnanza. Il periodo illuminista, in particolare, fu essenziale allo sviluppo maturo di quel sentimento di empatia iniziato a partire dal XII secolo: intorno alla metà del secolo i romanzi epistolari di Richardson e Rousseau, continuando il percorso iniziato dalla storia d’amore di Abelardo ed Eloisa nel XII secolo, contribuirono alla fioritura di una nuova forma di empatia grazie all’intensa identificazione emotiva con i personaggi. I romanzi, secondo Lynn Hunt, educarono la vasta massa di lettori settecenteschi al sentimento di uguaglianza, al sentire l’altro – indipendentemente dalle divisioni sociali, nazionali o sessuali – come simile a sé. Oltre ai romanzi epistolari Lynn Hunt mette in evidenza anche l’importanza, sottolineata più volte da Ferrone, dell’accento posto dall’Illuminismo sull’autonomia intellettuale dell’individuo, alla cui elaborazione contribuì in maniera consistente il giusnaturalismo settecentesco di Grozio e Locke.

¹³ *Infra*, p. 30. Si veda il capitolo della tesi dedicato a V. Ferrone.

illuminista come strumenti politici volti a combattere le diseguaglianze e le ingiustizie dell'Antico Regime.¹⁴

Il pensiero illuminista va letto alla luce di determinate circostanze storiche, tra cui la spaccatura all'interno della cristianità occidentale e la Rivoluzione scientifica, le quali prepararono il terreno alla nascita dei valori cardine dell'Illuminismo, tra i quali l'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani in virtù della loro dignità (grazie al sentimento d'empatia su cui Lynn Hunt fonda l'intera struttura dell'idea dei diritti) e la necessità di riconoscere all'individuo quei diritti fondamentali derivanti dalla sua stessa natura. Nel XVII secolo l'ateismo razionalista di Baruch Spinoza (1632 – 1677) e Pierre Bayle (1647 – 1706) diede inizio, ponendosi sulla scia di Grozio contro ogni influenza teologica sulla morale umana, alle prime riflessioni sul diritto alla tolleranza e alla libertà di pensiero e coscienza, continuate in seguito da Gerard Noodt (1647 – 1725), primo studioso a formulare una definizione del diritto alla tolleranza come diritto naturale e inalienabile dell'individuo.

In un panorama europeo dominato dall'assolutismo e dalla rottura dell'unità religiosa, il tema del diritto alla tolleranza e alla libertà di pensiero iniziò a venire utilizzato come strumento volto a porre dei limiti alla sovranità. In questo senso un rilevante contributo venne fornito dalle riflessioni di autori come Jean Barbeyrac (1674 – 1744) e John Locke (1632 – 1704). Quest'ultimo in particolare, afferma Ferrone, individuò il fondamento dei diritti individuali nella nozione di persona umana dotata di coscienza razionale e dunque capace di scelte morali autonome e responsabili, non solo per se stesso ma anche nei confronti della comunità: per questo motivo l'essere umano, in virtù della sua natura razionale, possiede un diritto inalienabile alla libertà.

Alla luce di queste riflessioni, Ferrone evidenzia “la necessità di distinguere con chiarezza il concetto di diritto naturale, sia nella versione classica pagana e cristiana, sia nella versione moderna propria del giusnaturalismo secentesco, dalla moderna teoria dei diritti dell'uomo elaborata in periodo illuminista”¹⁵. La teoria illuminista dei diritti, a differenza del diritto naturale cristiano medievale, aveva come scopo l'emancipazione dell'uomo dalla legge divina e, a differenza del diritto naturale di Grozio e Pufendorf, poneva l'accento sui diritti piuttosto che sui doveri e sulla necessità di usare tali diritti come limite all'autorità politica.

2.6 La teoria illuminista dei diritti dell'uomo

Sia Vincenzo Ferrone che l'intellettuale francese Alain de Benoist, noto per sostenere una posizione fortemente critica nei confronti della teoria dei diritti dell'uomo, individuano nell'Illuminismo la nascita dell'idea dei diritti. Se per de Benoist, però, questa non è altro che una costruzione ideologica strumentalizzata dall'Occidente per perseguire i propri interessi globali, Ferrone la considera uno dei contributi più decisivi dell'Illuminismo all'evoluzione della cultura democratica occidentale. Il cambiamento fondamentale si ebbe, spiega l'autore, con l'elaborazione di una nuova morale basata sulla concezione neopicurea del diritto alla ricerca della felicità, morale profondamente ancorata al principio individualista dell'amor di sé. Rispetto al pensiero secentesco,

¹⁴ Anche Lynn Hunt insiste sulla necessità che i diritti dell'uomo acquisiscano contenuto politico in quanto diritti appartenenti all'uomo in società: la politicizzazione dei diritti dell'uomo, per Hunt, si identifica con la loro costituzionalizzazione, avvenuta in Francia nel 1789 con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, la quale per la prima volta nella storia fece dipendere la legittimazione del governo politico dai diritti naturali e inalienabili dell'individuo.

¹⁵ Infra p. 32. Si veda il capitolo della tesi dedicato a V. Ferrone.

dominato perlopiù da una concezione comunitaria incentrata sul rispetto dei doveri e dell'autorità costituita, il linguaggio illuminista si concentrò in maggior misura sullo studio dell'uomo in quanto individuo e sulla necessità da parte di quest'ultimo di vedersi riconosciuti alcuni essenziali diritti al fine di porre dei freni proprio a quell'autorità politica costituita su cui avevano fatto leva gli intellettuali del secolo precedente. Non bisogna però cadere nell'errore, precisa Ferrone, di considerare il pensiero illuminista un'espressione estrema di individualismo atomista: il singolo individuo, pur rimanendo al centro dell'indagine dei pensatori più influenti dell'epoca, non venne mai, come invece sostiene Alain de Benoist nell'opera *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà* (2004), considerato scisso dalla comunità di appartenenza e dalla società civile. Quando Voltaire (pseudonimo di François-Marie Arouet, 1694 – 1778) rivendicò il diritto naturale e inalienabile alla ricerca della felicità, non si riferiva solamente alla felicità individuale del singolo, ma anche alla felicità pubblica della comunità.

Sicuramente il pensatore più emblematico al proposito fu, secondo Ferrone, Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), il quale oltre al principio dell'amor di sé pose l'accento sulla pietà verso il prossimo in quanto caratteristica fondamentale della natura umana. Il merito di Rousseau fu proprio l'aver esteso la propria indagine dai semplici diritti dell'uomo nello stato di natura ai diritti dell'uomo nella società civile, spostando l'attenzione dai diritti naturali ai diritti politici. "Il merito dello studioso ginevrino fu concentrarsi non solo sull'uomo, bensì sull'uomo sociale, sottolineando la necessità di rivisitare la politica e le leggi alla luce della natura dell'uomo libero e capace di scelte morali responsabili"¹⁶.

Molti intellettuali illuministi fornirono un contributo decisivo alla politicizzazione del linguaggio dei diritti – che già si era trasformato dalle teorie medievali strettamente giuridiche alla versione moderna del diritto naturale come idea morale – insistendo sulla necessità di intrecciare la morale con la politica e il diritto. In questo senso è importante ricordare la riflessione del marchese di Condorcet (1743 – 1794) in merito alla necessità da parte dell'uomo di emanciparsi sia come singolo individuo che come essere sociale, e quella di Claude-Adrien Helevétius (1715 – 1771) in merito al primato della felicità pubblica su quella privata. La realizzazione di tale primato sarebbe dovuta avvenire attraverso la trasformazione del naturale desiderio di felicità individuale in felicità pubblica della comunità mediante una nuova scienza della legislazione. In quest'ottica, ripresa dagli intellettuali dell'Illuminismo italiano, le leggi venivano rivisitate in quanto strumenti per affermare i diritti dell'uomo al fine di migliorare la società e il rapporto dell'individuo con la comunità. In questo senso le opere di Cesare Beccaria (1738 – 1794), Antonio Genovesi (1713 – 1769), Gaetano Filangieri (1752 – 1788) e Francesco Mario Pagano (1748 – 1799) contribuirono a diffondere l'idea secondo cui la politica e la legislazione dovessero impegnarsi nelle riforme necessarie ad attuare concretamente il riconoscimento e la tutela dei diritti naturali dell'uomo all'interno della società civile. L'idea di giustizia sostenuta dagli illuministi napoletani si fondava interamente sul rispetto dei diritti dell'individuo, senza trascurare i vincoli sociali necessari all'equilibrio nella comunità. Ferrone sottolinea anche il contributo delle logge massoniche tedesche al processo di politicizzazione dei diritti naturali. I massoni tedeschi non intendevano mettere in discussione l'autorità statale¹⁷: al contrario, volevano coinvolgere lo Stato nell'educazione del popolo al

¹⁶ Infra, p. 37. Si veda il capitolo della tesi dedicato a V. Ferrone.

¹⁷ Nel Sacro Romano Impero, spiega Ferrone, la tradizione del diritto naturale di Grozio e Pufendorf era ben radicata, e ovunque vivevano il rispetto dell'autorità costituita e la concezione comunitaria del primato dei doveri sui diritti e del

progresso morale e all'autonomia dell'uomo, diffondendo il postulato etico dell'uguaglianza dei diritti e poterli così attuare concretamente in società. Nonostante le buone intenzioni, nel 1785 il principe di Baviera Carlo Teodoro proibì tutte le logge massoniche, dando inizio alla crisi non solo della massoneria europea, ma anche e soprattutto al fallimento dell'idea di ripristinare i diritti naturali come progetto politico nel Sacro Romano Impero.

2.7 Le rivoluzioni americana e francese: la costituzionalizzazione dei diritti dell'uomo

Fino al Settecento la questione dei diritti rimase un problema strettamente teorico, nonostante gli sforzi da parte degli illuministi per realizzare una società fondata sull'uguaglianza dei diritti attraverso la legislazione. Ne *La forza dell'empatia*, Lynn Hunt sostiene che, per essere tali, i diritti umani devono essere naturali, uguali per tutti e universali, ma aggiunge anche che, per uscire dalla teoria ed entrare nella pratica, essi devono acquisire contenuto politico mediante la loro costituzionalizzazione in documenti ufficiali. Nel corso della storia, scrive Hunt, vennero emanate diverse dichiarazioni volte al riconoscimento dei diritti, ma precisa che questi documenti, come la *Magna Charta* (1215) volta a formalizzare i diritti dei nobili inglesi, la *Petition of Rights* (1628) volta a formalizzare i diritti dei sudditi inglesi e il *Bill of Rights* (1689) volto a formalizzare, più in generale, i diritti del popolo inglese non prospettavano mai una latitudine universale. Dal momento che le dichiarazioni inglesi erano funzionali a costituzionalizzare soltanto i diritti di determinati gruppi di individui, il loro carattere particolaristico – e contingente, in quanto frutto di particolari circostanze storiche – non era adeguato alla necessità, sottolineata dagli intellettuali illuministi, di veder riconosciuta l'uguaglianza dei diritti di tutti gli uomini in società.

La prima dichiarazione a porre il fondamento dei diritti non nella storia ma nella natura umana è, secondo Lynn Hunt, la *Dichiarazione dei diritti della Virginia*, emanata il 2 giugno 1776 e successivamente presa a modello nella prima dichiarazione universalistica, la *Dichiarazione di indipendenza americana* del 4 luglio 1776. Nella dichiarazione della Virginia si legge: “*all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity*”¹⁸.

L'impostazione universalista secondo cui i diritti si basano sulla natura umana uguale in tutti i luoghi e in tutte le epoche venne ripresa nella *Declaration of Independence*, nella quale l'accento sull'uguaglianza dei diritti occupava un posto centrale. Nel corso degli anni Ottanta, però, la concezione universalista esposta nella dichiarazione del 1776 andò perduta negli Stati Uniti: il *Bill of Rights* del 1791 ha una chiara impostazione particolaristica in quanto sottolinea la volontà di proteggere i diritti dei soli cittadini americani.

La *Dichiarazione di indipendenza*, afferma Lynn Hunt, non compì il passo fondamentale portato avanti dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, ovvero conferire ai diritti dell'uomo uno status costituzionale. Emanata il 26 agosto 1789 in pieno periodo rivoluzionario, la dichiarazione francese pose i diritti naturali e inalienabili dell'individuo alla base dell'autorità politica dello Stato, realizzando finalmente il progetto illuministico di creare una società civile fondata sul rispetto dei diritti umani. Per questo motivo la dichiarazione del 1789 detiene per Hunt

principio di sociabilità. In questo senso è importante ricordare la rilevanza assunta dal giusnaturalismo tedesco, in particolare nella versione di Christian Wolff (1679 – 1754), nel recupero della teoria del diritto naturale seicentesca, contribuendo alla neutralizzazione del contenuto politico dei diritti.

¹⁸ *The Virginia Declaration of Rights* (June 2nd, 1776) Cfr:

http://www.archives.gov/exhibits/charters/virginia_declaration_of_rights.html.

una sorta di primato sulla dichiarazione americana, dal momento che in America il conferimento di valenza politica ai diritti venne compiuto soltanto nel *Bill of Rights*.

2.8 Il linguaggio dei diritti nell'età contemporanea

Insieme alla Rivoluzione caddero anche i principi cardine sostenuti dai rivoluzionari, primi tra tutti i diritti dell'uomo. Dopo la morte di Robespierre e la fine della dittatura giacobina i termidoriani sentirono la necessità di ribadire il principio di autorità contro il diritto di resistenza e di riportare l'attenzione dei cittadini sul rispetto dei doveri nei confronti dello Stato: quest'impostazione cauta e conservatrice è espressa chiaramente già nel titolo della *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino*, che fa da preambolo alla Costituzione dell'anno III, emanata il 22 agosto 1795.

Gli eventi storici successivi, in particolar modo le guerre napoleoniche e la conseguente Restaurazione, insieme allo spirito nazionalista da esse generato, contribuirono a far cadere nell'oblio le vecchie rivendicazioni illuministe e rivoluzionarie dei diritti umani.

Per tutto il XIX secolo e per buona parte del XX non vi fu alcun rilevante dibattito sui diritti, ma gli orrori e le tragedie avvenuti durante la seconda guerra mondiale portarono, in Europa, alla volontà di recuperare il linguaggio dei diritti naturali al fine di evitare per il futuro la ripetizione di tali mostruosità contro l'essere umano. Per questo motivo il 10 dicembre 1948 l'assemblea delle Nazioni Unite emanò la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, nel cui preambolo si legge che “*disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind*”¹⁹. L'obiettivo primario della dichiarazione era creare i presupposti per costruire un mondo in cui la pace e l'amicizia tra le nazioni venissero garantite dal comune rispetto dei diritti uguali e inalienabili di tutti gli uomini e di tutte le donne e dalla ferma credenza nella dignità intrinseca nella natura di ogni essere umano. Per questo motivo “*human rights should be protected by the rule of law*”²⁰.

La dichiarazione dell'ONU, pure permeata di buone intenzioni, rimase purtroppo essenzialmente teorica, dal momento che le Nazioni Unite non possedevano il reale potere di far applicare i principi in essa enunciati. Il linguaggio dei diritti, nondimeno, rimase profondamente ancorato alla mentalità occidentale. Gli Stati, in particolare, adottarono tale linguaggio come proprio: a questo proposito parecchi intellettuali occidentali, tra cui Alain de Benoist, evidenziano l'ipocrisia da parte di determinati governi – quello statunitense in particolare – nel strumentalizzare i diritti dell'uomo al fine di giustificare l'intervento militare “umanitario” in zone del pianeta di particolare interesse strategico. Il linguaggio dei diritti e la condanna della loro violazione in paesi non-occidentali fu effettivamente usato molteplici volte sulla scena internazionale degli ultimi decenni, e molti studiosi si domandano se questo atteggiamento non fosse altro che una facciata abilmente costruita per legittimare delle guerre che, in realtà, venivano combattute per ragioni che di umanitario avevano ben poco. Inoltre alcuni intellettuali contemporanei hanno criticato la presunta universalità del linguaggio occidentale dei diritti umani, ponendo l'accento sull'origine prettamente occidentale di tale idea: per i fautori del relativismo culturale, tra cui Samuel Philips Huntington, il mondo occidentale pecca costantemente di presunzione etnocentrica nella sua volontà di esportare ovunque

¹⁹ *Universal Declaration of Human Rights* (December 10th, 1948). Cfr. <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

²⁰ *Ibidem*.

i propri valori di democrazia e diritti dell'uomo, senza tenere conto della possibilità che culture diverse con tradizioni e valori diversi, molto distanti dall'individualismo occidentale, non desiderino assimilarli. Forse il vero limite della teoria dei diritti umani – e forse la vera ragione della difficoltà da parte dell'Occidente di diffondere ovunque i suoi principi – è proprio quel carattere di auto-evidenza sottolineato nella *Dichiarazione di indipendenza*, concezione che magari dovrebbe essere rivisitata alla luce di una presa di coscienza della differenza culturale e dell'importanza che questa riveste nel mondo. Gli occidentali, sostiene il relativismo culturale, dovrebbero capire che solo perché nella loro cultura e nella loro storia il concetto di diritti dell'uomo si è radicato a tal punto da considerarlo auto-evidente, questo non significa che presso popoli con una storia completamente diversa, e di conseguenza con cultura e mentalità differenti, l'idea dei diritti possa attecchire con molta facilità. Se l'Europa e l'America non si rendono conto della necessità di capire la diversità culturale, il dialogo sui diritti diverrà sempre più arduo, creando barriere culturali difficili da abbattere in futuro.

3. I diritti delle donne: una questione a parte

La delicata questione dei diritti delle donne rappresenta un interessante campo di indagine dal momento che questa particolare categoria sembra aver incontrato, nel corso della storia, maggiori difficoltà ad ottenere il riconoscimento dei propri diritti, specialmente i diritti politici di cittadinanza. Lynn Hunt, la quale oltre ad interessarsi di storia culturale è una autorevole esponente della storia di genere, si concentra sull'analisi dei diritti femminili nel saggio, pubblicato nel 1992 dalla University of California, *The Family Romance of the French Revolution*, nel quale esamina il posto della donna all'interno del nuovo “romanzo familiare”²¹ creatosi con la rivoluzione, ovvero una situazione in cui il re, identificato con il padre, viene eliminato dalla “banda di fratelli” al fine di costruire un nuovo tipo di famiglia basato sulla fratellanza tra uomini autonomi ed uguali. La domanda di Hunt concerne la funzione rivestita dalle donne – le sorelle e le madri – nel nuovo scenario politico rivoluzionario, dal momento che il pensiero dominante concepiva la virtù maschile, dominata dalla forza e dall'impeto, come destinata al mondo pubblico della politica e la virtù femminile, caratterizzata da modestia e timidezza, come destinata per natura alla sfera privata della famiglia e della casa. La donna era considerata più un oggetto passivo, rigorosamente soggetto all'autorità del padre o del marito, che un soggetto agente in grado di compiere scelte morali e politiche concernenti la sfera pubblica. Inoltre il corpo sessuale della donna era bollato come fonte di corruzione²² e la dissimulazione era vista come caratteristica tipica dell'atteggiamento femminile: in tutto e per tutto dunque, nella mentalità dell'epoca, la donna era per natura inferiore all'uomo, e qualsiasi intrusione delle donne nella vita pubblica veniva guardata con sospetto e preoccupazione. In ogni caso le donne riuscirono ad ottenere, nei primi anni della rivoluzione, alcuni importanti diritti civili: le figlie, al pari dei figli maschi, ottennero il diritto a ricevere pari eredità rispetto ai fratelli, e con l'introduzione del matrimonio civile e del divorzio su basi eque per uomini e donne le

²¹ Il termine freudiano “romanzo familiare” indica una costruzione nevrotica presente nella psiche infantile che porta i bambini ad immaginare la sostituzione dei propri genitori con genitori migliori. Lynn Hunt applica il concetto alla Rivoluzione francese, quando l'inconscio politico collettivo uccidendo il re-padre sostituì l'assolutismo – associato al modello della famiglia patriarcale – con una nuova associazione familiare e politica fondata sulla fratellanza tra individui maschi liberi ed eguali. Cfr. L. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.

²² Si veda il processo alla regina Maria Antonietta, emblema della “cattiva madre”.

mogli poterono aspirare a una situazione più sopportabile sul piano dei diritti civili. Dal punto di vista dei diritti politici, però, il consenso sull'esclusione delle donne era quasi unanime nella Francia rivoluzionaria, il cui emblema, espresso nel primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, era "gli uomini nascono liberi ed eguali nei diritti"²³. "Una delle pochissime voci che si levarono in favore della partecipazione politica femminile fu quella del marchese di Condorcet, il quale fece saggiamente notare che l'esclusione di una categoria specifica – in questo caso le donne – avrebbe minato il principio di uguaglianza dei diritti dell'uomo, secondo cui non avrebbe dovuto esser fatta alcuna distinzione basata su fattori come religione, razza o sesso"²⁴. Nell'articolo del 1790 *Sull'ammissione delle donne al diritto di cittadinanza*, Condorcet prese a modello la logica dell'eguaglianza dei diritti per dimostrare il possesso dei diritti politici da parte delle donne, affermando che era soltanto a causa dell'abitudine femminile alla subordinazione – e dunque alla mancanza di consapevolezza di detenere gli stessi diritti degli uomini – che le donne non rivendicavano tali diritti. Anche la scrittrice britannica Mary Wollstonecraft denunciò il ruolo dell'educazione e della tradizione nell'arresto dello sviluppo della coscienza femminile. In Francia furono soprattutto due figure femminili a sostenere i diritti delle donne: Madame Roland, la quale si era impegnata con passione a fianco del marito durante la Rivoluzione, per poi rivendicare la possibilità da parte delle donne di rivestire un ruolo nella sfera pubblica, e la drammaturga Olympe de Gouges, che si impegnò a redigere una sua particolare versione della dichiarazione del 1789, capovolgendone il linguaggio. Nella *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, scritta nel 1791, Olympe scrisse che "la Donna nasce libera e ha gli stessi diritti dell'uomo"²⁵. Purtroppo questi interventi furono rari ed isolati in un panorama dominato dalla credenza, "dimostrata" anche dalla scienza²⁶, dell'inferiorità naturale del sesso femminile, e dunque dell'impossibilità da parte delle donne di partecipare attivamente alla vita politica. Se gradualmente le distinzioni basate su razza e religione vennero eliminate nella concessione dei diritti di cittadinanza ai protestanti, agli ebrei e agli uomini di colore, la distinzione basata sul sesso sembrò essere irrimovibile. Le donne francesi ottennero pieni diritti politici soltanto nel 1945, e le donne italiane l'anno successivo.

²³ *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789). Cfr.

<http://www.storiacontemporanea.eu/documenti/dichiarazione-dei-diritti-delluomo-1789>.

²⁴ *Infra*, p. 15. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a L. Hunt.

²⁵ *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (settembre 1791). Cfr.

[http://www.sglrsm.sm/doc/Diritti donna cittadina.pdf](http://www.sglrsm.sm/doc/Diritti_donna_cittadina.pdf).

²⁶ Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia*.

CAPITOLO I

Lynn Hunt

Lynn Hunt è una storica americana legata al filone storiografico della *cultural history*. Il suo contributo è estremamente importante per il dibattito sui diritti umani poiché, se da un lato molti studiosi hanno concentrato la propria indagine in merito all'origine dell'idea dei diritti sul piano filosofico, dottrinale o giuridico, dall'altro l'argomentazione di Hunt, espressa con chiarezza nell'opera qui analizzata *La forza dell'empatia*, risulta particolarmente innovativa in quanto prende le mosse da una riflessione sulla capacità emotiva dell'essere umano di concepire l'idea di uguaglianza tra tutti gli uomini. Un altro merito di Lynn Hunt consiste nell'approfondimento dell'analisi dei diritti delle donne e delle ragioni profonde per cui questa particolare categoria ha incontrato così tante difficoltà nel riconoscimento dei propri diritti.

1.1 *The Family Romance of the French Revolution* (1992)

Inizialmente Lynn Hunt, in quanto esponente della storia di genere, concentra la propria analisi specifica sui diritti delle donne (in particolare sulla loro assenza) durante l'Antico Regime e la Rivoluzione francese nell'opera del 1992 *The Family Romance of the French Revolution*, pubblicata dalla University of California.

In un'ottica più generale, lo scopo del lavoro di Hunt è ricondurre le dinamiche rivoluzionarie alla dimensione psicanalitica di quello che Freud denominò "romanzo familiare". Nell'analisi freudiana tale termine indicava una particolare costruzione nevrotica presente nella psiche individuale dei bambini che li porta a fantasticare sulla sostituzione dei genitori reali con genitori "migliori". Lynn Hunt applica tale concetto all'inconscio politico collettivo che contribuì ad influenzare la politica dei rivoluzionari francesi, i quali intendevano rimpiazzare quei genitori politici (il re e la regina) di cui ormai si aveva una bassa opinione con una famiglia differente, nella quale l'autorità patriarcale associata all'idea di assolutismo venisse sostituita da un nuovo tipo di associazione familiare e politica fondata sul concetto di fratellanza tra individui (maschi, s'intende) autonomi ed eguali tra loro.

1.1.1 L'uccisione del re e la fratellanza rivoluzionaria

I comportamenti politici dei rivoluzionari vengono ricondotti ad una dimensione psicologica più profonda, ovvero alla necessità di liberarsi dalle grinfie di una famiglia strettamente patriarcale ormai considerata obsoleta ed incompatibile con le nuove idee illuministe, espresse nel nuovo genere letterario del romanzo, legate al concetto di individuo autonomo e ad un nuovo modello familiare basato su affetto e sensibilità paterni piuttosto che su di un'indiscussa ed imponente autorità patriarcale. Tale necessità portò alla graduale "ascesa e caduta del buon padre" ("*The Rise and Fall of the Good Father*"²⁷): in un primo momento la figura del re subì una trasformazione in senso positivo, visibile nelle incisioni rappresentanti la preparazione del Campo di Marte per la

²⁷ L. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992, p. 17.

fešta della Federazione del 1790, dove Luigi XVI veniva rappresentato secondo il modello del buon padre intento ad aiutare i poveri o a scavare insieme agli altri. In seguito, con la convinzione maturata dopo la fuga di Varennes dell'impossibilità di avere un buon padre e di conseguenza un buon sovrano, l'immagine del re iniziò ad essere ripetutamente vilificata da incisioni denigratorie. Questo processo di desacralizzazione preparò il terreno all'eliminazione del corpo immortale del re, incarnante l'essenza stessa della monarchia, avvenuta con l'istituzione della Repubblica nel settembre del 1792, prima ancora dell'effettiva uccisione del suo corpo fisico e mortale nel gennaio del 1793²⁸. L'assassinio del monarca era considerato un sacrificio rituale necessario²⁹ alla sacralizzazione della nazione nascente: in questo modo sul re vennero scaricate tutte le colpe del regime di schiavitù perpetrato in passato, e la neonata madre Nazione poté presentarsi senza macchia al popolo francese.

1.1.2 La questione delle donne nel nuovo scenario rivoluzionario

Nel corso della rivoluzione, il problema del padre venne gradualmente sostituito da questioni riguardanti la natura dei legami tra i fratelli e il posto delle donne nella Repubblica. *"Sisters had an equivocal place in the new family romance of fraternity. Their place as inheritors from the father had been assured by revolutionary legislation, and new questions had been raised about their rights as citizens. But republican men also expressed great uneasiness about women acting in public ways"*³⁰, scrive Lynn Hunt. Nei primi anni della rivoluzione le donne avevano ottenuto pari diritti all'eredità e la possibilità di divorziare dai mariti, ma non era affatto mutata la tradizionale concezione che vedeva la virtù maschile destinata al mondo pubblico della politica e quella femminile alla sfera privata della famiglia. L'idea di fondo era che il sesso femminile fosse per natura caratterizzato dalle virtù della modestia e della timidezza, inadatte alla sfera pubblica, e addirittura dall'incapacità di formulare riflessioni serie. Per questo motivo le donne non avrebbero dovuto essere istruite, giacché mantenerle ignoranti veniva considerato il metodo migliore per convincerle a rimanere in casa e subordinate al padre, prima, e al marito, poi.

Le prime obiezioni contro la comparsa delle donne sulla scena politica si sollevarono riguardo alla marcia su Versailles dell'ottobre 1789, in cui le donne del popolo ebbero un ruolo estremamente rilevante: si riteneva che, agendo nella sfera pubblica considerata prerogativa maschile, la loro femminilità andasse perduta, e con essa la loro umanità. Le polemiche si intensificarono con l'assassinio di Marat da parte di Charlotte Corday, per poi continuare con la morte della regina

²⁸ Nell'opera *I due corpi del re*, pubblicata da Einaudi nel 1989 (edizione originale del 1957), Ernst Kantorovicz fornisce un'analisi dettagliata della credenza, dovuta alla necessità di tramandare il potere monarchico, nell'esistenza, all'interno della persona del re, di un corpo fisico mortale e di un corpo mistico che sopravvive nell'eternità, trasferendosi da un monarca all'altro per garantire la continuità dinastica.

²⁹ L'idea del sacrificio rituale del padre perpetrato dalla "banda di fratelli" si ritrova nell'opera di Freud *Totem e Tabù*, pubblicata originariamente sotto forma di quattro saggi sulla rivista *Imago* tra 1912 e 1913, nella quale viene espressa la versione freudiana del romanzo familiare originario, volta a spiegare gli inizi della prima società politica istituita dall'uomo. In questa visione, i fratelli si unirono per assassinare il padre e cibarsi in seguito del suo corpo, poiché egli si era arrogato il diritto di possesso su tutte le donne. Dopo il sacrificio però, il senso di colpa provato dai fratelli li spinse alla creazione di due essenziali tabù costituenti il fondamento della religione e della parentela, quindi dell'organizzazione sociale: il primo comportava la scelta di rimpiazzare l'assenza del padre con nuovi totem o dei che lo rappresentassero, il secondo la proibizione dell'incesto, il quale però negava ai fratelli le donne liberate con l'uccisione del padre.

³⁰ L. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, cit., p. 81.

Maria Antonietta (emblema della “cattiva madre” che con le sue doti dissimulatrici corrompe e femminizza il consorte ed i figli), con la nascita dei club politici femminili e con l’attività politica di figure come Olympe de Gouges, autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), e Madame Roland, entrambe ghigliottinate con l’accusa di essere donne-uomo, colpevoli di aver violato i limiti che la natura aveva posto al loro sesso.

Proprio per la loro distanza dallo scenario della libertà politica, destinato ai soli fratelli, le donne vennero scelte come simboli iconografici per rappresentare le virtù repubblicane: libertà, ragione, saggezza, vittoria, e persino la stessa Repubblica erano allegorie femminili dall’aspetto virginale e casto. Naturalmente ciò non significava che i diritti politici delle donne fossero in discussione. Una delle pochissime voci che si levarono in favore della partecipazione politica femminile fu quella del Marchese di Condorcet, il quale fece saggiamente notare che l’esclusione di una categoria specifica – in questo caso le donne – avrebbe minato il principio di uguaglianza dei diritti dell’uomo, secondo cui non avrebbe dovuto esser fatta alcuna distinzione basata su fattori come religione, razza o sesso. Purtroppo Condorcet fu una voce isolata all’interno di un rumoroso coro determinato ad escludere il gentil sesso dalla vita pubblica, e quindi a negare alle donne il diritto di cittadinanza sulla base della loro presunta inferiorità naturale. La diffidenza nei confronti dell’attivismo femminile si diffuse a tal punto da contribuire al declino della produzione di romanzi poiché questo particolare genere, di evidente natura privata, veniva associato alle donne sia in quanto lettrici che in quanto autrici, e dunque considerato una sospetta fonte di corruzione.

L’esempio più importante di figura pubblica femminile era da sempre la regina di Francia, la quale pur comparando sulla scena pubblica non aveva alcun diritto di azione politica, ad eccezione fatta dei casi in cui avessero dovuto fungere da reggenti per un figlio minorenne. Tale concezione della donna come oggetto passivo, piuttosto che soggetto agente, si ritrova nella sopracitata opera freudiana *Totem e Tabù*, nella quale le donne non sono altro che l’oggetto del desiderio e della disputa, prima tra padre e banda di fratelli, poi tra gli stessi fratelli. Possiamo vedere che, in quasi due secoli, l’idea che gli uomini avevano delle donne non era cambiata molto.

L’ultima regina di Francia, Maria Antonietta d’Asburgo-Lorena, proprio in quanto simbolo della partecipazione femminile alla vita pubblica, fu oggetto, in un periodo in cui la volontà di mantenere le donne subordinate era una questione imperativa, di un enorme accanimento da parte dell’opinione pubblica, fomentata da una cospicua letteratura panflettistica erotica e pornografica volta a denigrare il corpo sessuale della regina, considerato una minaccia alle nozioni repubblicane di mascolinità e virilità in quanto veicolo di dissimulazione e femminizzazione. L’ossessione per i presunti “crimini sessuali” di Maria Antonietta, tra i quali omosessualità, promiscuità, incesto e femminizzazione del marito e dei figli, dimostra come la regina fosse stata elevata a capro espiatorio per ristabilire il senso del limite in una comunità in cui la paura della disintegrazione delle differenze di genere era giunta ad un livello altissimo.

1.1.3 I diritti dell’uomo (e della donna) durante la rivoluzione

Nei primi anni della rivoluzione, considerato lo stretto legame ideologico che univa l’assolutismo dell’Ancien Régime e il potere patriarcale, vennero emanate alcune leggi volte a diminuire l’eccessiva autorità del padre sui figli e quindi a democratizzare la vita familiare. Tale complesso normativo, se da una parte ridusse i diritti d’azione del padre, dall’altra stabilì nuovi diritti per i figli: la soglia

della maggiore età venne abbassata a ventun anni per permettere ai giovani di emanciparsi prima dall'autorità paterna, la primogenitura venne abolita in favore di una regolamentazione più equa dei diritti di eredità per tutti gli intestatari e vennero stabiliti i principi dell'educazione nazionale obbligatoria, al fine di togliere al padre la prerogativa esclusiva sull'educazione dei figli. Tali misure legislative erano volte a formalizzare la convinzione, sviluppatasi già in periodo illuminista, secondo cui l'uomo adulto era sufficientemente maturo, a livello razionale, per poter prendere nella più totale autonomia le decisioni concernenti la propria vita. Per questo motivo l'Assemblea Legislativa, nella volontà di definire con chiarezza l'individuo, abbassò la soglia della maggiore età e proclamò gli adulti non più assoggettati all'autorità del padre. In questo modo *“the contractual association of free individuals was now supposed to replace the patriarchal family despotically controlled by the father as the fundamental unit of the new polity”*³¹.

Il problema principale che emerse subito nell'ottica della libera relazione contrattuale tra individui autonomi era la definizione del ruolo delle donne all'interno del contratto. Vennero compiuti alcuni importanti passi avanti grazie ai nuovi diritti di pari distribuzione dell'eredità, rivolti non solo ai figli ma anche alle figlie dell'interessato. Il traguardo più grande, però, fu rappresentato dalla legge, promulgata nel 1792, volta a stabilire il divorzio su basi eque per uomini e donne: per la prima volta anche le mogli potevano istruire una pratica di divorzio e mantenere eguali diritti di amministrazione della prole a separazione avvenuta.

Nonostante queste concessioni, l'idea di contratto che avevano in mente i rivoluzionari prevedeva l'associazione di “individui liberi”, e perlopiù questi erano identificati con i maschi adulti in possesso di un certo reddito. Quasi nessuno all'epoca avrebbe potuto immaginare una donna nei panni di individuo libero perché tradizionalmente il sesso femminile era considerato subordinato a quello maschile in virtù della sua stessa debole natura. Per questo motivo la via che condusse, secoli più tardi, alla proclamazione dei diritti delle donne è costellata di enormi difficoltà, soprattutto inerenti alla mentalità comune (che purtroppo in alcuni contesti permane ancora oggi) caratterizzata dalla visione della donna come fragile e pudico oggetto dell'impetuoso desiderio maschile, destinata esclusivamente alla sfera privata della casa e della famiglia.

1.2 *Inventing Human Rights* (2007)

Nell'opera del 2007 *Inventing Human Rights*, successivamente tradotta in italiano con il titolo *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Lynn Hunt si occupa di un problema specifico e molto discusso, ovvero l'emergere della coscienza dei diritti umani nel corso della storia e del loro percorso verso la codificazione in documenti ufficiali. Nella tesi di fondo e nell'impostazione metodologica dell'opera si intravede chiaramente l'influenza della storia culturale, e il titolo italiano rende in modo esaustivo il senso del pensiero di Lynn Hunt. La sua analisi dei diritti dell'uomo ruota intorno alla teoria secondo cui questi abbiano un fondamento emotivo, basato sull'empatia, intesa come la capacità di sentire l'altro come simile a sé in virtù della somiglianza della propria interiorità. In poche parole Hunt indaga come e quando nel corso della storia gli uomini abbiano iniziato a provare questo sentimento di uguaglianza, condizione fondamentale per la nascita della

³¹ Ivi, p. 42.

teoria dei diritti dell'uomo, e successivamente come i diritti abbiano acquisito contenuto politico pregnante e carica emancipatrice.

“La mia argomentazione si basa sull'idea che la lettura delle descrizioni di torture o dei romanzi epistolari abbia prodotto effetti fisici che si sono tradotti in modificazioni cerebrali per poi ripresentarsi come nuove idee in merito all'organizzazione della vita sociale e politica. Nuove forme di lettura (e di osservazione, di ascolto) crearono nuove esperienze individuali (empatia), che a loro volta favorirono la nascita di nuovi concetti sociali e politici (diritti umani)”³². Queste poche righe spiegano chiaramente quale sia l'assunto metodologico e argomentativo dell'opera e lo spirito con cui essa è stata scritta. Tutto ruota intorno alla consapevolezza, acquisita dall'umanità in modo lento e graduale, della sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini. Senza l'acquisizione di questa consapevolezza, avvenuta grazie a circostanze specifiche come la lettura dei romanzi epistolari e la rivalutazione dell'individualità e inviolabilità del corpo, la teoria dei diritti umani non sarebbe mai potuta nascere e di conseguenza non avrebbe mai conquistato valenza politica con le dichiarazioni dei diritti.

1.2.1 Il contributo dei romanzi epistolari allo sviluppo dell'empatia

Le premesse emotive per la nascita della teoria dei diritti dell'uomo vengono poste intorno alla metà del Settecento dai romanzi epistolari di Richardson e Rousseau, i quali iniziarono i lettori dell'epoca ad una forma di empatia del tutto nuova grazie ad un processo di forte identificazione emotiva con i personaggi, iniziato già nel XII secolo con la storia d'amore di Abelardo ed Eloisa (ripresa non a caso da Rousseau nella trama e nel titolo di *Giulia, o La nuova Eloisa*, pubblicato nel 1761). Questi romanzi, che nei contemporanei crearono dei veri e propri “torrenti di emozioni”, diffusero l'idea che “tutte le persone sono fondamentalmente simili in ragione dei loro sentimenti intimi”³³.

Hunt sostiene che nonostante la capacità di provare empatia sia universale in quanto inerente alla biologia cerebrale di tutti gli uomini (tranne che in coloro che soffrono di autismo), essa si sviluppi propriamente solo tramite l'interazione sociale. Grazie ai romanzi settecenteschi, i lettori dell'epoca ampliarono la loro empatia, imparando ad estendere il sentimento di uguaglianza al di là di ogni divisione sociale e differenza di sesso o nazionalità. Le eroine di *Pamela*, *Clarissa* e *La nuova Eloisa* sono infatti ragazze comuni, di bassa estrazione sociale, ma dimostrano una forte volontà di autonomia individuale la quale, esprimendosi nella forma epistolare, grazie a cui l'espressione dei sentimenti intimi non risulta mediata nemmeno dal narratore, porta i lettori alla massima identificazione psicologica con il personaggio. Dal momento che le protagoniste in cerca di libertà sono donne, prive di diritti politici e titolari di scarsi diritti giuridici, la loro ricerca di autonomia si rivela particolarmente struggente, portando così al culmine il processo di empatia, che Lynn Hunt chiama anche con il termine anglosassone *sympathy*, tradotto in italiano con ‘compassione’, termine che se mal interpretato potrebbe far pensare ad un sentimento di pietà piuttosto che di empatia. Il tema della ricerca dell'autonomia individuale fiorisce con il pensiero politico giusnaturalista seicentesco, grazie a Grozio e Locke, secondo cui l'unico fondamento possibile che possa legittimare il potere politico è un patto sociale stretto dall'uomo autonomo con altri uomini autonomi. Questa concezione di autonomia intellettuale si trasmette al pensiero illuminista: nel saggio *Che cos'è l'illuminismo?*, pubblicato da Kant nel 1784, l'illuminismo viene descritto come

³² L. Hunt, *La forza dell'empatia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 18-19.

³³ Ivi, p. 24.

capacità “di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro”. In seguito i rivoluzionari francesi, per i quali il pensiero illuminista era pane quotidiano, si concentrarono molto sull’ampliamento della sfera di autodeterminazione personale, dando così il via alla catena delle concessioni dei diritti. I riformatori cercarono soprattutto di liberare mogli e figli dalla stretta morsa del potere patriarcale, istituendo il divorzio su stesse basi giuridiche sia per gli uomini che per le donne ed eliminando il diritto di primogenitura per aprire la strada al pari diritto all’eredità per tutti i discendenti senza differenze di età o sesso. Durante la rivoluzione francese l’empatia ebbe anche un ruolo decisivo a favore di molti gruppi privi di cittadinanza e quindi di diritti politici: gradualmente questi vennero concessi a protestanti, ebrei, neri liberi, schiavi ma non alle donne, le quali potevano essere titolari di diritti di cittadini passivi ma non partecipare alla vita politica attiva.

1.2.2 La crescente consapevolezza del corpo individuale

Il merito dello sviluppo dell’empatia e del rispetto per l’autonomia individuale non va però attribuito soltanto ai romanzi epistolari. Secondo Lynn Hunt un contributo decisivo venne dato, a partire dal XIV secolo, dalla crescente considerazione dell’individualità e del valore del corpo, sviluppatasi grazie ad un lento processo di abbassamento della soglia del pudore. Gli uomini divennero man mano più riservati, iniziando a provvedere in privato alle proprie funzioni fisiologiche, ad ascoltare la musica in silenzio a teatro, a dormire in letti separati dal resto della famiglia. In questo modo, concentrandosi sulla propria sfera privata, l’individuo inizia a considerare il proprio corpo, e di conseguenza quello degli altri, non più come mera proprietà della comunità bensì come distinto e con una propria dignità. Hunt scrive: “Queste modificazioni dell’atteggiamento nei confronti del corpo erano indizi superficiali di una trasformazione più profonda”³⁴. Questo cambiamento nella visione del corpo, impercettibile per i contemporanei, ebbe un considerevole impatto sulla campagna per l’abolizione della tortura negli ultimi decenni del XVIII secolo.

L’idea di fondo alla base della tortura nella società settecentesca era la convinzione che il corpo in preda al dolore dicesse la verità e che i temperamenti animaleschi e criminali dettati dalle passioni, emblema dell’inciviltà, andassero tenuti a freno da una giustizia vendicatrice esterna. Lo spettacolo pubblico del dolore in questo senso serviva da deterrente in quanto provocava terrore negli osservatori; allo stesso tempo però esso aveva anche il fine politico e religioso di redenzione e riparazione nei confronti della comunità, la quale dopo essere stata danneggiata e offesa dal crimine, guariva riacquistando la propria integrità soltanto attraverso il dolore del colpevole. In quest’ottica il corpo appartiene in tutto e per tutto alla comunità, ma nella seconda metà del Settecento iniziò a farsi strada una nuova mentalità, secondo cui la tradizionale concezione di corpo e persona viene sostituita dall’idea che gli individui siano padroni incontrastabili del proprio corpo, che di conseguenza risulta inviolabile. La profanazione dell’individuo in nome del bene comune o di fini religiosi superiori inizia perciò a suscitare reazioni negative.

Le prime voci faultrici di una moderazione delle pene e dell’abolizione della tortura si levarono negli anni Sessanta. Nel trattato *Dei delitti e delle pene*, pubblicato nel 1764, Cesare Beccaria contesta la tradizionale visione del dolore intimamente legato alla sfera morale, sostenendo che questo non è altro che una sensazione fisica. Due anni dopo Voltaire denuncia l’uso della tortura

³⁴ Ivi, p. 62.

giudiziale o preliminare, applicata dopo l'emissione della sentenza per costringere il condannato a denunciare i nomi dei complici, e aggiunge la voce 'tortura' al suo *Dizionario filosofico*.

Fu appena negli anni Ottanta che questo tipo di mentalità si consolidò definitivamente, dando i suoi primi risultati istituzionali attraverso una lenta ma decisiva campagna contro la tortura. Nella Francia rivoluzionaria il tema ebbe una grande rilevanza: la tortura istruttoria, volta alla confessione del reato, era già stata abolita dalla monarchia nel 1780, ma quella preliminare era stata sospesa solamente in via provvisoria e le pene crudeli permanevano. Nell'articolo 24 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789 i rivoluzionari abolirono definitivamente ogni forma di tortura e umiliazione dell'individuo nel segno di una riforma radicale del sistema penale nel nome dell'uguaglianza delle pene e del rifiuto del castigo espiatorio basato sulla sofferenza fisica. Le idee di fondo erano riabilitare il reo attraverso il lavoro e la privazione della libertà al fine di rieducarlo e reinserirlo nella società, abolire le torture che avevano sempre accompagnato la morte come il supplizio della ruota e il rogo, in modo da causare meno dolore possibile in caso di eventuale pena capitale (accettata all'inizio solo in caso di insurrezione contro lo Stato), e soprattutto eliminare tutti i crimini di carattere religioso come eresia, magia, sodomia e sacrilegio.

Per quanto questo eccezionale risultato possa sembrare il risultato di pochi decenni di dibattito, Lynn Hunt sottolinea come questo sia in realtà figlio di un processo molto più lento e graduale. La codificazione del diritto all'invulnerabilità del corpo in quanto autonomo e appartenente all'individuo sensibile non sarebbe mai stata possibile, e nemmeno pensabile, se non fosse stato per il sentimento di empatia.

1.2.3 La costituzionalizzazione dell'idea di diritti dell'uomo

Nell'introduzione dell'opera, Lynn Hunt afferma che "i diritti umani richiedono tre qualità interdipendenti: i diritti devono essere *naturali* (inerenti agli esseri umani), *uguali* (gli stessi per tutti) e *universali* (applicabili ovunque)"³⁵ ma sostiene anche che queste tre caratteristiche non siano sufficienti a conferire un significato pregnante alla nozione di 'diritti', nozione che già di per sé si presta a diverse interpretazioni. È necessario che i diritti dell'uomo acquisiscano contenuto politico perché questi "non sono i diritti degli esseri umani in uno stato di natura; sono i diritti degli esseri umani nella società"³⁶. Gli strumenti per l'acquisizione di contenuto politico dei diritti sono le dichiarazioni dei diritti.

Nel corso della storia vennero emanate diverse dichiarazioni volte a sancire alcuni diritti, ma fino agli anni Ottanta del XVIII secolo questi documenti erano stati meramente particolaristici, ovvero diretti al riconoscimento dei diritti di un gruppo specifico. Per citare l'esempio inglese Hunt nomina dichiarazioni come la *Magna Charta* del 1215, redatta per formalizzare i diritti dei baroni, la *Petition of Rights* del 1628, funzionale alla conferma dei diritti e della libertà dei sudditi inglesi, e il *Bill of Rights* del 1689, il quale legittimava i diritti e la libertà del popolo inglese. Si può vedere come ognuno di questi documenti non si riferisca ai diritti della totalità degli uomini bensì allo specifico orizzonte dei diritti dei maschi adulti liberi d'Inghilterra, diritti derivanti non dalla natura ma dalla storia di quel determinato paese. Nondimeno l'Inghilterra, nonostante il pensiero e la tradizione fortemente particolaristici, ebbe un ruolo decisivo nella nascita della prima dichiarazione

³⁵ Ivi, p. 7.

³⁶ Ivi, p. 8.

universalistica della storia, la Dichiarazione d'indipendenza americana. Fu infatti la richiesta di indipendenza dalla madrepatria a spingere i coloni americani alla richiesta dei diritti. Il primo documento ad evocare l'idea di diritti dell'uomo derivanti dalla natura e non dalla storia fu la *Dichiarazione dei diritti della Virginia* del 2 giugno 1776, che rappresentò poi il modello per la *Dichiarazione di indipendenza*.

Un mese più tardi, il 4 luglio 1776, i membri del Congresso in rappresentanza dei tredici Stati Uniti d'America redassero la *Declaration of Independence*. In essa dichiararono: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”³⁷. *All men are created equal*. Tutti gli uomini sono stati creati uguali, e per natura spettano loro alcuni diritti inalienabili.

Questo tipo di universalismo dei diritti, sebbene nel corso degli anni Ottanta del Settecento tendesse a lasciare il posto in America ad un nuovo particolarismo indirizzato a proteggere i cittadini americani, espresso nel *Bill of Rights* del 1791, costituì il punto di partenza per la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* nella Francia rivoluzionaria. Secondo Lynn Hunt questo documento detiene il primato sulla dichiarazione americana in quanto quest'ultima non ha status costituzionale: gli Stati Uniti costituzionalizzarono i diritti appena nel *Bill of Rights* del 1791. Nella dichiarazione francese del 26 agosto 1789 l'Assemblea nazionale costituzionalizzò i diritti dell'uomo ponendoli alla base della formazione di un'autorità politica, il cui fine specifico, secondo l'articolo 2 è “la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo”. Fu la dichiarazione francese a conferire un significato politico importante ai diritti, essenziali per la legittimazione del governo. L'impronta universalistica e l'affermazione di ovvietà dei diritti comune ad entrambe le dichiarazioni settecentesche saranno successivamente riprese nella più recente *Dichiarazione universale dei diritti umani*, emanata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, la quale pur non prevedendo un meccanismo di applicazione di tali diritti, costituì la base per la discussione internazionale sul delicato tema e diede inizio al processo di difesa dei diritti umani.

1.2.4 Il fallimento nella rivendicazione dei diritti delle donne

Abbiamo visto che Lynn Hunt, pur riconoscendo l'importanza di tutti e tre i documenti, conferisce una specie di primato alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789. Essa risulta fondamentale non solo perché costituzionalizza i diritti ma soprattutto per le conseguenze che derivarono dalla sua emanazione: dal momento che la dichiarazione si riferiva a tutti gli uomini, senza alcuna specificazione storica, religiosa, sociale o razziale, gradualmente presero il via nella Francia rivoluzionaria le rivendicazioni da parte di gruppi esclusi dal godimento dei diritti politici. I primi furono i protestanti, i quali avevano ottenuto i diritti civili soltanto nel 1787 con l'*Editto di tolleranza*. La concessione dei diritti politici a protestanti, boia e attori (chi praticava queste professioni era tradizionalmente escluso dall'esercizio dei diritti) per la “logica dei diritti” portò anche gli ebrei a reclamare la possibilità di goderne. Si creò così una catena di concessioni dei diritti e, di conseguenza, della cittadinanza francese. Perché mai una minoranza religiosa dovrebbe avere il privilegio di godere dei diritti e un'altra no? Secondo questo particolare ragionamento, dopo un lungo dibattito i diritti vennero concessi anche agli ebrei. Di conseguenza i

³⁷ *The Declaration of Independence* (July 4th, 1776). Cfr. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

prossimi a sollevarsi furono gli uomini liberi di colore, i quali ottennero i diritti in modo graduale: prima vennero concessi soltanto ai neri liberi nati da genitori liberi, poi per la forza delle cose a tutti quanti. Dopodiché fu la volta degli schiavi, che nel 1794 dopo una lunga rivolta a Santo Domingo riuscirono ad ottenere l'emancipazione e quindi la cittadinanza ed i diritti politici.

Fu così che tutte le minoranze perseguitate in Francia ottennero il diritto di cittadinanza. Mancava in realtà ancora un gruppo, che però non essendo una minoranza perseguitata non costituiva una categoria politica distinta: le donne. La questione dei diritti politici delle donne rimase un tabù per molto tempo ancora. Durante la rivoluzione le donne riuscirono ad ottenere importanti diritti civili, come il diritto all'eredità alla pari dei loro fratelli o il diritto di divorziare sulle medesime basi giuridiche dei loro mariti, ma l'idea di concedere loro il diritto di partecipazione attiva alla vita politica rimase un'idea considerata folle, tranne che da pochi illuminati come Condorcet, il quale nell'articolo *Sull'ammissione delle donne al diritto di cittadinanza* usò la logica dei diritti umani come fondamento legittimo della sua teoria: a suo avviso le donne avevano sempre avuto i diritti ma per colpa dell'abitudine sociale alla subordinazione avevano dimenticato questa verità.

Insieme a quella di Condorcet e di pochi altri protagonisti maschili, nella Francia della rivoluzione si levarono alcune voci femminili a sostegno dei diritti delle donne. La voce più significativa fu forse quella della drammaturga Olympe de Gouges, la quale nel settembre 1791 capovolse il linguaggio della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, trasformandola in una *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*. La cosa suscitò ovviamente molto scalpore. Olympe sarà successivamente ghigliottinata come controrivoluzionaria e "donna-uomo" innaturale. Nel 1792 Mary Wollstonecraft in Inghilterra denunciò il fatto che l'educazione e la tradizione, quindi l'abitudine sociale, avessero arrestato lo sviluppo della coscienza nelle donne.

Tuttavia neanche i più avanzati ed illuminati tra i rivoluzionari francesi vollero riconoscere la parità di diritti tra uomini e donne, in quanto vigeva ancora la convinzione secondo cui le donne erano destinate dalla natura alla cura della casa e dei figli: il loro posto non era la sfera pubblica bensì quella privata. I numerosi circoli politici femminili creatisi tra 1791 e 1793 a Parigi e in provincia vennero chiusi nell'anno II, proprio perché "tali circoli le distraevano dai doveri domestici più adatti a loro"³⁸.

Nonostante il mancato riconoscimento dei diritti femminili, il quale comunque si verificò, anche se molto in ritardo rispetto alle minoranze religiose e razziali, è innegabile che la dichiarazione dei diritti in Francia abbia prodotto dei risultati concreti in merito all'estensione dei diritti a gruppi che, fino a pochi anni prima, non avrebbero mai potuto nemmeno sognare di ottenere.

³⁸ Ivi, p. 139.

CAPITOLO II

Brian Tierney

Brian Tierney è un medievista e storico della chiesa inglese. All'interno del dibattito attuale sui diritti dell'uomo, la sua opera *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, pubblicata originariamente dalla Emory University di Atlanta nel 1997, assume una particolare rilevanza per la meticolosa indagine storica condotta al fine di trovare le origini della moderna teoria dei diritti naturali³⁹. La tesi di fondo, dunque, è che il concetto di diritti naturali nel senso soggettivo di potere inerente all'individuo non sia esistito da sempre nello psichismo occidentale (gli studiosi che pretendono di far risalire l'idea dei diritti al codice di Hammurabi o a Gengis Khan non compiono altro che forzature storiche), bensì sia il frutto di alcune particolari circostanze storiche.

Dalla sua analisi risulta che la tradizionale nozione di diritto naturale oggettivo iniziò a trasformarsi in senso soggettivo intorno al XII secolo, con i commenti dei giuristi glossatori del *Decretum Gratiani*: dalle glosse emerse una nuova accezione del termine *ius*, che i decretisti trassero dal linguaggio comune dell'epoca. Così il significato oggettivo e quello soggettivo iniziarono a mescolarsi, preparando il terreno linguistico per una nuova riflessione sul diritto naturale e i diritti naturali portata avanti dai teologi tardomedievali e dall'opera di Guglielmo di Ockham (1285 – 1349) nell'ambito della disputa sulla povertà francescana e, più tardi, nel dibattito conciliarista. Durante il periodo umanista l'attenzione per i diritti nelle dispute filosofiche calò in modo considerevole e molto probabilmente si sarebbe estinta se non fosse stato per una particolare circostanza storica che riportò il tema dei diritti dell'uomo al centro del dibattito filosofico e teologico, ovvero la scoperta dell'America. Nel corso del Cinquecento all'interno della scuola di Salamanca si sviluppò un'accesa discussione sull'umanità degli indigeni, la quale comportò una definizione più accurata del concetto di diritti soggettivi inerenti all'individuo in virtù della sua umanità, definizione che, grazie all'opera di Grozio, considerata da Tierney l'anello di congiunzione tra l'idea medievale e quella moderna di diritti naturali, influenzò in via definitiva gli sviluppi della teoria dei diritti nella modernità.

Per fare chiarezza sulla universalità o non universalità dell'idea dei diritti umani, in risposta alle obiezioni del relativismo culturale e dello storicismo, Tierney ribadisce che i diritti sono un prodotto specifico della storia occidentale. In un articolo uscito nel 2004 sulla rivista *Northwestern Journal of International Human Rights*, scrive che “our modern concept has not always existed everywhere; rather it has its own distinctive history that we shall try to explore, and in its early stages it was indeed a Western history”⁴⁰. Il fatto che il concetto di diritti dell'uomo sia nato in Occidente non significa che gli occidentali siano migliori dei non occidentali: significa semplicemente che l'origine di un'idea come quella dei diritti naturali altro non è che un fenomeno contingente, che determinate situazioni storiche hanno favorito. Pur essendo una creazione occidentale, però, non è escluso che l'idea dei diritti dell'uomo possa essere estesa a società con storia e culture diverse da quella occidentale.

³⁹ Quando parla di “diritti naturali” nel senso moderno di potere o facoltà inerente all'individuo, è implicito che Brian Tierney si riferisca ai diritti dell'uomo. In una nota nel suo articolo del 2004 qui sotto citato, spiega che oggi il termine “diritti umani” è più appropriato in quanto emana un'universalità assente nella nozione medievale di “diritti naturali”.

⁴⁰ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence*, in <<Northwestern Journal of International Human Rights>>, vol. 2, n° 1 (2004), p. 1.

2.1 Le origini medievali dell'idea di diritto naturale soggettivo

Il saggio di Tierney *L'idea dei diritti naturali* è volto a confutare la tesi di Michel Villey (1914-1988), storico del diritto e filosofo tomista, secondo cui la moderna idea dei diritti soggettivi sarebbe una rivoluzionaria innovazione portata avanti dalla filosofia nominalista e volontarista di Guglielmo da Ockham, la cui opera avrebbe comportato una rivoluzione semantica volta a trasformare l'idea classica di diritto naturale oggettivo (che per san Tommaso, e prima di lui per il diritto romano equivaleva a "ciò che è naturalmente giusto") in una teoria dei diritti naturali soggettivi intesi come facoltà o poteri inerenti all'individuo. Nella visione di Villey, l'idea originaria di diritto naturale era stata inquinata dall'atteggiamento religioso dei frati francescani, i quali erano talmente impegnati a valorizzare l'anima individuale da finire per trasporre tale atteggiamento sul piano estraneo del diritto, mutando il significato del termine *ius* dal suo tradizionale senso oggettivo ad un nuovo senso soggettivo.

Tierney condivide l'importanza assegnata al movimento francescano in merito al fiorire della teoria dei diritti ma afferma, contro la tesi di Villey, che il significato soggettivo di *ius* si ritrova per la prima volta non negli scritti di Ockham, bensì nelle opere dei canonisti medievali del XII secolo. Il motivo di tale slittamento semantico è riscontrabile nella nuova enfasi per la persona umana e l'intenzione individuale, in atto nella società medievale in quel periodo. Questo nuovo atteggiamento quotidiano prese piede anche nell'ambito della contemporanea rinascita degli studi giuridici, con la riscoperta dell'intero corpo del diritto romano e l'opera di riorganizzazione del diritto canonico esistente portata avanti da Graziano nel suo *Concordia Discordantium Canonum*, pubblicato intorno al 1140. Graziano intendeva il diritto naturale nel senso oggettivo del termine, associandolo alla Regola Aurea, ma il linguaggio dei glossatori che commentarono il canone era ormai troppo impregnato del nuovo significato soggettivo di *ius* come potere individuale legittimo. Nelle glosse, i canonisti spesso usavano la parola *ius* indistintamente, passando da un significato all'altro senza accorgersene, ed è così che l'idea di diritto come *facultas* individuale iniziò a svilupparsi. In seguito il linguaggio dei canonisti venne trasmesso alla modernità grazie al lavoro dei giuristi tardomedievali, recuperato dalla scolastica spagnola che successivamente influenzò le moderne teorie dei diritti settecentesche, e grazie all'opera di Ockham, che influenzò a sua volta un'intera scuola di giuristi tardomedievali tra cui Gerson.

In quest'ottica, il contributo personale di Ockham all'origine dell'idea di diritto naturale soggettivo risulta nettamente ridimensionato, mettendo in discussione l'intera tesi di Villey, il quale negava che la nozione di diritto soggettivo fosse compatibile con quella classica di diritto oggettivo. Al contrario, afferma Tierney, nelle opere dei primi giuristi, e in seguito nelle teorie sviluppate da Ockham, Gerson, De Vitoria, Suarez e Grozio, la visione corporazionista e olistica, improntata al diritto oggettivo per la salvaguardia del bene comune, conviveva in armonia con l'atteggiamento individualista volto ad affermare i diritti dei singoli individui. Tierney ammette che, al giorno d'oggi, la discussione sui diritti umani ha perso di vista il fondamentale concetto di bene comune per concentrarsi esclusivamente sulla pretesa egoistica di trasformare ogni capriccio in un diritto.

2.2 Il contributo della disputa francescana allo sviluppo del linguaggio dei diritti

2.2.1 Il dibattito sulla povertà francescana

Nel 1321 papa Giovanni XXII diede inizio ad un lungo dibattito sulla povertà evangelica dell'ordine francescano, sostenendo che in realtà i francescani non avevano realmente rinunciato al diritto di proprietà poiché l'uso lecito di una cosa che si consuma nell'atto di usarla (ad esempio il cibo) non poteva essere separato dalla proprietà di quella determinata cosa. I francescani sostenevano, al contrario, di avere sulle cose di cui usufruivano un mero "diritto all'uso di fatto", sulla base del principio, derivato dalla *ius poli* (legge celeste), secondo cui in caso di necessità estrema l'uomo ha diritto di impossessarsi di ciò di cui ha bisogno per sopravvivere, anche se non detiene un'effettiva proprietà (*dominium*) sulle cose di cui si appropria. Da entrambe le parti interessate nella disputa si riscontra l'uso della nozione soggettiva di diritto come potere lecito inerente all'individuo, anche in pensatori tomisti come il domenicano Erveo Natale, schierato dalla parte del papa. Ciò va a screditare ulteriormente la tesi di Michel Villey: l'aderenza alla dottrina del diritto naturale oggettivo di san Tommaso non è affatto incompatibile con l'idea di diritto naturale soggettivo sviluppatasi originariamente nelle opere dei primi giuristi medievali.

Una prima distinzione coerente tra significato oggettivo e soggettivo di *ius* si ritrova nell'opera dell'aristotelico Marsilio da Padova, secondo cui il diritto soggettivo era un potere individuale conforme al diritto oggettivo (divino o umano) inteso come *lex* in senso proprio. Anche in Marsilio, pur essendo schierato dalla parte dei francescani, si ritrova la stessa coesistenza armoniosa di *ius* oggettivo e soggettivo presente nel lavoro di Erveo Natale.

2.2.2 Guglielmo da Ockham

La distinzione tra diritto oggettivo e soggettivo elaborata da Marsilio da Padova influenzò le opere di pensatori successivi quali Francisco Suarez e Ugo Grozio ma non venne ripresa da Ockham, il quale, nell'intento di difendere la causa francescana, apportò delle riflessioni fondamentali per lo sviluppo della teoria moderna dei diritti. Il suo contributo principale però non consistette, come pensava Villey, in una innovativa definizione nominalista e volontarista di diritto soggettivo, bensì "in una nuova enfasi sulla natura e sulla ragione come fonte dei diritti soggettivi"⁴¹. Per Ockham esistevano tre tipi di diritto naturale (accuratamente distinto dal diritto positivo), tutti e tre fondati sulla sola ragione naturale umana, anche se impliciti nelle Scritture. Per "diritto naturale" si poteva intendere sia la legge immutabile conforme alla ragione naturale contenuta nei precetti delle Scritture, sia il diritto vigente nell'originario stato di natura, modificato poi dal diritto umano. C'era poi una terza definizione: quello che Ockham chiamava *ius naturale ex suppositione* era un diritto introdotto per iniziativa umana in seguito a situazioni contingenti il quale, una volta istituito, veniva protetto da un diritto naturale secondario basato sulla ragione. A questa particolare categoria appartenevano il diritto di proprietà e il diritto del popolo di eleggere i propri governanti: tali diritti non esistevano nello stato di natura, in cui lo Stato era assente e vigevano i principi della libertà di tutti gli uomini e della comunanza dei beni, ma una volta istituiti dalla legge umana non potevano essere messi in discussione in quanto tutelati dal diritto naturale condizionale.

⁴¹ B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 189.

Nella sua argomentazione a favore del diritto all'uso per i francescani, Ockham fece leva sul precetto della *ius poli* (intesa qui sia come legge naturale che come diritto naturale conforme alla retta ragione) secondo cui non era possibile rinunciare all'uso delle cose necessarie alla sopravvivenza, pur avendo rinunciato al diritto positivo di proprietà, che si è visto essere un potere lecito istituito dal diritto umano. La tesi volta a giustificare le ragioni dei francescani affermava che qualsiasi atto conforme alla retta ragione fosse giusto: di conseguenza l'esercizio del diritto naturale all'uso era giusto anche senza l'avallo del diritto positivo, in quanto conforme alla retta ragione.

2.3 L'importanza di Gerson e Summenhart per le teorie dei diritti cinquecentesche

Le riflessioni sui diritti portate avanti dalla disputa francescana non si estinsero nei decenni successivi. Al contrario, l'opera di Jean Gerson (1363-1429), teorico del conciliarismo e fermo oppositore della chiesa gallicana, fu importante a tal punto da influenzare autori come De Vitoria e Suarez. Uno degli aspetti più rilevanti del suo pensiero, poi andato perduto con le moderne teorie dei diritti individuali, è rappresentato dalla coesistenza armoniosa di olismo e individualismo. L'attenzione per il bene comune, come si è visto, aveva caratterizzato gran parte del pensiero cristiano medievale: lo stesso Ockham, così attento alla necessità di tutelare l'autonomia personale dei singoli individui contro gli abusi di potere, riconosceva che, in caso di emergenza, il bene della comunità avrebbe dovuto prevalere sui diritti individuali. La coincidenza delle esigenze del singolo e della comunità si ritrova anche nell'opera di Gerson, il quale non considerava i diritti umani come qualcosa di privato e scisso dalla società a cui il singolo apparteneva, bensì "diritti che gli individui possedevano in quanto membri di una comunità che era dotata di personalità giuridica"⁴². Riprendendo l'accento posto da Ockham sulla retta ragione, Gerson distinse una *lex* divina intesa come diritto oggettivo, nota alla ragione sotto forma di legge naturale, da uno *ius* inteso come facoltà soggettiva inerente all'individuo in accordo con la retta ragione. Il diritto naturale più importante per l'uomo, che si differenzia dalle altre creature in quanto unico essere a condividere la ragione divina per partecipazione, è il diritto dell'anima a sforzarsi di raggiungere la perfezione. Partendo da questo presupposto, Gerson mise in relazione *lex* e *ius* in un modo che rimase a lungo impresso nelle successive teorie dei diritti occidentali: per poter raggiungere la perfezione spirituale cristiana l'uomo doveva "seguire la legge divina e quella naturale (*lex*); ma per poterlo fare aveva bisogno di una facoltà o potere innato attraverso i quali conoscere tale legge e obbedirla (*ius*)"⁴³. Il diritto soggettivo veniva dunque considerato lo strumento umano fondamentale per accedere alla legge di Dio e seguirla nella vita di tutti i giorni.

Durante i primi anni del XVI secolo le idee di Ockham e Gerson in merito ai diritti naturali sopravvissero negli scritti di teologi come Jacques Almain, John Mair e Conrad Summenhart. Quest'ultimo fu particolarmente importante per il successivo sviluppo delle dottrine dei diritti individuali portate avanti dalla scuola di Salamanca, poiché fissò in modo definitivo la distinzione tra *ius* oggettivo e *ius* soggettivo, inaugurata da Marsilio da Padova. Elaborando ulteriormente la definizione di diritto naturale soggettivo, Summenhart equiparò la parola *ius* alla parola *dominium*: un diritto non era da considerare come mera capacità di ricevere qualcosa, bensì anche e soprattutto come una potenza attiva, una libertà di azione nei confronti di altre persone o cose.

⁴² Ivi, p. 302.

⁴³ Ivi, p. 324.

2.4 La rinascita del dibattito sui diritti nella scuola di Salamanca

Per un certo periodo di tempo la discussione sui diritti individuali sembrò essere destinata a dissolversi alla luce delle nuove circostanze: sul piano politico più che dei diritti ci si preoccupava della mancanza di un governo forte, e sul piano intellettuale la cultura umanistica non sembrava considerare la questione dei diritti una priorità. Forse, se non si fosse verificato un evento tanto epocale quanto la scoperta dell'America, il dibattito sui diritti sarebbe precipitato nell'oblio: la conclusione, che Tierney tiene molto a ribadire, è che lo sviluppo di un'idea non può essere considerato come un processo lineare e coerente, scisso dalle circostanze contingenti. La scoperta del Nuovo Mondo fu un avvenimento storico fondamentale per la rinascita delle teorie sui diritti umani perché il contatto con gli indigeni, popolo sconosciuto con abitudini primitive, aprì all'interno della scuola di Salamanca un acceso dibattito sulla possibilità di concedere o meno gli stessi diritti ad esseri "arretrati" e non cristiani, che teologi come Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) non consideravano nemmeno esseri umani. Fino ad allora erano stati presi in considerazione soltanto i diritti di gruppi e categorie specifiche, in relazione a particolari circostanze. Dal Cinquecento, invece, si sollevò la questione della possibile universalità dei diritti: "potevano esservi dei diritti veramente umani, ossia dei diritti che appartenevano a ogni genere di essere umano?"⁴⁴.

2.4.1 Francisco de Vitoria

La caratteristica peculiare del pensiero dei domenicani spagnoli che si espressero a favore dei diritti degli indiani d'America fu, sulla scia di Gerson, la compresenza armoniosa dei principi aristotelico-tomisti riguardanti la giustizia oggettiva da una parte e di una dottrina coerente dei diritti individuali intesi come facoltà inerenti al soggetto dall'altra. Gli studiosi della scuola di Salamanca, influenzati da quel particolare atteggiamento spirituale cristiano che attribuiva un valore unico ai singoli individui in quanto figli di Dio creati a sua immagine e somiglianza, fecero leva su quello che per Brian Tierney era il principio fondamentale alla base della teoria dei diritti umani, ovvero il valore e la dignità della persona umana derivante dalla razionalità e dal libero arbitrio.

Nel pensiero del domenicano Francisco de Vitoria (1483 – 1546), tomista e fondatore della scuola di Salamanca, l'essere umano dotato di ragione e volontà era concepito come punto centrale della creazione divina: tale posizione privilegiata permetteva all'uomo di detenere il dominio sul resto del creato. La sua riflessione era volta a dimostrare che l'appropriazione delle terre degli indigeni da parte degli spagnoli era del tutto indebita, dal momento che gli indiani, essendo esseri umani, erano a tutti gli effetti padroni delle terre in cui vivevano in quanto detentori del diritto di proprietà (*dominium*). È interessante notare come le teorie di Summenhart abbiano lasciato il segno nelle opere successive, in particolar modo in quella di de Vitoria, tomista convinto, il quale utilizzava la parola *dominium* nel senso di "diritto soggettivo". Tierney, riprendendo la tesi di Daniel Deckers, afferma che "nell'opera di de Vitoria esistevano due strutture semantiche differenti – una semantica aristotelico-tomista di *ius* come giustizia oggettiva e, accanto a questa, la definizione soggettiva di *ius* come *facultas* tratta da Summenhart"⁴⁵. De Vitoria concepiva i diritti soggettivi come una sfera di libertà d'azione individuale definita dal diritto naturale oggettivo, il quale nella definizione di

⁴⁴ Ivi, p. 360.

⁴⁵ Ivi, p. 371.

Tommaso indicava ciò che è oggettivamente giusto. In questo modo egli riuscì a ricavare il significato soggettivo di *ius* dalle definizioni oggettive elaborate da Tommaso.

2.4.2 Bartolomé de Las Casas

Un altro influente autore che si espresse a favore dei diritti degli indiani d'America fu Bartolomé de Las Casas (1484-1566), il quale prima di diventare frate domenicano visse a lungo nel Nuovo Mondo a stretto contatto con i nativi. In risposta al pensiero del suo avversario Juan Ginés de Sepúlveda, il quale sosteneva che gli indigeni fossero barbari di indole simile a quella delle bestie selvagge e dunque naturalmente destinati alla schiavitù, Las Casas affermava che gli indiani erano esseri umani razionali, creature di Dio esattamente come tutti gli altri, e il fatto che avessero usi e costumi diversi non autorizzava gli spagnoli (che secondo lui erano i veri barbari in quanto violenti e crudeli) a togliere loro con la forza e senza il loro unanime consenso i diritti e la dignità conferiti loro dalla legge naturale e dal diritto delle nazioni. La cosa giusta da fare non era cacciarli come bestie e privarli delle loro terre, bensì tentare di persuaderli gentilmente a convertirsi alla religione cristiana. Nella propria difesa degli indigeni, Las Casas invocò ripetutamente il diritto naturale alla libertà, interpretato come potere soggettivo dell'individuo derivante dal diritto naturale così come inteso da Tommaso: “il suo risultato fondamentale, a livello teorico, fu quello di innestare del tutto consapevolmente una dottrina giuridica dei diritti naturali sulla dottrina del diritto naturale di Tommaso”⁴⁶, facendo esplicito riferimento al diritto romano e canonico e alle fonti giuridiche medievali.

2.4.3 Francisco Suarez

Seguendo la scia di De Vitoria e Las Casas, il teologo gesuita Francisco Suarez (1548-1617), esponente della seconda scolastica spagnola e successore di De Vitoria alla scuola di Salamanca, si adoperò per dimostrare la possibilità per la dottrina tomista del diritto naturale e la riflessione giuridica sui diritti soggettivi tramandata da Ockham, Gerson e Summenhart di coesistere in armonia senza contraddirsi l'una con l'altra. Suarez, come i suoi predecessori, attribuiva al termine *ius* in senso soggettivo il significato di facoltà morale inerente al titolare di un diritto, pur mantenendo intatta la definizione oggettiva di diritto naturale. Egli infatti sembrò non fare alcuna distinzione tra i due significati. Accanto al diritto naturale tomista e al diritto naturale soggettivo inteso come facoltà morale, Suarez aggiunse un terzo (nella sua visione, secondo) significato di *ius* come legge naturale volta ad indicare ciò che è oggettivamente giusto tramite precetti conoscibili dalla retta ragione. Tale legge poteva presentarsi sia sotto forma di un comando che sotto forma di un diritto naturale da lui definito “permissivo, o negativo, o concessivo”, e da quest'ultimo poteva sorgere un diritto naturale soggettivo, il cosiddetto *ius dominativum*. Suarez sosteneva anche che alcuni diritti esistenti allo stato di natura, il diritto alla libertà (alienabile se da parte della comunità vi è la volontà di trasferirlo ad un governo politico) e all'autodifesa (inalienabile), sopravvivessero intatti anche dopo l'istituzione di un regime politico. Il governo e la proprietà privata vennero introdotti dallo *ius gentium* grazie alla volontà e al consenso umano, ma una volta istituiti erano protetti da quello che Ockham definiva *ius naturale ex suppositione*, ovvero un diritto naturale

⁴⁶ Ivi, p. 393.

secondario non appartenente allo stato di natura ma volto a tutelare diritti introdotti dall'iniziativa umana.

2.5 Grozio: l'anello di congiunzione tra Medioevo e modernità

Tierney chiude la sua genealogia dei diritti naturali esaminando l'opera di Ugo Grozio (1583-1645), grande giurista olandese, il cui merito più rilevante fu quello di gettare le basi per l'elaborazione di un diritto internazionale basato sul diritto naturale. La peculiarità di questo autore fu quella di far sopravvivere il linguaggio dei diritti, proprio della scolastica, nel mondo moderno, ispirando così il lavoro dei più importanti teorici dei diritti umani dal Seicento in avanti.

Nell'opera di Grozio è particolarmente evidente l'influenza di Suarez, di cui il filosofo olandese condivise la medesima concezione tripartita della nozione di *ius*, inteso sia nel senso oggettivo aristotelico-tomista, sia nella definizione soggettiva di facoltà morale inerente all'individuo, sia come legge morale che impone al singolo di fare ciò che è oggettivamente giusto. Come Suarez, inoltre, concepì il diritto naturale come legge di condotta immutabile ma anche come diritto permissivo o concessivo o negativo, il quale in origine riguardava la comunanza dei beni e la libertà presenti nello stato di natura, situazione poi modificata dalle leggi umane con l'introduzione della proprietà e della schiavitù.

Dagli autori precedenti Grozio riprese l'idea, fondamentale per le teorie dei diritti successive, che il fondamento dei diritti fosse da ritrovarsi all'interno della sola ragione umana, in grado di riflettere sulla propria natura e di conseguenza desumere determinate regole di condotta morale, tra le quali essenziale era il dovere di rispettare i diritti del prossimo. Sulla scia dei suoi predecessori, Grozio affermò la coesistenza armoniosa di diritto naturale oggettivo e diritti naturali individuali, in quanto entrambi erano associati a determinate caratteristiche inerenti alla natura umana, instillate da Dio nel cuore degli uomini.

2.6 Conclusione

Dalla lunga e complicata analisi storica proposta nel saggio di Brian Tierney risulta che le teorie occidentali dei diritti non sono un prodotto dell'Illuminismo né tantomeno degli impulsi egoistici e dell'individualismo esasperato proprio del primo capitalismo moderno: "l'idea dei diritti naturali, nelle sue prime formulazioni, non era una teoria dell'"individualismo atomista"; non era necessariamente contrapposta ai valori comunitari delle società tradizionali"⁴⁷. Le teorie dei diritti naturali, spiega Tierney, sono invece il prodotto di una cultura medievale in cui l'idea del bene comune e l'importanza dei valori essenziali della comunità si integravano nella più completa armonia con la nozione, fattasi avanti per la prima volta nelle glosse dei canonisti del XII secolo, di diritto soggettivo, inteso come potere o facoltà dell'individuo. In tutti gli autori analizzati nell'opera, dai primi canonisti medievali, passando per Ockham, Gerson e Summenhart, fino alla scuola di Salamanca e all'opera di Grozio, l'attenzione per il bene comune occupa sempre un posto centrale, nonostante il graduale sviluppo di una teoria soggettiva dei diritti naturali appartenenti ai singoli individui in virtù della natura e della ragione umana. Le rivendicazioni dei diritti portate avanti dall'Illuminismo ai giorni nostri – suggerisce Tierney - hanno finito per perdere di vista il

⁴⁷ Ivi, p. 494.

sensu della comunità inseparabile dallo sviluppo storico del linguaggio dei diritti individuali, per concentrarsi esclusivamente su richieste basate su meri capricci egoistici.

Per comprendere fino in fondo l'origine della teoria dei diritti umani così come la conosciamo al giorno d'oggi è necessario – secondo Tierney - capire che il suo sviluppo è strettamente connesso alle circostanze storiche contingenti che hanno permesso la nascita dell'accezione soggettiva della nozione di *ius* naturale a partire dal classico significato oggettivo desunto da san Tommaso.

Partendo dal presupposto che “l'unico fondamento necessario di una teoria dei diritti umani è la credenza nel valore e nella dignità della vita umana”⁴⁸, in un'epoca storica in cui il linguaggio dei diritti continua a venire impiegato per rivendicare ogni tipo di desiderio egoistico, bisognerebbe guardare al passato per capire i veri contesti storici in cui la nozione di diritto individuale (ormai data per scontata) è potuta fiorire.

⁴⁸ *Ibidem.*

CAPITOLO III

Vincenzo Ferrone

Vincenzo Ferrone, attualmente professore ordinario di Storia moderna presso l'Università di Torino, è uno studioso di storia culturale e politica dell'Illuminismo. Nel suo recente saggio *Storia dei diritti dell'uomo*, pubblicato nel 2014 da Laterza, Ferrone analizza le condizioni storiche e culturali in cui ha potuto svilupparsi la moderna teoria dei diritti dell'uomo, il cui compimento si è realizzato all'interno della cultura illuminista nel XVIII secolo. A differenza di autori come Brian Tierney, il quale aveva rintracciato l'origine dell'idea dei diritti naturali negli scritti dei primi canonisti medievali, Ferrone, pur riconoscendo il contributo delle teorie medievali del diritto naturale per la successiva formazione del moderno linguaggio dei diritti, afferma che le prime definizioni medievali strettamente giuridiche dei diritti naturali – tra l'altro prive di una coerente definizione del termine – fino al Settecento non acquisirono quell'essenziale contenuto morale e politico che secondo Ferrone rappresenta il tratto caratteristico della moderna concezione dei diritti umani. Furono gli illuministi europei a comprendere che, per essere definiti tali, i diritti devono essere inerenti alla natura umana, eguali per tutti a prescindere dalle distinzioni dovute a sesso, razza, cultura e religione, e inalienabili: solo acquisendo tale consapevolezza essi riuscirono a trasformare i riferimenti sparsi ai diritti soggettivi presenti nei testi dei giuristi medievali analizzati da Tierney in un linguaggio politico efficace per contrastare le ingiustizie dell'Antico Regime.

Storia dei diritti dell'uomo (2014)

Vincenzo Ferrone colloca la scoperta della moderna idea dei diritti dell'uomo nella modernità, più precisamente nella seconda metà del XVIII secolo, in età illuminista. Fu proprio in questo periodo che si vennero a formare i valori fondamentali su cui si fonda la teoria dei diritti umani così come la conosciamo al giorno d'oggi. Tali valori – la certezza assoluta della dignità intrinseca alla vita umana, il sentimento di empatia, il riconoscimento dell'eguaglianza di tutti gli uomini a prescindere dalle differenze culturali, sociali e religiose – nacquero in seno all'Illuminismo europeo del secondo Settecento. Nel saggio Ferrone si impegna nell'illustrare il percorso storico che condusse alla moderna teoria illuminista dei diritti naturali, percorso che ebbe inizio con la transizione, avvenuta in età moderna, dalla nozione classica di diritto naturale inteso come ordine oggettivo voluto da Dio ad una nuova concezione sempre più secolarizzata del diritto inteso come facoltà inerente alla persona umana. In seguito le sanguinose guerre di religione del Cinque-Seicento e la conseguente rottura dell'unitarietà della cristianità occidentale rappresentarono il fenomeno storico fondamentale per la graduale separazione della morale umana dal diritto divino. Le guerre di religione furono essenziali anche per l'avvio di un nuovo dibattito sulla tolleranza religiosa e sul diritto alla libertà di pensiero e di coscienza: furono autori come John Locke a riflettere in modo approfondito su questi temi e soprattutto ad intraprendere la discussione sulla nozione di persona umana, elemento indissolubile dal pensiero illuminista successivo, il quale fece dei diritti naturali di libertà, uguaglianza e soprattutto del diritto alla ricerca della felicità, il cavallo di battaglia della propria riflessione sulla politica e sulla società. Queste, affermavano gli intellettuali illuministi, andavano indagate alla luce della natura umana, con i suoi limiti e le sue immense capacità, in quanto soltanto partendo dall'indagine sul singolo individuo sarebbe stato possibile comprendere il modo più

efficace per migliorare la vita in società e diminuire le ingiustizie e le ineguaglianze. Gli illuministi, pur non senza qualche resistenza, si adoperarono per combattere le storture dell'Antico Regime attraverso il linguaggio dei diritti – dei quali compresero la doppia natura morale e politica – cercando di indirizzare la loro forza persuasiva in difesa dell'autonomia e della libertà dell'individuo contro le oppressioni del potere centrale. Purtroppo tale nobile progetto, portato avanti in tutta Europa nella seconda metà del Settecento, non riuscì a sopravvivere alle vicende storiche originatesi con lo scoppio della Rivoluzione francese, prima della quale il linguaggio politicizzato dei diritti aveva ormai fatto breccia nell'opinione pubblica grazie all'arte e al teatro. Il Terrore giacobino, lo spirito dispotico e di conquista portato avanti dalle guerre napoleoniche e la successiva restaurazione monarchica e clericale, facilitata dall'ascesa del sentimento nazionalista in tutto il Vecchio Continente, portarono ad un inabissamento del linguaggio dei diritti individuali. I valori dell'Illuminismo quali il cosmopolitismo universalista, il postulato etico dell'eguaglianza morale di tutti gli uomini, la libertà e l'autonomia dell'individuo e l'importanza della felicità privata e pubblica vennero sepolti dalla Restaurazione e dal nazionalismo.

3.1 Il percorso storico che conduce all'evoluzione moderna dei diritti dell'uomo: il diritto naturale dall'antichità al medioevo

3.1.1 La nozione antica e medievale di diritto naturale

La nozione di diritto naturale nacque con la nascita della filosofia nel mondo greco. Ferrone considera Aristotele il 'padre intellettuale' del diritto naturale inteso come ciò che è oggettivamente giusto in natura, distinto dalle convenzioni umane. Se nel mondo greco la giustizia era strettamente intrecciata alla morale, nel mondo romano prese piede la distinzione sempre più marcata tra la legalità in senso formale e 'il giusto morale'. Con la filosofia di Tommaso d'Aquino (1225 – 1274) si giunse in seguito alla cristianizzazione definitiva del diritto naturale pagano, considerato espressione diretta della volontà divina e pertanto superiore al diritto positivo frutto delle convenzioni umane: San Tommaso arrivò persino a sottolineare il dovere morale da parte di ogni individuo di disobbedire ad una legge positiva ingiusta in caso questa entrasse in conflitto con la legge naturale voluta da Dio. "Alle leggi umane si contrapponevano così definitivamente le leggi divine espresse nell'ordine naturale del cosmo"⁴⁹. Questa concezione era già stata espressa dal monaco giurista Graziano (1075/80 – 1145/47) nel *Concordia discordantium canonum* (1140), in cui il diritto positivo frutto delle consuetudini umane veniva distinto dal diritto naturale di derivazione divina, al quale spettava il primato gerarchico.

3.1.2 Dallo *ius* naturale oggettivo al diritto come facoltà soggettiva

Si può notare come fino all'età medievale la nozione di diritto naturale abbia sempre definito un ordine cosmico voluto da Dio allo scopo di regolare armonicamente i rapporti nell'universo indicando ciò che è oggettivamente giusto. Negli ultimi decenni, scrive Ferrone, il dibattito storiografico sull'apparizione del concetto di diritto soggettivo come facoltà inerente all'individuo si è fatto molto intenso. A tal proposito è interessante mettere a confronto le posizioni adottate da

⁴⁹ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Bari, 2014, pp. 28-29.

Michel Villey e Brian Tierney. Villey, appassionato tomista e sostenitore del diritto naturale classico, incolpò la filosofia nominalista e volontarista di Guglielmo da Ockham in quanto avrebbe per la prima volta spostato il significato di *ius* da ordine oggettivo a potere soggettivo. Tale tesi venne largamente contestata da Brian Tierney nel saggio *L'idea dei diritti naturali* (1997), il quale individuò nelle opere dei canonisti medievali l'originaria apparizione del linguaggio moderno dei diritti naturali. Fu nelle glosse dei decretisti che avvenne la metamorfosi della nozione di diritto naturale, con il graduale e non sempre consapevole passaggio dal diritto naturale inteso nel senso classico pagano e tomistico di armonia oggettiva al nuovo potere soggettivo inerente al singolo individuo in virtù della sua stessa natura.

Ferrone sostiene la necessità di distinguere con chiarezza il concetto di diritto naturale, sia nella versione classica pagana e cristiana, sia nella versione moderna propria del giusnaturalismo secentesco, dalla moderna teoria dei diritti dell'uomo elaborata in periodo illuminista. La tradizionale nozione di *ius* naturale, come si è visto, era profondamente ancorata alla legge divina e alla concezione di ordine oggettivo voluto da Dio. Il diritto naturale di Grozio e Pufendorf, d'altra parte, poneva l'accento sul principio comunitario di sociabilità, sulla derivazione dei diritti dai doveri morali dell'uomo e soprattutto sul primato dell'autorità sovrana sul singolo individuo. Nessuna di queste caratteristiche fanno parte del linguaggio illuminista dei diritti dell'uomo, un linguaggio che, grazie alle circostanze storiche e culturali che ne permisero lo sviluppo, mirava ad emancipare completamente l'uomo dall'ancora della legge divina, a renderlo autonomo e conscio del proprio potere, dei propri limiti e della propria dignità. Ponendosi in aperta polemica con il linguaggio secentesco dei diritti, gli intellettuali illuministi spostarono la loro attenzione dai doveri imposti da Dio e dalla natura alla ragione umana ai diritti dell'individuo, vero fulcro dell'indagine filosofica settecentesca. Per comprendere come si sia potuti arrivare alla moderna teoria illuminista dei diritti naturali è necessario, spiega Ferrone, indagare le circostanze storiche e i cambiamenti epocali che contribuirono ad alimentarne la nascita.

3.2 La graduale separazione della religione dalla morale: punto cardine nella transizione verso la moderna teoria dei diritti dell'uomo nell'Illuminismo

3.2.1 Grozio e Pufendorf: giusnaturalismo e metodo assiomatico-deduttivo

Per comprendere fino in fondo il modo in cui la teoria dei diritti dell'uomo poté svilupparsi nella sua versione illuministica, è necessario fare un passo indietro ed indagare il contesto storico dei secoli XVI e XVII, dominato dall'inesorabile spaccatura all'interno della cristianità occidentale e la crisi filosofica, religiosa e morale espressa dallo scetticismo e il relativismo dilaganti. Solo alla luce di una simile crisi si può capire la nascita della Rivoluzione scientifica e l'insistenza di autori come Cartesio, Galileo e Newton, "senza la quale le stesse opere di Grozio e di Pufendorf non sarebbero forse mai state scritte"⁵⁰, nel combattere il pirronismo per affermare l'eccezionale potere della ragione umana e della scienza. Gli eredi del metodo assiomatico-deduttivo proprio della Rivoluzione scientifica furono, in campo filosofico e giuridico, i rappresentanti della scuola giusnaturalistica, i quali concepirono il diritto naturale come una scienza morale dimostrativa, un sistema razionale di verità oggettive scevro da qualsivoglia implicazione teologica.

⁵⁰ Ivi, p. 47.

Il contributo del giurista e filosofo olandese Ugo Grozio (1583 – 1645) nella costruzione di una teoria del diritto naturale attraverso un approccio *more geometrico* risulta essenziale per gli sviluppi successivi: basti osservare come la sua volontà di partire da alcuni principi auto-evidenti della natura umana, quali razionalità e socievolezza, per elaborare la propria concezione universale del diritto, venga ripresa nel 1776 nella *Dichiarazione d'indipendenza americana*, nella quale Thomas Jefferson definì i diritti umani come ‘verità auto-evidenti’⁵¹. Ancora più rilevante, nella visione di Ferrone, risulta per i posteri il pensiero di Grozio in merito alla distinzione tra diritto naturale e volontà divina. Egli ammise il fallimento del diritto naturale cristiano e tomista di fronte alla situazione creatasi con le guerre di religione, auspicando una separazione decisa tra legge divina e diritto naturale, considerato espressione della sola ragione, tratto caratteristico della natura umana. I diritti naturali e inalienabili dell’individuo sono tali in quanto razionalmente giusti, non in quanto derivanti dal diritto divino. Al fine di evitare che giustizia divina e naturale entrino in conflitto invadendo le reciproche sfere di influenza, il diritto naturale di Grozio viene presentato nella versione minimalista secondo cui esso definisce un contenuto minimo ed universalmente accettato e riconosciuto di giustizia valida per ogni uomo ed in ogni tempo e luogo.

Per quanto l’opera di Grozio abbia rappresentato una solida tappa nella costruzione di una scienza dimostrativa del diritto naturale moderno, fu il giurista e filosofo tedesco Samuel von Pufendorf (1632 – 1694) a chiarire per primo le fondamenta epistemologiche di tale scienza, incoraggiando l’uso del metodo geometrico della dimostrazione nell’ambito delle riflessioni sulla morale. Il principio auto-evidente in cui Pufendorf riconobbe il fondamento della propria concezione di diritto naturale, la quale rimase a lungo un modello per diversi autori e scuole di pensiero, si identifica con il principio di sociabilità insito nella natura umana. La scienza morale espressa dal nuovo diritto naturale di Pufendorf si fonda in primo luogo sui doveri dell’uomo nei confronti della società: così i diritti individuali, fatti derivare dai doveri, passano in secondo piano.

3.2.2 Il lungo dibattito sul diritto alla tolleranza e al libero pensiero

A rappresentare un vero e proprio ‘salto di qualità’ per lo sviluppo del pensiero illuminista fu l’ateismo razionalista di Baruch Spinoza (1632 – 1677), convinto sostenitore del panteismo come moderno ateismo, e di Pierre Bayle (1647 – 1706), fautore di uno scetticismo moderato, essenziale per comprendere gli sviluppi del pensiero di Voltaire. Le loro riflessioni affondano le radici nella tradizione libertina italiana, contraria ai dogmi, ai miracoli e all’immortalità dell’anima, la quale auspicava una morale fondata esclusivamente sull’istinto naturale dell’uomo. Il grande merito di Spinoza, favorevole alla liberazione della ragione da ogni tipo di dogma e dovere di obbedienza al fine di poter autonomamente ricercare la verità, fu l’aver rivendicato l’inalienabilità del diritto alla libertà di pensiero.

Il pensiero di Spinoza e Bayle, in particolar modo la necessità di abbandonare la religione rivelata e dogmatica, non rimase in un cassetto. La particolare circostanza storica dello scontro tra Luigi XIV e gli ugonotti francesi, scatenata dalla revoca dell’editto di Nantes da parte del sovrano nel 1685, può essere considerata la molla da cui si originò definitivamente il cruciale dibattito sulla tolleranza e sulla libertà di coscienza. Locke aveva più volte fatto leva sul diritto alla tolleranza religiosa, ma la sua visione era ancora profondamente ancorata al Vangelo e allo spirito del cristianesimo

⁵¹ Cfr. *The Declaration of Independence* (July 4th, 1776): “We hold these truths to be self-evident”. Cfr. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

primitivo. Per giungere alla formulazione del diritto di tolleranza come “piena libertà di coscienza, diritto naturale ed inalienabile dell’individuo”⁵², si dovette attendere il pensiero di Gerard Noodt (1647 – 1725), giurista e storico del diritto romano olandese, il quale fu il primo intellettuale a negare l’esistenza di una verità assoluta e dogmatica in campo religioso. Per Noodt, dal momento che la fede è un’esperienza spirituale del tutto personale e che, tra tante fedi, è impossibile da parte dell’uomo giudicare quale sia quella ‘giusta’, il diritto umano più importante è il diritto naturale e inalienabile alla libera ricerca della verità religiosa. Dopo le riflessioni portate avanti da Noodt, il linguaggio dei diritti naturali iniziò a venire impiegato con sempre maggior enfasi contro il potere assoluto e dispotico e il diritto divino dei re al fine di porre determinati limiti alla sovranità. In realtà, già a partire dall’Antigone sofoclea il diritto naturale veniva invocato come limite all’ingiustizia delle leggi umane, partendo dal principio che la legge naturale si basasse sulla volontà divina, ma il contributo che Noodt diede alla formulazione del moderno e secolarizzato linguaggio dei diritti fu proprio in direzione dell’eliminazione dell’elemento divino dalla sfera del diritto naturale.

Lo studioso ugonotto Jean Barbeyrac (1674 – 1744) diede a sua volta un contributo notevole alla separazione della religiosità tradizionale dal diritto naturale. Dopo la rottura dell’unitarietà della cristianità occidentale in seguito alle sanguinose guerre di religione combattute in Europa tra cattolici e protestanti, per riempire il vuoto lasciato dalla religione in quanto guida delle coscienze fu inevitabile, secondo Barbeyrac, la riscoperta, tramite la ragione, di una scienza morale moderna. Non per questo però era ammissibile un atteggiamento scettico improntato all’ateismo: dichiaratamente contro Bayle, lo studioso ugonotto pose l’accento sulla religione naturale in quanto fondamento universale della morale e del diritto naturale, interpretando il cristianesimo non come dogma, bensì come insegnamento etico rivelato da Dio alla ragione umana. Sulla scia di Pufendorf, Barbeyrac mantenne la derivazione dei diritti naturali dai doveri (il diritto naturale all’autodifesa, ad esempio, è legittimato dal dovere, conferitoci dalla volontà divina, di difendere la vita), dando prova in questo modo di uno spirito moderato, ma allo stesso tempo considera i diritti naturali dell’uomo come un’arma, inerente alla sfera privata, in grado di porre dei limiti alla sovranità politica nella sfera pubblica.

Tale concezione dei diritti come libertà dell’individuo finalizzata a limitare il potere sovrano viene fatta propria da uno degli studiosi la cui opera viene ritenuta fondamentale per lo sviluppo del linguaggio illuminista dei diritti dell’uomo: John Locke. Il merito di John Locke (1632 – 1704) non fu solo aver portato avanti una lotta appassionata per la libertà di pensiero e di coscienza, ma soprattutto l’aver individuato il fondamento di tali diritti soggettivi nella nozione di persona umana. La caratteristica essenziale della persona umana è il possesso di un’anima razionale (concessa da Dio, ma non per questo identificata con la nozione cristiana, a detta di Locke troppo metafisica, di anima spirituale), intesa nel senso cartesiano di coscienza, di mente. Partendo da questa considerazione, il soggetto in quanto persona umana possiede un diritto inalienabile alla libertà – che per Locke è una delle declinazioni della nozione di *property*⁵³ – in virtù della sua stessa natura

⁵² V. Ferrone, *Storia dei diritti dell’uomo*, cit., p. 92.

⁵³ J. Locke, *The Second Treatise of Civil Government* (1690), chapter VII, section 87-89 : “Man being born, as has been proved, with a title to perfect freedom, and an uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, or number of men in the world, hath by nature a power, not only to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men; but to judge of, and punish the breaches of that law in others, as he is persuaded the offence deserves, even with death itself, in crimes where the

di agente morale libero e responsabile. John Locke, nella sua concezione dell'individuo autonomo e capace di scelte morali responsabili, elaborò un'essenziale distinzione tra la persona in possesso di un'anima razionale e la sostanza spirituale incarnata da Dio, compiendo così un ulteriore passo avanti nel processo di secolarizzazione della teoria dei diritti naturali in età moderna e preparando la strada alla nuova morale illuministica.

3.3 La concezione illuministica dei diritti dell'uomo

3.3.1 La nuova morale illuminista fondata sul diritto alla ricerca della felicità

Nel corso del Settecento – secondo Ferrone - si verificò un'importante transizione da una morale neostoica dei doveri basata sul principio di sociabilità ad una nuova morale illuminista dei diritti fondata sulla concezione neopicurea del diritto naturale alla ricerca della felicità. I principi comunitari di sociabilità, il senso del dovere e l'amore per il prossimo auspicati da Pufendorf non bastavano più all'uomo illuminista: a questi venne aggiunto il principio individuale dell'amor di sé, punto cardine di una nuova morale il cui obiettivo primario altro non era che la ricerca della felicità⁵⁴. L'accento sul diritto di ogni individuo ad essere libero di cercare di raggiungere la felicità è ritenuto da Ferrone l'elemento distintivo del moderno linguaggio illuminista dei diritti, il cui padre spirituale è da riconoscere in Voltaire (pseudonimo di François-Marie Arouet, 1694 – 1778), il quale si adoperò per fondare una nuova morale naturale e culturale volta alla ricerca della felicità, sia quella privata del singolo, sia quella pubblica della comunità. Per raggiungere la felicità l'individuo aveva bisogno di vedersi tutelati alcuni diritti fondamentali, tra i quali il più importante era per Voltaire il diritto naturale e inalienabile alla ricerca della felicità.

Spesso la visione illuminista dell'uomo è stata catalogata sotto il segno dell'individualismo estremo e marchiata come espressione di un 'atomismo sociale' dannoso per la comunità, ma Ferrone risponde sottolineando come il grande illuminista Voltaire avesse mantenuto una certa attenzione per il ruolo dell'individuo nella società. Persino l'uomo lockiano, così autonomo ed indipendente, era considerato come un individuo socializzato, responsabile non solo di se stesso ma anche dei propri simili in società. La centralità dell'individuo non venne però mai messa in discussione: Barbeyrac e il suo allievo Jean-Jacques Burlamaqui (1694 – 1748)⁵⁵ contestarono il principio di sociabilità e la centralità dei doveri affermando l'assoluta centralità del singolo. Per Burlamaqui l'esistenza dei diritti dell'uomo è funzionale alla ricerca della felicità pubblica e privata: il tradizionale rapporto secentesco tra diritti e doveri venne rovesciato in favore del primato dei diritti naturali e inalienabili dell'individuo, dai quali dipende il sistema dei doveri.

the heinousness of the fact, in his opinion, requires it.” Cfr.

<http://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/Locke%20DecIndep.htm>.

⁵⁴ L'etica stoica, presa a modello dagli autori secenteschi come Grozio e Pufendorf, si basa sull'assoluta centralità dei doveri e pone l'accento sulla razionalità dell'uomo come suo tratto più caratteristico. La morale epicurea, al contrario, si concentra maggiormente sul principio individualista dell'amor di sé e sulla possibilità da parte dell'uomo di raggiungere la felicità nella vita mondana: quest'ultima si presta particolarmente al nascente umanesimo illuminista e alle sue riflessioni sul diritto naturale alla ricerca della felicità, destinate a segnare profondamente l'idea moderna dei diritti dell'uomo (cfr. *The Declaration of Independence* (July 4th, 1776): i tre diritti fondamentali e inalienabili dell'essere umano sono “Life, Liberty and the Pursuit of Happiness” Cfr.

http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html).

⁵⁵ Per la prima volta, nell'indice dell'opera di Burlamaqui *Principi di diritto naturale* (1747) viene utilizzata l'espressione 'diritti umani'.

Le critiche degli intellettuali illuministi alla tradizione secentesca incarnata da Leibniz, Grozio e Pufendorf non si fermavano alla centralità dei doveri e del principio di sociabilità, ma si scagliavano più direttamente contro l'interpretazione del diritto naturale come una rigorosa scienza morale costruita su basi geometrico-deduttive. Denis Diderot (1713 – 1784) in particolare sottolineò la duplice natura dell'individuo (concezione condivisa anche da Kant), da una parte determinato dalla natura, dall'altra essere libero e morale.

Si è visto come la concezione illuministica dei diritti dell'uomo abbia messo in luce una scienza morale dell'uomo incentrata sulla ricerca della felicità. Tale concezione si sviluppò in un contesto culturale in cui si stava diffondendo sempre di più la consapevolezza della necessità di una ricerca approfondita sull'essere umano, sulla sua natura, sulla sua storia e sul suo rapporto con la società. In questo particolare contesto, permeato da una concezione universalistica e cosmopolita dell'umanità oltre che da un sincero interesse per l'individuo in tutte le sue sfaccettature, poté germogliare "l'idea che la morale universale dell'uomo moderno dovesse ruotare intorno al riconoscimento dei diritti naturali dell'uomo e in particolare al diritto alla ricerca della felicità"⁵⁶.

3.3.2 La scoperta del nesso tra morale, politica e diritto nell'ambito dell'Illuminismo europeo

Una volta formulata una scienza morale fondata sui diritti naturali, gli illuministi iniziarono a porsi il cruciale problema della transizione dalla sfera morale alla sfera politica, ovvero tradurre l'idea morale dei diritti dell'uomo in concreti atti politici volti a realizzare e tutelare tali diritti all'interno della società. In questo senso, essenziale si è rivelato il contributo di Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)⁵⁷ allo spostamento dell'attenzione dai diritti dell'uomo nello stato di natura ai diritti dell'uomo all'interno della società civile, cogliendo, sulla scia di Locke, il nesso tra morale e politica. Nella visione di Rousseau il compito della politica moderna è ristabilire il rapporto con la morale naturale, basata sull'amor di sé e sull'originario sentimento di compassione e pietà verso il prossimo, e garantire il rispetto dei diritti naturali dell'uomo, diritti precedenti la società civile e incentrati sulla naturale libertà inerente all'individuo allo stato di natura. La libertà, afferma Rousseau, è la facoltà che distingue l'uomo dalle bestie: di conseguenza il diritto naturale e inalienabile alla libertà (assieme al diritto alla vita) è il tratto caratterizzante l'umanità e la moralità di ogni individuo. La proposta di Rousseau per migliorare una società in cui le convenzioni umane e la disuguaglianza hanno stravolto la purezza dello stato di natura originario (si veda la famosa frase "l'uomo è nato libero ma in ogni luogo è in catene"⁵⁸) è ripensare il diritto alla luce della libertà naturale dell'uomo, libertà che, in società, implica il diritto alla diretta partecipazione agli affari politici. Per realizzare una società civile nella quale tutti gli uomini, considerati come esseri autonomi, liberi e dotati di responsabilità verso la comunità, possano autogovernarsi e godere dei loro diritti fondamentali, è necessario trasformare i diritti naturali originari in moderni diritti di cittadinanza. Nonostante Rousseau, condividendo il pensiero di Burlamaqui sul primato dei diritti sui doveri, ponga l'individuo con i suoi diritti al primo posto rispetto ai doveri e alla sociabilità (caratteristiche subentrate solo con l'introduzione della società civile, dunque anche

⁵⁶ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., p. 130.

⁵⁷ Il termine 'diritti dell'uomo' viene adottato da Rousseau una sola volta, nell'ottavo capitolo de *Il contratto sociale* (1762). Rousseau preferiva parlare di diritti civili e diritti politici, dal momento che il suo interesse principale consisteva nel trasformare i diritti naturali originari in moderni diritti di cittadinanza nella società civile.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale o principi di diritto politico*, trad. it. di R. Mondolfo, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1792, p. 279.

cronologicamente posteriori ai diritti presenti nello stato di natura primigenio), non vi è nelle sue teorie alcuna traccia di individualismo esasperato. Al contrario, il merito dello studioso ginevrino fu concentrarsi non solo sull'uomo, bensì sull'uomo sociale, sottolineando la necessità di rivisitare la politica e le leggi alla luce della natura dell'uomo libero e capace di scelte morali e responsabili. Così facendo, Rousseau compì un passo decisivo verso la transizione dal linguaggio secentesco dei doveri, incarnato nelle opere di Grozio e Pufendorf, al linguaggio settecentesco dei diritti umani. A differenza di Rousseau, il quale scelse come punto di partenza per la propria indagine lo studio dell'uomo nello stato di natura, il grande pensatore illuminista Montesquieu (Charles-Louis de Secondat, barone di La Brede e di Montesquieu, 1689 – 1755), primo intellettuale ad avviare la lotta per l'abolizione della schiavitù, preferì concentrarsi sullo studio dell'uomo nella storia e nella società civile, sottolineando in particolare il ruolo delle leggi in quanto strumenti essenziali per organizzare la vita umana. Montesquieu non usò mai il termine 'diritti dell'uomo', ma definì effettivamente la libertà come un diritto, il diritto di fare ciò che è permesso dalle leggi. Il processo fondamentale di politicizzazione dei diritti naturali venne portato avanti anche da Claude-Adrien Helvétius (1715 – 1771), filosofo appartenente alla seconda generazione illuminista. Ben lungi dal concentrarsi esclusivamente sui diritti dell'uomo in quanto individuo singolo, Helvétius insistette, sulla scia di Rousseau e Montesquieu, sulla necessità di intrecciare la morale con la politica e il diritto. Pur partendo dal presupposto che il fondamento della morale fosse da ricercare nell'analisi scientifica dell'uomo, caratterizzato in primo luogo dal bisogno di essere felice, Helvétius sostenne il primato dell'interesse pubblico su quello privato, e di conseguenza la necessità di trasformare il naturale desiderio di felicità individuale in felicità pubblica collettiva attraverso una nuova scienza della legislazione.

3.3.3 Il contributo degli illuministi milanesi e napoletani alla fusione della giustizia con il linguaggio dei diritti

L'idea di Helvétius di considerare le leggi come strumenti per affermare i concetti di dignità e diritti umani al fine di migliorare la società civile venne ripresa dagli illuministi italiani. Gli intellettuali milanesi, in particolare, usufruirono del linguaggio dei diritti naturali dell'uomo in relazione alle nuove proposte di riforma della giustizia. Emblematica è l'opera di Cesare Beccaria (1738 – 1794), il quale con il rinomato trattato sulla giustizia *Dei delitti e delle pene* (1764) scatenò la più grande campagna in favore di un diritto penale più 'umano' in nome dei diritti e della dignità degli esseri umani, rifiutando con tutte le sue forze l'impiego della pena di morte sulla base del diritto naturale e inalienabile alla vita e alla difesa.

Ancora più importante per la creazione di una nuova scienza della legislazione basata sui diritti naturali dell'uomo fu il contributo apportato dall'illuminismo napoletano. In particolare il lavoro dell'abate Antonio Genovesi (1713 – 1769), uno dei primi studiosi europei a prospettare una concezione del diritto, dell'economia e della morale interamente basati sui diritti umani (uguali per tutti gli uomini) e sulla loro concreta attuazione politica, fu essenziale per la diffusione di un'idea di giustizia fondata in primo luogo sul rispetto dei diritti, la cui funzione non era solo tutelare l'individuo dal dispotismo del potere dominante, ma anche e soprattutto realizzare il diritto alla ricerca della felicità. L'accento posto da Genovesi sul postulato etico dell'eguaglianza morale di tutti gli uomini – che secondo Ferrone rappresenta la vera rivoluzione culturale e politica dell'Illuminismo – e di conseguenza sull'uguaglianza dei diritti, venne ripreso e portato avanti da

Gaetano Filangieri (1752 – 1788), il quale si impegnò per sostenere l'intervento diretto da parte della politica e della legislazione al fine di attenuare la disuguaglianza originatasi con il diritto di proprietà e così facendo garantire a tutti gli uomini in società la possibilità di raggiungere la felicità. Nonostante lo spiccato individualismo di fondo, Filangieri si impegnò per creare un nuovo linguaggio dei diritti in grado di tutelare sia le libertà individuali (in particolare, come si è visto, il diritto alla ricerca della felicità) sia i vincoli sociali necessari all'equilibrio nella comunità. Il suo discepolo Francesco Mario Pagano (1748 – 1799) continuò nell'impresa volta ad affermare il principio di uguaglianza dei diritti tra gli individui, elaborando, in risposta alla *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo* contenuta nella Costituzione francese dell'anno III (1795), una propria particolare versione della dichiarazione per la Repubblica napoletana, nella quale i diritti del cittadino e del popolo venivano considerati al secondo e al terzo posto rispetto ai diritti dell'individuo in quanto tale. Con Pagano, sostiene Ferrone, l'illuminismo napoletano concluse “la sua lunga avventura intellettuale dedicata alla costruzione di una teoria dei diritti dell'uomo come linguaggio politico dei moderni”⁵⁹.

3.3.4 La politicizzazione della Repubblica delle Lettere in Germania e il contributo delle logge massoniche alla creazione delle condizioni culturali necessarie all'emancipazione dell'uomo

L'ultimo trentennio del XVIII secolo, caratterizzato dalla crescente politicizzazione delle logge massoniche, fu cruciale per la diffusione della concezione liberale dei diritti dell'uomo nel Sacro Romano Impero, dove era ben radicata la tradizione *duty-based* dei diritti, incentrata sul primato dello Stato sull'individuo. I massoni tedeschi, inizialmente lontani dal mondo della politica, iniziarono ad impegnarsi per educare il popolo al progresso morale dell'uomo, predicandone l'autonomia e diffondendo il postulato etico dell'eguaglianza dei diritti, al fine di migliorare la società, con la speranza di poter coinvolgere lo Stato (la cui autorità non venne mai messa in discussione) nelle riforme necessarie ad attuare concretamente il riconoscimento dei diritti individuali nella società civile. Successivamente, però, il linguaggio dei diritti venne fortemente indebolito nella sua carica politica e morale, specialmente a causa dello scandalo degli Illuminati di Baviera, unito al crescente spirito nazionalista diffusi nel Paese. Nel 1785 il principe Carlo Teodoro proibì con un editto tutte le logge massoniche bavaresi, dando inizio ad una grave crisi per la massoneria europea e soprattutto per l'idea illuminista, da essa sostenuta, del ripristino dei diritti naturali come progetto politico.

3.4 L'attuazione pratica dell'idea dei diritti dell'uomo e il suo fallimento

Nonostante gli sforzi da parte degli illuministi per unire in modo indissolubile morale, politica e diritto, dalla metà del Settecento, nell'ambito del giusnaturalismo tedesco incarnato da Christian Wolff (1679 – 1754) ma soprattutto in ambiente anglosassone, si assistette ad un recupero della tradizione secentesca del diritto naturale di Grozio e Pufendorf. La ripresa del principio comunitario di sociabilità, del primato dei doveri sui diritti e dell'esistenza di una legge naturale oggettiva, portò al depotenziamento di quella valenza politica dei diritti per la quale i filosofi illuministi continuavano a lottare con passione. L'impegno dei conservatori inglesi come Ferguson, Hutcheson

⁵⁹ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., p. 356.

e Blackstone per neutralizzare il contenuto politico dei diritti naturali non riuscì tuttavia a bloccare in maniera definitiva la politicizzazione dell'antico linguaggio giuridico dei diritti, espressa in tutta la sua evidenza nella *Dichiarazione di indipendenza americana* (1776) e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789).

Le vicende rivoluzionarie segnarono infatti una tappa decisiva nell'evoluzione storica dei diritti, in particolare per l'accento posto sul diritto di resistenza contro regimi dispotici ed ingiusti. Tale evoluzione non avrebbe potuto verificarsi senza l'impronta lasciata dalla cultura politica illuminista, caratterizzata principalmente dall'impiego del linguaggio dei diritti come strumento di lotta politica in difesa dell'uomo contro l'oppressione perpetrata dall'Antico Regime. La Rivoluzione francese, in particolare, risulta emblematica per quanto riguarda la diffusione capillare del linguaggio politicizzato dei diritti dell'uomo. Si è visto come già dagli anni Sessanta si stesse sviluppando tra gli intellettuali illuministi il discorso politico sui diritti naturali: in Francia (molto più che in Italia, dove pure era attivo un vivace umanesimo illuminista, circoscritto però alle ristrette élites nei salotti e nelle università) le idee illuministe riuscirono ad attecchire con un successo clamoroso, dovuto alla consapevolezza da parte degli illuministi di poter influenzare e dirigere l'opinione pubblica attraverso l'arte, concepita come strumento per smuovere gli animi ed educarli alla retta via. Ovunque, spiega Ferrone, “la progressiva politicizzazione della letteratura e delle arti, la presa di coscienza della crescita esponenziale del potere intellettuale presso le corti e nella società civile, si sostanziavano di acute riflessioni teoriche sulla funzione strategica dell'opinione pubblica, sul rilievo della comunicazione politica nel forgiare le coscienze, sulla nuova estetica comunicativa”⁶⁰. Attraverso i romanzi⁶¹, le opere d'arte e soprattutto il teatro, considerato lo strumento principale di comunicazione con il popolo, l'idea morale dei diritti umani poté allargarsi oltre una ristretta cerchia di intellettuali e fare breccia nelle menti di un vasto pubblico. In questo modo, negli anni precedenti la rivoluzione, i diritti dell'uomo divennero la formula politica con cui gli illuministi attaccarono il dispotismo e i privilegi ingiusti dell'Antico Regime, “prospettando l'idea di una moderna società civile animata da un rinnovato spirito repubblicano fondato sui diritti”⁶². Il padre intellettuale per eccellenza della concezione illuministica dei diritti fu il marchese di Condorcet (1743 – 1794), la cui opera *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, pubblicata postuma nel 1795, è considerata da Ferrone il testamento politico del pensiero illuminista sui diritti. Condorcet non fu soltanto un attivo sostenitore della necessità di impiegare il linguaggio dei diritti naturali come arma contro le ingiustizie dell'assolutismo, ma fu soprattutto uno dei pochissimi intellettuali che all'epoca si espresse a favore dei diritti delle donne. Si adoperò anche per sostenere la lotta alla disuguaglianza e alla discriminazione attraverso l'operato della *Société des amis de noirs*, contro la schiavitù e la tratta degli schiavi. Profondamente convinto che per andare di pari passo con il dilagante progresso l'essere umano dovesse abbracciare le idee di libertà e uguaglianza morale (che per tutti gli illuministi deteneva il primato su ogni tipo di disuguaglianza naturale), Condorcet pose l'accento sull'emancipazione dell'uomo come singolo individuo e come essere sociale, punto cardine della rivoluzione culturale e politica illuminista, attraverso il riconoscimento e la tutela dei suoi diritti fondamentali.

La Rivoluzione francese, pur partendo dai nobili presupposti delineati da pensatori come Condorcet – espressi in tutta la loro forza nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto

⁶⁰ Ivi, p. 454.

⁶¹ Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a Lynn Hunt.

⁶² V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., p. 375.

1789) – fallì clamorosamente nell'intento di difesa dei diritti individuali sulla base della libertà, dignità ed eguaglianza di tutti gli uomini in virtù della loro stessa natura umana. Con il Terrore il linguaggio dei diritti venne strumentalizzato e distorto per evidenziare il primato dei diritti comunitari della nazione e della sovranità popolare, mettendo da parte ogni forma di individualismo o discorso umanitario. A causa di una simile degenerazione, nel periodo termidoriano si ricorse alla variante fisiocratica incentrata sulla ripresa del tema dei doveri e del principio di autorità, valori consacrati poi nella costituzione termidoriana del 1795. Con il fallimento della rivoluzione e i successivi eventi, quali le vicende napoleoniche e la successiva restaurazione monarchica e clericale, il progetto emancipatorio fondato sul linguaggio dei diritti umani sembrò cadere nell'oblio, oscurato dalla vittoria finale del nazionalismo sul cosmopolitismo universalista prospettato dagli illuministi.

CAPITOLO IV

Jacques Maritain

Jacques Maritain (1882 – 1973) è stato uno dei più influenti intellettuali cattolici del Novecento. Il suo più grande merito fu quello di cercare di introdurre un equilibrio tra il pensiero laico-rivoluzionario ed il pensiero cristiano attraverso le nozioni di persona umana, di diritti dell'uomo e di democrazia politica. Fino agli anni Quaranta del Novecento (Maritain pubblica *I diritti dell'uomo e la legge naturale* nel 1942 e *Cristianesimo e democrazia* nel 1943) i concetti politici di diritti umani e democrazia erano assenti o addirittura combattuti all'interno della Chiesa cattolica, a differenza dell'idea dell'uomo portatore di dignità in quanto persona, già contenuta nei Vangeli. Una sostanziale apertura verso la democrazia si ebbe da parte di Pio XII nel radiomessaggio natalizio del 1944 – un anno dopo la pubblicazione di *Cristianesimo e democrazia* – in cui il papa presentò la democrazia come prima opzione valida di governo politico. Per l'accettazione da parte della Chiesa dell'idea di diritti dell'uomo si sarebbe dovuto attendere ancora parecchio: alla proclamazione della Dichiarazione universale dei diritti umani da parte dell'ONU nel 1948, Pio XII rispose con un emblematico silenzio, chiaro segno del radicamento della diffidenza nei confronti di tale nozione da parte del magistero ufficiale della Chiesa. Appena nel 1963, nell'enciclica *Pacem in terris*, emanata da Giovanni XXIII, i diritti umani vennero ufficialmente menzionati da un papa per la prima volta nella storia.

4.1 *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942)

Nel saggio del 1942 *I diritti dell'uomo e la legge naturale* Jacques Maritain analizza la questione dei diritti dell'uomo a partire dalla nozione cristiana di persona umana. L'autore pone l'accento sull'unicità e il valore della persona in quanto l'uomo risulta essere l'unico animale dotato di esistenza non solo fisica ma spirituale in virtù della propria anima dotata di intelligenza, volontà e libertà. L'essere umano, afferma, è dotato di una dignità intrinseca poiché è in relazione diretta con Dio, Assoluto spirituale da cui dipendono l'universo e le sue leggi. Per questo motivo “tratto essenziale di una civiltà che meriti questo nome è il senso e il rispetto della dignità della persona umana”⁶³.

4.1.1 La società delle persone umane

La natura umana, afferma Maritain, tende spontaneamente a relazionarsi in società. Il fine della società consiste nel bene comune della totalità dei suoi membri, il che non esclude affatto che questo coincida con il bene individuale dei singoli uomini che la compongono, perché il bene della comunità, contenendo al suo interno carattere morale, coincide con la buona vita umana del tutto e delle parti che formano il corpo sociale. Lo scopo ultimo della società politica è dunque la buona vita umana della moltitudine: per realizzarla essa deve assicurare la possibilità a tutti gli uomini, senza distinzioni, di poter perseguire il miglioramento e la fioritura della vita non solo materiale ma soprattutto morale e intellettuale.

⁶³ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 4.

Per Maritain la società ideale di uomini liberi è personalistica, comunitaria, pluralistica e cristiana. È cristiana poiché frutto della filosofia cristiana sono i principi su cui essa si basa, ovvero la libertà, la giustizia, l'amicizia, il rispetto della dignità e dei diritti della persona umana e la responsabilità davanti alla società politica e davanti ad un Assoluto spirituale superiore. La giustizia e l'amicizia civile in particolare costituiscono i fondamenti essenziali della società politica in quanto si basano sul principio dell'uguaglianza di tutti gli uomini in virtù della comune natura umana.

Si può vedere come la società cristiana auspicata da Maritain non abbia nulla a che vedere con il clericalismo o con la volontà di attribuire potere temporale e maggiori ricchezze alla Chiesa: al contrario, essa è cristiana in virtù dello spirito evangelico che anima i principi su cui si fonda. Tale concezione della società politica fondata sul concetto cristiano di persona umana e sul diritto alla libertà dello sviluppo umano costituisce il cuore di quella che il filosofo francese denomina filosofia politica umanista, o umanesimo politico. Il modello di governo che in quest'epoca storica più si adatta alla filosofia politica umanista è una democrazia "nuova" che contenga in sé le caratteristiche della buona società politica cristiana.

4.1.2 I diritti della persona

Per trattare la questione dei diritti umani è necessario esaminare l'idea di diritto naturale, la quale non è, come molti credono, retaggio della filosofia illuminista e della Rivoluzione francese, bensì eredità del pensiero classico e cristiano⁶⁴. Maritain afferma che la natura umana esiste in modo eguale presso tutti gli uomini e che l'uomo è un essere dotato di intelligenza che determina a se stesso i propri fini: il diritto naturale o 'legge non scritta' non è altro che "un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano"⁶⁵ e tale legge deriva necessariamente dalla legge eterna divina. La legge naturale, il cui principio fondamentale è 'fare il bene ed evitare il male', è scritta nel cuore dell'uomo ma questi la conosce non in modo innato ma gradualmente, man mano che progredisce la coscienza morale.

La legge naturale contiene in sé sia i doveri che l'uomo deve adempiere di fronte alla propria coscienza, sia i diritti che egli possiede in quanto persona libera, indipendente e dotata di dignità. La filosofia dei diritti dell'uomo si fonda dunque, per Maritain, sulla legge naturale, i cui precetti sono per natura universali ed immutabili. Il diritto positivo e il diritto delle genti hanno valore di legge solo in virtù del diritto naturale di cui costituiscono il prolungamento: ne deriva che la legge naturale è superiore alla legge positiva in quanto il giudizio della coscienza trascende lo Stato e le sue leggi.

La legge non scritta ha il compito di perfezionare la legge umana nelle sue determinazioni contingenti ed è grazie a questo meccanismo che i diritti umani assumono contenuto politico. I diritti fondamentali della persona umana, tra cui i più importanti sono il diritto all'esistenza, alla libertà di coscienza e al libero perseguimento del proprio destino, "sono radicati nella vocazione della persona, agente spirituale e libero, all'ordine dei valori assoluti e con un destino superiore al

⁶⁴ La genealogia dei diritti proposta da Maritain si apre con l'Antigone sofoclea per poi continuare con i moralisti antichi, gli Stoici, Cicerone, San Paolo di Tarso, i Padri della Chiesa, Sant'Agostino, San Tommaso d'Aquino e per finire, in età moderna, la scuola di Salamanca e Grozio.

⁶⁵ Ivi, p. 56.

tempo”⁶⁶ e la coscienza che l’uomo ha dei propri diritti ha origine nella concezione cristiana dell’uomo e del diritto naturale.

La necessaria ricostruzione dell’uomo e della società basata sulla riscoperta dei principi evangelici originari incentrati sul valore della persona umana deve basarsi sul riconoscimento delle fondamentali libertà spirituali, politiche, sociali e operaie. Solo in questo modo si potrà raggiungere il progresso dell’umanità tendente all’emancipazione e alla conquista assoluta della libertà.

4.2 Cristianesimo e democrazia (1943)

Nel breve saggio *Cristianesimo e democrazia*, scritto nel pieno del secondo conflitto mondiale, Jacques Maritain riflette sulla terribile situazione europea nell’era in cui vive, “l’era delle masse e delle moltitudini informi, nutrite, asservite e condotte al macello da semidei infami”⁶⁷. Per risolvere i problemi di un’epoca segnata dalla barbarie nazista, sostiene, è necessario che l’umanità, intesa come insieme di individui coscienti e liberi, compia uno sforzo di liberazione dall’oppressione per realizzare sulla terra un mondo nuovo, un mondo fondato sul ritorno ai principi cristiani originari dai quali si è originata la democrazia, un mondo in cui prevalga la libertà di ogni essere umano di esercitare i propri diritti fondamentali e in cui i nazionalismi aggressivi cedano il posto ad una solidarietà internazionale basata sull’uguaglianza e la fratellanza di tutti gli uomini.

Come si può vedere, Maritain conferisce al cristianesimo il primato nell’affermazione della democrazia e dei diritti umani nel corso della storia. Tale primato deriva dalla centralità che la religione cristiana conferisce alla nozione di persona, intesa come individuo libero dotato della coscienza della dignità intrinseca alla sua anima, derivante dal fatto che questa sia stata creata da Dio a sua immagine e somiglianza. La natura umana, uguale in tutti i tempi, in tutti i luoghi e in tutti gli uomini, contiene in sé la legge naturale alla base dei diritti umani, e ‘l’uomo dell’umanità comune’ è in grado di conoscerla grazie alla propria intelligenza.

Quest’uomo, questa *persona*, afferma Maritain, deve costituire il punto di partenza per attuare la ricostruzione del mondo dalle macerie della guerra mondiale, attraverso uno sforzo comune e cosciente di correzione dell’attuale democrazia corrotta e degenerata da principi egoistici con una nuova democrazia basata sui valori cristiani delle origini, la sola in grado di permettere la realizzazione di un mondo in cui gli uomini possano vivere senza dover subire oppressioni da parte del potere. Un mondo in cui regnino la libertà e l’amore fraterno.

4.2.1 La democrazia nel mondo moderno

Il mondo moderno affonda le sue radici più profonde nella religione e tradizione cristiana, nei valori evangelici di sostanziale uguaglianza tra gli esseri umani in virtù della dignità attribuita da Dio alla persona e di amore fraterno nei confronti del prossimo, derivante da quest’uguaglianza. Nel mondo moderno, però, sorse nel corso della storia l’errata convinzione che l’uomo potesse costruire la propria via con i propri mezzi soltanto: si creò in questo modo una grave scissione tra i principi morali e spirituali da cui il mondo moderno traeva la propria origine e l’atteggiamento reale diffusosi gradualmente nella società grazie ad autori come Machiavelli, Lutero, Cartesio, Locke, Rousseau e Hegel, il cui pensiero aveva contribuito a trasferire il sacro dal divino all’umano.

⁶⁶ Ivi, p. 73.

⁶⁷ J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli Editori, Bagno a Ripoli (Firenze), 2007, p.73.

La parola ‘democrazia’ viene intesa innanzitutto come una filosofia della vita umana e politica, la quale pur non escludendo alcuna forma di governo tende naturalmente alla realizzazione del “governo del popolo, da parte del popolo, e per il popolo”, così come Abraham Lincoln intendeva il fulcro del regime democratico.

La definizione di democrazia come regime della sovranità popolare è, a parere di Maritain, equivoca, in quanto il concetto stesso di sovranità non si applica ad una società di uomini liberi e indipendenti. “Meglio sarebbe dire” scrive, “che la democrazia è quel regime in cui il popolo è pervenuto alla sua maggiore età sociale e politica, e ne esercita il diritto di dirigersi da se stesso”⁶⁸. Maritain si dimostra molto scettico nei confronti delle democrazie moderne, la cui tragedia consiste nel fatto che “esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia”⁶⁹ a causa delle loro contraddizioni interne e del loro allontanamento dai valori di ispirazione evangelica per concentrarsi sul denaro, sul dominio dei ricchi e sullo sfruttamento delle classi più deboli. Fu così che si realizzò ciò che papa Pio XI, alla fine dell’Ottocento, definì ‘il grande scandalo’: la Chiesa perse le classi operaie proletarie, che rinnegarono il cristianesimo, storicamente religione dei poveri e degli oppressi, per abbracciare il comunismo, definito come “l’ultima tappa della distruzione interna del principio democratico dovuta al rinnegamento del principio cristiano”⁷⁰.

A tutto questo c’è una soluzione, afferma Maritain. Bisogna capire che i comunisti non si identificano necessariamente con il comunismo, e che molti di costoro lo sono diventati poiché in esso vedevano la possibilità di ribellarsi alle ingiustizie sociali da loro subite. Come Pio XI aveva suggerito ai vescovi francesi nel 1937, è compito dei cristiani dimostrare ai comunisti che soltanto in Cristo è possibile ritrovare la bontà e la giustizia. Se essi erano stati strappati dalle braccia della religione a causa dell’ipocrisia e ingiustizia sociale della democrazia imborghesita, avrebbero ritrovato ciò che cercavano nel comunismo in una nuova democrazia interamente umana, vivificata dall’amore cristiano e fondata sul rispetto della dignità umana e dei diritti dell’uomo.

Maritain ci tiene a precisare che il cristianesimo non implica necessariamente l’obbligo di realizzare un regime democratico, ma che una buona democrazia deve affondare le proprie radici nel cristianesimo, senza il quale non può sopravvivere se non in un’accezione degenerata, poiché ad esso è storicamente legata in quanto sorta come ‘manifestazione temporale dell’ispirazione evangelica’⁷¹. In questa particolare visione il cristianesimo è concepito come l’essenza stessa della storia che agisce sulla coscienza e sull’esistenza profana. Il cristianesimo di Maritain non si compone di dogmi teologici né di gerarchie clericali, ma dello spirito evangelico originario dal quale scaturisce la centralità della persona umana e dei suoi diritti.

4.2.2 La nuova democrazia umana fondata sui valori cristiani

Per realizzare una società migliore e mantenere una pace duratura è necessario che tale spirito evangelico originario e i valori ad esso connessi pervadano in tutto e per tutto la coscienza profana. In questo modo essa sarà in grado di comprendere il valore della dignità della persona umana e del

⁶⁸ Ivi, p. 53.

⁶⁹ Ivi, p. 17.

⁷⁰ Ivi, p. 61.

⁷¹ Ivi, p. 26.

popolo, da cui derivano i diritti fondamentali della persona e l'importanza della giustizia come fondamento primario della vita comune. In quest'ottica la persona trascende lo Stato, il cui scopo è difenderne i diritti e tutelarne la libertà. Nessun uomo in sé ha il diritto di comandare sugli altri in virtù dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini in quanto "membri della famiglia di Dio e fratelli adottivi del figlio di Dio"⁷²: l'autorità dei governanti deriva esclusivamente dal Creatore, e si esercita su uomini liberi attraverso il loro consenso.

Quando l'uomo avrà compreso che la politica deriva dalla morale, dal momento che la sua ragion d'essere consiste nel perseguimento del bene comune, l'idea malsana del dominio di una classe o di una razza sul resto della popolazione svanirà per lasciare il posto ad una comunità di uomini liberi e uguali nei diritti e nel valore del loro lavoro, dove la politica sarà in armonia con il diritto naturale, contenuto nella nozione stessa di natura umana, e con i principi evangelici di amore fraterno, carità e amicizia civile.

Maritain sottolinea il distacco dell'ideale democratico, la cui legge è l'amore evangelico, dall'essenza corrotta e maligna della natura, di cui è permeata l'umana debolezza nel cedere alle passioni e ai pregiudizi. Riprendendo il pensiero di Bergson, definisce la democrazia come uno sforzo della ragione e della giustizia, imbevute di spirito cristiano, volto a sfidare e correggere la natura, rinforzando la spiritualizzazione della coscienza profana. In quest'ottica risalta in tutta la sua energia e il suo coraggio la persona umana, la quale grazie all'ausilio del potere divino di infondere amore e conferire dignità riesce ad elevarsi al di sopra di ciò che la natura ha ferocemente plasmato nel mondo. È compito dell'umanità, dei popoli, delle coscienze individuali compiere questo sforzo, in quanto l'uomo è l'unico essere vivente in grado di scavalcare e sfidare la natura per realizzare fini superiori.

Quando si parla di umanità e di popoli, precisa Maritain, non si deve commettere l'errore razzista di immaginarlo come una massa spersonalizzata e astratta: è necessario ricordare sempre che un popolo è composto da singole persone dotate di sentimenti, di coscienza e di istinti. Quello che l'intellettuale francese chiama 'uomo dell'umanità comune' rappresenta tutti quegli uomini impegnati nelle strutture morali e sociali della società civile. Questi uomini, guidati da nuove élites che concentrino i loro sforzi verso il bene comune, formeranno una coscienza collettiva politicamente matura, plasmata negli ideali di dignità umana e amore verso il prossimo, al fine di avviare la ricostruzione del mondo moderno sulla base dei principi evangelici più semplici ed efficaci. Soltanto quando ciò avverrà sarà possibile la transizione da un mondo devastato da tragiche guerre ad un mondo nuovo, tendente alla fratellanza, alla libertà e al rispetto dei diritti di tutti gli uomini. Il primo passo verso la pace, afferma Maritain, deve essere fatto nella coscienza delle singole persone e nella coscienza del popolo in quanto persona morale.

4.3 L'uomo e lo Stato (1951)

Nel saggio pubblicato in inglese con il titolo *Man and the State*, Jacques Maritain approfondisce temi già trattati nelle precedenti opere al fine di spiegare con quanta più chiarezza possibile il rapporto che sussiste tra natura umana, legge naturale e diritti dell'uomo. L'opera riguarda, più in generale, la messa in discussione della nozione distorta, dispotica e assolutista di Stato e del

⁷² Ivi, p. 32.

conseguente concetto di sovranità che ad essa viene erroneamente attribuito, al fine di liberare la filosofia politica e la democrazia da tale concetto che sfocia nel più pericoloso assolutismo. Quando gli Stati verranno privati di una sovranità a cui non hanno alcun diritto e verranno considerati per ciò che sono, ovvero semplici parti di quel tutto che è il corpo politico finalizzate a mantenere il bene comune della società, verrà fatto un decisivo passo avanti verso la futura realizzazione della pace perpetua nel mondo terreno. Il secondo passo da compiersi riguarda la costituzione di una società politica mondiale in cui tutti i diversi popoli desiderino confluire insieme al fine di raggiungere una pace che consenta la conservazione della diversità e al contempo il raggiungimento di un'unità dominata dal sentimento dell'amicizia civica, solo elemento che può rendere possibile la fine dei conflitti tra Stati, i quali rinuncerebbero semplicemente ad un diritto di sovranità mai da loro posseduto, e quindi la pace nel mondo.

4.3.1 L'errata concezione di Stato e sovranità

Uno dei più grandi ostacoli alla realizzazione di una democrazia autentica consiste nell'attribuzione allo Stato degli attributi di una persona morale: tale concezione pseudo-hegeliana – Maritain precisa che in realtà gli Stati divennero hegeliani molto prima di Hegel – dello Stato, che in realtà non è altro che uno strumento del popolo per conseguire il bene comune nel mondo terreno, ha portato, nel corso della storia, a concepire tale organismo astratto come un soggetto di diritto, una persona sovra-umana trascendente quel corpo politico di cui in realtà è soltanto una parte, in possesso di una sovranità assoluta derivante da un proprio presunto diritto naturale e inalienabile a governare dall'alto il popolo. Tale diritto non appartiene allo Stato, bensì al popolo stesso, e di conseguenza al corpo politico, il quale altro non è che l'unità organica di tutti gli uomini riunitisi insieme al fine di raggiungere il bene comune umano.

La vera sovranità, ovvero il diritto assoluto e supremo di comandare, appartiene soltanto a Dio: egli solo è realmente sovrano sul mondo creato in modo separato e trascendente. È solo grazie a Dio che il popolo possiede il diritto all'autogoverno, il cui esercizio viene poi da esso conferito a dei rappresentanti o vicari a cui di conseguenza spetta il compito di governare la moltitudine del corpo politico. L'errore fondamentale commesso dai teorici della sovranità è stato scordare il concetto di vicariato contenuto nel trasferimento dell'esercizio – e non del possesso – di tale diritto all'autonomia e all'autogoverno, che il popolo possiede sia per partecipazione al diritto divino, sia per essenza in quanto diritto umano, mentre i vicari soltanto per partecipazione al diritto del popolo. Teorici come Bodin, Hobbes e Rousseau hanno scambiato erroneamente un diritto naturale e inalienabile per una sorta di potere materiale il quale, una volta trasferito dal popolo ai governanti, che al principio erano i re assoluti, poi gli Stati assoluti e alla fine gli Stati democratici, venne considerato prerogativa dei governanti stessi.

4.3.2 Necessità di un approccio pragmatico alla questione dei diritti umani

Maritain mette in chiaro fin dal principio l'impossibilità di trovare un comune fondamento razionale dei diritti dell'uomo, poiché ogni cultura sarà sempre convinta che la propria giustificazione filosofica sia quella giusta e vera. Se però le varie teorie riguardanti il fondamento dei diritti non potranno mai convergere, è possibile in ogni caso trovare un accordo puramente pratico che permetta di superare le divergenze teoriche al fine di raggiungere determinate verità pratiche

riguardanti i diritti umani. Tali punti di convergenza pratici si basano sulla comune fede umana nella libertà, una fede che non ha nulla a che fare con la religione – anche se in realtà Maritain afferma che tale fede è più profonda se la politica è intrisa di convinzioni cristiane – ma che “si riferisce ai dati essenziali del ‘vivere insieme’ nella città terrena”, il cui “motivo è umano, e umano è il suo scopo”⁷³. Tale fede secolare, comune a tutti gli uomini la cui coscienza morale è sufficientemente progredita verso l’idea della libertà, trova la sua più alta espressione in quella che l’autore designa come ‘carta democratica’, un codice di moralità politica e sociale, essenziale ad ogni democrazia autentica, che riguarda diritti, libertà e obblighi dell’uomo in società. Pur derivando dall’ispirazione evangelica e ispirandosi ai fondamentali principi cristiani di libertà, l’adesione alla carta democratica deve essere promossa da uomini provenienti da culture diverse, con diverse credenze e filosofie di vita, poiché essa riguarda convinzioni esclusivamente pratiche sulle modalità del vivere bene in società. Nel caso dei diritti dell’uomo, dunque, la via del pragmatismo è l’unica percorribile.

4.3.3 Natura umana e legge naturale

L’assunto di fondo è che il fondamento filosofico dei diritti umani sia la legge naturale, presente come un ordine ideale nell’essenza di tutti gli uomini in virtù della natura umana che li accomuna. Viene proposta una genealogia molto ampia dei diritti dell’uomo, già presente ne *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, in quanto il concetto autentico di legge naturale proviene dal pensiero greco antico e cristiano. L’origine dell’idea di legge naturale viene fatta risalire all’Antigone sofoclea, definita “l’eterna eroina della legge naturale”⁷⁴ in quanto risulta la prima, nel proprio conflitto interiore, a scegliere la legge non scritta e immutabile contro le leggi umane: tale legge non scritta non è altro che la legge naturale, che nell’uomo assume la forma di legge morale poiché egli è in grado di obbedirvi nella più completa libertà. Il percorso della legge naturale nel pensiero filosofico antico continua con i grandi moralisti antichi, con gli Stoici e Cicerone. Poi, nell’ambito del pensiero cristiano, con san Paolo, i Padri della Chiesa, Sant’Agostino e San Tommaso, e infine in età moderna con la scuola di Salamanca di Suarez e de Vitoria e, per finire, Grozio, padre del giusnaturalismo.

Purtroppo all’epoca di Grozio, afferma Maritain, la legge naturale venne irrimediabilmente fraintesa nella sua essenza: questa, in realtà interna all’essere delle cose e conosciuta dalla ragione umana mediante un processo di tipo intuitivo, venne concepita come un codice scritto che a priori determina le norme di condotta umana con decreti emanati in modo arbitrario. In quest’ottica errata ed illusoria i concetti di volontà e libertà umane andarono a sostituire Dio in quanto fonte originaria della legge naturale, e la filosofia dei diritti derivante da tale teoria portò a considerare l’individuo alla stregua di un dio, e di conseguenza i suoi diritti divennero illimitati ed assoluti.

La vera legge naturale ha valore di legge soltanto perché partecipa alla Legge eterna divina, e la sua natura è ideale ed ontologica in quanto fondata sull’essenza umana e sulla sua struttura immutabile. Essa non è altro che un ordine secondo cui la volontà umana deve agire per accordarsi con i fini che necessariamente corrispondono alla struttura ontologica della natura umana: se l’uomo, in virtù del proprio libero arbitrio, obbedisce a tale ordine morale, agisce in concomitanza con la propria natura.

⁷³ J. Maritain, *L’uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1963, p. 129.

⁷⁴ Ivi, p. 98.

Come già accennato, l'essere umano non acquisisce conoscenza della legge naturale tramite un procedimento razionale, bensì mediante un processo intuitivo che Maritain definisce 'conoscenza per inclinazione', una "conoscenza oscura, non-sistematica, vitale"⁷⁵ che si sviluppa gradualmente in proporzione al grado di coscienza morale raggiunto dall'uomo nel corso della storia.

La conoscenza intuitiva della legge naturale riguarda alcuni principi morali evidenti per se stessi, e dunque non dimostrabili, che rimandano necessariamente ad un'unica premessa, considerata il preambolo della legge naturale, ovvero il principio che intima di fare il bene ed evitare il male, al quale si ricollegano tutti i diritti e i doveri richiesti dalla legge naturale.

Al giorno d'oggi l'uomo concentra la sua intera attenzione sui diritti sanciti dalla legge naturale, dimenticando che in essa sono contenuti anche i fondamentali doveri a cui l'uomo per sua natura dovrebbe adempiere. Nel mondo antico e medievale la coscienza umana non era ancora maturata a tal punto da raggiungere consapevolezza dei propri diritti, focalizzandosi sui soli doveri. Il merito dell'Illuminismo settecentesco, spiega Maritain, è stato quello di portare alla luce anche i diritti, oltre che i doveri, ma l'attenzione verso tali diritti si è accentuata a tal punto da eclissare quasi totalmente i doveri che, alla pari dei diritti, sono contenuti nella legge naturale a cui l'uomo è sottoposto.

4.3.4 I diritti dell'uomo

I diritti dell'uomo precedono la legge positiva, la quale ha forza di legge e impatto sulle coscienze solo in quanto prolungamento della legge naturale: tutti i diritti dunque dipendono, più o meno direttamente, dalla legge naturale.

Anche se tutti i diritti sono in qualche modo rilevanti, nel corso della storia si è vista chiaramente la tendenza dei "nuovi" diritti – e per nuovi, Maritain intende quei diritti che, pur essendo sempre appartenuti all'uomo, solo di recente si siano affermati nella sua coscienza – ad entrare in conflitto con diritti precedenti: l'esempio più evidente è lo scontro tra il diritto alla proprietà privata e altri diritti legati alla condizione dei lavoratori. Per dirimere tali conflitti è necessario che venga costruita una gerarchia dei valori, per poter giungere ad una giusta gerarchia dei diritti.

Se i diritti umani derivano dalla legge naturale, che a sua volta si fonda sulla natura umana, l'uomo è in possesso di tali diritti in virtù della sua stessa natura: gli uomini, infatti, oltre ad essere parte dell'ordine del cosmo e della famiglia delle creature finite, sono i soli esseri viventi a partecipare della natura spirituale divina, il che conferisce loro un'intrinseca dignità. I diritti di cui l'essere umano gode sono inalienabili in quanto appartengono alla sua stessa natura: dal momento che non si può perdere la natura umana, non si possono perdere nemmeno i diritti, i quali non hanno dunque bisogno di essere concessi, spiega Maritain, ma devono essere riconosciuti e sanciti come universalmente validi.

Dal momento che i diritti sono intrinsecamente legati alla natura umana, una loro eventuale limitazione non riguarda il loro possesso, indiscutibile, ma il loro esercizio. In alcuni casi alla rivendicazione di certi diritti possono essere giustamente imposti dei limiti. Secondo Maritain lo stimolo che mantiene viva la trasformazione continua delle società è "il fatto che l'uomo *possiede*

⁷⁵ Ivi, p. 107.

dei diritti inalienabili, ma è privo della possibilità di rivendicare giustamente l'*esercizio* di taluni di questi diritti a causa dell'elemento inumano che perdura nella struttura sociale di ogni periodo"⁷⁶. Una limitazione esemplare dell'esercizio di un diritto riguarda il processo per cui, in un regime democratico, l'autorità che Dio ha conferito al popolo in vista del bene comune della società viene trasmessa dal popolo stesso ad alcuni suoi vicari. Trasferendo il proprio diritto all'autogoverno e la propria autorità a tali rappresentanti, il popolo non perde tale diritto ma il suo esercizio viene affidato ai governanti designati dal popolo stesso.

⁷⁶ Ivi, p. 120.

CAPITOLO V

Francis Fukuyama

Francis Fukuyama è un politologo statunitense noto per le sue originali teorie riguardanti “la fine della storia”, formulate dapprima nell’articolo “The End of History” sulla rivista *The National Interest* e tre anni dopo, nel 1992, nel famoso saggio politico *The End of History and the Last Man*, pubblicato in italiano con il titolo “*La fine della storia e l’ultimo uomo*”.

Nel saggio Fukuyama sostiene che, alla fine del ventesimo secolo, l’umanità è giunta allo stadio finale della storia, processo evolutivo unidirezionale tendente verso la realizzazione di un regime socio-politico in grado di assicurare a tutti gli uomini il riconoscimento della loro intrinseca dignità tramite la tutela dei loro diritti fondamentali. La forma di governo migliore, e pertanto l’ultima sopravvissuta allo dialettica storica, è la democrazia liberale poiché essa, basata sui principi della libertà e dell’eguaglianza, riesce ad assicurare a tutti i suoi cittadini non soltanto la possibilità di arricchirsi, soddisfacendo così il lato concupiscibile dell’anima, quello fondato sul desiderio, ma anche e soprattutto il riconoscimento del loro valore umano. Dal momento che il desiderio del riconoscimento è considerato, insieme allo sviluppo delle scienze moderne, il motore della storia umana, il suo pieno soddisfacimento nelle democrazie liberali comporterebbe la fine della storia. Continueranno a susseguirsi i giorni e gli anni, potranno svilupparsi nuove guerre, ma la storia in quanto processo dialettico coerente giungerebbe alla fine in quanto avrebbe portato a compimento il suo obiettivo, ovvero una forma di organizzazione sociale e politica che soddisfi i bisogni essenziali umani. Lo stesso uomo diverrebbe “l’ultimo uomo”: lottando per vedere la propria dignità riconosciuta l’uomo ha spinto in avanti il corso della storia, ma se nella democrazia liberale il suo desiderio di riconoscimento viene completamente appagato, egli non ha più ragioni per cui lottare.

La tesi di Francis Fukuyama sul trionfo della democrazia liberale (e quindi dei valori fondamentali di libertà, uguaglianza e diritti umani su cui essa si fonda) venne contestata in un articolo del politologo Samuel Huntington pubblicato nel 1993 sulla rivista *Foreign Affairs*. Nell’articolo, intitolato “The Clash of Civilizations?” e successivamente sviluppato nel saggio *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (1996), Huntington affermava che alla fine della Guerra Fredda il mondo non si era affatto omogeneizzato intorno ad un unico modello politico, in quanto “nessun modello è valido per l’eternità”⁷⁷. Al contrario, la fine dei conflitti ideologici dopo il crollo del comunismo, insieme al declino dell’influenza occidentale e al crescente fenomeno di modernizzazione dei paesi non occidentali, avrebbe aperto la strada ad una nuova riscoperta identitaria da parte delle diverse culture e religioni non occidentali. Secondo Huntington le guerre ideologiche sono state sostituite da scontri tra civiltà. Nell’ottica del relativismo culturale portata avanti dal politologo, la tesi secondo cui il modello politico e i valori occidentali avrebbero trionfato in quanto migliori semplicemente non si adatta alla realtà delle cose: in un mondo sempre più modellato intorno all’affermazione dell’identità culturale (che implica sempre un conflitto con il diverso) la tendenza comune nelle civiltà non occidentali è rifiutare l’influenza dell’Occidente e ribadire i propri valori e le proprie tradizioni. La possibilità di realizzare una civiltà universale non è altro che una chimera, e l’uomo che lotta nello scontro tra civiltà non è “l’ultimo uomo” di Fukuyama: la ragione per cui l’uomo lotta ha a che fare con l’identità culturale.

⁷⁷ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2001, p. 8.

Il saggio *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992) affonda le sue radici in un precedente articolo pubblicato da Fukuyama sulla rivista *The National Interest* nel 1989 con il titolo "The End of History". In esso l'autore esponeva le proprie considerazioni in merito alla possibilità di una "fine della storia", intesa non come negazione di nuovi eventi e nuove vite, bensì come termine di un processo storico evolutivo a causa della realizzazione ultima dei bisogni fondamentali dell'essere umano. Fukuyama è profondamente convinto che sia "in atto un processo fondamentale che detta un comune modello evolutivo per tutte le società umane, qualcosa come una storia universale dell'umanità che si muove in direzione della democrazia liberale"⁷⁸. Il successo della democrazia in luoghi e popolazioni tanto diversi fa pensare che i valori fondamentali di libertà e uguaglianza su cui poggiano i suoi fondamenti non siano scaturiti dall'etnocentrismo occidentale ma da scoperte concernenti la natura umana. Per questo motivo l'approccio adottato da Fukuyama per stabilire la possibilità effettiva di una fine della storia è di tipo trans-storico in quanto si basa su una concezione della natura umana intesa come struttura permanente in cui ha luogo il processo di auto-creazione dell'uomo.

Per supportare la tesi della storia universale l'autore si serve del pensiero hegeliano nella particolare interpretazione di Alexandre Kojève, filosofo francese di origine russa attivo negli anni Trenta. Secondo Kojève la storia era giunta alla sua effettiva fine nel momento in cui erano stati realizzati i principi di libertà e uguaglianza scaturiti dalla Rivoluzione francese, la cui incarnazione era rappresentata dalle democrazie capitaliste dell'Europa occidentale in quanto prive di contraddizioni fondamentali.

5.1 Il progresso delle scienze moderne

La storia ha una propria unidirezionalità e coerenza, e il meccanismo che regola queste proprietà è rappresentato dallo sviluppo delle scienze moderne, il quale a partire dal XVI secolo ha reso possibile la conquista della natura da parte dell'uomo grazie all'uso del metodo scientifico. Le scienze moderne, unica attività sociale ad essere cumulativa e direzionale, hanno per Fukuyama un effetto uniformante in quanto assicurano a tutte le società uguali possibilità di raggiungimento della ricchezza grazie alla produzione economica. Grazie alla diffusione di un mercato globale e di una conseguente cultura universale dei costumi basata sullo sviluppo economico, le società umane si stanno progressivamente omogeneizzando nella direzione dell'idea del progresso. Le scienze moderne hanno quindi fornito il meccanismo universale il cui sviluppo orientato al progresso conferisce alla storia una direzione precisa e coerente. Un pensatore come Samuel Huntington non sarebbe affatto d'accordo poiché nella sua visione l'omogeneizzazione di tutte le società umane non è un'opzione possibile: la diffusione planetaria di costumi e mode occidentali, come il consumismo o la cultura pop, non elimina le culture tradizionali sottostanti a tali fenomeni superficiali, quindi una cosiddetta 'cultura universale' risulta irrealizzabile in un mondo costellato da una pluralità di culture e civiltà differenti. Fukuyama non la vede in questi termini: per lui il meccanismo delle scienze moderne, non essendo una caratteristica identitaria e quindi costitutiva di una specifica cultura, è estendibile a qualsiasi tipo di società.

⁷⁸ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 2011, p. 70.

5.2 La lotta per il riconoscimento e la parte timotica dell'animo umano

5.2.1 Il desiderio del riconoscimento e la lotta per il puro prestigio

Il meccanismo delle scienze moderne, anche se fondamentale allo sviluppo di una storia universale dell'umanità, non fornisce tuttavia una spiegazione esaustiva del processo storico, e questo perché la natura dell'uomo non si esaurisce nel suo essere una mera creatura economica. Entra allora in campo un meccanismo alternativo fornito dall'interpretazione di Hegel proposta da Kojève, il meccanismo della "lotta per il riconoscimento", fondato sulla logica del desiderio umano. La natura umana così come intesa da Hegel si caratterizza fundamentalmente per il desiderio dell'uomo di essere riconosciuto *come uomo* dai suoi simili, e tale desiderio deriva dall'autocoscienza della dignità presente nella propria natura. La caratteristica prima dell'essere umano è la capacità di compiere la scelta morale libera di rischiare la propria vita tramite la lotta violenta per il prestigio: l'uomo si differenzia dalla bestia poiché è capace di ribellarsi al più forte degli istinti naturali, l'istinto all'autoconservazione, ed è proprio la disponibilità a rischiare la propria vita per il prestigio a costituire il fondamento della libertà umana. Secondo Hegel, Kojève e lo stesso Fukuyama "il problema della storia umana può essere visto come la ricerca del modo di soddisfare il desiderio del riconoscimento che hanno sia i padroni che gli schiavi, partendo da una base di reciprocità e di parità. E la storia finisce con la vittoria dell'ordine sociale che riesce a raggiungere questo obiettivo"⁷⁹. Il motore della storia non è il progresso economico ma la lotta per il riconoscimento.

5.2.2 Il *thymos*: megalotimia e isotimia

Nella visione hegeliana la sede psicologica del desiderio del riconoscimento è il *thymos* platonico, ovvero quella parte dell'animo che, non riducibile al desiderio né alla ragione, si basa sul senso di orgoglio, dignità e stima di sé proprio di ogni essere umano. La parte timotica dell'anima è associata al coraggio che richiede la disponibilità a rischiare la vita e andare incontro alla morte violenta per il puro desiderio di prestigio presso i propri simili. Proprio perché si basa sul desiderio di riconoscimento della dignità umana, il *thymos* è alla base di tutte le rivendicazioni di libertà e di tutte le lotte per i diritti civili, le quali nascono appunto a causa dell'indignazione derivante dalla mancanza di riconoscimento del valore e della dignità di determinati gruppi. La conclusione che ne deriva è che un buon ordinamento politico deve essere in grado di soddisfare il desiderio umano di vedere riconosciuta la propria dignità e il proprio valore.

È necessario precisare che il *thymos* non è soltanto sede di nobili virtù quali il coraggio e l'onore ma anche il punto di partenza dal quale scaturiscono i conflitti tra gli uomini. Ciò accade perché il desiderio di riconoscimento può assumere non solo la forma dell'*isotimia*, ovvero il desiderio di essere riconosciuti come uguali agli altri, ma anche quella della *megalotimia*, il desiderio di essere riconosciuti come superiori agli altri. La *megalotimia*, che Hegel identifica come prerogativa dell'aristocratico disposto a rischiare la propria vita, può trasformarsi anche in quella sete di dominio e di gloria che Machiavelli descrisse come l'impulso primario dell'ambizione dei governanti. Per questo motivo pensatori come Hobbes e Locke, enfatizzando il diritto all'autoconservazione, vollero eliminare del tutto il *thymos* dalla vita sociale e politica,

⁷⁹ Ivi, p. 170.

sostituendolo con un connubio di ragione e desiderio. I padri fondatori del liberalismo moderno persisterono nel tentativo di sradicare il *thymos* dalla politica ma, secondo Fukuyama, non ebbero successo poiché il *thymos* non scomparve ma mutò soltanto di forma: dopo il declino della *megalotimia* aristocratica avvenuto grazie all'affermarsi del modo di vita borghese, subentrò l'*isotimia* volta alla proclamazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini.

5.2.3 La democrazia liberale: unica forma di governo a realizzare il desiderio del riconoscimento

Nella visione hegeliana la dialettica storica si sviluppa inizialmente nell'ambito del rapporto tra padrone e schiavo. In principio il padrone, l'aristocratico disposto a rischiare la vita in una lotta timotica per il puro prestigio, dimostra agli altri uomini di aver raggiunto un grado di libertà ed umanità superiore vincendo l'istinto naturale di autoconservazione per ottenere il riconoscimento della propria dignità, mentre lo schiavo, avendo ceduto alla paura della morte violenta, è rimasto incatenato in una vita insoddisfacente. Hegel afferma che è l'insoddisfazione dello schiavo, il suo disperato desiderio di vedere la propria lesa dignità riconosciuta, a costituire il vero motore della storia umana. Il *thymos* del servo si manifesta gradualmente attraverso il lavoro: sviluppando un'etica del lavoro, emblema supremo della libertà in quanto prova del dominio umano sulla natura, lo schiavo prende coscienza della possibilità astratta di essere libero e riscattare il proprio valore, ed è così che il suo desiderio di veder riconosciuto tale valore mette in moto la dialettica storica. La prima religione ad enfatizzare la dignità e l'eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio e a predicare la realizzazione della libertà umana, anche se solo nel regno dei cieli, è il cristianesimo. Per queste ragioni l'ideologia cristiana è l'unica in grado di generare società fondate sui principi della libertà e dell'eguaglianza: è necessario però che essa venga secolarizzata, affinché sia possibile realizzare la libertà umana anche nel mondo terreno.

Secondo Hegel il primo passo per realizzare l'idea cristiana di società composta da uomini liberi e uguali venne compiuto dalla Rivoluzione francese, la quale portò alla nascita della moderna democrazia liberale. Nell'ottica hobbesiana e lockiana del perseguimento dell'interesse personale razionale, condivisa dai padri fondatori americani, la società liberale è un contratto sociale tra individui basato sull'idea che tutti siano in possesso di alcuni diritti naturali, in particolare del diritto alla vita e alla proprietà privata. Nella visione hegeliana, al contrario, la società liberale ha le sue basi nell'accordo reciproco tra i cittadini di riconoscersi l'un l'altro la rispettiva dignità. Lo stato liberale hegeliano è universale poiché concede il riconoscimento a tutti i suoi membri in quanto esseri umani: le differenze etniche, razziali o nazionali non hanno nulla a che vedere con la dignità e la libertà umana. Il riconoscimento ai cittadini (e di conseguenza la democrazia universale) si realizza nel momento in cui lo stato concede loro alcuni diritti fondamentali e si impegna a difenderli.

5.3 La democrazia liberale: l'ultima fase della storia

Fukuyama, rielaborando l'interpretazione di Kojève, afferma che il processo storico, la cui fine è rappresentata dalla realizzazione dello stato universale omogeneo, si è sviluppato per il combinato disposto di due fattori: il progresso delle scienze moderne, prodotto dalla parte concupiscibile dell'anima, e la lotta per il riconoscimento, originatosi nella parte timotica. Per questo motivo le

teorie della storia basate esclusivamente su fattori economici, come la teoria marxista e la “teoria della modernizzazione⁸⁰” sono ritenute inadeguate. L’ultima fase della storia umana, secondo questa particolare visione, è rappresentata dallo stato universale omogeneo poiché in un simile stato l’uomo vede il proprio desiderio più fondamentale, quello del riconoscimento, completamente realizzato.

Per Fukuyama l’unico regime socio-politico in grado di assicurare a tutti i cittadini l’adeguato riconoscimento della loro dignità intrinseca e allo stesso tempo soddisfare anche il lato concupiscibile dell’anima tendente al perseguimento della ricchezza è la democrazia liberale, la quale alla fine della storia risulta completamente universalizzata. Si potrebbe naturalmente obiettare a tale asserzione: alle obiezioni l’autore risponde affermando che il motivo principale per cui la democrazia non è ancora universale risiede nell’attrito tra stati, creazioni politiche, e popoli, comunità subpolitiche radicate in determinate culture e tradizioni che spesso possono confliggere con l’obiettivo che gli stati cercano di perseguire. I due principali ostacoli all’instaurazione di stabili democrazie liberali sono il nazionalismo, in quanto un’identità etnica molto forte può portare alla negazione dei diritti di tutti i gruppi etnici, e la religione, poiché alcune religioni tendenti ad interferire nella vita privata dei credenti possono non andare d’accordo con il liberalismo e il riconoscimento dei diritti universali, tra i quali la libertà religiosa e di coscienza.

All’interno della democrazia liberale inoltre esistono alcune importanti contraddizioni che ne ostacolano la stabilità. Una tensione fondamentale si ha tra i due principali valori alla base di ogni democrazia, ovvero i principi di libertà e uguaglianza. “Ogni tentativo di dare agli svantaggiati una ‘eguale dignità’ significherà una riduzione della libertà o dei diritti degli altri”⁸¹.

È un dato di fatto che in tutte le democrazie permangono gravi problemi di disuguaglianza: secondo Fukuyama ciò avviene perché le ineguaglianze sociali sono dovute più alla natura delle cose (l’ineguaglianza delle doti naturali, la divisione necessaria del lavoro, la cultura) che alla volontà umana. In ogni caso la permanenza di diseguaglianze rappresenta una contraddizione poiché ogni società democratica si regge sul principio che tutti gli uomini sono stati creati uguali: è l’uguaglianza il vero valore fondante della democrazia, mentre la libertà è un traguardo raggiungibile anche con altri tipi di governo politico. Dal momento che la *megalotimia* costituisce un grave ostacolo alla realizzazione dell’eguaglianza, nelle democrazie moderne questa viene scoraggiata il più possibile in favore di una più equa e livellatrice *isotimia*.

5.4 I diritti dell’uomo

5.4.1 Il fondamento dei diritti nella natura umana

Una democrazia non è una vera democrazia se non prevede il riconoscimento dei diritti individuali dei singoli che la compongono. Nella visione di Fukuyama tutti gli uomini possiedono dei diritti

⁸⁰ La teoria della modernizzazione viene descritta come l’ultimo tentativo coerente, da parte di un gruppo di storici statunitensi, di scrivere una storia universale. La tesi di fondo è che il modello delle società che per prime hanno raggiunto alti livelli di industrializzazione e democratizzazione (Gran Bretagna e Stati Uniti) sia un modello universale che, chi prima, chi poi, tutti i paesi finiranno per adottare in quanto paradigma migliore. Fukuyama non condivide questa linea di pensiero, troppo impregnata del tipico ottimismo americano e giustamente accusata di etnocentrismo, poiché non tiene conto del desiderio di riconoscimento come motore dell’azione umana che porta avanti la storia.

⁸¹ Ivi, p. 306.

fondamentali in virtù della loro intrinseca dignità, un valore che rende l'essere umano superiore a tutti gli altri esseri viventi presenti in natura. La dignità dell'uomo deriva dalla sua peculiare capacità di compiere scelte morali autonome e ciò che lo distingue dagli altri esseri è la sua facoltà di elevarsi al di sopra dei propri istinti naturali: la natura è determinata, l'uomo è libero. Il possesso di determinati diritti deriva dunque dalla natura umana, ed è per questo che “se non c'è accordo sulla natura dell'uomo, o se in linea di principio una tale conoscenza è impossibile, allora ogni tentativo di definire dei diritti o di impedire che ne vengano creati dei nuovi, magari anche falsi, è vano”⁸². La filosofia moderna non è in grado di raggiungere un consenso sulla natura umana e per questo si ritrova incapace di definire i diritti dell'uomo. Tale stallo nella riflessione sui diritti deriva dalla tendenza, ormai largamente diffusa nel mondo occidentale, al relativismo culturale, corrente che sostiene la necessità di rispettare e tutelare le differenze culturali tra i popoli in quanto ogni manifestazione culturale è il prodotto di un determinato percorso storico. Fukuyama non condivide una simile impostazione poiché, se tutti i valori fossero relativi, cadrebbero anche i fondamentali principi della libertà, dell'uguaglianza e dei diritti umani alla base della democrazia. La democrazia liberale infatti trae la propria legittimità dal riconoscimento che accorda ai suoi cittadini attraverso la concessione e la tutela dei diritti individuali, e dal fatto che essa riconosce i diritti a tutti, senza distinzioni, deriva la sua dimensione universale.

5.4.2 I diritti alla luce del desiderio del riconoscimento

Hobbes e Locke erano entrambi d'accordo in merito all'uguaglianza di tutti gli uomini e sul fatto che la sola fonte di legittimità dello stato fosse la sua capacità di difendere i diritti umani individuali. Ma se da una parte Hobbes, il quale credeva che gli uomini fossero uguali solo in quanto possono uccidersi l'un l'altro, riteneva che l'unico modo per salvaguardare il diritto fondamentale alla vita fosse istituire un governo assoluto al quale i sudditi avrebbero dovuto cedere tutti i loro diritti, Locke la vedeva diversamente. La filosofia lockiana, che poi ebbe un'enorme influenza sulle dottrine liberali americane, concepiva i diritti non come qualcosa a cui rinunciare in favore dello stato, ma come una limitazione del potere di quest'ultimo. Lo scopo di ogni governo costituzionale sarebbe quindi stato proteggere i diritti fondamentali dei suoi cittadini, creando così una sfera intoccabile di scelte individuali libere in cui il potere statale non avesse alcun diritto di ingerenza.

L'uomo hobbesiano e lockiano differisce profondamente dall'uomo hegeliano: se il valore di quest'ultimo è determinato dalla sua disponibilità a rischiare la vita per il riconoscimento, il merito del primo uomo per Hobbes e Locke è stato proprio quello di saper vincere il proprio desiderio del riconoscimento e subordinarlo al desiderio di autoconservazione.

La questione dei diritti ha invece a che fare del tutto con il desiderio del riconoscimento: nel momento in cui viene riconosciuto e tutelato un suo diritto, l'uomo sente riconosciuta la propria dignità umana. Il meccanismo del desiderio spiega dunque i movimenti contemporanei per la conquista dei diritti civili, in cui molti sono stati disposti a rischiare la vita lottando per il riconoscimento del proprio valore: “praticamente tutte le rivendicazioni delle libertà e dei diritti civili, pur avendo certe componenti economiche, sono sostanzialmente lotte timotiche per il riconoscimento di concezioni concorrenti della giustizia e della dignità umana”⁸³.

⁸² Ivi, p. 310.

⁸³ Ivi, p. 193.

CAPITOLO VI

Samuel Huntington

Samuel Phillips Huntington (1927- 2008) è stato un eminente politologo statunitense, ricordato soprattutto per la tesi espressa nell'articolo pubblicato nel 1993 sulla rivista *Foreign Affairs* sotto il nome di "The Clash of Civilizations?", trasformatosi nel 1996 in un libro intitolato *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, tradotto in italiano quasi letteralmente con il titolo *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. L'articolo nacque in risposta al saggio di Francis Fukuyama *La fine della storia e l'ultimo uomo*, pubblicato nel 1992, in cui il politologo americano sosteneva che dopo il crollo del comunismo l'ultima alternativa rimasta in piedi – la democrazia liberale – fosse l'unica valida forma di governo in quanto l'unica in grado di soddisfare il bisogno più fondamentale dell'essere umano, il desiderio del riconoscimento. Pertanto Fukuyama auspicava la diffusione universale dei principi occidentali di democrazia e diritti umani.

Entrambe le teorie, nonostante siano nettamente contrapposte, prendono piede dalla medesima domanda: quale tipo di mondo si è venuto a delineare dopo la fine della Guerra Fredda? Se da una parte Fukuyama è seriamente convinto che la storia universale sia giunta al suo termine con la vittoria della democrazia occidentale e dell'idea di diritti umani, dall'altra le riflessioni di Huntington vanno nella direzione opposta.

6.1 Il nuovo ordine mondiale basato sullo scontro tra civiltà

Nel saggio *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* Huntington spiega che negli anni successivi al crollo del comunismo, il vecchio ordine mondiale bipolare della Guerra Fredda basato su schieramenti ideologici venne sostituito da un nuovo ordine mondiale fondato sul concetto di civiltà. Tale concetto, secondo Huntington, costituisce la più importante fonte di identificazione nella storia e la più ampia entità culturale esistente. "Le civiltà rappresentano il più ampio 'noi' di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante in contrapposizione a tutti gli altri 'loro'"⁸⁴. Al giorno d'oggi esistono cinque civiltà (sinica, giapponese, indù, islamica e occidentale) e ognuna di esse si basa sulla contrapposizione identitaria di un 'noi' a un 'loro'.

La tesi di fondo di Samuel Huntington è che fenomeni contemporanei come il vuoto ideologico creatosi dopo il crollo del comunismo, il graduale declino dell'Occidente, il crescente potere economico delle regioni dell'Asia Orientale e la modernizzazione in atto nella quasi totalità del globo abbiano portato a degli importanti mutamenti negli equilibri internazionali tra le civiltà. Nella seconda metà del Novecento, nonostante l'Occidente (in particolare gli Stati Uniti) fosse la superpotenza predominante sotto ogni aspetto, il lento indebolimento della sua egemonia sul resto del mondo, unito alla sensazionale crescita economica in Asia e ai rapidi processi di modernizzazione (ma non di occidentalizzazione) nel mondo islamico, generò nei paesi non occidentali la volontà di ripudiare l'influenza occidentale per rivendicare la superiorità della propria cultura o della propria religione autoctona. Si assistette così nei paesi asiatici ad una forte indigenizzazione, intesa come ritorno consapevole alle proprie origini, e in particolare nel mondo

⁸⁴ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2001, p. 48.

islamico (ma non solo) a quella che Gilles Kepel definisce “la rivincita di Dio”⁸⁵, ovvero un recupero consistente della religiosità e dell’idea del sacro derivante dalla necessità di definire una precisa identità autoctona in contrapposizione a quella occidentale dominante. Le cause di questi processi sono rintracciabili proprio nella modernizzazione perpetrata dall’Occidente nel tentativo di diffondere la propria egemonia: i paesi non occidentali, modernizzandosi, assimilarono in modo selettivo alcuni aspetti della cultura occidentale per rafforzare i valori fondamentali della propria cultura, ponendo l’innovazione al servizio della tradizione e di conseguenza attivarono un processo di de-occidentalizzazione che contribuì a ridurre l’influenza dell’Occidente.

Dopo la fine della Guerra Fredda, venendo a mancare il blocco comunista, gli schieramenti internazionali costituiti in base a sistemi ideologici cessarono di esistere. Le nuove divisioni, non potendosi più basare sull’ideologia, vennero determinate dalla cultura e dalla civiltà. La differenza risulta abissale: prima i popoli potevano scegliere di non allinearsi con una o con l’altra ideologia politica ma oggi, dal momento che l’appartenenza ad una data civiltà non può essere messa in discussione, non è più possibile astenersi. A livello culturale risultano estremamente difficili, se non impossibili, le soluzioni di compromesso utilizzabili in caso di conflitti di tipo politico o ideologico. L’identità culturale di una persona è definita in modo chiaro e netto, e dal momento che essa si definisce esclusivamente in rapporto all’altro, a ciò che è diverso, ne deriva che i rapporti conflittuali basati sulla contrapposizione noi-loro, che al giorno d’oggi dominano la scena internazionale sotto forma di scontri tra diverse civiltà, sono molto più ardui da risolvere rispetto alle guerre del passato.

Con la teoria del “clash of civilization” Huntington intende distaccarsi con decisione dalla tesi di Fukuyama secondo cui dopo la fine della Guerra Fredda la democrazia liberale e la cultura occidentale da cui questa trae la sua origine abbiano finalmente trionfato sugli avversari, rimanendo l’unica e ultima alternativa ideologica e politica praticabile per l’umanità. Il mondo, controbatte Huntington, è ben lungi dall’essere in pace ed uniformato sotto l’illusoria idea di una civiltà universale fondata sui valori occidentali della democrazia e dei diritti umani. Il mondo è più diviso che mai, poiché le divisioni in atto oggi sono più pericolose e indistruttibili di quelle in atto nel passato.

L’Occidente dovrebbe imparare dai propri errori. Stati Uniti ed Europa dovrebbero comprendere che ‘universale’ non è sinonimo di ‘occidentale’. Purtroppo l’arroganza vigente ai tempi del colonialismo non si è scalfita del tutto: gli occidentali sono tuttora convinti che la loro cultura sia migliore di tutte le altre, fino a sminuire queste ultime per enfatizzare la propria come universale. “Quello che per l’Occidente è universalismo, per gli altri è imperialismo”⁸⁶.

⁸⁵ G. Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Parigi, 1991.

⁸⁶ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 266.

6.2 Diritti dell'uomo e democrazia politica

6.2.1 La pretesa dell'Occidente di universalizzare i propri valori

L'Occidente, Stati Uniti *in primis*, è fermamente convinto che i valori occidentali della democrazia, dei diritti dell'uomo, del libero mercato e dell'individualismo siano i migliori possibili e che dunque sia necessario esportarli affinché il resto del mondo li adotti.

Negli anni Settanta e Ottanta molti paesi sperimentarono, principalmente grazie allo sviluppo economico, la transizione da un governo autoritario alla democrazia. Tali transizioni vennero incoraggiate dalle politiche statunitensi ed europee e, negli anni Novanta, si erano estese a quasi tutti i paesi, ad eccezione del continente africano, in cui l'influenza cristiana manteneva un forte potere. Tali mutamenti, considerati anche nell'ottica del crollo dell'URSS, provocarono nell'Occidente la sensazione che fosse in atto una 'rivoluzione democratica universale'⁸⁷ di cui si attribuiva interamente il merito. Da questa convinzione nacque l'idea della necessità di impegnarsi ad esportare in tutto il mondo i valori occidentali "giusti" della democrazia politica e dei diritti umani, la cui diffusione sarebbe comunque stata inevitabile. La promozione della democrazia divenne così l'obiettivo principale degli Stati Uniti, i quali però si resero presto conto che, dal momento che la loro influenza nei paesi islamici ed asiatici si stava riducendo fortemente, il compito si sarebbe rivelato non privo di gravi ostacoli in quei paesi a cui l'imperversante potere economico conferiva la forza di resistere alle pressioni di un Occidente di cui non riconoscevano più l'influenza.

Uno dei maggiori problemi di coerenza occidentale durante la Guerra Fredda si rivelò quello del 'tiranno amico', ovvero la necessità di collaborare con paesi colpevoli di numerose violazioni dei diritti umani al fine di combattere i nemici comunisti altrettanto colpevoli. Nel mondo post Guerra Fredda la situazione si presentò più complicata, dal momento che "il superficiale presupposto occidentale secondo cui i governi democraticamente eletti saranno sempre cooperativi e filoccidentali"⁸⁸ sembrò non reggere di fronte ai fatti reali, che al contrario dimostrarono come il più delle volte gli stati non occidentali dominati da un regime democratico con libere elezioni si rivelassero estremamente ostili agli interessi dell'Occidente, poiché in essi la competizione elettorale spesso tendeva a generare forti nazionalismi e fondamentalismi in reazione ai tentativi di dominio americani.

6.2.2 La resistenza del mondo non occidentale

La ridotta capacità da parte dell'Occidente di far valere le proprie posizioni riguardo ai diritti umani si rivelò sempre più chiaramente nel corso degli anni Novanta, quando diverse mozioni presentate alle Nazioni Unite contro paesi accusati di perpetrare gravi violazioni dei diritti vennero di fatto annullate dalla tenace opposizione degli stati non occidentali uniti nella comune volontà di soppiantare "quella che molti hanno definito una forma di 'imperialismo dei diritti umani'"⁸⁹. Il culmine dell'insuccesso occidentale venne esemplificato dalla Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani svoltasi a Vienna nel 1993, la quale vide due blocchi contrapposti a cui i vari

⁸⁷ Ivi, p. 281.

⁸⁸ Ivi, pp. 288-289.

⁸⁹ Ivi, p. 284.

stati aderirono in base alla civiltà di appartenenza: da una parte lo schieramento occidentale propugnava un totale universalismo in materia di diritti, dall'altra lo schieramento asiatico-islamico capeggiato da Cina, Siria e Iran affermava i principi propri del relativismo culturale e la priorità dei diritti economici e sociali (dunque appartenenti alla collettività) sui diritti individuali politici e civili, caposaldi della dottrina occidentale. I paesi non occidentali ottennero una grande vittoria contro l'Occidente, dal momento che il documento che emerse dalla conferenza era talmente debole da costituire la conferma ufficiale del declino dell'influenza americana ed europea sul resto del mondo. Per "vendicarsi" l'Occidente fece in modo di negare alla Cina l'assegnazione delle Olimpiadi del 2000 a Pechino. Il motivo ufficiale era incentrato sulla questione dei diritti umani, ma in realtà si trattò di una mossa politica volta a dimostrare che l'autorità occidentale sul resto del mondo era ancora viva e vegeta.

6.3 Gli errori dell'Occidente

6.3.1 La cecità dell'Occidente di fronte alla diversità culturale

Il problema di fondo che caratterizza il fallimento da parte dell'Occidente nell'esasperato tentativo di universalizzare i propri valori cardine, spiega Huntington, risiede esclusivamente nella diversità culturale, nello scontro di civiltà. La presunzione americana (anche europea, ma l'autore si concentra maggiormente sugli Stati Uniti, unico paese in grado di intervenire militarmente in ogni area del pianeta in virtù della propria ineguagliata superiorità negli armamenti) di avere il dovere morale di imporre al resto del mondo la democrazia e i diritti umani non può fare a meno, in un mondo in cui lo sviluppo economico e la modernizzazione hanno stimolato un'eccezionale ripresa delle identità nazionali, religiose e politiche non occidentali, di cozzare con violenza contro la tenace resistenza di paesi che ormai, forti della propria capacità economica, possiedono una sufficiente fiducia in se stessi e nella propria cultura da alzarsi in piedi e far sentire la loro voce contro le politiche invasive ed imperialiste di un Occidente i cui valori individualisti e laici vengono rifiutati in quanto incompatibili con i valori tipici della loro civiltà di appartenenza.

L'Occidente deve rendersi conto che il concetto di democrazia e, in particolar modo, la nozione di diritti umani individuali sono prodotti specifici della cultura occidentale sviluppatasi nel corso della storia, e non un caposaldo universale da inculcare nella testa di tutti in quanto 'giusto'. Il concetto di diritto individuale inteso come facoltà del singolo di agire conformemente alla propria ragione e volontà a meno che la sua azione non sia dannosa per gli altri non può trovare terreno fertile in culture olistiche come quelle asiatiche, in cui il bene comune più importante del benessere o addirittura del capriccio dell'individuo. In culture simili l'idea dell'individuo scisso dalla propria comunità di appartenenza non ha alcun senso, ed è per questa ragione che nella maggior parte dei paesi asiatici riaffiora costantemente la riluttanza ad accettare i principi occidentali dei diritti umani come propri.

6.3.2 La necessità di abbandonare l'illusione della civiltà universale

L'Occidente non è ancora in grado di accettare l'idea che la propria cultura non sia l'unica possibile e che i valori che propugna con tanta insistenza come universali potrebbero non essere recepiti da paesi storicamente differenti. È necessario che gli Stati Uniti (ma anche l'Europa) si rendano conto

che “un mondo multiculturale è inevitabile perché l’impero planetario è qualcosa di inconcepibile”⁹⁰. Se tutti i paesi non occidentali fossero deboli, schiavizzati e stretti nel giogo dell’imperialismo occidentale forse prima o poi la creazione di una civiltà universale potrebbe realizzarsi, ma la situazione attuale vede un mondo non occidentale estremamente diversificato al suo interno e con un potere sempre crescente dal punto di vista economico e militare. Paesi forti e fiduciosi nelle proprie capacità interne non potranno mai inchinarsi ad una civiltà che per secoli ha imposto la propria egemonia al resto del mondo: al contrario, essi tendono a ribadire i valori fondamentali della propria cultura in contrapposizione a quella occidentale.

Lasciando perdere i sogni illusori di poter costruire una civiltà universale fondata sui valori occidentali, non resta altro che analizzare i fatti, i quali evidenziano un mondo popolato da cinque (o sette, se si includono nella definizione di ‘civiltà’ anche quella africana e latino-americana) grandi civiltà, nessuna delle quali si può definire *migliore* di un’altra a tal punto da volerle imporre a tutti i costi i propri principi. Ne risulta che “la sicurezza del mondo richiede l’accettazione del pluralismo culturale su scala mondiale”⁹¹.

6.4 L’attualità del pensiero di Huntington

Diciotto anni dopo la pubblicazione de *Lo scontro delle civiltà*, le riflessioni di Samuel Huntington appaiono più attuali che mai. Egli comprese ciò che il suo collega Fukuyama, alla cui teoria aveva voluto controbattere, aveva sottovalutato, ovvero l’importanza che l’identità culturale e il senso di appartenenza ad una civiltà hanno conquistato dopo il tramonto dei conflitti ideologici. Basta osservare il mondo di oggi per rendersi conto che la storia non è nemmeno prossima a raggiungere la sua fase finale, quella fase in cui, secondo Fukuyama ne *La fine della storia e l’ultimo uomo*, il mondo si sarebbe uniformato sotto la bandiera della democrazia liberale. La realtà attuale dimostra tutt’altro: vediamo un mondo travagliato da guerre civili a livello locale (quelle che Huntington definisce ‘guerre di faglia’, conflitti prolungati nel tempo tra gruppi di diverse civiltà, di solito per il controllo di un determinato territorio, riconducibili a questioni identitarie spesso religiose e quindi difficilmente risolvibili con una qualche sorta di compromesso) e da un più profondo conflitto tra fondamentalismo islamico e civiltà occidentale, conflitto di cui Huntington, negli anni Novanta, individuò le radici nella rinascita islamica provocata in primo luogo dalla modernizzazione crescente dei paesi musulmani, impulso che ha gradualmente causato l’intensificarsi nei gruppi più estremisti dell’odio verso l’Occidente e verso tutto ciò che esso rappresenta.

Dal punto di vista dei diritti dell’uomo, il merito di Huntington è stato quello di comprendere la necessità di considerare il pluralismo culturale come punto di partenza per affrontare una questione tanto delicata. Spesso quando noi occidentali discorriamo di diritti umani diamo per scontato che siano un concetto “giusto” a priori, ma il solo motivo per cui pensiamo questo è perché siamo nati in una civiltà che basa i propri fondamenti su questi valori. Se ci fermassimo a riflettere sul pluralismo culturale, capiremmo che in altre culture tali concetti non sono tanto ovvi e scontati come crediamo, e che per questo motivo la presunzione di diffondere l’idea di democrazia e diritti umani tra popoli che fanno fatica ad accettare i *nostri* valori, dovrebbe essere sostituita da un dialogo costruttivo che cerchi di trovare valori comuni, tenendo ben presente l’importanza della diversità culturale.

⁹⁰ Ivi, p. 474.

⁹¹ *Ibidem*.

CAPITOLO VII

Alain de Benoist

Alain de Benoist è un intellettuale francese fortemente critico nei confronti dell'ideologia dei diritti dell'uomo e della sua strumentalizzazione da parte dell'Occidente.

Nel 1968 de Benoist fonda il *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE), le cui idee vengono veicolate tramite la rivista *Nouvelle École*. Intorno al GRECE e alla rivista si sviluppa un movimento culturale che prende il nome di *Nouvelle Droite*, nel quale le tematiche tipiche della destra si fondono con il pluralismo culturale, il federalismo, il socialismo e il comunitarismo.

7.1 La strumentalizzazione dell'ideologia dei diritti umani da parte dell'Occidente a scopo di dominio

Nel 2004 viene pubblicata l'opera *Au delà des droits de l'homme*, tradotta in italiano con il titolo *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*. In essa Alain de Benoist muove forti obiezioni alla teoria o, come spesso la definisce, con connotazione negativa, ideologia dei diritti dell'uomo. Tale ideologia, universalista e soggettivista allo stesso tempo, viene descritta come il principale strumento dell'Occidente per giustificare le proprie spinte egemoniche. Nella sua analisi della teoria Benoist attacca alle radici la concezione occidentale di natura umana in quanto essa presuppone un uomo prepolitico e presociale scisso dalla propria comunità di appartenenza, idea inaccettabile per gran parte delle culture del globo. Dal momento che la teoria dei diritti dell'uomo, che l'Occidente si ritiene legittimato a diffondere nel mondo intero elevandosi così a 'giudice morale del genere umano'⁹², trae il proprio carattere universalistico dall'affermazione che i diritti siano inerenti alla natura umana (intesa nella declinazione individualistica propria dell'ideologia occidentale), Benoist ritiene che l'imposizione di tale concezione individualistica a culture olistiche che, al contrario, concepiscono l'uomo come inscindibile dal proprio contesto relazionale sociale e culturale comporti la loro distruzione. È così che la teoria dei diritti dell'uomo viene utilizzata come strumento etnocidario ai servizi degli interessi dell'Occidente. Nell'introduzione de Benoist scrive: 'Oggi i diritti dell'uomo, associati all'espansione dei mercati, rappresentano in realtà l'armatura ideologica della globalizzazione: sono strumenti di dominio, e come tali vanno giudicati'⁹³.

Nel corso dell'opera viene criticata non solo la strumentalizzazione dell'ideologia dei diritti dell'uomo, ma anche la validità dei suoi fondamenti teorici. Infine viene proposta un'alternativa a tale teoria per difendere la libertà, che viene definita come 'valore cardinale'⁹⁴ ed 'essenza stessa della verità'⁹⁵. Il problema della libertà non può essere trattato nei termini morali portati avanti dall'ideologia dei diritti poiché questa particolare questione riguarda la sfera politica: necessita quindi una risoluzione politica.

⁹² A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004, p.69.

⁹³ Ivi, pp. 11-12.

⁹⁴ Ivi, p.12.

⁹⁵ *Ibidem*.

7.2 Storia della moderna idea dei diritti soggettivi

7.2.1 L'incompatibilità della moderna nozione di diritto soggettivo con quella tradizionale di diritto naturale oggettivo

Per affrontare con coerenza la sua critica Alain de Benoist parte dalla definizione classica dei diritti dell'uomo al fine di verificare se essi appartengano effettivamente alla sfera del diritto.

La concezione tradizionale dei diritti li definisce come innati ed inerenti alla natura umana, presupponendo quindi un essere autonomo ed isolato, privo di legami con il proprio contesto socio-politico. Di conseguenza i diritti sarebbero antistorici ed universali, ovvero validi in ogni tempo e luogo in quanto 'anteriori e superiori a qualsiasi istituzione sociale e politica'⁹⁶.

Se si analizza il diritto naturale classico, però, si nota che la nozione di diritto soggettivo inteso come proprietà dell'individuo in quanto tale è totalmente assente. Pertanto nell'ottica classica il diritto rappresenta l'espressione di una giustizia oggettiva e retributiva volta al raggiungimento dell'armonia del gruppo, data dall'equità dei rapporti tra gli individui. Nell'opera *L'idea dei diritti naturali* Brian Tierney, descrivendo il pensiero di Michel Villey, afferma che lo *ius* così come inteso nel mondo classico "si riferisce a ciò che spetta, o a ciò che è dovuto, a una certa persona all'interno di una struttura di relazioni sociali"⁹⁷. Ciò che risulta è una visione dell'individuo strettamente legata alla comunità di appartenenza, che quindi non concepisce l'idea di diritto soggettivo.

7.2.2 Il moderno diritto soggettivo come potere dell'individuo

L'idea di *ius* soggettivo inizia a farsi strada con il cristianesimo. Nel pensiero cristiano l'uomo è portatore di un valore in sé derivante dal fatto di possedere un'anima che lo relaziona direttamente a Dio. Inoltre possiede la facoltà del libero arbitrio, la quale implica che attraverso la ragione egli possa decidere in piena autonomia e pertanto liberarsi volontariamente dal contesto relazionale, politico e culturale che lo determina. In quest'ottica i legami sociali e le istituzioni politiche passano in secondo piano rispetto al valore della persona in virtù della propria anima: inizia a germogliare il soggettivismo insito nella teoria dei diritti dell'uomo. Anche per quanto riguarda la concezione universalistica il cristianesimo rappresenta un punto di rottura con il passato, in quanto l'*agape* cristiano, facendo leva sull'idea di uguaglianza tra tutti gli uomini in quanto figli dello stesso Dio, predica di trattare ogni uomo allo stesso modo in virtù dell'uguale dignità propria dell'anima umana. Alain de Benoist condivide il pensiero di Hegel, secondo cui l'avvento del cristianesimo rappresenta la nascita del soggettivismo, e aggiunge, citando Michel Villey, che esso porta in seno il concetto dei moderni diritti individuali in contrapposizione allo Stato.

La nozione vera e propria di diritto soggettivo si sviluppa con il nominalismo di Guglielmo d'Occam. I nominalisti trecenteschi sostengono che l'universo sia costituito soltanto da esseri individuali, riducendo la collettività ad una 'pura giustapposizione di individui': è così che il diritto si trasforma da legge oggettiva imposta da un principio esterno in facoltà propria dell'individuo. La filosofia scolastica spagnola, il cui pensiero è rappresentato soprattutto da Francisco Suarez e Francisco de Vitoria, ripercorre la strada intrapresa dal nominalismo facendo un ulteriore passo

⁹⁶ Ivi, p.13.

⁹⁷ B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali* (1997), il Mulino, Bologna, 2002, p.33.

avanti nella definizione dei diritti. Viene ripresa la concezione di diritto come potere individuale, ma se per i nominalisti essi derivavano dal particolare ordine singolaristico dell'universo, per gli scolastici traggono la propria legittimità dalla legge morale contenuta nella ragione individuale insita nella natura umana.

È proprio dalla nozione di natura umana che i giusnaturalisti seicenteschi mutuano la concezione moderna di diritto. Nel *Leviatano* di Hobbes il diritto nello stato di natura costituisce il libero potere dell'uomo di fare ciò che più preferisce: ritroviamo qui la moderna accezione di diritti dell'uomo, in cui la natura umana assume un proprio valore indipendente dalla società da cui è determinato. Da ciò deriva che "l'individuo è assunto a figura centrale e di conseguenza il diritto è diventato un suo attributo o proprietà"⁹⁸. I diritti dell'uomo così come li percepiamo oggi affondano le loro radici in una morale profondamente diversa da quella degli antichi: alla morale della buona vita si è sostituita la morale del giusto fare.

7.3 L'assenza di una comune giustificazione teorica dei diritti umani

7.3.1 L'impossibilità di raggiungere un comune accordo sul significato di 'natura umana'

Dopo aver analizzato il percorso storico della nozione di diritto naturale, ripercorrendo in parte i passi di Brian Tierney, l'autore intraprende la ricerca di un fondamento teorico in grado di legittimare l'universalità dei diritti. Il problema nel trovare tale fondamento risiede nella mancanza di una comune concezione dell'uomo, che per la sua natura ideologica riguarda più l'opinione che la scienza. Francis Fukuyama, in un articolo pubblicato nel 2001 sulla rivista *The National Interest*, sostiene che "ogni discussione sui diritti dell'uomo, che pretenda di essere seria, deve basarsi in ultima istanza sulle finalità o gli obiettivi del vivere umano, i quali dipendono quasi sempre da una concezione della natura umana"⁹⁹.

La teoria classica dei diritti dell'uomo, così come intesa da Hobbes e Locke e successivamente perpetrata nelle dichiarazioni settecentesche, pone la natura umana a fondamento dei diritti. Nella *Dichiarazione di indipendenza* sono 'the Laws of Nature and of Nature's God' a conferire i diritti agli uomini, mentre nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* non si fa menzione di Dio: i diritti vengono semplicemente definiti '*les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*'. A questa concezione Benoist obietta. Gli studi di biologia umana dimostrano che la natura in realtà è ben poco egualitaria e che l'uomo non esiste se non in relazione alla collettività. Inoltre queste ricerche riscontrano che la natura umana tende più alla violenza che al rispetto delle libertà altrui, quindi i diritti dell'uomo si volgono piuttosto in una direzione opposta a quella della natura. E in ogni caso, afferma l'autore, come potrebbe un principio naturale fornire una giustificazione filosofica nel campo morale in cui rientrano i diritti?

La filosofia morale kantiana fornisce un'alternativa al fondamento naturale dei diritti, i quali vengono ricondotti alla dignità (*Würde*) insita nell'autonomia della volontà, propria della ragione umana, in cui risiede la legge morale. Dal momento che agire moralmente comporta un'azione secondo il dovere e non secondo le inclinazioni naturali, nel pensiero di Kant l'autonomia della volontà consiste proprio nella facoltà della ragione umana di affrancarsi da ogni condizionamento

⁹⁸ Op. cit., p.22.

⁹⁹ F. Fukuyama, *Natural Rights and Human History*, in <<The National Interest>>, n° 64 (estate 2001), p. 19. Cfr. <http://nationalinterest.org/article/natural-rights-and-human-history-390>.

derivante dalla natura. Alain de Benoist sostiene che i diritti non possano fondarsi sull'eguale dignità di tutti gli uomini in quanto i concetti kantiani di ragione e dignità sono equivoci: la ragione umana non si può considerare in sé nella sua autonomia ma va ricondotta al contesto culturale, storico e sociale che determina il suo sviluppo.

Benoist contesta anche la concezione secondo cui il possesso dei diritti deriva dall'appartenenza alla specie umana, poiché ciò equivale a dire che i diritti sono attribuiti di uno specifico gruppo. Per difendere questa teoria in genere si risponde che la specie umana detiene un primato in quanto l'uomo è capace di avere coscienza di sé e agire giuridicamente: in questo caso si pone il problema dei bambini piccoli, degli anziani afflitti da demenza senile e dei portatori di handicap, perché secondo questa particolare visione queste categorie di persone a rigor di logica non potrebbero essere definite umane. Questa posizione viene definita 'moralmente arbitraria e indistinguibile dalle peggiori forme di sessismo, razzismo, etnocentrismo'¹⁰⁰.

Benoist conclude affermando che nessuna delle sopracitate giustificazioni dei diritti dell'uomo ha veramente valore oggettivo e scientifico. Cita a proposito Jacques Maritain, secondo cui sarebbe impossibile trovare un accordo teorico sulla nozione di diritti dell'uomo, e sostiene che il motivo per cui non si riesce a raggiungere tale accordo è la difficoltà nel definire che cos'è in realtà questo 'uomo' titolare dei diritti. Manca quindi una nozione condivisa di natura umana.

7.3.2 La concezione occidentale della natura umana: l'Ideologia del Medesimo

Nella concezione occidentale della natura umana l'uomo risulta un essere atomico e autonomo, scisso da ogni legame con gli altri esseri viventi in quanto unico depositario dei diritti, con la società (dal momento che la sua natura non dipende dalle relazioni sociali) e con il cosmo intero, poiché si è dissolto il senso antico dell'obbligo verso l'ordine generale delle cose. La natura umana in quest'accezione diventa una mera costruzione ideologica che separa l'uomo da tutto ciò che lo circonda e che determina la sua identità. A proposito l'autore cita Joseph de Maistre, il quale afferma che "In vita mia ho conosciuto dei francesi, degli italiani, dei russi, ecc; so anche, grazie a Montesquieu, che si può essere persiani; ma quanto all'uomo, posso dire di non averlo mai incontrato in vita mia"¹⁰¹. Egli non nega l'esistenza della natura umana, ma intuisce che questa non si può cogliere come separata dal contesto sociale, politico e culturale in cui vive il singolo individuo.

La teoria dei diritti dell'uomo si basa su quella che definisce Ideologia del Medesimo: essa presuppone che l'uomo sia allo stesso tempo unico in sé e uguale agli altri. In un'intervista a cura di Maurizio Messina Benoist definisce tale ideologia 'etichetta comprendente tutte le forme di universalismo, religioso o profano, la cui realizzazione ha come effetto concreto quello di ridurre la diversità umana'¹⁰². L'Ideologia del Medesimo incarna una contraddizione teoretica che non tiene conto del fatto che nella maggior parte delle culture, e anche in quella occidentale delle origini, l'individuo non può essere concepito come scisso 'dal gruppo, dalla tradizione e dai suoi legami con la società o la totalità del mondo reale'¹⁰³. Pertanto l'imposizione forzata di una tale ideologia

¹⁰⁰ Op. cit., p.48.

¹⁰¹ H. Pena-Ruiz, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Effepi Libri, Monte Porzio Catone (RM), 2008, p.160.

¹⁰² Intervista ad A. de Benoist e D. Zolo sui temi del libro di A. de Benoist *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, a cura di M. Messina, in << Movimento Zero >>. Cfr. www.movimentozero.org > Articoli.

¹⁰³ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo*, p. 56.

comporterebbe necessariamente la distruzione di culture oliste che antepongono logicamente il dovere al diritto.

L'ideologia dei diritti dell'uomo viene strumentalizzata dall'Occidente per giustificare forme di interventismo politico e militare a cui la *Dichiarazione universale dei diritti dei popoli* emanata ad Algeri il 4 luglio 1976 avrebbe dovuto porre fine. In realtà il diritto all'autodeterminazione dei popoli statuito dalla carta di Algeri risulta in contrasto con il diritto di ingerenza esterna a vocazione umanitaria. La nozione di diritti dei popoli, teorizzata dopo la Seconda guerra mondiale nel quadro delle rivendicazioni indipendentiste che più tardi sarebbero sfociate nel processo di decolonizzazione, è incompatibile con la nozione classica di diritti umani.

7.4 I diritti come maschera umanitaria per legittimare il dominio occidentale e la globalizzazione dei mercati

7.4.1 L'aggressività dell'Occidente: le '3 M'

Alain de Benoist è fermamente convinto che l'imposizione con la violenza di concetti come quelli di diritti umani, democrazia e libertà individuale a culture che non condividono le basi culturali illuministe dell'Occidente non faccia altro che moltiplicare i problemi, come abbiamo potuto osservare nella storia di Kosovo, Afghanistan e Iraq. L'evoluzione di un Paese verso un regime democratico o verso l'accettazione consapevole dei diritti dell'uomo richiede molto tempo in quanto dev'essere graduale, non bruscamente e violentemente imposta da un *global cop* rappresentato dalla potenza meglio armata e più aggressiva che si giustifichi appellandosi ai principi della morale per perseguire i propri interessi all'estero. Questa potenza aggressiva è rappresentata dall'Occidente, il quale nel corso della sua storia ha sempre trovato dei pretesti per controllare il mondo e imporre il riconoscimento universale dei propri valori e istituzioni. Con le '3 M' (missionari per esportare "la vera fede", mercanti per esportare "civiltà e progresso" e militari per portare "sviluppo e diritti umani") l'Occidente ha tentato di imporre il proprio universalismo religioso, economico e politico, ma questo sedicente universalismo altro non è che etnocentrismo mascherato. Oggigiorno l'ideologia dei diritti dell'uomo rappresenta "il 'lato umanitario', o la veste, di cui il mercato ha bisogno"¹⁰⁴. In altre parole è la maschera umanitaria sotto cui si presenta la globalizzazione dei mercati, ed è solo l'ultima delle ideologie usate dall'Occidente come strumento per imporre il proprio dominio. Secondo Benoist 'il discorso sui diritti dell'uomo consente, ancora una volta, all'Occidente di erigersi a giudice morale del genere umano'¹⁰⁵.

7.4.2 Pluralismo culturale e critica dell'arroganza occidentale

Se in *Oltre i diritti dell'uomo* viene usato il termine generico "Occidente" per identificare il "poliziotto globale" inseritosi sulla scena internazionale come superpotenza più forte dopo il crollo del sistema sovietico, nella sopracitata intervista Alain de Benoist chiama in causa nello specifico gli Stati Uniti, per i quali l'obiettivo principale è "tentare di stabilizzare il monopolio di cui godono oggi. Nell'immediato si tratta per loro di assumere il controllo delle principali fonti mondiali di approvvigionamento energetico e di fare del tutto per prevenire l'emergere nel mondo di una

¹⁰⁴ Ivi, p.68.

¹⁰⁵ Ivi, p.69.

potenza concorrente rivale”¹⁰⁶. Della stessa opinione è Samuel Huntington, il quale nell’opera *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* afferma che il crollo dell’Unione Sovietica e la rapida transizione da autoritarismo a democrazia a partire dagli anni Settanta “hanno diffuso in Occidente, e particolarmente negli Stati Uniti, la convinzione che fosse in atto una rivoluzione democratica universale e che in breve tempo la visione occidentale del concetto di diritti umani e le forme occidentali di democrazia politica avrebbero prevalso in tutto il mondo”¹⁰⁷.

Entrambi gli autori sono d’accordo nella critica all’arroganza dell’Occidente nel suo tentativo di universalizzare i propri valori nel globo al fine di creare quella che Huntington definisce “la civiltà universale”. All’universalismo propugnato dalla teoria dei diritti dell’uomo e al relativismo culturale difeso da Huntington Alain de Benoist preferisce una posizione pluralista secondo cui ognuno ha la più completa libertà di giudicare pratiche religiose, sociali, culturali o politiche e di condannarne l’estensione alla propria società. Bisogna però riconoscere che molte di queste pratiche denunciate in nome dei diritti umani non sono assolutamente imposte con la forza dall’esterno, bensì sono liberamente e spontaneamente condivise dalle popolazioni interessate (come ad esempio la clitoridectomia o infibulazione, praticata in un gran numero di paesi africani e musulmani). Ciò che viene contestata è la pretesa dell’Occidente di intervenire in nome dei diritti universali dell’uomo per porre fine a tali pratiche, soprattutto perché poi, come sostiene Benoist nell’intervista sui temi di *Oltre i diritti dell’uomo*, “non sono mai stati violati tanto i diritti dell’uomo come da quando essi sono stati resi la chiave di volta del discorso pubblico. Ad un primo livello se ne potrebbe concludere che addurre i diritti dell’uomo è un bel modo di mascherare il fatto che li si viola senza esitazioni”¹⁰⁸.

7.5 La necessità di conferire carattere politico ai diritti

Uno dei limiti più insidiosi della teoria dei diritti dell’uomo è il suo carattere antipolitico. L’individualismo e il contrattualismo propri della visione occidentale dell’uomo tendono a porre l’uno contro l’altro l’individuo e la sua comunità di appartenenza, come se quest’ultima comportasse una minaccia e non il naturale contesto del suo sviluppo identitario. Già Aristotele aveva capito che l’uomo è sempre stato, e sempre sarà, *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) ma l’ideologia dei diritti intraprende una direzione diametralmente opposta in quanto concepisce la società come “pura e semplice addizione di individui sovrani, tutti rivolti a perseguire razionalmente i propri interessi individuali”¹⁰⁹. In quest’ottica, portata avanti dalla *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, la sfera privata – e di conseguenza i diritti individuali – ha la precedenza rispetto alla sfera pubblica. Coloro che affermano ciò, però, non si rendono conto che la validità effettiva e pratica dei diritti è determinata dall’esistenza di un’autorità politica che ne garantisca l’applicazione.

Potrebbe sembrare che il fine ultimo della teoria dei diritti sia l’affermazione della libertà attraverso la lotta a dispotismo, tirannia e oppressione. In realtà questa lotta è una questione politica. Il problema del moderno concetto di libertà negativa è l’eccessiva rilevanza data agli interessi individuali rispetto alla collettività. Per difendere la libertà, che è essa stessa una questione politica,

¹⁰⁶ Cfr. Intervista ad A. de Benoist.

¹⁰⁷ S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2001, p.281.

¹⁰⁸ Intervista ad A. de Benoist, cit.

¹⁰⁹ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell’uomo*, cit., p.83.

è necessario riconsiderare il valore della partecipazione attiva alla vita politica, fulcro di quella che Benjamin Constant definiva ‘libertà degli antichi’ e Isaiah Berlin ‘libertà positiva’. Solo così si può eliminare il contrasto tra individuo e società: essere liberi non significa poter fare ciò che si vuole senza interferenze da parte dello Stato ma partecipare alle decisioni politiche e sociali nella propria comunità di appartenenza. In quest’ottica la libertà diventa ‘una forma di relazione sociale’¹¹⁰.

7.6 Conclusione

In un breve saggio di poco più di cento pagine Alain de Benoist affronta in profondità un tema molto delicato. Se al giorno d’oggi essere un occidentale che critica l’Occidente è una cosa rara, ancora più raro è trovare un occidentale che contesta i diritti umani. Nella nostra cultura ormai i diritti vengono dati per scontati come un fatto essenziale: già nel 1776 i padri fondatori americani riferendosi ad essi affermavano “*We hold these truths to be self-evident*”. Ma sono davvero così evidenti queste “verità”? Questa è una domanda alla quale la maggior parte delle persone in Occidente risponderebbe ‘sì, certo’ con assoluta convinzione ma, se chiedessimo loro di spiegarci il perché, ogni risposta – ammesso che siano tutti in grado di darcela – sarebbe diversa. Dal momento che la fiducia nell’esistenza incondizionata dei diritti dell’uomo risiede incontrastata e incontrastabile nel nostro senso comune ci siamo gradualmente abituati a considerare “nostro diritto” qualsiasi cosa desideriamo. “Ridotti a semplice catalogo di desideri scambiati per bisogni, i diritti proliferano così rapidamente da oscurare la loro autentica ragion d’essere”¹¹¹. Anche in questo senso i diritti diventano uno strumento: uno strumento che, magari inconsciamente, utilizziamo ogni giorno per vederci riconosciuta la nostra volontà. Forse, al giorno d’oggi, come afferma Milan Kundera in uno dei suoi romanzi, “la lotta per i diritti umani, via via che ha guadagnato popolarità, si è svuotata di qualsiasi contenuto concreto, ed è infine diventata una specie di atteggiamento generale di tutti nei confronti di tutto, una sorta di energia che trasforma qualsiasi desiderio dell’uomo in diritto”¹¹².

¹¹⁰ Ivi, p.108.

¹¹¹ Ivi, pp. 76-77.

¹¹² M. Kundera, *L’immortalità*, Adelphi Edizioni, Milano, 1990, p.154.

CAPITOLO VIII

Michael Ignatieff

Michael Ignatieff, storico, scrittore ed ex politico canadese di origine russa, ha dedicato parte del suo lavoro all'analisi dei diritti umani e del loro significato sull'arena internazionale.

Nel corso del 2000 Ignatieff tiene le *Tanner Lectures* sui diritti dell'uomo presso la Princeton University nel New Jersey, in cui sostiene le sue tesi fondamentali sulla dottrina dei diritti umani, elaborate in modo più articolato nel libro *Human Rights as Politics and Idolatry*, pubblicato nel 2001 dalla Princeton University Press. Questo saggio critico sui diritti dell'uomo fu tradotto in italiano con il titolo *Una ragionevole apologia dei diritti umani* e pubblicato da Feltrinelli per la prima volta nel 2003. L'opera originale contiene interventi di cinque autori ma nell'edizione italiana questi vennero sostituiti con commenti dei filosofi Salvatore Veca e Danilo Zolo.

8.1 Diritti umani come idolatria

8.1.1 Derivazione storica dei diritti: la priorità del male

Michael Ignatieff sostiene che non esista una giustificazione etico-filosofica della dottrina dei diritti umani: uno dei più grandi errori che si possono commettere è convalidare l'esistenza dei diritti facendo appello alla descrizione della natura umana, a qualche dottrina religiosa o a qualche tesi secolarizzata facente perno sull'idea kantiana di dignità intrinseca all'essere umano. Non vi è alcun bisogno, sostiene, di ricorrere a Dio o alla presunta sacralità della natura umana per giungere alla conclusione che gli uomini non debbano essere oppressi, feriti e abusati: sono necessarie soltanto l'esperienza del dolore umano e la capacità empatica di immedesimarci nell'altrui dolore¹¹³. Anche Salvatore Veca, nel suo commento, critica la tendenza a considerare lo spazio dell'umano, da lui definito "spazio terenziano"¹¹⁴, come un luogo sacro dove tutti, senza distinzione tra vittime e oppressori, sono titolari di una dignità derivante dall'appartenenza al genere umano.

Dal momento che, dunque, "non c'è niente di sacro negli esseri umani, niente a cui spetti di diritto venerazione o rispetto incondizionato"¹¹⁵, l'umanesimo laico, autoreferenziale, sfocia inevitabilmente nell'auto-venerazione, dimenticando che la vera natura umana tende alla violenza, alla crudeltà e all'indifferenza. È necessario, invece, comprendere che i diritti umani devono contrastare le propensioni malvagie della natura umana, e di conseguenza dare la priorità al male nell'elaborare una giustificazione dei diritti, i cui fondamenti non si ritrovano nella natura, ma nella storia umana, la quale testimonia il grado di crudeltà di cui è capace l'uomo e i danni che tale crudeltà può arrecare a chi è privo della protezione dei diritti. Gli argomenti che giustificano la validità dei diritti dell'uomo sono quindi di origine storica e prudenziale, basati sulla testimonianza

¹¹³ Si veda L. Hunt, *La forza dell'empatia*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

¹¹⁴ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 105-106. Con il termine "spazio terenziano" Veca designa lo spazio dell'umano, un luogo in cui abitano il valore e il disvalore, intesi come varietà maggiore o minore del bene umano, ma anche l'antivalore, inteso come forza distruttrice del bene umano. Il male può essere inteso sia come privazione del bene, sia come espressione diretta della crudeltà umana verso altri esseri umani.

¹¹⁵ Ivi, p. 85.

della paura del male che l'essere umano è in grado di compiere, piuttosto che sull'aspettativa della speranza nella ragione umana.

8.1.2 Argomento minimalista: libertà negativa e pluralismo culturale

Per non sfociare nell'idolatria, la soluzione proposta da Michael Ignatieff è adottare una concezione puramente minimalista della dottrina dei diritti, secondo la quale essi devono limitarsi a proteggere la libertà negativa¹¹⁶, intesa come assenza per gli individui di vincoli o restrizioni nel perseguire determinati fini razionali, indipendentemente dal valore che si attribuisce a tali fini. Ponendo l'accento sulla capacità d'azione, o *agency*, e sulla necessità da parte dei diritti di tutelarla, l'argomento minimalista non impone agli agenti morali¹¹⁷, ovvero gli individui originatori di fini, un ideale specifico di vita buona, bensì li libera dalle catene dell'oppressione proteggendoli dall'ingiustizia e permettendo loro di scegliere nella più completa autonomia la vita che per loro risulta migliore. In questo modo l'individualismo morale si concilia con il pluralismo culturale, morale e religioso, in quanto “chi proviene da culture diverse può continuare a essere in disaccordo riguardo a ciò che è il bene, ma nondimeno essere d'accordo su ciò che è insopportabilmente e indiscutibilmente sbagliato”¹¹⁸. I diritti umani si riferiscono a ciò che è giusto, non a ciò che è bene: la filosofia individualistica dei diritti, a parere di Ignatieff, non entra in contrasto con la diversità culturale ma la protegge poiché rispetta i modi diversi in cui gli individui diversi scelgono di vivere la loro vita, assicurando semplicemente loro la possibilità di scelta.

Lo scopo ultimo dei diritti umani, dunque, non è imporre il valore individualistico occidentale di libertà a culture non occidentali, bensì affrancare gli agenti morali affinché abbiano la possibilità di plasmare la propria vita e il proprio contenuto di cultura. In altre parole, “i diritti umani sono moralmente universali perché affermano che tutti gli esseri umani necessitano di alcune specifiche ‘libertà da’; non si spingono oltre nel definire in che cosa la loro ‘libertà di’ debba consistere”¹¹⁹.

Tale teoria, definita “leggera” dallo stesso autore, risponde alle accuse, mosse principalmente dai contestatori occidentali della dottrina dei diritti umani¹²⁰, di voler imporre la concezione occidentale dell'individuo a culture olistiche che non la condividono. Danilo Zolo, fortemente critico della posizione di Ignatieff riguardo ai diritti, contesta la valenza della “*thin theory*” in quanto l'individualismo della modernità occidentale, che costituisce il presupposto fondamentale della teoria, non può essere realisticamente accolto da società che considerano i valori occidentali il maggior elemento disgregatorio dei propri. Zolo accusa Ignatieff di ingenuità etnocentrica e di aver “tentato di applicare dei filtri epistemologici e politici a un tipico prodotto della cultura occidentale

¹¹⁶ Il concetto di libertà negativa risale alle opere di Hobbes e Locke, e in seguito venne adottato da autori come Mill, Constant, Bentham e Tocqueville. Una precisa definizione di libertà negativa, opposta alla libertà positiva intesa come possibilità di partecipazione attiva alla vita politica (anche definita “libertà degli antichi” da Benjamin Constant nella sua conferenza del 1819), viene espressa da Isaiah Berlin nella sua lezione inaugurale da professore di Teoria politica ad Oxford nel 1958, che in seguito venne trasformata nel saggio *Two Concepts of Liberty*, contenuto in I. Berlin, *Four essays on liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969. La libertà negativa, corrispondente alla “libertà dei moderni” di Constant, si identifica con la libertà individuale, ovvero l'assenza di interferenze all'azione umana individuale.

¹¹⁷ Definizione di Salvatore Veca nel suo intervento in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cfr. p. 123.

¹¹⁸ Ivi, p. 58.

¹¹⁹ Ivi, p. 77.

¹²⁰ Si veda A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere la libertà*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004.

per farne una merce di più facile esportazione ‘umanitaria’¹²¹, avvicinandosi così, pur in un’ottica pragmatica e secolarizzata, al fondamentalismo umanitario religioso e aggressivo statunitense. Una seconda importante obiezione mossa da Zolo all’argomento minimalista è rivolta alla riduzione dei diritti alla mera libertà negativa. Le rivendicazioni moderne dei diritti umani non si limitano alla richiesta di maggiore agency e di non avere impedimenti, ma avanzano pretese ben più articolate, delineando una serie di diritti politici, civili, sociali, culturali, economici e via dicendo. A differenza di Zolo, Salvatore Veca è d’accordo con Ignatieff nella valenza della tesi minimalista per la giustificazione della dottrina dei diritti, e in particolare pone l’accento sulla priorità del male, in quanto, al contrario dell’idea del bene, sulla quale il pluralismo morale non consente una convergenza universale, l’idea del male unisce tutti gli uomini senza distinzione: l’esperienza del valore, disvalore e antivalore presenti nello spazio terenziano si ritrova anche nella storia, dalla quale bisogna attingere per creare quegli strumenti di protezione dal male comunemente noti come diritti dell’uomo.

8.2 Diritti umani come politica

8.2.1 Carattere politico dei diritti dell’uomo

Uno dei punti centrali della tesi di Ignatieff è il carattere politico dei diritti umani, i quali non devono essere considerati delle verità morali eterne, bensì un “linguaggio condiviso” che le parti in conflitto possono adottare per cercare di deliberare insieme e risolvere la situazione critica in questione. I diritti sono politici in quanto implicano un conflitto tra individui detentori di diritti e una controparte, di solito un’istituzione potente come lo Stato, la Chiesa o la famiglia, in grado di privarli di tali diritti.

La *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*, emanata il 10 dicembre 1948, postula l’esistenza di diritti fondamentali ascrivibili all’uomo in quanto tale: il linguaggio dei diritti, incentrato su un individualismo di stampo prettamente occidentale, non è per questo espressione di un imperialismo europeo, – Ignatieff sottolinea che la priorità storica dell’Occidente nella definizione dei diritti non implica per questo la sua superiorità morale – bensì un tentativo dell’Europa di recuperare il retaggio del diritto naturale illuminista proprio quando l’Illuminismo, in un momento storico in cui bruciava la “memoria dell’orrore”¹²², stava attraversando la sua crisi più profonda.

La diffusione globale del linguaggio dei diritti dell’uomo deve il suo successo a tre importanti rivoluzioni verificatesi nella seconda metà del Novecento. La rivoluzione del diritto, tramite convenzioni e istituzioni internazionali, per la prima volta assegna agli individui dei diritti che fino ad allora erano esclusiva prerogativa degli Stati, contribuendo ad aiutare gli oppressi contro gli interessi dei potenti. La rivoluzione del patrocinio spezza il tradizionale monopolio statale nella gestione della politica internazionale grazie a una fitta rete di organizzazioni non governative a sostegno dei diritti umani, le quali però peccano nel conferire al proprio attivismo un carattere esclusivamente morale e antipolitico. Infine, la rivoluzione dell’azione coercitiva conferisce alla

¹²¹ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 154.

¹²² Definizione di I. Berlin, *European Unity and Its Vicissitudes*, in *The Crooked Timber of Humanity*, Chatto and Windus, London 1991, pp. 204-205. Nel 1959 Berlin sostiene che dopo il trauma causato dall’Olocausto si sia affermata una consapevolezza della necessità di una legge morale, non sulla base della ragione umana ma della memoria dell’orrore testimoniato dall’esperienza recente.

comunità internazionale degli strumenti per punire i trasgressori delle norme sui diritti: questo processo è ancora incompleto poiché, a causa della reticenza degli Stati Uniti, i quali non intendono rinunciare alla loro sacra sovranità nazionale, non si è ancora raggiunto un accordo per l'istituzione di un Tribunale Penale Internazionale Permanente.

8.2.2 I diritti e i loro limiti

La convinzione di Ignatieff, fortemente criticata da Danilo Zolo in quanto espressione moralista e paternalista del fondamentalismo umanitario, è che tutti gli uomini siano titolari di eguale considerazione morale in quanto appartenenti alla specie umana, e che man mano che i diritti dell'uomo accrescono la propria influenza sui singoli individui, sui gruppi e sugli Stati, si realizzi gradualmente il progresso morale dell'umanità, effetto derivante dalla riduzione o minimizzazione del male nel mondo, laddove il male è rappresentato dall'oppressione schiavistica dei poteri forti contro gli individui. È empiricamente accertabile, sul piano pragmatico e storico, che quando gli uomini sono titolari di alcuni diritti fondamentali si riduce la possibilità che essi vengano oppressi o danneggiati.

Quando parla di “diritti fondamentali” Ignatieff si riferisce ad un nucleo ridotto di diritti strettamente necessari per vivere una vita senza dolore e oppressione. La cosiddetta “inflazione dei diritti”, ovvero la tendenza a conferire l'appellativo di diritto ad ogni cosa potenzialmente desiderabile, mina la legittimità dei veri diritti fondamentali, identificati con i diritti individuali civili e politici, dai quali derivano gli altri diritti individuali (economici, sociali, e molti altri). L'inflazione dei diritti non è l'unico limite a loro ascrivibile. Uno dei problemi maggiori rilevati dall'autore è la mancanza di coerenza logica e formale della dottrina nel momento in cui viene applicata senza rispettare l'autonomia degli individui che si intende proteggere: spesso gli attivisti dei diritti umani tendono a voler intervenire in situazioni che vedono le presunte “vittime” perfettamente in armonia con la loro condizione. La legittimità dei diritti deve scaturire dal basso, dagli oppressi privi di potere, e gli attivisti dovrebbero tenere a mente che sono proprio gli oppressi a dover stabilire se si sentono effettivamente oppressi: non spetta agli attivisti occidentali definire nocive determinate pratiche se gli attori interessati convivono senza problemi con esse. L'unico caso in cui non è necessario consultare gli oppressi per intervenire è quando si trova a rischio la stessa vita umana delle vittime.

La tendenza degli attivisti ad intervenire senza essere chiamati ha fatto sì che gradualmente i diritti umani venissero considerati una mera espressione dell'imperialismo morale dell'Occidente nei confronti di altre culture. Se i diritti divenissero più politici e meno morali, sostiene Ignatieff, il loro carattere imperiale si dissolverebbe, lasciando il posto ad una concezione più pragmatica dei diritti come possibili strumenti da adottare per incentivare il dialogo tra parti in conflitto. Bisogna però fare attenzione a non considerare i diritti come briscole¹²³ perché spesso vari diritti entrano in netto contrasto con altri e, in mancanza di una condivisa gerarchia morale, rischiano di peggiorare la situazione già conflittuale invece di migliorarla.

¹²³ Il concetto di diritti come briscole è tratto dal pensiero di Ronald Dworkin (si veda R. Dworkin, *Taking Rights seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1977) e implica che quando i diritti vengono usati in una discussione politica servano automaticamente a risolvere la questione. Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 25.

8.3 I conflitti generati dalla teoria dei diritti

8.3.1 Conflitto tra diritti individuali e collettivi

Uno dei contrasti più evidenti ed inevitabili è quello tra gli interessi dell'individuo e gli interessi del gruppo. Secondo Ignatieff il presupposto fondamentale della dottrina dei diritti dell'uomo è l'individualismo, poiché si è visto che il compito dei diritti è proteggere gli individui contro istituzioni in grado di opprimerli. Per quanto alcuni diritti collettivi, come ad esempio il diritto a parlare la propria lingua o praticare liberamente il proprio credo religioso, costituiscano la cornice essenziale entro cui l'azione individuale acquista valore e significato, l'autore conferisce una netta priorità ai diritti dell'individuo in quanto gli stessi diritti della collettività rischiano di divenire una fonte di oppressione tirannica nei confronti degli individui appartenenti al gruppo, i quali devono avere la possibilità di mantenere un diritto d'appello e di affrancarsi, se lo desiderano, da una collettività che considerano ingiusta.

Danilo Zolo, nel suo intervento alla fine del saggio, critica tale meccanica subordinazione dei diritti collettivi ai diritti individuali. Nel moderno Stato europeo, sostiene Zolo, la priorità del dovere dei cittadini nei confronti dell'autorità e della *lex* oggettiva ha ormai definitivamente ceduto il passo allo *ius* soggettivo, obbligando gli Stati a riconoscerlo, promuoverlo e tutelarlo.

8.3.2 Conflitto tra diritti umani e stabilità degli Stati

A parere di Ignatieff il principale organo di protezione dei diritti dell'uomo è senza dubbio lo Stato nazionale, ed è innegabile la tendenza a porre i diritti nazionali in primo piano rispetto ai diritti umani. Tale tendenza è riscontrabile nei popoli che, privi di uno Stato che li rappresenti e li protegga, aspirano alla difesa dei propri diritti rivendicando l'autodeterminazione collettiva nella forma di uno Stato.

Se da una parte, però, lo Stato rappresenta la condizione indispensabile per tutelare i diritti dell'uomo, dall'altra esiste un conflitto evidente tra la tutela dei diritti individuali e collettivi e la stabilità interna dello Stato in questione. Questo conflitto si evidenzia in particolare quando i valori dei diritti umani mettono in discussione gli interessi degli Stati o nel caso di pretese collettive di autonomia territoriale o secessione da parte di una minoranza all'interno di uno Stato: in tal caso le convenzioni internazionali giocano un ruolo essenziale nell'incoraggiare la rivendicazione all'autodeterminazione delle etnie ma così facendo rischiano di promuovere pretese secessioniste, mettendo in serio pericolo la stabilità dello Stato e di conseguenza minando la protezione dei diritti dei suoi cittadini. La causa di tutto ciò è l'ingenuità politica delle politiche occidentali dei diritti umani, che considerano i diritti una semplice forma apolitica di aiuto umanitario agli oppressi, riducendo in questo modo l'efficacia della rivoluzione del patrocino.

La soluzione di Ignatieff ai problemi causati da questi conflitti è il rafforzamento dei regimi costituzionali nazionali, la miglior garanzia dei diritti dell'uomo contro gli orrori provocati da guerre civili, anarchia e tirannia. Senza il costituzionalismo, indispensabile per la tutela dei diritti delle minoranze, la democrazia è solo "tirannia della maggioranza etnica"¹²⁴. Rafforzare gli Stati però non è sufficiente: anche le organizzazioni internazionali e regionali devono avere un ruolo

¹²⁴ Ivi, p. 35.

centrale nell'assicurare la promozione degli interessi e la difesa dei diritti dei popoli privi di uno Stato proprio presenti sull'arena internazionale.

8.3.3 Diritti umani e intervento militare “umanitario”

La critica più pungente di Danilo Zolo alle posizioni di Ignatieff riguarda la concezione di intervento umanitario, che a suo avviso contraddice tutto l'impianto minimalista della thin theory. Secondo Ignatieff l'intervento militare diretto è l'unico modo per tutelare i diritti dell'uomo quando uno Stato perpetra violenze sistematiche e ripetute nei confronti dei propri cittadini, con la condizione fondamentale del rispetto della sovranità di tale Stato: per non acquisire carattere imperiale, l'intervento “umanitario” non deve aspirare alla conquista territoriale, proibita dalla Carta delle Nazioni Unite e dalle varie norme sui diritti umani, né tentare di sostituirsi alla sovranità dello Stato in questione, la quale deve soltanto essere temporaneamente sospesa al fine di creare le condizioni necessarie alla pace. Zolo ripudia tale concezione di ‘guerra giusta’ in quanto “la guerra moderna è la più radicale negazione dei diritti degli individui, a cominciare dal diritto alla vita”¹²⁵, e Ignatieff sembra non tenere in considerazione l'uso delle armi di sterminio costantemente utilizzate contro gli individui per difendere i loro diritti, né riflettere su quale possa essere l'autorità universale ed imparziale legittimata a lanciare una feroce guerra contro popolazioni innocenti. La giustificazione di Ignatieff all'intervento riguarda i valori che suggeriscono di correre in aiuto agli oppressi quando la repressione perpetrata contro di loro raggiunge livelli insostenibili: in questo modo però, afferma, sembra che le violazioni disumane dei diritti umani siano l'unico requisito che legittimi l'intervento militare, compromettendone così la legittimità agli occhi dell'opinione pubblica non occidentale, che giunge spesso alla conclusione che gli stessi principi occidentali dei diritti siano sbagliati, considerandoli niente più che una maschera volta a coprire l'imperialismo morale di un'Occidente privo di coerenza.

¹²⁵ Ivi p. 156.

CONCLUSIONE

1. Opinioni a favore dei diritti dell'uomo e proposte pratiche per realizzarli nel mondo della politica

1.1 Jacques Maritain: natura umana, legge naturale e diritti dell'uomo nel segno del cristianesimo delle origini

Come Brian Tierney e Vincenzo Ferrone¹²⁶, anche Jacques Maritain pone il fondamento dei diritti dell'uomo nella natura umana, la quale a suo avviso è uguale in tutti gli uomini, in ogni tempo e luogo, ed è conoscibile dall'uomo “per inclinazione”¹²⁷. La natura umana, spiega Maritain nel saggio *Cristianesimo e democrazia* (1943), contiene in sé la legge naturale, vero fondamento filosofico immutabile dei diritti umani, la quale nell'uomo dotato di libero arbitrio assume la forma di legge morale. Come già segnalato nell'introduzione¹²⁸, Maritain afferma che il concetto autentico di legge naturale, e di conseguenza l'idea dei diritti dell'uomo in essa contenuta, si ritrova per la prima volta nell'*Antigone* di Sofocle poiché la protagonista della tragedia risulta la prima figura nel pensiero greco a doversi misurare con il conflitto tra la legge positiva umana e la legge naturale non scritta.

La genealogia della legge naturale e dei diritti, espressa sia in *Cristianesimo e democrazia*, sia nel saggio dell'anno precedente *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, continua con il pensiero degli Stoici e di Cicerone. Poi, nell'ambito del pensiero cristiano, con san Paolo di Tarso (5-10 – 64/67), i Padri della Chiesa, Sant'Agostino di Ippona (354 – 430) e San Tommaso d'Aquino. Per quanto riguarda l'età moderna, la filiazione di Maritain coincide con l'ultima parte di quella proposta da Tierney ne *L'idea dei diritti naturali*¹²⁹: gli ultimi filosofi a comprendere la vera essenza della legge naturale prima che questa venisse fraintesa nel suo significato intrinseco furono, all'interno della scuola di Salamanca, Francisco de Vitoria e Francisco Suarez e, per ultimo, Grozio.

Dopodiché, sostiene Maritain, si verificò un cambiamento radicale nella concezione della legge naturale. Fino al Seicento gli intellettuali avevano compreso che la legge naturale possedeva il suo enorme valore solo in quanto partecipe della Legge eterna divina, ma dopo Grozio “i concetti di volontà e libertà umane andarono a sostituire Dio in quanto fonte originaria della legge naturale, e la filosofia dei diritti derivante da tale teoria portò a considerare l'individuo alla stregua di un dio, e di conseguenza i suoi diritti divennero illimitati e assoluti”¹³⁰.

A partire dal Settecento – sempre secondo Maritain - l'attenzione venne definitivamente spostata ai soli diritti dell'individuo, dimenticando che i principi morali contenuti nella legge naturale descrivono non solo i diritti ma anche i doveri che l'uomo deve adempiere in virtù della sua natura,

¹²⁶ Lynn Hunt, al contrario, sostiene che le nozioni di natura umana, umanità e individuo siano troppo generiche per considerarle un valido punto di partenza per l'analisi dell'emergere della coscienza dei diritti umani: ponendo il fondamento dei diritti nella natura umana si rischierebbe di descrivere la storia globale dell'umanità, perdendo di vista il problema specifico.

¹²⁷ Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1963, p. 129. Quella che Maritain definisce “conoscenza per inclinazione” non ha nulla a che vedere con la ragione sistematica, bensì consiste in un processo intuitivo che si sviluppa gradualmente nell'essere umano in proporzione al grado di coscienza morale raggiunto nel corso della storia.

¹²⁸ *Infra*, pp. 2-3.

¹²⁹ *Infra*, p. 42. Si veda il capitolo della tesi dedicato a J. Maritain.

¹³⁰ *Infra*, p. 47. Si veda il capitolo della tesi dedicato a J. Maritain.

unica tra tutte le specie a partecipare alla natura spirituale di Dio. Secondo Maritain una concezione così spiccatamente individualista non tiene conto della vera natura umana e dell'autentica essenza della legge naturale in essa contenuta.

Analizzando le riflessioni di Maritain, il cui impegno maggiore fu svolto in direzione della sensibilizzazione della Chiesa ai concetti politici di democrazia e diritti umani, si può vedere come la peculiarità di questo autore sia aver conferito alla religione cristiana il primato nell'affermazione della democrazia e dei diritti nel corso della storia; questo a causa della centralità assegnata dal cristianesimo alla nozione di persona, intesa come individuo libero in possesso di una dignità e un valore intrinseci alla sua stessa natura.

I valori evangelici delle origini, quali l'uguaglianza di tutti gli uomini in virtù della dignità appartenente alla natura umana e l'amore fraterno per il prossimo, afferma Maritain, devono essere recuperati dal mondo moderno – ricordiamo che l'autore scrive nel pieno della Seconda guerra mondiale – al fine di garantire una pace internazionale basata sulla solidarietà, l'uguaglianza e la fratellanza di tutti gli uomini e di tutti i popoli. Un simile scenario si può realizzare soltanto con la costruzione di una democrazia basata sulla credenza negli ideali di dignità e libertà umana, sull'amore verso il prossimo e sul rispetto dei diritti fondamentali dell'individuo in società. Inoltre, sostiene l'intellettuale francese ne *L'uomo e lo Stato* (1951), per realizzare la pace nel mondo è necessario che gli Stati vengano privati della sovranità, contenuta nel diritto all'autogoverno, che non appartiene loro bensì al popolo riunito nel corpo politico, al quale Dio ha conferito il possesso di tale diritto. Solo quando gli Stati verranno ridimensionati a semplici strumenti del corpo politico per raggiungere e mantenere il bene comune in società sarà possibile concentrarsi sulla costruzione di un mondo in cui i popoli si accordino per realizzare una pace che consenta al tempo stesso il rispetto della diversità culturale e una sostanziale unitarietà data dal fondamentale sentimento dell'amicizia civica tra Stati.

Come si è visto, Maritain adotta un approccio profondamente pragmatico nei confronti della teoria dei diritti umani. Nonostante egli ponga l'accento sul primato del cristianesimo delle origini nell'elaborazione della coscienza dei diritti nella storia, riconosce che, data la diversità di cultura e di pensiero presente nel mondo, è impossibile raggiungere un accordo unanime sul fondamento razionale dei diritti. Dal momento che ogni cultura sarà sempre convinta che la propria giustificazione teorica sia quella corrispondente a verità assoluta, Maritain propone di abbandonare il dibattito filosofico sul fondamento dei diritti al fine di concentrarsi sulla realizzazione di un accordo puramente pratico che permetta di trovare determinati punti di convergenza basati sulla comune fede umana nella libertà.

1.2 Michael Ignatieff: il carattere politico dei diritti umani e l'argomento minimalista

Se Maritain sostiene che è semplicemente impossibile raggiungere un accordo comune sulla giustificazione etico-filosofica della dottrina dei diritti dell'uomo, lo storico canadese Michael Ignatieff afferma che questa proprio non esiste. Inoltre, contrariamente a ciò che pensano Maritain, Tierney, Ferrone e Francis Fukuyama, Ignatieff rifiuta ogni teoria, religiosa o laica che basi l'esistenza dei diritti sulla natura umana in virtù della dignità interna all'individuo, poiché a suo avviso non è necessario fornire particolari legittimazioni metafisiche all'idea che agli uomini debba

essere riconosciuto il diritto di essere protetti dall'oppressione e dall'abuso. Su questo punto Ignatieff è in completo accordo con Lynn Hunt nel riconoscere la necessità di concentrarsi sul sentimento di empatia che porta all'immedesimazione con l'altro e con il suo dolore. È proprio il dolore, quel dolore umano provocato quotidianamente dalla violenza e dall'indifferenza – vere caratteristiche della natura umana – a giustificare l'esistenza dei diritti dell'uomo, ed è la storia umana, non la natura, a fornirci una testimonianza evidente della necessità di riconoscere agli uomini alcuni diritti fondamentali¹³¹ per proteggerli dalla crudeltà dimostrata dall'umanità nel corso della storia. È così che Ignatieff delinea l'argomento della priorità del male nella sua legittimazione storica e prudenziale dei diritti umani, i quali altro non sono che strumenti di protezione dal male.

Onde evitare il grave errore, spesso commesso dall'Occidente, di voler esportare i propri valori morali basati sull'individualismo presso popoli con culture che non possono e non vogliono recepire tali valori, la teoria dei diritti umani dovrebbe essere presentata in una versione puramente 'minimalista'. Secondo questa concezione lo scopo dei diritti umani non sarebbe prescrivere agli individui degli ideali morali specifici, indicando ciò che è bene, bensì tutelare esclusivamente la libertà negativa degli uomini di scegliere in autonomia il modo migliore di vivere, indicando ciò che è giusto e affrancandoli dall'oppressione e consentendo loro di plasmare la loro cultura con i valori che ritengono più giusti. In questo modo l'individualismo morale prospettato dalla teoria dei diritti dell'uomo si concilia in armonia con il pluralismo culturale, morale e religioso presente nel mondo. Tale *thin theory*¹³² viene aspramente criticata dal filosofo del diritto Danilo Zolo nel suo intervento posto alla fine dell'edizione italiana del libro di Ignatieff *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2003). Zolo, in linea con il pensiero di Alain de Benoist in merito ai diritti¹³³, sostiene che l'individualismo morale occidentale alla base della dottrina dei diritti sia incompatibile con i valori di quelle culture oliste "che considerano i valori occidentali il maggior elemento disgregatorio dei propri"¹³⁴.

Il carattere fondamentale proprio della tesi di Michael Ignatieff consiste nella rivendicazione del carattere esclusivamente politico dei diritti umani¹³⁵. Questi ultimi non devono essere concepiti come verità morali universalmente valide, perché la storia insegna che i tentativi di esportazione di valori morali propri di una determinata cultura non portano ad altro che a oppressione e guerra. I diritti dell'uomo, afferma Ignatieff, devono essere considerati un linguaggio condiviso dalle varie

¹³¹ Per 'diritti fondamentali' Ignatieff intende un nucleo ridotto di diritti strettamente necessari a vivere senza oppressione e sofferenza. Egli si dice contrario alla tendenza a chiamare 'diritto' ogni singolo desiderio umano in quanto questo atteggiamento, largamente diffuso nella mentalità occidentale, mina la legittimità dei veri diritti fondamentali, i diritti individuali civili e politici, unica garanzia a protezione dell'individuo non soltanto dalla tirannia del potere ma anche dalla tirannia del gruppo. I diritti collettivi, infatti, vengono posti da Ignatieff al secondo posto dopo i diritti individuali, poiché il presupposto della dottrina dei diritti umani è riscontrabile nell'individualismo.

¹³² La teoria minimalista viene definita 'leggera' dallo stesso Ignatieff. Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003.

¹³³ Cfr. Intervista ad A. de Benoist e D. Zolo sui temi del libro di A. de Benoist *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, a cura di M. Messina, in << Movimento Zero >>. Cfr. www.movimentozero.org > Articoli.

¹³⁴ *Infra*, p. 69. Si veda il capitolo della tesi dedicato a di M. Ignatieff.

¹³⁵ Anche Alain de Benoist sottolinea come sia necessario eliminare ogni contenuto morale dal discorso sui diritti, in quanto il particolare problema delle libertà umane riguarda solamente la sfera politica. Cfr. A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato ad A. de Benoist.

parti in conflitto volto a risolvere determinati problemi pratici¹³⁶. Inoltre, gli attivisti dei diritti umani dovrebbero smettere di intervenire in situazioni che vedono le presunte vittime in perfetta armonia con la loro condizione, poiché tali comportamenti hanno portato l'opinione pubblica non occidentale a considerare i diritti dell'uomo "una mera espressione dell'imperialismo morale dell'Occidente nei confronti di altre culture"¹³⁷. Innanzitutto, suggerisce Ignatieff, la legittimità dei diritti dovrebbe provenire dal basso, dalla voce degli oppressi. In secondo luogo, se soltanto i diritti perdessero contenuto morale e acquisissero contenuto politico il loro carattere imperiale svanirebbe per venire sostituito da una concezione pragmatica dei diritti come strumenti per dirigere il dialogo tra le parti in conflitto.

2. Opinioni critiche nei confronti della teoria dei diritti dell'uomo

2.1 Alain de Benoist: diritti come strumento dell'imperialismo occidentale

Tra le riflessioni degli intellettuali che al giorno d'oggi si esprimono contro la teoria dei diritti umani, quella di Alain de Benoist è particolarmente interessante per l'accento posto sulla dimensione politica della questione dei diritti. Nel saggio del 2004 *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, de Benoist definisce l'ideologia illuminista dei diritti dell'uomo¹³⁸ come uno strumento dell'Occidente per legittimare, con l'etichetta di "intervento umanitario", il proprio imperialismo. La presunzione occidentale – e per 'occidentale' spesso l'autore intende 'americana' – di voler imporre al mondo intero i propri valori morali di democrazia e diritti umani, continua l'autore, non porterebbe ad altro che alla distruzione alle fondamenta di quelle culture olistiche, i cui principi morali ruotano intorno all'idea che il benessere della comunità detenga il primato sui diritti e le libertà dell'individuo.

Il limite primario della dottrina dei diritti dell'uomo, secondo de Benoist, è la concezione della natura umana su cui essa si fonda, una concezione che presuppone l'individuo come un essere isolato dalla comunità e dalla società. Tale visione atomistica dell'essere umano si basa su quella che de Benoist definisce 'Ideologia del Medesimo', costruzione esclusivamente occidentale secondo cui l'uomo è allo stesso tempo unico in sé e uguale agli altri, dalla quale scaturisce l'idea di un uomo 'atomico' separato da tutto ciò che definisce la sua identità e unico depositario dei diritti in virtù della sua natura umana isolata. "Come dice Alain de Benoist, l'ideologia liberale occidentale è una *ideologie du même* : riconosce e legittima solo ciò che percepisce come uniforme a sé stessa", afferma il filosofo Diego Fusaro in un'intervista del 2014¹³⁹. L'imposizione di una simile ideologia a culture oliste comporterebbe la loro dissoluzione: ciò che gli occidentali non capiscono è che certi popoli, per la loro storia e per la loro cultura, non sono in grado di concepire l'individuo come un

¹³⁶ Su questo punto, il pensiero di Ignatieff e quello di Maritain sembrano convergere. Entrambi auspicano una soluzione pragmatica della questione dei diritti, abbandonando i tentativi di delineare un comune fondamento alla teoria dei diritti, al fine di risolvere i conflitti tra culture diverse e salvaguardare il pluralismo culturale.

¹³⁷ *Infra*, p. 71. Si veda il capitolo della tesi dedicato a di M. Ignatieff.

¹³⁸ Il termine ideologia viene utilizzato da de Benoist con connotazione negativa. La sua concezione è condivisa anche dal filosofo Diego Fusaro, il quale in una recente intervista ha affermato che "quella dei diritti individuali è una vera e propria ideologia, nel senso deteriore del termine. Tale ideologia afferma i diritti di un individuo astratto, mentre i veri diritti sono quelli dell'individuo all'interno della comunità". Cfr. Intervista a Diego Fusaro, *Sto con Putin perché ho letto Kant* (giugno 2014), a cura di A. Piscitelli, in << Barbadillo >>. Cfr. <http://www.barbadillo.it/24838-diego-fusaro-sto-con-putin-perche-ho-letto-kant/>.

¹³⁹ Intervista a D. Fusaro, *Sto con Putin perché ho letto Kant*, cit.

essere scisso “dal gruppo, dalla tradizione e dai suoi legami con la società o la totalità del mondo reale”¹⁴⁰. La natura umana, afferma de Benoist, non si può separare dal contesto culturale, sociale e politico in cui l’uomo nasce, cresce e sviluppa la sua particolare identità.

In un’intervista del 2012, Alain de Benoist afferma che “gli americani non tengono conto di questa realtà, perché credono ancora che gli altri siano come loro. Non capiscono l’alterità. Questa è una delle cause dei loro problemi nelle relazioni internazionali”¹⁴¹. L’Occidente è profondamente convinto che i propri siano i valori migliori, e che per questo sia necessario esportarli ovunque, al più presto e con la forza, e conferir loro un riconoscimento universale. De Benoist, al contrario, sostiene che “l’evoluzione di un Paese verso un regime democratico o verso l’accettazione consapevole dei diritti dell’uomo richiede molto tempo in quanto dev’essere graduale, non bruscamente e violentemente imposta da un *global cop* rappresentato dalla potenza meglio armata e più aggressiva che si giustifichi appellandosi ai principi della morale per perseguire i propri interessi all’estero”¹⁴². I diritti dell’uomo non sono altro che una facciata ideologica, una maschera umanitaria sotto la quale l’Occidente presenta la globalizzazione dei mercati seguendo solo i propri interessi, che nell’immediato futuro consisterebbero nell’assumere il controllo delle principali fonti mondiali di approvvigionamento energetico e di fare di tutto per prevenire l’emergere nel mondo di una potenza concorrente rivale”¹⁴³.

Il problema principale del mondo contemporaneo occidentale è, secondo Alain de Benoist, l’aver dimenticato il bene comune della collettività in favore di una rilevanza troppo forte conferita all’individuo e ai suoi diritti. Anche Brian Tierney, ne *L’idea dei diritti naturali*, aveva posto in evidenza tale problema. Come si è visto, i filosofi illuministi rovesciarono il primato dei doveri sui diritti tipico della dottrina del diritto naturale di Samuel Pufendorf, dando inizio ad una mentalità individualista basata sulla centralità assoluta dei diritti e delle libertà dell’individuo nei confronti della società e della politica. I diritti cominciarono ad essere concepiti come strumenti di protezione da ogni forma di ingiustizia, in particolar modo dagli abusi perpetrati dallo Stato. In questa concezione antipolitica dei diritti de Benoist vede un forte limite, poiché essa tende a creare crescenti conflittualità tra l’individuo e la comunità a cui appartiene e dalla quale trae la propria identità. Il problema delle libertà è una questione politica e per risolvere l’intricato nodo dei diritti è necessario “riconsiderare il valore della partecipazione attiva alla vita politica, fulcro di quella che Benjamin Constant definiva ‘libertà degli antichi’ e Isaiah Berlin ‘libertà positiva’”¹⁴⁴.

2.2 Danilo Zolo: la critica del “fondamentalismo umanitario”

Il filosofo italiano Danilo Zolo si pone sulla medesima linea di Alain de Benoist in merito alla teoria dei diritti dell’uomo. Zolo, a differenza di Michael Ignatieff, ritiene impossibile che l’individualismo proprio della modernità occidentale, presupposto fondamentale della dottrina dei diritti, possa integrarsi con la mentalità di quei popoli, caratterizzati da un’ottica comunitaria e

¹⁴⁰ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell’uomo*, cit., p. 56.

¹⁴¹ Intervista ad A. de Benoist, *De Benoist, una voce critica nel cuore dell’Occidente* (gennaio 2012), a cura di G. Gabellini, in << Stato&Potenza. Periodico di informazione socialista >>. Cfr. <http://www.statopotenza.eu/1470/1470>.

¹⁴² *Infra*, p. 65. Si veda il capitolo della tesi dedicato ad A. de Benoist.

¹⁴³ Intervista ad A. de Benoist e D. Zolo, cit.

¹⁴⁴ *Infra*, p. 66-67. Si veda il capitolo della tesi dedicato ad A. de Benoist.

olista, che reputano i valori occidentali un'arma di distruzione dei propri. Come de Benoist, Zolo si scaglia contro l'etnocentrismo dell'Occidente e contro la presunzione di voler esportare al mondo intero i propri valori di democrazia e diritti dell'uomo in quanto ritenuti universalmente giusti e buoni. Ignatieff, spiega Zolo, ha cercato di annullare questa critica – spesso mossa nei confronti dell'Occidente – affermando che “è esattamente l'individualismo morale il primo alleato della diversità culturale perché una filosofia individualistica non può che schierarsi a difesa dei modi diversi con cui ciascun individuo sceglie di vivere la sua vita”¹⁴⁵. Secondo la sua *thin theory* i diritti devono definire solo ciò che è giuridicamente valido, e non ciò che è moralmente giusto: questo sarebbe l'unico modo per conciliare individualismo e pluralismo culturale e garantire a tutti gli esseri umani degli strumenti di protezione dal male e dalla tirannia. Zolo critica quest'impostazione e accusa Ignatieff di ingenuità etnocentrica, di aver solamente tentato di trovare una “scusa” per fare dei diritti “una merce di più facile esportazione ‘umanitaria’”¹⁴⁶.

Oltre alla valenza della *thin theory*, Danilo Zolo si mostra nettamente contrario al primato, definito da Ignatieff nel saggio *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, dei diritti individuali sui diritti collettivi. A parere di Zolo la subordinazione proposta da Ignatieff si rivela meccanica, infondata e basata sull'idea etnocentrica secondo cui l'individualismo occidentale è la soluzione migliore per garantire la libertà. Come Alain de Benoist, Zolo pone in evidenza l'importanza cruciale del bene comune e si rammarica che nei moderni Stati occidentali i diritti soggettivi abbiano definitivamente soppiantato il senso del dovere nei confronti dell'autorità e della legge oggettiva. “Oggi i diritti collettivi - si pensi all'etnocidio del popolo palestinese, ad esempio - sono ignorati e sempre più minacciata è la stessa sovranità degli Stati”¹⁴⁷ sostiene Zolo nell'intervista condotta insieme ad Alain de Benoist sui temi di *Oltre i diritti dell'uomo*. In essa aggiunge anche che “la stessa dottrina dei 'diritti collettivi' - il diritto alla propria cultura, a parlare la propria lingua, a professare la propria religione - è sostenuta da autori non occidentali, mentre i classici *Bill of Rights* occidentali tendono a ignorarli, riducendoli al più a puri diritti individuali”. Su questo punto Danilo Zolo e Alain de Benoist sono completamente d'accordo: nel suo saggio, de Benoist afferma che il problema principale della moderna libertà negativa consiste nell'eccessiva importanza conferita agli interessi dell'individuo rispetto al bene della collettività, auspicando un ritorno alla libertà positiva (o “libertà degli antichi”, come la definì Benjamin Constant) di poter partecipare attivamente alla vita pubblica, eliminando il contrasto in atto tra singolo e società.

2.3 Opinioni in merito all'intervento militare “umanitario”

“Nulla è più idolatrico e monoteistico (e ingenuo) dell'idea di una guerra condotta in nome dei diritti dell'uomo”¹⁴⁸. Con questa frase Danilo Zolo conclude il suo intervento alla fine dell'edizione italiana del saggio di Ignatieff. Quest'ultimo si esprime a favore dell'intervento militare diretto da parte della comunità internazionale nel caso in cui uno Stato ignori i diritti fondamentali dei suoi cittadini, perpetrando contro di essi violenze e soprusi sistematici. Ignatieff mette bene in chiaro la necessità di scongiurare qualsiasi tipo di ambizione di conquista territoriale o tentativo di sostituirsi

¹⁴⁵ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 149.

¹⁴⁶ Ivi, p. 154.

¹⁴⁷ Intervista ad A. de Benoist e D. Zolo, cit.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 157.

alla sovranità dello Stato in questione, ma nonostante queste precisazioni Zolo si dimostra fortemente critico nei confronti del suo pensiero al riguardo. Prima di tutto, sostiene, Ignatieff non tiene conto del fatto che qualsiasi guerra, anche quelle che gli occidentali tentano di spacciare come ‘guerra giusta’ condotta in nome dei diritti, comporta la negazione di questi diritti, soprattutto del diritto fondamentale alla vita. In secondo luogo, se si pone la questione in questi termini, sembra che la violazione dei diritti umani sia l’unico presupposto dell’intervento militare dell’Occidente. La stessa idea dei diritti viene così compromessa agli occhi dell’opinione pubblica non occidentale, la quale è portata a pensare che i diritti dell’uomo non siano altro che una giustificazione adottata dall’Occidente per perseguire le proprie ambizioni imperialistiche.

Alain de Benoist si pone sulla stessa linea di pensiero. L’imposizione con la violenza dei principi individualistici occidentali a popoli che non ne condividono le stesse basi culturali non porta ad altro che a ulteriori problemi e, soprattutto, a un crescente odio da parte di questi popoli verso tutto ciò che proviene da Occidente¹⁴⁹. Gli Stati Uniti, afferma de Benoist, si propongono al mondo nella veste di ‘poliziotto globale’ auto-investito dell’autorità suprema di imporre a tutti i propri valori morali. Come sostiene Diego Fusaro, essi hanno la “convizione di essere degli eletti, di avere una *special mission*, che consisterebbe nell’esportare la democrazia, come si esportano merci, a colpi di embarghi o di bombardamenti”¹⁵⁰. Alain de Benoist critica fortemente tale concezione etnocentrica, affermando che la teoria dei diritti non è altro che l’ultimo strumento adottato dall’Occidente nel corso della storia per controllare il mondo a proprio piacimento. Prima dei diritti la parola d’ordine era “esportare civiltà e progresso” attraverso i mercati, e prima ancora “esportare la vera fede” tramite i missionari; al giorno d’oggi la maschera dietro cui si celano le ambizioni imperialistiche occidentali è rappresentata dall’”esportazione della democrazia e dei diritti umani” con l’intervento militare.

3. Huntington e Fukuyama a confronto: due opinioni contrapposte

Il pensiero dei politologi americani Samuel Philips Huntington e Francis Fukuyama può essere preso a modello come emblema delle due diverse correnti in merito ai diritti dell’uomo: Fukuyama in quanto fermo sostenitore dell’universalità del linguaggio dei diritti e della democrazia, e Huntington in quanto esponente del relativismo culturale e critico nei confronti dell’impostazione occidentale.

Nel saggio *La fine della storia e l’ultimo uomo* Fukuyama ritiene che alla fine della Guerra Fredda l’umanità sia giunta alla fase finale della dialettica storica, dal momento che, dopo il crollo del comunismo, la democrazia liberale è rimasta l’ultimo regime socio-politico sopravvissuto e l’unico in grado di assicurare a tutti gli uomini, in virtù della loro intrinseca dignità derivante dalla natura libera e morale dell’essere umano, il soddisfacimento sia del lato concupiscibile dell’anima basato sul desiderio del possesso, sia del lato timotico basato sul desiderio del riconoscimento.

Quest’ultimo, secondo Fukuyama, che nella sua analisi reinterpreta il pensiero di Hegel alla luce delle riflessioni del filosofo francese Alexandre Kojève, si identifica con il vero motore della storia

¹⁴⁹ Come afferma Samuel Huntington, quanto più l’Occidente si sforza di universalizzare i propri valori, imponendoli se necessario con la forza delle armi, tanto più nei paesi non occidentali si rafforza la volontà di rivendicare la superiorità della propria cultura, della propria tradizione e della propria religione, ripudiando l’influenza di un Occidente la cui prepotenza minaccia alla radice i valori autoctoni. Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2001.

¹⁵⁰ Intervista a D. Fusaro, *Sto con Putin perché ho letto Kant*, cit.

umana. Dal momento che la storia è interpretata da Fukuyama come un processo unidirezionale volto al soddisfacimento del desiderio del riconoscimento insito nella natura umana, se la democrazia liberale è in grado di assicurare tale riconoscimento significa che l'uomo non ha più ragioni valide per lottare e mandare avanti la dialettica storica. L'uomo diventa così l'ultimo uomo e il mondo si omogeneizzerà gradualmente intorno a uno Stato democratico universale basato sui principi della libertà, dell'uguaglianza e del riconoscimento della dignità e dei diritti fondamentali dell'essere umano.

Nel suo articolo del 1993 *“The Clash of Civilizations?”* e nel suo libro del 1996 *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Samuel Huntington intende controbattere proprio alla tesi di Fukuyama sulla democrazia universale e sulla fine della storia. Alla fine della Guerra Fredda, spiega Huntington, il mondo non si è affatto omogeneizzato intorno alla democrazia liberale: questo è soltanto l'obiettivo dell'Occidente. La storia è ben lungi dall'essere giunta al suo stadio finale, perché gli scontri ideologici propri delle dinamiche della Guerra Fredda sono soltanto stati sostituiti da un nuovo, più temibile tipo di conflitto, ovvero il conflitto tra civiltà.

Nel suo saggio Huntington spiega che le crescenti transizioni alla democrazia da parte di paesi non occidentali, unite alla caduta dell'Unione Sovietica e del comunismo, “hanno diffuso in Occidente, e particolarmente negli Stati Uniti, la convinzione che fosse in atto una rivoluzione democratica universale e che in breve tempo la visione occidentale del concetto di diritti umani e le forme occidentali di democrazia politica avrebbero prevalso in tutto il mondo”¹⁵¹. Si può vedere come questa concezione corrisponda esattamente alla posizione di Fukuyama in merito alla diffusione universale della democrazia e dell'idea dei diritti.

Contrario al relativismo culturale propugnato da Huntington, Fukuyama afferma che se tutti i valori fossero relativi, cadrebbero anche i principi fondamentali di libertà, uguaglianza e diritti dell'uomo, ma è proprio la presunzione di ritenere tali principi migliori e degni di universalità che Huntington contesta, perché a suo avviso “quello che per l'Occidente è universalismo, per gli altri è imperialismo”¹⁵². Le obiezioni portate avanti da Huntington alla volontà occidentale di esportare al mondo intero la democrazia liberale e i diritti dell'uomo sono le stesse mosse da Alain de Benoist e Danilo Zolo¹⁵³: l'individualismo, tipico della cultura occidentale, alla base della teoria dei diritti umani non può facilmente conciliarsi con le tradizioni e i valori propri di culture olistiche come quelle asiatiche, secondo cui il bene della comunità e il dovere vengono logicamente anteposti all'interesse e ai diritti del singolo.

È impossibile, secondo Huntington, creare nel mondo una civiltà universale, perché l'unico modo per farlo sarebbe eliminare una volta per tutte la pluralità culturale e con essa tutte le diverse lingue, tradizioni, valori e costumi esistenti. A differenza di quanto sostiene Fukuyama, Huntington afferma che il mondo – in particolare il mondo non occidentale, estremamente variegato al suo interno – non si sta lentamente raccogliendo intorno ai principi cardine della democrazia e dei diritti. Al contrario, la prepotenza occidentale nel volersi elevare – per usare un concetto di de

¹⁵¹ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 281.

¹⁵² Ivi, p. 266.

¹⁵³ Anche Michael Ignatieff sostiene la necessità da parte dell'Occidente di rispettare il pluralismo culturale, ma legittima comunque l'intervento militare umanitario nei casi in cui la vita di un popolo è minacciata dalla violenza del potere. Al proposito si veda il capitolo della tesi dedicato a M. Ignatieff.

Benoist – a ‘giudice morale del genere umano’¹⁵⁴ ha prodotto l’effetto contrario, rafforzando presso i popoli non occidentali il consapevole recupero della propria cultura delle origini. “Si assistette così nei paesi asiatici ad una forte indigenizzazione, intesa come ritorno consapevole alle proprie origini, e in particolare nel mondo islamico (ma non solo) a quella che Gilles Kepel definisce ‘la rivincita di Dio’, ovvero un recupero consistente della religiosità e dell’idea del sacro derivante dalla necessità di definire una precisa identità autoctona in contrapposizione a quella occidentale dominante”¹⁵⁵.

4. Considerazioni finali

4.1 Il dibattito storiografico sull’origine dell’idea dei diritti

Per quanto riguarda il dibattito in merito alla nascita dell’idea dei diritti dell’uomo nel corso della storia, i vari autori esaminati nella mia ricerca prospettano diverse filiazioni.

Per Jacques Maritain, dal momento che l’idea dei diritti è contenuta nella legge naturale insita nella natura umana, la comparsa di tale idea coincide con la presa di consapevolezza dell’esistenza di una legge morale naturale autonoma dal diritto positivo. Tale presa di consapevolezza è descritta per la prima volta nell’*Antigone* di Sofocle, per poi continuare con il pensiero della filosofia stoica e di Cicerone, ma è nell’ambito del pensiero cristiano che i concetti di legge naturale e diritti umani fioriscono in tutta la loro chiarezza, da San Paolo a Grozio.

Sul cristianesimo come punto di partenza per l’elaborazione dell’idea di diritto soggettivo inteso come facoltà umana pone l’accento anche Alain de Benoist. Egli afferma, in linea con Maritain, che la nozione cristiana di persona umana porta in sé i fondamentali concetti di dignità della natura umana e dell’uguaglianza di tutti gli uomini in virtù di tale dignità. Questi concetti sono i tratti caratteristici della moderna teoria dei diritti dell’uomo, la quale si è sviluppata a partire dall’idea cristiana di diritto soggettivo, prima con il nominalismo di Guglielmo da Ockham¹⁵⁶, poi nell’ambito della scuola di Salamanca e infine con il giusnaturalismo secentesco. I giusnaturalisti ripresero la nozione di natura umana caratterizzata dalla razionalità, propria degli scolastici spagnoli, e la dichiararono indipendente dalla comunità da cui ogni individuo trae la propria identità. Con Hobbes e Locke l’individuo vinse contro la società, e i principi morali del mondo antico quali il valore della libertà positiva e del bene comune vennero soppiantati dal primato dell’individuo, con i suoi diritti e i suoi interessi posti contro lo Stato e la comunità.

Come Alain de Benoist, anche Brian Tierney evidenzia la perdita di vista del bene comune e dei doveri dell’uomo nella modernità attuale segnata dall’individualismo dilagante e da quella che Michael Ignatieff definisce ‘inflazione dei diritti’. Tale impostazione, afferma Tierney, non appartiene alla concezione originaria dei diritti naturali soggettivi, la quale si sviluppò per la prima

¹⁵⁴ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell’uomo*, cit., p. 69.

¹⁵⁵ *Infra*, pp. 56-57. Si veda il capitolo della tesi dedicato a S. P. Huntington.

¹⁵⁶ Alain de Benoist è in linea con il pensiero di Michel Villey in merito alla nascita della nozione di diritto soggettivo. Per entrambi gli studiosi essa è nata nell’ambito della filosofia nominalista di Ockham, la quale riducendo la collettività ad un puro insieme di individui autonomi e scissi l’uno dall’altro ha trasformato la tradizionale concezione di diritto come legge oggettiva in un potere proprio dell’individuo. Nel saggio *Oltre i diritti dell’uomo*, De Benoist cita anche le parole di Villey sulla responsabilità del cristianesimo nella nascita del soggettivismo moderno: “[Il cristiano] con la sua persona trascende lo stato. Abbiamo qui in germe il concetto delle moderne libertà individuali che saranno opposte allo stato: i nostri futuri diritti dell’uomo” (Cfr. M. Villey, *Philosophie du droit*, vol. I, *Définitions et fins du droit*, Dalloz, Paris, 1982, p. 131).

volta in età medievale nelle glosse dei canonisti al *Decretum Gratiani*, per poi definirsi più chiaramente nell'ambito della disputa francescana e, più avanti, del dibattito sul conciliarismo. Nelle teorie medievali dei diritti il bene comune della collettività e l'importanza dei doveri dell'uomo si equilibravano perfettamente con la necessità di definire i diritti soggettivi dei singoli individui, e questa concezione, individualistica e comunitaria allo stesso tempo, venne ripresa dalla scuola di Salamanca e da Grozio nella loro elaborazione in chiave moderna della teoria dei diritti. In seguito, afferma Tierney, con l'accento posto dall'Illuminismo sul primato dei diritti sui doveri e sulla necessità di mettere sempre l'individuo davanti al gruppo, l'attenzione per il bene comune andò scemando, lasciando il posto ad un individualismo atomista.

È proprio nell'Illuminismo, tanto criticato da Tierney, che Vincenzo Ferrone colloca lo sviluppo più completo della moderna teoria dei diritti umani. Ferrone non nega il contributo apportato dalle teorie medievali dei diritti, ma afferma che fino a quando l'idea dei diritti non acquisì contenuto morale e politico, oltre che giuridico, questa non riuscì ad imporsi nel suo significato moderno. Se si esamina, infine, l'analisi storica di Lynn Hunt, la quale intreccia l'idea dei diritti allo sviluppo del senso di empatia per il prossimo, si può notare come l'autrice collochi le prime avvisaglie del sentimento di empatia nel XII secolo, lo stesso periodo in cui Brian Tierney individua la nascita dell'idea di diritto soggettivo, ma anche se la cronologia coincide, le motivazioni addotte sono totalmente diverse: se Tierney si muove in un campo strettamente giuridico, Hunt si concentra sulla nascita dell'empatia, suscitata per la prima volta dalla storia d'amore di Abelardo ed Eloisa e incoraggiata dalla crescente consapevolezza del corpo individuale e della sua dignità, sviluppatasi a partire dal Medioevo. In un secondo momento Hunt, cronologicamente in linea con Ferrone, individua nel Settecento illuminista il periodo in cui il sentimento dell'empatia alla base dei diritti umani poté sbocciare in tutta la sua forza grazie all'opera di sensibilizzazione svolta dai romanzi epistolari. In seguito, con le rivoluzioni americana e francese, venne compiuto il fondamentale passo della codificazione dei diritti in documenti ufficiali, conferendo loro status costituzionale e quindi valore politico.

4.2 È possibile conferire un fondamento teorico alla teoria dei diritti dell'uomo?

Jacques Maritain, Brian Tierney e Francis Fukuyama fanno parte di quella corrente di pensiero che individua nella natura umana, in virtù della sua intrinseca dignità derivante dal possesso di razionalità e libertà, il fondamento primario dei diritti. Michael Ignatieff, al contrario, scongiura ogni tipo di legittimazione dei diritti in base a qualche appello alla natura e alla dignità umana, affermando che la necessità di riconoscere e tutelare i diritti fondamentali dell'essere umano deriva dall'osservazione della storia, dalla quale emergono con chiarezza quante e quali sofferenze l'uomo è capace di infliggere ai propri simili. Basandosi sull'esperienza del male provocato nel corso della storia, risulta un semplice dato di fatto: che gli uomini debbano vedersi riconosciuti degli strumenti di protezione da soprusi e violenze. Piuttosto che alla natura umana è meglio appellarsi al sentimento di empatia, punto cardine della teoria dei diritti dell'uomo elaborata da Lynn Hunt, la quale crede che cercare di legittimare i diritti a partire dalla natura umana rischi di portare soltanto ad una generica storia globale dell'umanità.

Pur individuando nella natura umana il fondamento filosofico dei diritti, sia Maritain che Fukuyama sostengono che al momento non è stato raggiunto un accordo teorico sulla giustificazione dei diritti. Se Fukuyama afferma che questo si è verificato perché ancora manca una comune definizione

condivisa di natura umana, Maritain rinuncia in partenza alla possibilità di raggiungere un simile accordo, poiché la pluralità di culture e tradizioni presente nel mondo non lo permette. È più saggio per lui adottare un approccio puramente pragmatico improntato alla ricerca di comuni principi pratici per risolvere situazioni contingenti. Anche Samuel Huntington è su questa linea di pensiero: la pluralità culturale, che per entrambi gli autori è da salvaguardare con cura, non consente di raggiungere un comune accordo sulla giustificazione teorica dell'idea dei diritti, quindi è auspicabile impegnarsi per ricercare dei valori comuni nel rispetto del pluralismo.

Per Michael Ignatieff la questione è più semplice: una giustificazione filosofica dell'idea dei diritti non esiste proprio. È sufficiente guardare la storia umana per vedere che gli uomini hanno bisogno della protezione conferita dai diritti per difendersi contro l'oppressione. Alla storia si richiama anche Vincenzo Ferrone, che – in sintonia con le posizioni di Benedetto Croce e di Norberto Bobbio – sostiene che non è possibile trovare un fondamento filosofico alla teoria dei diritti umani.

4.3 Le critiche all'universalismo della teoria dei diritti umani

Negli ultimi anni, la teoria dei diritti umani è stata aspramente criticata – e lo è tuttora – da alcuni intellettuali occidentali, in particolar modo da esponenti del relativismo culturale come Samuel Huntington. Questa corrente di pensiero sostiene che non esista una gerarchia dei valori morali, che tutti i valori siano relativi e dunque giusti solamente per chi li professa: nessuna cultura ha dunque il diritto di sbandierare i propri valori come i migliori in assoluto. La presunzione da parte dell'Occidente di poter imporre, anche con la forza delle armi, democrazia e diritti umani – valori propri in tutto e per tutto della cultura occidentale e incompatibili, a causa dell'individualismo su cui si basano, con i valori comunitari di altre culture – non incoraggia di certo il dialogo tra le parti, perché tutto ciò che i non occidentali recepiscono è che l'Occidente dà per scontato che la propria cultura sia moralmente migliore di tutte le altre, e che la sua volontà di diffondere ovunque i propri valori “migliori” non rappresenta altro che l'ennesimo segno delle sue velleità imperialistiche. L'impostazione di Huntington è condivisa anche da Danilo Zolo, il quale si pone con convinzione contro il ‘fondamentalismo umanitario’ e in particolare contro le guerre combattute in nome dei diritti, e da Alain de Benoist. Quest'ultimo, a differenza di Huntington, preferisce parlare di pluralismo culturale, poiché non nega che determinate pratiche culturali – pratiche che violano il benessere umano e attentano alla vita dell'individuo – possano essere giudicate come inumane: non tutti i valori sono relativi, ma di certo non è prerogativa dell'Occidente indicare al mondo quali siano quelli giusti. Il più grande limite dell'Occidente, in particolare degli Stati Uniti, è che non concepisce l'alterità presente nel mondo: gli occidentali sono convinti, ormai da secoli, di avere il dovere morale di “migliorare” gli altri, alimentando così la forza del proprio dominio. De Benoist è profondamente contrario all'esportazione dei diritti umani e della democrazia in paesi dominati da culture olistiche e comunitarie, e non soltanto perché tali valori, impregnati di individualismo occidentale, comporterebbero la distruzione di determinate culture, ma anche perché la volontà occidentale di imporre agli altri questi valori non rappresenta altro che una maschera umanitaria, un pretesto, una legittimazione per permettere all'Occidente di perseguire tranquillamente, sotto la facciata dei diritti umani, i propri scopi volti al dominio mondiale.

4.4 I diritti dell'uomo: concetto morale o politico?

Secondo Michael Ignatieff e Alain de Benoist, uno dei motivi principali dell'impopolarità dell'idea dei diritti dell'uomo presso i popoli non occidentali è da riscontrare nel contenuto morale assegnato ai diritti. L'Occidente, tentando di esportare i propri valori morali, ovvero il rispetto dei diritti e la democrazia, si pone, per usare un'espressione di de Benoist, come 'giudice morale del genere umano' e questo non fa altro che alimentare, presso le culture non occidentali, un senso di rifiuto e disprezzo per l'arroganza di chi desidera loro imporre valori diversi dai propri e provoca spesso, come fa notare Samuel Huntington, un recupero consapevole delle proprie tradizioni in contrapposizione all'Occidente.

De Benoist sostiene che l'esportazione forzata di principi morali comporta solo l'etnocidio, dal momento che l'insistenza occidentale nell'imporre ovunque il proprio individualismo dei diritti comporta la disgregazione delle culture oliste improntate a valori comunitari. Ignatieff è meno radicale nella sua critica, e si limita ad osservare che l'idea dei diritti umani viene rifiutata dai non occidentali proprio perché vista da questi ultimi come l'espressione più alta dell'imperialismo morale dell'Occidente. Se i diritti perdessero valenza morale e acquisissero un contenuto esclusivamente politico, si eviterebbero innumerevoli conflitti e si farebbe un passo avanti verso la strada del dialogo. Anche de Benoist sostiene la necessità di ribadire il carattere politico dei diritti, in quanto negarlo significherebbe alimentare i conflitti già esistenti tra individuo e comunità.

Anche se per ragioni diverse, Lynn Hunt, Vincenzo Ferrone e Jacques Maritain sottolineano la necessità di conferire contenuto politico ai diritti dell'uomo. Hunt sostiene che la costituzionalizzazione – e dunque politicizzazione – dei diritti è una caratteristica essenziale a conferir loro pregnanza e carica emancipatrice: naturalezza, eguaglianza e universalità (i tre attributi fondamentali dei diritti dell'uomo) non bastano a garantirne il rispetto e la tutela; se la dottrina dei diritti umani non diviene dottrina politica, la loro realizzazione in società rimarrebbe ad un puro livello teorico. Anche Jacques Maritain pone l'accento sulla necessità di politicizzare una volta per tutte il linguaggio dei diritti ma, a differenza di Ignatieff e de Benoist, non nega che questi possiedano un forte contenuto morale. Per Maritain la politica deriva dalla morale: se non poggia il suo fondamento sui valori morali evangelici di amore fraterno, carità, amicizia civile, bene comune ed uguaglianza, un regime politico non sarà mai in armonia con la legge naturale da cui dipendono i diritti umani.

BIBLIOGRAFIA

Elenco delle opere citate

Saggi critici

a) Monografie

- BERLIN I. :
Four essays on liberty, Oxford University Press, Oxford, 1969.
European Unity and Its Vicissitudes (1959), in *The Crooked Timber of Humanity*, Chatto and Windus, London, 1991.
- DE BENOIST A., *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004.
- DWORKIN R., *Taking Rights seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1977.
- FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Bari, 2014.
- FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), Rizzoli, Milano, 2011.
- HUNT L. :
The Family Romance of the French Revolution, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.
La forza dell'empatia (2007), Laterza, Roma-Bari, 2010.
- HUNTINGTON S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), Garzanti, Milano, 2001.
- IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano, 2003.
- KANTOROVICZ E., *I due corpi del re* (1924), Einaudi, Torino, 1989.
- KEPEL G., *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Parigi, 1991.
- MARITAIN J. :
I diritti dell'uomo e la legge naturale (1942), Vita e Pensiero, Milano, 1977.
Cristianesimo e democrazia (1943), Passigli Editori, Bagno a Ripoli (Firenze), 2007.
L'uomo e lo Stato (1951), Vita e Pensiero, Milano, 1963.
- PENA-RUIZ, H., *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Effepi Libri, Monte Porzio Catone (RM), 2008.
- TIERNEY B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (1997), Il Mulino, Bologna 2002.
- VILLEY M., *Philosophie du droit*, vol. I, *Définitions et fins du droit*, Dalloz, Paris, 1982.

b) Articoli su rivista

- FUKUYAMA F., *Natural Rights and Human History*, in << The National Interest >> n° 64, (summer 2001). Cfr. <http://nationalinterest.org/article/natural-rights-and-human-history-390>.
- HUNTINGTON S. P., *The Clash of Civilizations?*, in << Foreign Affairs >>, vol. 72, n° 3, (summer 1993). Cfr. <http://www->

[personal.umich.edu/~lundyj/New%20College%20Class/Readings/Samuel%20Huntington Clash%20of%20Civilizations.pdf](http://personal.umich.edu/~lundyj/New%20College%20Class/Readings/Samuel%20Huntington%20Clash%20of%20Civilizations.pdf).

- TIERNEY B., *The Idea of National Rights-Origins and Persistence*, in << Northwestern Journal of International Human Rights >>, vol. 2, n° 1 (2004). Cfr. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=njihr>

c) Interviste

- Intervista ad A. de Benoist e D. Zolo sui temi del libro di A. de Benoist *Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà*, a cura di M. Messina, in << Movimento Zero >>. Cfr. www.movimentozero.org > Articoli.
- Intervista ad A. de Benoist, *De Benoist, una voce critica nel cuore dell'Occidente* (gennaio 2012), a cura di G. Gabellini, in << Stato&Potenza. Periodico di informazione socialista >>. Cfr. <http://www.statopotenza.eu/1470/1470>.
- Intervista a Diego Fusaro, *Sto con Putin perché ho letto Kant* (giugno 2014), a cura di A. Piscitelli, in << Barbadillo >>. Cfr. <http://www.barbadillo.it/24838-diego-fusaro-sto-con-putin-perche-ho-letto-kant/>.

Fonti

a) Documenti

- *The Virginia Declaration of Rights* (June 2nd, 1776) Cfr: http://www.archives.gov/exhibits/charters/virginia_declaration_of_rights.html.
- *The Declaration of Independence* (July 4th, 1776). Cfr. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.
- *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789). Cfr. <http://www.storiacontemporanea.eu/documenti/dichiarazione-dei-diritti-delluomo-1789>.
- *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (settembre 1791). Cfr. http://www.sglrsm.sm/doc/Diritti_donna_cittadina.pdf.
- *Universal Declaration of Human Rights* (December 10th 1948). Cfr. <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

b) Testi filosofici

- LOCKE J. , *The Second Treatise of Civil Government* (1690). Cfr. <http://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/Locke%20DecIndep.htm>.
- ROUSSEAU J.-J., *Del contratto sociale o principi di diritto politico* (1762), trad. it. di R. Mondolfo, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1792.

Fonti letterarie

KUNDERA M., *L'immortalità*, Adelphi Edizioni, Milano, 1990.