



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Studi in Discipline storiche e filosofiche

**IL LINGUAGGIO DEI DIRITTI UMANI.
RECENTI DIBATTITI STORIOGRAFICI**

Tesi di Laurea Triennale

Laureando
Mattia Fabris

Relatore
Cesare Vetter

Anno accademico 2018-2019

INDICE

Introduzione	5
1. I diritti umani nel laboratorio illuminista.....	5
2. I diritti umani nell'età contemporanea.....	7
1. Lynn Hunt	9
1.1 La lettura dei romanzi epistolari rafforza l'empatia.....	9
1.2 La riappropriazione del corpo individuale.....	11
1.3 Le prime dichiarazioni universali dei diritti.....	12
1.4 L'allargamento dei diritti.....	14
1.5 Le responsabilità della modernità.....	16
2. Vincenzo Ferrone	19
2.1 Il diritto naturale degli antichi.....	19
2.2 Il giusnaturalismo moderno: scienza morale dei doveri dell'uomo.....	20
2.3 Il nuovo concetto di "persona" e le sue peculiarità.....	22
2.4 Il diritto naturale alla ricerca della felicità.....	23
2.5 La politicizzazione illuminista dei diritti umani: Rousseau e Helvétius.....	23
2.6 Il sottovalutato contributo della scuola napoletana al linguaggio dei diritti.....	25
2.7 L'opinione pubblica "scopre" i diritti dell'uomo.....	27
2.8 Lo scontro con la realtà dei fatti: i diritti umani come cantiere aperto.....	28
3. Jonathan Israel	31
3.1 L'illuminismo radicale.....	32
3.2 Il principio di eguaglianza come garanzia del progresso secondo gli illuministi radicali.....	33
3.3 L'assetto economico settecentesco giustifica la diseguaglianza.....	34
3.4 La pace perpetua: ipotesi chimerica o sogno realizzabile?.....	35
3.5 L'eguaglianza come mattone della moralità universale.....	37
4. Alain de Benoist	41
4.1 L'emergere storico dei diritti.....	41
4.2 Le traballanti fondamenta dei diritti umani.....	42

4.3 Gli altri “difetti” dei diritti: dogmaticità, astrattezza, universalismo, soggettivismo, contraddizioni interne.....	44
4.4 La peggiore strumentalizzazione dei diritti: il diritto di ingerenza.....	45
4.5 L’alternativa ai diritti: una soluzione pluralista	47
5. Aleksandr Dugin	49
5.1 L’essenza del liberalismo e la sua affermazione storica.....	49
5.2 Dal liberalismo al postliberalismo: un tacito accordo.....	51
5.3 I primi passi verso la Quarta Teoria Politica: ciò che delle prime tre teorie politiche possiamo salvare.....	52
5.4 Il prezioso contributo di Heidegger alla Quarta Teoria Politica.....	53
5.5 La rivoluzione conservatrice	54
5.6 Il vero significato di “civiltà”: dall’unipolarismo al multipolarismo.....	55
5.7 Verso la Quarta Teoria Politica: la guerra e la missione della Russia	56
Conclusion.....	59
Bibliografia	65

Introduzione

Il concetto di “diritti umani” è uno dei più cari alla modernità, uno dei più sacralizzati e uno dei più invocati per le più diversificate rivendicazioni, sia dalle singole persone che dai governi. Esso – apparentemente così solido e universalmente condiviso – nasconde però un’intrinseca complessità, che spesso nel dibattito pubblico viene comodamente evitata ma che si palesa in maniera evidente ad uno sguardo meno superficiale, generando non poco imbarazzo. Fin dalla sua genesi, attorno al linguaggio dei diritti umani si sono infatti sollevate molteplici domande filosofiche, tutt’oggi irrisolte o rispetto alle quali permangono posizioni molto diverse: da che cosa i diritti umani traggono la propria legittimazione? È opportuno che vengano universalizzati? Sono davvero il linguaggio più adatto a difendere le libertà e a promuovere un mondo più giusto? Come fare per garantirne concretamente l’effettivo rispetto?

A mio avviso, prima di tentare presuntuosamente di dare una risposta a queste domande è bene conoscere le tappe storiche che hanno portato al concepimento e alla maturazione di tale concetto ed allo stesso tempo seguire i suoi più recenti sviluppi, ascoltando le voci sia dei suoi sostenitori sia dei suoi critici. Per tale motivo questa tesi privilegia un’ottica comparativa tra diversi contributi autorevoli, come quello della storica statunitense Lynn Hunt, esponente di rilievo della *new cultural history*, del professor Vincenzo Ferrone, esperto di storia dell’Illuminismo, e dello storico britannico Jonathan Israel, studioso che ha rivoluzionato gli studi sull’Illuminismo. Mentre questi primi autori si sono soffermati con particolare attenzione sull’analisi del processo storico che ha portato alla nascita della nozione di “diritti umani”, il filosofo francese Alain de Benoist e il politologo russo Aleksandr Gel'evič Dugin – ai quali ho riservato la parte conclusiva della mia tesi – si sono occupati piuttosto dei problemi relativi all’attuazione pratica dei diritti e alla loro applicabilità nel panorama politico internazionale contemporaneo. Tra i “grandi esclusi” rimane indubbiamente Peter de Bolla, che in *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights* (2013) ha offerto un importante contributo scientifico a questo tema.

Ritengo che la specificità di questo mio lavoro risieda nella possibilità da esso fornita di considerare differenti approcci alla stimolante e attuale questione dei diritti umani.

1. I diritti umani nel laboratorio illuminista

Le riflessioni degli autori che ho scelto di presentare si riferiscono per la maggior parte al periodo storico dell’illuminismo – e non potrebbe essere altrimenti, considerato che il significato che noi oggi attribuiamo all’espressione “diritti umani” è fondamentalmente di derivazione illuminista. Non si può negare che già in età antica si parlasse di “diritto”, ma bisogna riconoscere che il periodo compreso tra la metà del XVII e la fine del XVIII secolo è stato decisivo per l’eredità lasciata al linguaggio dei diritti, che conobbe grande fortuna per la prima volta proprio nel Settecento, non appena venne identificato come il più incontestabile garante delle principali libertà dell’uomo.

Il XVIII secolo fu attraversato da un gran numero di trasformazioni culturali, nuove pratiche e rinnovate abitudini che permisero alle persone di vedere il mondo da un'altra prospettiva rispetto ai propri predecessori. In questo processo, Lynn Hunt assegna un ruolo tutto sommato passivo all'Uomo (termine con il quale l'autrice esplicitamente si riferisce non al genere maschile ma a tutte le persone in quanto tali, che costituiscono nel loro insieme la razza umana), che, in quel periodo così cruciale, avrebbe subito delle influenze culturali talmente innovative e potenti da causare in lui delle modificazioni cerebrali e dei nuovi modi di percepire e pensare. In particolare, l'umanità avrebbe maturato inconsapevolmente una grande capacità empatica, di auto-immersione nell'altro, tale da spingerla a creare il concetto di "diritti umani". Pur condividendo con la storica statunitense la convinzione nella fondamentale importanza dei mutamenti culturali settecenteschi per la nascita dei diritti, Vincenzo Ferrone riconosce alla soggettività umana una maggiore responsabilità storica. Secondo l'intellettuale italiano, quello illuminista fu infatti un movimento di rinnovamento culturale tutt'altro che inconsapevole e che venne, al contrario, apertamente sostenuto da molti, nella convinzione che fosse finalmente giunta l'ora di sostituire il malfunzionante meccanismo che regolava la società di *ancien régime* e le sue oppressive dinamiche. Jonathan Israel ha precisato ulteriormente i contorni di quel gruppo di uomini che contribuirono più di tutti ad innescare la profonda rivoluzione culturale del Settecento: lo schieramento dei cosiddetti "pensatori radicali", autentici padri intellettuali dell'idea riformista veicolata dal linguaggio dei diritti. Qualunque posizione tra quelle riportate si scelga di condividere, è bene precisare che questa rivoluzione culturale illuminista, la cui importanza è stata ampiamente evidenziata da un'imponente produzione storiografica, non consistette esclusivamente in un insieme di nuove idee rinchiusi nei salotti, nei circoli o nelle università, dal momento che il nuovo vocabolario illuminista si diffuse ampiamente anche tra la popolazione meno istruita – come osserva Ferrone in *Storia dei diritti dell'uomo* –, contribuendo al successo delle idee di progresso, di felicità, di eguaglianza, di libertà e di diritti umani in tutte le fasce sociali.

Un ulteriore aspetto squisitamente illuminista – sotterraneo, ma che la *cultural history* non può esimersi dal prendere in considerazione – che contribuì a potenziare il linguaggio dei diritti fu, a partire dal XVII secolo, il rafforzamento filosofico dell'idea di "persona" cui i diritti venivano riferiti. Mentre Lynn Hunt pone l'accento sulla mutata concezione del corpo individuale e sul conflitto ideologico tra quest'ultima e i tradizionali metodi di espiazione pubblica della pena, Ferrone ritiene determinante l'apporto fornito da John Locke nell'individuare nella personale libertà di coscienza il *principium individuationis* dell'essere umano singolarmente considerato. Lo stretto legame tra "diritti dell'uomo" e "individuo" che si è in tal modo sviluppato, avrebbe portato infine la modernità – secondo il pensiero di Alain de Benoist e Aleksandr Dugin – a riporre un'eccessiva fiducia nell'individualismo, contribuendo a rendere l'ideologia dei diritti ancora più corrotta di quanto non fosse già nel XVIII secolo.

Il più importante lascito illuminista alla teoria dei diritti consiste dunque nello sviluppo di una nuova e diffusa sensibilità e nel consolidamento della concezione di individualità dell'essere umano.

2. I diritti umani nell'età contemporanea

Attualmente, vige a livello internazionale una precisa Dichiarazione universale dei diritti umani, quella proclamata dall'Assemblea Generale dell'ONU il 10 dicembre 1948, composta da un iniziale preambolo e da 30 articoli. Nel suo considerare che *"the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed as the highest aspiration of the common people"*¹, la Dichiarazione delle Nazioni Unite si pone come la modernizzazione o la versione più aggiornata delle celebri dichiarazioni settecentesche – quella d'indipendenza americana (emanata il 4 luglio 1776) e quella francese dei diritti dell'uomo e del cittadino (emanata il 26 agosto 1789). Tuttavia, di fronte alle serrate polemiche di autori particolarmente critici verso il linguaggio dei diritti come de Benoist e Dugin, anche questa dichiarazione più moderna sembra evadere alcune questioni.

Una prima criticità riguarda il fondamento dei diritti umani, considerati auto-evidenti in nome di un principio non meglio specificato. Nella Dichiarazione del 1776 si legge infatti: *"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"*². La stessa fumosità caratterizza la Dichiarazione del 1789 – *"Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti"*³ – e quella del 1948. Queste *"self-evident truths"* rappresentano per de Benoist una conveniente ma disonesta scappatoia filosofica, funzionale ad una più disinvolta ma estremamente fragile fondazione dei diritti umani. Non si può ignorare d'altra parte – secondo il filosofo francese – l'esito fallimentare dell'inchiesta dell'UNESCO del 1947 per rintracciare un fondamento filosofico universalmente valido in vista di un'altrettanto universale dichiarazione dei diritti, un segnale piuttosto chiaro ed inequivocabile.

Un secondo nodo teorico relativo alla questione dei diritti – presente già nel XVIII secolo e rilanciato dalla Dichiarazione novecentesca – consiste nella pretesa di universalità che i diritti hanno sempre avuto, il voler essere cioè un linguaggio condiviso da tutta l'umanità, in ogni dove. In questo caso, tale pretesa è stata esplicitamente inserita nel preambolo della Dichiarazione universale dei diritti umani: *"Whereas a common understanding of these rights and freedoms is of the greatest importance for the full realization of this pledge"*⁴. Lontana dall'essere una richiesta causata

¹ *Universal Declaration of Human Rights* (December 10th 1948). Cfr <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.

² *The Declaration of Independence* (July 4th 1776). Cfr <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

³ *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789). Cfr <http://www.storiacontemporanea.eu/documenti/dichiarazione-dei-diritti-delluomo-1789>.

⁴ *Universal Declaration of Human Rights*.

da un sincero sentimento caritatevole o umanitario, l'universalità cui i diritti umani si appellano sarebbe – secondo alcune interpretazioni storiografiche, tra cui quelle dei già citati de Benoist e Dugin – soltanto un crudele strumento di dominio, un *escamotage* imbastito dall'Occidente per imporre egoisticamente a tutto il mondo i propri valori e i propri modelli politico-economici.

1. Lynn Hunt

Quando le persone iniziarono a pensare di godere di alcuni diritti? Perché certi uomini sentirono il bisogno di istituzionalizzarli, trascrivendoli in documenti ufficiali? La storica statunitense Lynn Hunt ha cercato di dare una risposta a queste domande nel 2007 nel suo *Inventing Human Rights*, tradotto in italiano con il titolo *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*. È una traduzione tutt'altro che letterale, ma i due titoli insieme – quello inglese e quello italiano – costituiscono una buona sintesi della tesi dell'autrice: invenzione ed empatia.

Secondo Lynn Hunt, il concetto di diritti dell'uomo è stato inventato e gradualmente costruito nel tempo e può essere considerato come il risultato di un lunghissimo processo di apprendimento mediante il quale l'Uomo – vale a dire le generazioni che si sono susseguite nei secoli – ha preso consapevolezza in modo personale della somiglianza interiore di base che esiste tra tutti gli individui. In altre parole, quando le persone si sono accorte che gli altri provavano sentimenti ed emozioni simili ai propri, hanno sviluppato un senso di empatia, ovvero la capacità emotiva di percepire un altro essere umano come simile a sé. Questo riconoscimento della somiglianza tra la propria interiorità e quella dell'altro avrebbe stimolato una riflessione i cui frutti sono stati i diritti dell'uomo. Tale “riconoscimento empatico” ha profonde radici storiche – l'empatia non fu certo inventata nel XVIII secolo, essendo universale in quanto radicata nella biologia cellulare –, ma ha conosciuto una decisiva accelerazione nel Settecento, un secolo di grandi trasformazioni culturali. Queste trasformazioni, sulle quali Lynn Hunt si sofferma ampiamente reputandole cruciali, coinvolsero nuove forme di lettura, di osservazione e di ascolto: “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)”⁵. Dunque lo scopo di Lynn Hunt non è tanto quello di fornire un elenco dei diritti dell'uomo – un'operazione particolarmente difficile, dal momento che la loro definizione e addirittura la loro esistenza dipendono sia dalle emozioni che dalla ragione –, quanto piuttosto delineare la prospettiva storica e le circostanze specifiche che hanno determinato la loro piena maturazione come concetto socio-politico.

1.1 La lettura dei romanzi epistolari rafforza l'empatia

Non è un caso che i tre più grandi romanzi psicologici del Settecento siano stati pubblicati tutti nel periodo immediatamente precedente la comparsa del concetto di “diritti dell'uomo”. Eppure le tre opere prese in considerazione da Lynn Hunt – *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-1748) di Samuel

⁵ L. Hunt, *La forza dell'empatia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 18-19.

Richardson (1689-1761) e *Giulia* (1761) di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – non sembrano soffermarsi sul concetto di diritti, anzi, non li citano affatto. La virtuosa Pamela racconta la sua resistenza agli approcci amorosi di Mr B, suo datore di lavoro, che non si sottrae a comportamenti meschini pur di sedurla; la bella Clarissa non si arrende a sposare il vile Lovelace, suo rapitore, desiderando solo di vivere in pace da sola; Giulia, infine, non può sposare l'uomo che ama, ma impara ad essere moglie dell'uomo cui si trova a vivere affianco. L'importanza di queste opere non risiede tanto nella trama in sé, quanto nel meccanismo che da subito scattò nella maggior parte dei loro lettori – decretando di fatto l'enorme successo dei tre romanzi –, vale a dire la vera e propria esplosione di emozioni che i libri provocarono. Ciò che commosse profondamente le persone fu il fortissimo senso d'immedesimazione nei personaggi, sentito certamente grazie all'abilità dei due autori ma dovuto anche alla forma stessa del romanzo epistolare che, attraverso i racconti contenuti nelle lettere, favoriva lo sviluppo di un personaggio e l'estrinsecazione della sua interiorità. Con questa scelta narrativa Richardson e Rousseau conferivano un vivido senso di realtà alle eroine dei loro romanzi, rafforzando continuamente la sensazione di coinvolgimento emotivo creata dalla lettura. L'identificazione nei personaggi immaginari era tale da vincere i rigidi schemi di classe, di sesso o di nazionalità (un giovane uomo francese appartenente al terzo stato avrebbe potuto immedesimarsi con la nobile svizzera Giulia di Rousseau) tipici di una società, come quella di *ancien régime*, fondata sul principio d'ineguaglianza tra individui. Proprio questo principio i romanzi contribuirono a mettere in discussione, in quanto diffusero l'idea di un'uguaglianza sostanziale fra tutte le persone in virtù della somiglianza dei loro sentimenti.

Inoltre i romanzi, associando alle loro protagoniste un forte desiderio d'indipendenza che veniva continuamente mortificato, insegnavano ai lettori che tutte le persone – anche le donne – aspiravano ad una maggiore autonomia, e che quest'ultima da molti era considerata lontana e faticosa da raggiungere. Sull'autonomia agognata dall'individuo avevano già ragionato nel XVII secolo Ugo Grozio (1583-1645) e John Locke (1632-1704) che riconoscevano nell'uomo autonomo che stringe un patto sociale con altri l'unico fondamento possibile dell'autorità politica legittima; più tardi Immanuel Kant (1724-1804) nel saggio *Che cos'è l'illuminismo?* del 1784 descriveva l'illuminismo come la conquista di un'autonomia intellettuale da parte dell'uomo. Tutta questa tradizione filosofica era ben nota ai deputati rivoluzionari francesi, che riuniti in Assemblea nazionale costituente cominciarono a promulgare delle leggi destinate ad ampliare l'ambito decisionale individuale ad esempio nella sfera familiare. Questa libertà crescente all'interno della famiglia – sancita da un minore controllo dell'autorità paterna, la possibilità per i discendenti di ereditare allo stesso modo e l'istituzione del divorzio in modo ugualmente accessibile da parte della moglie e del marito – andava però conciliata con il bene comune: a questo dilemma aveva risposto il filosofo scozzese Francis Hutcheson (1694-1746), che aveva identificato nella compassione (*sympathy*, da intendersi non come "pietà" ma piuttosto come "empatia") la facoltà morale che

rende possibile la vita sociale nella misura in cui garantisce che la felicità non può essere determinata soltanto dall'autocompiacimento.

1.2 La riappropriazione del corpo individuale

Un ulteriore contributo al rafforzamento dell'autonomia e dell'empatia delle persone – tanto importante quanto quello fornito dalla lettura dei romanzi epistolari – venne dalla rivalutazione data al corpo individuale e alla sua dignità. Una lenta e graduale trasformazione stava cambiando le abitudini quotidiane della gente: dal XIV secolo si abbassò la soglia del pudore e si diffusero pratiche più igieniche; un rispettoso silenzio da parte del pubblico iniziò ad accompagnare nel XVIII secolo le opere musicali e teatrali, permettendo così a ciascuno di godere di emozioni più forti ed intime; anche la contemporanea specializzazione degli ambienti domestici (ogni stanza era riservata a specifiche funzioni) contribuì a rafforzare il senso di riservatezza. Da queste neonate o rinnovate pratiche trasse beneficio quella capacità d'immedesimazione e di empatia che sta alla base della teoria di Lynn Hunt, e i frutti di tale cambiamento di prospettiva non tardarono a maturare.

Lungo il corso del Settecento infatti questa nuova concezione del corpo manifestò il suo potenziale eversivo nella messa in discussione della tortura e delle pene crudeli inflitte dallo Stato, sanzioni con una solida tradizione storica alle spalle. I motivi alla base della tortura, e che nel Settecento ancora convincevano le autorità politiche ad accettare istituzionalmente lo strazio dei corpi delle vittime, erano diversi: la volontà di ammonire e scoraggiare i potenziali criminali tramite l'esecuzione pubblica del supplizio; la speranza di indurre i condannati a denunciare i propri complici mediante la tortura giudiziale (perpetrata su persone già condannate); la necessità giuridica di espiare la colpa accumulata nei confronti della collettività. L'idea condivisa fino al Settecento era che il corpo di una persona appartenesse anche alla comunità, che poteva oltraggiarlo e profanarlo se lo riteneva opportuno, assecondando la tesi secondo cui la tortura induce il corpo a dire la verità anche quando la mente dell'individuo oppone resistenza. Ma in seguito alle pubblicazioni di alcuni intellettuali nella seconda metà del secolo, si assistette a dei repentini cambi di opinione che portarono ad ammorbidimenti e drastiche riduzioni delle pene; ciò fu possibile perché, prima ancora delle opinioni sulla tortura e sulla pena di morte, erano cambiate le idee che le persone avevano del corpo individuale. Emblematico in questo senso fu il breve e incisivo *Dei delitti e delle pene*, pubblicato nel 1764 dal venticinquenne Cesare Beccaria (1738-1794), che compiva una completa riconsiderazione non solo delle pene crudeli, ma anche della pena di morte (critica eccezionale per l'epoca). Questo piccolo trattato venne presto ristampato e tradotto, raggiungendo un enorme successo che ben testimonia il mutamento culturale all'opera negli anni Sessanta del Settecento. Alle convinzioni di Beccaria – il supplizio come atrocità che non risarcisce la comunità, il dolore come strumento inutile per far emergere la verità, la rieducazione

come pratica vantaggiosa rispetto all'eliminazione fisica – si appoggia Lynn Hunt per evidenziare la forza destabilizzante dell'empatia: come si può festeggiare una pubblica esecuzione quando ci si immedesima nella vittima? La folla non provava più le emozioni che lo “spettacolo” pubblico della tortura era stato concepito per suscitare. Due anni dopo il libro di Beccaria, anche Voltaire (1694-1778) proseguì l'opera di denuncia aggiungendo la voce “Tortura” nel suo Dizionario filosofico. L'intellettuale francese sosteneva che la naturale compassione rendesse detestabile a tutti la crudeltà e inciviltà della tortura giudiziale, dal momento che il dolore fisico – lontano dal risarcire in alcun modo – rappresentava solo un ostacolo a qualsiasi forma di riscatto. Per Lynn Hunt dunque “la tortura ebbe fine perché la concezione tradizionale del dolore e della persona andò in frantumi, per essere sostituita, pezzo dopo pezzo, da una nuova concezione, nella quale gli individui possedevano il loro corpo, avevano diritto alla loro riservatezza e all'inviolabilità fisica, e riconoscevano in altre persone le passioni, i sentimenti e le simpatie che essi provavano”⁶.

1.3 Le prime dichiarazioni universali dei diritti

Affrontando la complicata questione dei diritti umani, Lynn Hunt ricorda fin dall'introduzione della sua opera che essi “diventano significativi soltanto quando acquistano contenuto politico. Non sono i diritti degli esseri umani in uno stato di natura; sono i diritti degli esseri umani nella società”⁷. Storicamente, i diritti hanno acquisito tale contenuto politico nelle dichiarazioni dei diritti. Le diverse dichiarazioni redatte fino agli anni Settanta del XVIII secolo hanno una caratteristica comune, quella di non richiamare i diritti dell'uomo in generale, ma di un gruppo specifico. Di questo stampo particolaristico sono – per citare l'esempio inglese – la Magna Charta del 1215, che istituzionalizza i diritti dei baroni, la Petition of Rights del 1628, garanzia dei diritti e libertà dei sudditi inglesi, e il Bill of Rights del 1689, legittimazione dei diritti e libertà del popolo inglese. Mentre i diritti riportati in questi documenti inglesi erano considerati legittimi in quanto storici, ovvero fondati sulla tradizione, due rivoluzionari documenti settecenteschi introdussero l'idea di diritti naturali validi per tutti i popoli: la *Dichiarazione di indipendenza* americana (1776) e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* francese (1789), la cui redazione è di fondamentale importanza per una serie di ragioni. La prima è che ci permette di registrare con certezza il mutato sentimento generale riguardo alla questione dei diritti: “Una dichiarazione pubblica e solenne sancisce i cambiamenti che si sono verificati negli atteggiamenti di fondo”⁸, ricorda Lynn Hunt, che insiste sul ruolo che l'empatia avrebbe avuto in questo processo. Un altro motivo d'interesse è dovuto allo spostamento di sovranità attestato dai due documenti. Dal XVII secolo poteva dirsi “dichiarazione” solo quella pubblica del sovrano, ma nel 1776 e nel 1789 la Commissione dei Cinque americana e l'Assemblea Nazionale francese – autrici delle rispettive dichiarazioni –

⁶ Ivi, p. 87.

⁷ Ivi, p. 8.

⁸ Ivi, p. 89.

scelsero questo termine e non “petizione” o “disegno di legge” che implicano una richiesta o una supplica ad un potere superiore, per rivendicare dunque apertamente per sé una forma di sovranità. Una terza ragione risiede nello sviluppo del dibattito tra due concezioni diverse di diritti, una particolaristica e una universalistica. Ci si chiedeva infatti se i diritti riguardassero un preciso popolo o nazione (linguaggio particolaristico) oppure potessero essere estesi all’Uomo in generale (linguaggio universalistico). A sostegno della valenza universale dei diritti si erano già espressi pensatori come Grozio, Thomas Hobbes (1588-1679), Locke, Samuel von Pufendorf (1632-1694), e Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748); ciononostante fino a metà del Settecento la concezione particolaristica rimaneva in Inghilterra (e di conseguenza nelle sue colonie americane) predominante.

Solamente a partire dagli anni Sessanta e Settanta, in seguito al peggioramento della crisi tra colonie britanniche e madrepatria, i coloni iniziarono a richiamare con insistenza le teorie di questi intellettuali, certi del fatto che l’universalità dei diritti garantisse una base razionale più solida per aspirare alla piena indipendenza politica, rompendo definitivamente con la tradizione e sovranità britannica. Secondo Lynn Hunt infatti “i diritti universali non sarebbero mai stati dichiarati nelle colonie americane senza l’impulso rivoluzionario creato dalla resistenza all’autorità britannica. Anche se non tutti erano d’accordo sull’importanza di dichiarare i diritti o sul contenuto dei diritti da dichiarare, l’indipendenza aprì la strada alla dichiarazione dei diritti”⁹. A rafforzare questa linea contribuì la decisione dei coloni di redigere autonomamente molteplici costituzioni statali, che spesso comprendevano dichiarazioni dei diritti – tra cui la Dichiarazione dei diritti della Virginia del 12 giugno 1776, il primo documento che legittima l’idea di “diritti naturali”. Così nel 1776 l’idea di dichiarare l’indipendenza (e non semplici riforme) e di affermare i diritti universali dell’Uomo (e non semplicemente dei cittadini americani) era ormai preponderante nei circoli politici americani, tanto che Thomas Jefferson (1743-1826) scrisse senza giri di parole che tutti gli uomini sono creati uguali e che in virtù di ciò tutti godono di alcuni diritti inalienabili. Va comunque precisato che la Dichiarazione d’indipendenza non aveva status costituzionale e dovettero passare quindici anni perché da semplice dichiarazione d’intenti divenisse nel 1791 una Carta dei diritti (Bill of Rights) ratificata da tutti gli Stati della federazione.

Questo nuovo linguaggio fu talmente rivoluzionario da attraversare presto l’Atlantico e influenzare la Gran Bretagna, l’Olanda, ma soprattutto la Francia. Qui, tra gli anni Settanta e Ottanta, poco prima che scoppiasse la rivoluzione, la grande diffusione di traduzioni francesi della Dichiarazione d’indipendenza americana rafforzò l’idea che un ordine politico diverso fosse possibile, e forse auspicabile (questa tesi di Lynn Hunt poggia anche sul fatto che in alcuni *cahiers de doléances* della primavera dell’Ottantanove compare con frequenza l’espressione “i diritti dell’uomo”). Di un’istituzionalizzazione dei diritti fu fatta precisa richiesta da un deputato della neonata Assemblée

⁹ Ivi, p. 96.

nazionale il 19 giugno 1789; la proposta venne immediatamente accolta, ma i lavori del comitato furono minati durante l'estate da disaccordi interni tra i deputati, generati dall'evoluzione inaspettatamente violenta della rivoluzione. Finalmente in agosto fu ultimata la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che contribuiva anche – come nel caso americano – a mettere in discussione l'autorità costituita e il sistema di governo dello Stato. L'universalità e l'ovvietà dei diritti affermate dalle due dichiarazioni settecentesche furono ribadite dalla Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, approvata dalle Nazioni Unite.

1.4 L'allargamento dei diritti

In tutte e tre le dichiarazioni prese in esame – quella del 1776, quella del 1789 e quella più recente del 1948 – si può leggere che gli uomini nascono liberi e uguali nei diritti. Ma con l'espressione "uomini" chi s'intendeva chiamare in causa precisamente? Non di certo, nel Settecento, tutti gli esseri umani. Come Lynn Hunt avverte: "Coloro che affermavano l'universalità dei diritti alla fine del XVIII secolo in realtà avevano in mente qualcosa di molto meno globale"¹⁰. I membri del Congresso di Filadelfia e i deputati dell'Assemblea nazionale costituente francese infatti non solo escludevano bambini, infermi di mente, carcerati e stranieri incapaci di partecipare al processo politico (come noi oggi), ma anche nullatenenti, schiavi, neri affrancati (ovvero liberati da una condizione servile), minoranze religiose e donne. Il crescente senso di empatia avvertito dalle persone nel Settecento poneva dunque una questione: perché all'uguaglianza percepita dagli individui nella propria interiorità non corrispondeva un'uguaglianza giuridica e quindi un uguale riconoscimento di diritti? Com'è possibile che si parlasse di diritti globali in un mondo in cui le persone non erano considerate uguali tra loro? Questi interrogativi misero in seria discussione il principio di disuguaglianza su cui era fondata la società di *ancien régime*, mettendo in moto un processo che lentamente e faticosamente portò ad un progressivo ampliamento della platea che poteva godere del riconoscimento di diritti. La logica che animava tale processo era questa: "non appena veniva sollevata la discussione su un gruppo altamente plausibile (uomini con proprietà, protestanti), gli appartenenti allo stesso tipo di gruppo, ma situati più in basso nella scala della concepibilità (uomini privi di proprietà, ebrei) inevitabilmente sarebbero comparsi all'ordine del giorno"¹¹, esemplifica Lynn Hunt. Secondo questa dinamica "a cascata" si procedette ad esempio anche per i neri liberi e i neri schiavi. Una categoria di individui cercava insomma di "accodarsi" all'altra nella lunga fila formatasi per vedere i propri diritti finalmente riconosciuti. Ma questo processo fu tutt'altro che lineare, e per raccontarne conquiste e interruzioni Hunt sceglie di focalizzarsi in particolar modo sul dibattito nato in seno alla rivoluzione francese, incentrando il proprio discorso su tre categorie sociali diverse (minoranze religiose, neri e schiavi, donne) e

¹⁰ Ivi, p. 5.

¹¹ Ivi, p. 120.

tenendo presente la fondamentale precisazione introdotta dal brillante Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), ovvero la necessità di distinguere tra i diritti naturali e quelli politici delle persone. Proprio a partire dal caso delle minoranze religiose questa doppia prospettiva apparve problematica, poiché se i deputati furono d'accordo nel garantire a tutti la libertà di fede non furono altrettanto concordi nell'assicurare che la libertà di religione implicasse anche pari diritti politici per le minoranze religiose. Concedere i diritti politici ai protestanti e in generale ai non cattolici nel dicembre 1789 fu più semplice che accordarli agli ebrei due anni dopo, a causa soprattutto della storica ostilità verso di loro giustificata istituzionalmente dalla loro dubbia cittadinanza francese, poiché mentre i calvinisti erano francesi che avevano smarrito la strada abbracciando l'eresia, gli ebrei erano originariamente stranieri, di una nazione diversa. Nel 1791 si arrivò dunque all'inclusione anche degli ebrei, salutata dalla celebre frase di Clermont-Tonnerre (1747-1792): "Dobbiamo negare tutto agli ebrei come nazione e accordare loro tutto come individui". Certamente quest'allargamento non segnò la fine dei pregiudizi e dei rancori tra confessioni religiose diverse, ma fu un passo in avanti considerevole, tenuto conto anche dei tempi piuttosto rapidi nei quali quest'apertura si era concretizzata (un paio d'anni) rispetto a quella molto più faticosa avvenuta ad esempio in Gran Bretagna o negli Stati Uniti.

Dal 1788 esisteva in Francia un'associazione antischiavista, la Société des amis des noirs, che godeva del sostegno di personaggi di spicco come Condorcet (1743-1794), Henri Jean-Baptiste Grégoire (1750-1831), Jacques Pierre Brissot (1754-1793), e La Fayette (1757-1834), ma nonostante ciò gli abolizionisti nell'Assemblea nazionale erano una netta minoranza rispetto a coloro che non erano disposti ad interferire con lo schiavismo che tanta ricchezza procurava alla Francia. Le prime e più forti richieste di miglioramento della propria condizione arrivarono dalla colonia francese più grande e più ricca, Saint Domingue (l'odierna Haiti). Qui i ricchi proprietari bianchi di piantagioni chiedevano riforme economiche minacciando l'indipendenza, i bianchi delle classi inferiori volevano possibilità politiche più simili a quelle dei ricchi proprietari, i mulatti e neri liberi esigevano gli stessi diritti dei bianchi. La rivolta armata intrapresa dagli schiavi di Saint Domingue nel 1791 cambiò definitivamente le carte in tavola, convincendo i deputati francesi ad estendere la validità della Dichiarazione del 1789 anche ai neri liberi della loro colonia, che inizialmente avrebbero volentieri escluso. L'effetto che generò questa decisione fu ancora una volta "a cascata": "I diritti degli uomini liberi di colore non potevano essere esaminati separatamente dal sistema schiavista. Una volta che tali diritti furono accordati, il passo successivo diventò ancora più inevitabile"¹². L'abolizione della schiavitù fu approvata nel febbraio 1794 e fu resa inevitabile da un lato dalla necessità francese di chiudere il fronte di guerra con Saint Domingue, visto che un altro ben più impegnativo si era aperto in Europa, dall'altro dal carattere stesso del linguaggio dei "diritti

¹² Ivi, p. 133.

dell'uomo", la cui potente propagazione rese molto più difficile mantenere la schiavitù per i francesi.

I diritti politici vennero dunque riconosciuti ai protestanti nel 1789, agli ebrei nel 1791, ai neri liberi nel 1792 e agli schiavi nel 1794. Nonostante questa inimmaginabile apertura, tale estensione non coinvolse affatto le donne durante la rivoluzione, che non ottennero il diritto di voto alle elezioni nazionali in alcun Paese del mondo fino alla fine del XIX secolo. Stante questa esclusione universale, non mancarono le proteste e le rivendicazioni in tal senso di alcuni intellettuali come Condorcet – che sottolineava quanto l'esclusione femminile dalla questione dei diritti fosse un'ingiustificabile subordinazione divenuta abitudine –, Olympe de Gouges (1748-1793) – condannata come controrivoluzionaria in seguito alle idee sostenute nella sua Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina del 1791 – o Mary Wollstonecraft (1759-1797) – che si scagliava contro le responsabilità degradanti della tradizione nei confronti dello sviluppo della coscienza femminile. Negli anni della rivoluzione l'eredità più importante per l'affermazione dei diritti delle donne la lasciarono i neonati circoli politici femminili e i numerosi libri e pamphlet scritti da donne a partire dagli anni Novanta del Settecento.

1.5 Le responsabilità della modernità

Secondo Lynn Hunt, i diritti umani richiedono tre qualità interdipendenti: devono essere naturali (inerenti agli esseri umani), uguali (gli stessi per tutti) e universali (applicabili ovunque). Questa triade, scoperta e discussa dal dibattito rivoluzionario in Francia, ha attraversato una forte crisi nei secoli successivi, generando un lungo "intervallo" nella storia dei diritti che va da fine Settecento al 1948.

Dal 1815 infatti il linguaggio dei diritti cominciò a legarsi strettamente ai concetti di nazionalismo ed etnicità. I governi del XIX secolo sentivano forte l'esigenza di autodeterminazione nazionale, facilmente ottenibile "per contrasto", vale a dire identificando ed escludendo i diversi, coloro che non condividevano con il "popolo puro" lingua, etnia, storia, cultura, religione ... Ecco perché i diritti umani diventavano sempre meno universali, e sempre più i diritti dei francesi, dei tedeschi, dei russi. Ma davvero la Dichiarazione universale dei diritti umani postbellica ha inaugurato una nuova epoca fondata sul rispetto dei diritti in ragione di un'empatia diffusa e consapevole? La storia ci insegna di no, e Lynn Hunt ne spiega la ragione: "Se le moderne forme di comunicazione hanno diversificato gli strumenti attraverso i quali si può provare empatia con gli altri, esse non sono però riuscite ad assicurare che gli esseri umani agiscano sulla base di tal sentimento"¹³. L'implementazione dei diritti umani richiede un continuo aggiornamento e miglioramento da parte dell'umanità, che dovrebbe sempre affidare tale perfezionamento "ai sentimenti, alle convinzioni e

¹³ Ivi, p. 172.

alle azioni di un gran numero di individui che chiedono risposte che si accordino con il loro senso dell'indignazione"¹⁴.

¹⁴ Ivi, p. 175.

2. Vincenzo Ferrone

Nel 2014 Vincenzo Ferrone pubblica *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, contributo puntuale ed esaustivo circa la genesi del concetto moderno di "diritti umani". Nella stesura della sua opera, lo storico italiano tiene conto del già citato lavoro di Lynn Hunt, ma chiarisce fin da subito quanto la posizione della collega statunitense, sebbene condivisibile, sia parziale e riduttiva. Il contributo portato dalla discontinuità illuminista – "diretto e fondamentale"¹⁵ nella scoperta del moderno linguaggio dei diritti – sarebbe infatti il frutto dell'interazione di molteplici aspetti che Lynn Hunt colpevolmente non prende in considerazione e che egli invece riporta nella loro completezza. In modo particolare, egli ritiene importante sottolineare come la rivoluzione culturale illuminista sia stata decisiva non tanto come sommatoria di singole prese di posizione di specifici autori, quanto come fenomeno storico determinante nella sua totalità, come profondo riformismo incarnato da uomini che volevano seppellire una volta per tutte le contraddizioni e le ingiustizie dell'*ancien régime*. Nel ripercorrere le tappe del percorso storico del moderno concetto di "diritti umani", Ferrone giunge ad una conclusione che sostanzialmente ricalca le considerazioni di Benedetto Croce (1866-1952) e Norberto Bobbio (1909-2004) – come lui stesso riconosce – , vale a dire l'oggettiva impossibilità-irrelevanza di individuare un fondamento filosofico alla teoria dei diritti dell'uomo.

2.1 Il diritto naturale degli antichi

La più antica formulazione del concetto di "diritto naturale" risale al mondo della Grecia antica. L'incalzante esigenza di riflettere – non solo attraverso il mito, ma razionalmente e filosoficamente – sul principio di tutte le cose e sulle cose prime spinse alcuni pensatori greci a concepire tale nozione, e a riconoscere anzitutto nella natura il modello ideale per discernere il giusto dall'ingiusto. Tramite queste coordinate iniziava a delinearsi per la prima volta quella differenza tra natura (insieme di leggi divine) e convenzione (coacervo di leggi umane) – potentemente ritratta dalla tragedia più celebre di Sofocle (496-406 a.C.), l'*Antigone* – destinata a divenire oggetto di aspri dibattiti ben prima dell'epoca illuminista. Il padre intellettuale del nascente diritto naturale fu Aristotele (384-322 a.C.), colui che scrupolosamente precisò il distinto significato e le reciproche relazioni di termini come "natura", "leggi", "diritto". Queste discussioni filosofiche squisitamente greche finirono presto coll'inserirsi in una tradizione molto diversa: quella del mondo romano. Ciò che a Roma già esisteva era lo *ius*, un diritto autonomo, svincolato da morale, religione e politica, distante dunque dalla formulazione greca. La netta distanza che separava queste due concezioni – paradigma del *nomos* greco inteso come sforzo filosofico e paradigma dello *ius* romano come sapienza giuridica – fece sì che giustizia e legalità prendessero due strade diverse. Insomma, come

¹⁵ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p. XIII.

si può evincere dalla tecnicizzazione del sapere giuridico che contraddistinse il periodo repubblicano, la scienza giuridica romana traeva profitto “anche dal sapere filosofico dei classici greci per sistemare sul piano logico una secolare esperienza giuridica maturata concretamente nella pratica quotidiana”¹⁶. È significativo notare inoltre come in periodo tardo repubblicano i giuristi romani avessero già messo in luce una contraddizione che molti secoli dopo riapparirà nella dichiarazione d’indipendenza americana di Thomas Jefferson: essi constatavano come il principio di uguaglianza nella libertà degli individui avesse un significato nello *ius naturale* a cui non corrispondeva un’effettiva realizzazione nello *ius gentium*, dal momento che le persone potevano essere rese schiave o, al contrario, liberate per mezzo della pratica della manomissione.

Rispetto ad una stridente dissonanza come quest’ultima, Tommaso d’Aquino (1225-1274) aveva idee piuttosto chiare. Il filosofo italiano del XIII secolo sosteneva infatti che “la disobbedienza del cristiano verso una legge ingiusta e contraria al diritto naturale era da ritenersi un dovere inderogabile nei confronti della fede”¹⁷. Grazie a Tommaso uscì rafforzata una concezione ontologica del diritto come qualcosa di durevole posto oltre la quotidianità e il contingente, un ordine naturale e oggettivo da ritrovare nella convinzione che le leggi e le regole sono profondamente celate nella natura delle cose.

2.2 Il giusnaturalismo moderno: scienza morale dei doveri dell’uomo

Dopo aver chiarito come il concetto di “diritto naturale” nasca e si sviluppi in età antica e medievale, la parte I dell’opera si sofferma sul decisivo passaggio che avviene dal “diritto naturale” ai “diritti naturali dell’individuo”. Nell’affrontare tale itinerario Vincenzo Ferrone raccomanda cautela e pazienza, poiché il percorso di ricostruzione del linguaggio illuministico dei diritti è molto più lungo e tortuoso di quanto usualmente si pensi, dal momento che molti furono i fattori che contribuirono alla sua nascita.

Il concetto tomistico di diritto naturale entrò in crisi nei secoli XVI e XVII, quando il mondo cominciò a cambiare ad una velocità altissima, tale da trasformare profondamente le persone, i loro pensieri e loro esigenze. Secondo l’autore, tre furono le principali cause di tale metamorfosi: il processo di secolarizzazione inaugurato dai gravissimi conflitti religiosi scoppiati in seguito alla riforma luterana che insanguinarono l’Europa per più di cent’anni; la scoperta e l’esplorazione del cosiddetto “Nuovo Mondo”, che portò diversi intellettuali ad interrogarsi più approfonditamente sul tema della diversità e dell’uguaglianza tra uomini; lo sgretolarsi del vecchio comunitarismo medievale, che lasciò spazio al prorompente individualismo moderno. Queste concause portarono nuove incertezze ed un grave senso di disorientamento – dovuto anche all’influenza del nascente pirronismo moderno –, a tal punto da rendere superate convinzioni e pratiche di condotta morale

¹⁶ Ivi, p. 20.

¹⁷ Ivi, p. 28.

tradizionalmente condivise. Due personalità emblematiche di questa fase, che contribuirono a spostare l'attenzione dall'idea di "diritto naturale" medievale a quella illuministica dei "diritti dell'uomo", furono Ugo Grozio e Samuel von Pufendorf. Essi sostennero che il diritto tomistico, ormai screditato dallo scoppio delle violenze fratricide tra cristiani, andasse superato, rifondandolo sulle nuove e più solide basi che la rivoluzione scientifica offriva: universalità, razionalità e dimostrazioni scientificamente rigorose, rinunciando definitivamente a ogni dogmatismo religioso in vista di un diritto valido *etsi Deus non daretur* (anche se Dio non fosse dato), secondo una celebre espressione groziana. Un nuovo "diritto naturale dei moderni" inteso dunque come "scienza dimostrativa, costruzione di un razionale *sistema* – parola nuova e decisiva destinata a caratterizzare l'intero movimento filosofico e intellettuale per oltre un secolo – di verità oggettive e scientifiche neutrali rispetto alle controversie teologiche, in grado di fornire solide basi teoriche al rinnovato bisogno di ordine e di disciplinamento sociale nei comportamenti morali"¹⁸. Nel suo *De iure belli ac pacis* (1625) Grozio volle individuare un diritto internazionale capace di regolare i rapporti tra più nazioni, un obiettivo ragionevolmente raggiungibile nel momento in cui – secondo il filosofo olandese – si ammettesse l'esistenza di norme di moralità universali. Queste norme erano rintracciabili non in un ipotetico ordine cosmico bensì tramite l'osservazione di caratteristiche tipicamente umane, che distinguevano l'uomo dagli altri animali: anzitutto la razionalità, in secondo luogo *l'appetitus societatis*, ovvero il bisogno di vivere in società per preservare l'esistenza della specie. Anche il tedesco Pufendorf si ripromise di elaborare un sistema di norme universali che potesse essere valido per tutti gli uomini, rifiutando – come già René Descartes (1596-1650) e Hobbes – l'utilizzo del *consensus gentium* come criterio di verità (ovvero l'idea che ciò che gode di universale consenso sia anche vero) in nome di un più scientifico metodo geometrico di dimostrazione; Pufendorf era infatti persuaso, in opposizione ad Aristotele, che un metodo di tipo dimostrativo fosse applicabile anche agli enti morali astrattamente considerati. Il punto d'arrivo del suo ragionamento era l'autoevidente principio di sociabilità, concetto cardine del fortunato *De iure naturae et gentium* (1672), nelle cui pagine egli riteneva di aver dimostrato "che la «legge fondamentale del diritto naturale» obbligava moralmente l'uomo ad essere socievole se voleva uscire dalla precarietà violenta dello stato di natura e creare finalmente i presupposti di una pacifica e ordinata società civile"¹⁹. Insomma, il principio di sociabilità universale poneva al centro del discorso una serie di doveri, verso il cui rispetto l'uomo sarebbe stato obbligato nella sua vita insieme agli altri. Fu con Pufendorf infatti che l'espressione "doveri dell'uomo" divenne un punto fermo del linguaggio politico europeo, tanto da decretare di lì a poco la separazione tra le cattedre di teologia morale e di diritto naturale in tutte le grandi università europee. Ad ogni modo, tale concezione non era necessariamente ateistica, poiché Dio, "cacciato dalla porta" dal rifiuto filosofico verso il dogmatismo religioso, di fatto "rientrava dalla finestra" in qualità di guida autoritaria per

¹⁸ Ivi, p. 60.

¹⁹ Ivi, p. 71.

l'osservanza umana dei doveri. Il giusnaturalismo moderno dunque, come scienza morale dei doveri dell'uomo, finì col consolidare i concetti di sovranità, di assolutismo e il principio di autorità.

2.3 Il nuovo concetto di “persona” e le sue peculiarità

Assente nel mondo greco, il concetto di “persona” comparve inizialmente nella lingua latina, divenendo poi centrale nella cultura cristiana. Che i cristiani riconoscessero nell'anima l'essenziale *principium individuationis* del soggetto umano fu chiaro sin da subito, fin dal Sinodo di Ancira (314), quando senza indugio venne condannato l'aborto (considerato che il feto possedeva già l'anima che Dio aveva posto al suo interno); il diritto alla vita in tutte le sue fasi divenne dunque per la cristianità importantissimo e fuori dalla disponibilità umana, in quanto diritto di Dio sulle sue creature. Ma a partire dal XV secolo andò sempre più incrinandosi l'aristotelico rapporto persona-sostanza, facendo slittare il *principium individuationis* dall'idea di anima a quella di coscienza. Diritto alla vita e libertà di coscienza furono due temi ricorrenti nelle riflessioni di Thomas Hobbes, che nel Leviatano (1651) affermò che lo *ius naturale* è la libertà propria dell'uomo di usare come vuole il suo potere per la conservazione della propria vita; questo diritto naturale e inalienabile alla vita finiva paradossalmente in Hobbes col rendere disponibile e alienabile alla sovranità assoluta ogni altro aspetto della libertà individuale, suscitando l'ira di chi – come Jean Barbeyrac (1674-1744) – difendeva strenuamente il diritto individuale alla libertà religiosa. Nonostante fosse il traduttore e divulgatore delle opere di Grozio e del filo assolutista Pufendorf, il giurista francese Jean Barbeyrac circoscrisse agli inizi del XVIII secolo l'area di competenze della sovranità, che a suo dire non poteva definirsi “assoluta” davanti a certi diritti di cui indubbiamente godeva l'individuo. L'apparentemente convincente argomento dei doveri dell'uomo di Pufendorf infatti non teneva conto del diritto naturale del soggetto alla libertà di coscienza, ad esempio nella libera scelta della religione, una sfera teoricamente privata e invalicabile alla sovranità. Già Baruch Spinoza (1632-1677) aveva sostenuto l'idea di un diritto inalienabile, quello di libertà di pensiero ed espressione in ogni campo.

Fu soprattutto il contributo di John Locke alla costruzione moderna del concetto di “persona” – non tanto come personalità giuridica titolare di diritti e di doveri, bensì intesa come agente morale, libero e responsabile – ad avviare un processo culturalmente determinante: “Il cittadino-proprietario di Locke, pensato come persona cosciente e responsabile, avviò concretamente quel tormentato esperimento settecentesco e illuministico [...] volto a coniugare soggetto e società civile, individuo e comunità, morale e politica, libertà ed eguaglianza, traghettando la cultura politica dell'Occidente dalla civiltà dei doveri a quella dei diritti”²⁰. In ultima analisi, Locke, Spinoza e Barbeyrac condivisero due importanti lotte, fondamentali per la ridefinizione del concetto di diritti

²⁰ Ivi, pp. 113-114.

dell'uomo: quella per la *libertas philosophandi* e quella per la libertà di coscienza, individuando in quest'ultima il tratto caratterizzante della persona umana.

2.4 Il diritto naturale alla ricerca della felicità

Ad innescare il passaggio da una morale neostoica dei doveri (rinsaldata da Grozio e Pufendorf) ad una morale illuminista dei diritti dell'individuo fu l'idea di felicità – espressione che nel Settecento furoreggiava ovunque.

Cogliendo brillantemente le trasformazioni culturali all'opera, Antoine Court de Gébelin (1719-1784) riconosceva come ormai gli intellettuali associassero “la morale dei doveri al tema della sicurezza dell'uomo, mentre i diritti appartenevano alla nuova sfera della felicità, divenendo addirittura il vero potente motore per raggiungere quest'ultima”²¹. Ma a chi si dovette l'enorme fortuna del concetto di felicità nel Settecento? Senza dubbio a Voltaire, autentico padre di quel nuovo umanesimo illuminista che portò alla costruzione nel maturo XVIII secolo di una moderna morale della felicità. Focalizzando la propria ricerca sui caratteri originali e sulla condizione esistenziale della natura umana – indubbiamente mortale, limitata e sofferente, ma allo stesso tempo predisposta dalla natura alla ricerca di preziosi istanti di felicità –, il filosofo francese era convinto che il secentesco elenco di doveri necessari per la sicurezza e conservazione dell'uomo non fosse sufficiente a garantire tale felicità, e teorizzò pertanto la legittimità di un diritto naturale e inalienabile di ogni uomo alla sua ricerca e alla sua realizzazione per sé e per gli altri. Similmente, secondo lo svizzero Jean-Jacques Burlamaqui, coetaneo di Voltaire, la ricerca della felicità non solo legittimava ma addirittura fondava l'esistenza di una serie di diritti dell'uomo. Fu così che per la prima volta l'uomo venne considerato titolare di diritti naturali soggettivi – preziosi strumenti per cercare di essere un po' più felice durante la vita – che venivano prima dei doveri: il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà, alla ricerca della felicità. In opposizione dunque alla tradizione cristiana – per la quale la vera felicità era sempre rimandata all'aldilà, prerogativa di coloro che avrebbero goduto della vita eterna –, la nuova tradizione settecentesca illuminista valorizzò tutti quei diritti necessari al suo raggiungimento.

2.5 La politicizzazione illuminista dei diritti umani: Rousseau e Helvétius

Per realizzare tale desiderio di felicità per se stessi e per gli altri occorreva anzitutto tradurlo in concreti programmi di riforma sociale. I diritti naturali insomma dovevano uscire da una sfera eminentemente morale ed incarnarsi in scelte politiche ed atti legislativi, come osservò Jean-Jacques Rousseau, la cui più importante conquista nel campo dei diritti dell'uomo fu proprio “l'ipotesi di garantirne l'esercizio e la pratica politica con la trasformazione dei diritti naturali in

²¹ Ivi, p. 118.

diritti di cittadinanza tramite la legislazione e il concetto di legge come espressione della volontà generale”²².

Sebbene Lynn Hunt lo definisca a torto – secondo Ferrone – l’inventore dell’espressione “diritti dell’uomo”, a Rousseau si deve comunque riconoscere il merito di aver spostato l’attenzione del dibattito illuminista verso un’idea di diritti il cui compimento si dovesse giocoforza realizzare nella società civile. Punto di partenza per la sua indagine finalizzata a delineare una nuova morale era l’Uomo (e non il cosmo), i cui comportamenti erano regolati da due principi naturali: l’amore di sé e la pietà verso la sofferenza degli altri. Rintracciando nella sensibilità, nel sentire (e non nel pensiero) l’autentica umanità dell’essere, il filosofo francese sosteneva il principio di eguaglianza di fondo tra esseri umani, un concetto che gli permetteva di teorizzare una morale universale alla quale non attraverso un ragionamento, ma tramite il personale flusso delle sensazioni interiori ogni uomo avrebbe dovuto corrispondere; in altre parole, “l’esperienza primigenia e indimenticabile dell’esercizio della compassione e della pietà verso la sofferenza e il dolore dell’Altro divenne per Rousseau uno dei tratti costitutivi dell’umanità e il fondamento ultimo di ogni vera morale naturale estranea all’astratto razionalismo etico del secolo precedente”²³. Considerato che tale empatia è da sempre radicata nella natura umana, come è stato possibile che l’Uomo nel corso dei millenni – si chiedeva Rousseau – abbia condotto un’esistenza tutto sommato infelice? A chi o a cosa era dovuta l’infelicità umana? La risposta andrebbe cercata, per il pensatore francese, nel concetto di libertà – la più nobile delle facoltà dell’uomo –, che lungo la storia è stata continuamente mortificata da una società civile fondata su un principio di diseguaglianza che l’Uomo stesso – a proprio danno – ha partorito. Nel corso dei secoli infatti si sono progressivamente sviluppate forme di dominazione e servitù che hanno modellato la società, rendendola gerarchizzata, artificiale, immorale. Questo processo, fatto di malvagità e violenze crescenti, ha fatto sì che l’Uomo procedesse inesorabilmente verso una degradazione della specie, rispetto alla quale però Rousseau pensò fosse giunto il momento di opporsi. La sua nuova idea di politica – finalizzata dunque a rallentare il rapido cammino dell’umanità verso la corruzione e il decadimento – consisteva in una nuova religione civile alla quale affidare il delicato compito di sacralizzare e diffondere una buona volta l’esercizio politico dei diritti dell’uomo.

Anche Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), filosofo francese di tre anni più giovane, condivideva diverse premesse e alcune delle conclusioni di Rousseau: anche dal suo punto di vista il persistente desiderio di felicità dell’Uomo si era da sempre scontrato, lungo la storia, con la disuguaglianza tra individui, rimanendone segnato e non soddisfatto; tuttavia risultava possibile – a detta di Helvétius – intervenire con successo nella storia, legando insieme morale, politica e diritto, non attraverso la rousseauiana religione civile (basata sulla ingenua convinzione che la giustizia fosse un valore innato nella mente umana), bensì in forza di una convenzione tra interessi individuali. L’arte del

²² Ivi, p. 217.

²³ Ivi, p. 169.

legislatore consisteva in tal senso nel “forzare gli uomini, facendo leva sul sentimento dell’*amore di se stessi*, ad essere *giusti* gli uni verso gli altri”²⁴.

L’eredità più importante lasciata da questi due pensatori per il dibattito sui diritti dell’uomo fu, secondo Ferrone, l’aver maturato e reso popolare la convinzione che l’Ancien Régime fosse riformabile a partire dalla possibilità concreta di mettere in relazione l’essere con il dover essere, la morale con la politica e il diritto. Una strada che prontamente venne imboccata, tra i tanti, ad esempio da Cesare Beccaria – che nel breve trattato *Dei delitti e delle pene* (1764) contestò clamorosamente la legittimità della pena di morte con solide argomentazioni – e dai rivoluzionari americani – che con l’epocale *Dichiarazione d’indipendenza* (1776) innalzarono i diritti dell’uomo a garanzia per la difesa nazionale dalla tirannia inglese, per fondare una comunità indipendente, composta da uomini liberi e uguali.

2.6 Il sottovalutato contributo della scuola napoletana al linguaggio dei diritti

Cecché ne dicano molti storici moderni, il contributo dato dalla scuola napoletana alla costruzione del linguaggio dei diritti dell’uomo merita – per l’autore – la massima attenzione. I contemporanei probabilmente sapevano molto più chiaramente di noi quanto i vari Giambattista Vico (1668-1744), Antonio Genovesi (1713-1769), Francesco Mario Pagano (1748-1799) e Gaetano Filangieri (1752-1788) giocassero un ruolo da protagonisti in tale dibattito.

Tra i quattro pensatori citati, Ferrone riconosce un primato intellettuale a Giambattista Vico, i cui *Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni* (1744) costituirono un vero e proprio punto di riferimento per quegli illuministi napoletani impegnati nello sforzo di definire il ruolo e la natura dei diritti dell’uomo. L’intento di Vico – trovare cioè una morale universale che potesse incarnarsi in una comune politica tra le nazioni, in virtù della quale fosse possibile fondare “la giurisprudenza del genere umano”²⁵ – non era certo qualcosa di inedito; nuovo però poteva considerarsi il suo metodo di ricerca, non basato esclusivamente sullo studio del mondo naturale, bensì per la prima volta capace di esplorare il mondo cosiddetto storico, ovvero quella realtà che l’uomo storicamente aveva prodotto e continuamente fabbricava. Nel rilanciare dunque esplicitamente la sfida di rintracciare un diritto vero, universale ed eterno, egli sentì l’esigenza di rifiutare le posizioni di intellettuali a lui precedenti, i quali – riconducendo il diritto naturale a principi quali la sociabilità o l’utilità – avevano concepito fragili architetture filosofiche, troppo lontane e ingiustificatamente sradicate dalla realtà. Contro alcuni cavalli di battaglia secenteschi (contrattualismo, stato di natura, legittimità del potere sovrano), Vico riportava in auge con forza l’idea di eguaglianza tra uomini, dalla quale scaturiva ogni giustizia, compreso quello *ius naturale* che poteva soddisfare dunque la perenne aspirazione dell’Uomo ad un’eguale ripartizione dell’utile

²⁴ Ivi, p. 228.

²⁵ Ivi, p. 282.

tra tutti i membri della società. L'eguaglianza di fondo tra tutti gli uomini poteva d'altra parte essere dimostrata – secondo il filosofo napoletano – attraverso una rivisitazione del ciceroniano principio del *consensus gentium*: egli era persuaso che – grazie ad una serie di dignità, postulati e definizioni che li dimostrassero *more geometrico* – fossero facilmente rintracciabili dei principi comuni all'intera umanità, ovvero delle idee uniformi che, nate allo stesso modo in popoli mai entrati in contatto tra loro, dovessero avere necessariamente un “motivo comune di vero”²⁶. Da queste idee, verso le quali sono convenuti tutti i popoli in tempi e luoghi molto diversi, sarebbe stato possibile finalmente partire per fondare una legislazione internazionale.

Un secondo grande intellettuale napoletano, nato ottant'anni dopo Vico, fu Francesco Mario Pagano, al quale Ferrone riconosce il merito di aver tramandato ai posteri un fedele profilo della scuola napoletana. Pagano fu allo stesso tempo l'autore di quello che viene considerato l'ultimo capolavoro di quella scuola: il *Progetto di costituzione della Repubblica napoletana* (1799), il cui vero centro era costituito dalla *Dichiarazione dei diritti e doveri dell'uomo, del popolo e de' suoi rappresentanti*, come ammesso dallo stesso autore nel *Rapporto preliminare* alla costituzione. Egli era convinto che le dichiarazioni dei diritti dell'uomo erano quanto di migliore si potesse trovare nelle moderne costituzioni, poiché i diritti godevano di una indiscutibile supremazia e da essi derivava ogni altra cosa. La Dichiarazione stilata dall'intellettuale napoletano era piuttosto diversa da quelle precedenti e procedeva secondo una struttura gerarchicamente ben definita: fonte primaria di tutti i diritti era il diritto dell'uomo a conservare e migliorare il suo essere, da esso scaturiva quello alla libertà, poi quello d'opinione, poi a cascata quello di volizione, quello di manifestare le opinioni, quello di proprietà e quello di resistenza al despota. Parallelamente, Pagano riconosceva una gerarchia anche tra i titolari di tali diritti: prima gli individui, poi i cittadini e infine i popoli, in modo da porre un limite invalicabile alla sovranità che per le più disparate ragioni minacciasse i diritti del singolo uomo. I doveri dell'uomo – intesi come obbligazioni del soggetto nei confronti della società – erano elencati solo nella seconda parte dell'opera e derivavano dal riconoscimento dell'eguaglianza tra individui; per quanto riguarda invece il celebre diritto alla ricerca della felicità esso venne di fatto accantonato in seguito al Terrore francese e alle violenze rivoluzionarie, declassando quel sentimento così caro a tutta la cultura illuminista a “stato dell'animo quasi inafferrabile”²⁷. Una brillante intuizione di Pagano resta inoltre quella di aver concepito l'idea di un tribunale supremo e indipendente a tutela della costituzione e delle libertà – qualcosa di molto vicino alle moderne Corti costituzionali – per difendere i diritti dell'uomo da una sovranità assoluta. In conclusione, il contributo della scuola napoletana per la nostra indagine va indiscutibilmente salvato dall'oblio al quale diversi fattori – verso i quali Ferrone indirizza parole pungenti – lo hanno condannato: “L'invasione napoleonica della penisola, la dura e implacabile Restaurazione dell'Antico regime e della sua cultura politica, sociale e religiosa da parte della Santa alleanza tra

²⁶ Ivi, p. 284.

²⁷ Ivi, p. 353.

trono e altare, e poi l'apparizione di un "Risorgimento senza Illuminismo" e senza attenzione verso i diritti dell'uomo, su cui ancora troppo poco la storiografia italiana ha meditato, tutta presa com'è da anniversari da festeggiare rinfrescando le antiche tele del nazionalismo e della cultura dei *doveri* invocata dal Mazzini"²⁸.

2.7 L'opinione pubblica "scopre" i diritti dell'uomo

Per quale motivo il linguaggio dei diritti conobbe un tale clamoroso successo nella cultura del Tardo Illuminismo? Il problema di tipo storico avanzato da Ferrone non può essere risolto esclusivamente dalle seppur acute tesi di Lynn Hunt sul rafforzamento del sentimento di empatia, poiché non ci si può limitare a considerare il grande cambiamento culturale settecentesco come il risultato di una ricezione passiva, di un inconsapevole condizionamento causato dalla visione delle altrui sofferenze. Ciò che infatti contraddistinse la nuova mentalità illuminista basata sulla fede nei diritti dell'uomo fu anzitutto una consapevole scelta, la matura volontà da parte di alcuni uomini di innescare una profonda trasformazione – anche e soprattutto della realtà politica – che contrastasse le irragionevoli logiche dell'Antico regime. Lungi dall'essere sotterranea o inconsapevole, l'opera di rinnovamento perpetrata dagli illuministi si concretizzò dunque "progettando riforme e propagandandone la necessità con l'obiettivo dichiarato di attaccare ormai frontalmente il dispotismo, i privilegi, e le ingiustizie"²⁹.

Il processo davvero decisivo che consacrò tale linguaggio ebbe inizio dopo la *Declaration of Independence* americana del 1776, quando – come notò Condorcet – l'acceso dibattito sui diritti lasciò la *turris eburnea* dei circuiti universitari e dei circoli privati di pochi intellettuali divenendo di pubblico dominio. Ferrone utilizza l'espressione "messa in scena dei diritti dell'uomo" per indicare questo sviluppo, un "dissotterramento" che si rivelò vincente nella lotta degli illuministi all'Antico regime. Essi posero sotto gli occhi di tutti ciò che prima era oggetto di disquisizione di pochi: ciò fu possibile solo attraverso un uso consapevole e mirato dell'opinione pubblica, che venne indirizzata al raggiungimento di un preciso disegno politico di tipo emancipatorio.

Emblematico fu in tal senso l'eco del caso Calas, una vicenda giudiziaria che indignò profondamente Voltaire, il quale scatenò una vera e propria campagna d'opinione pubblica a favore della revisione di un processo considerato incredibilmente ingiusto, dal momento che tale Jean Calas venne accusato di omicidio, arrestato, torturato, incriminato senza alcuna prova e condannato nel 1762 all'orribile supplizio della ruota. Convintosi dell'innocenza dello sfortunato Calas, Voltaire – le cui battaglie di quegli anni gli valsero il titolo di difensore dei diritti dell'uomo – suscitò una vera e propria mobilitazione delle coscienze, che non salvò in quel caso la vita del condannato ma che indubbiamente aprì una stagione di maggior partecipazione e indignazione pubblica verso le tante

²⁸ Ivi, p. 356.

²⁹ Ivi, p. 361.

vicende giudiziarie condotte sommariamente. A onor del vero, Ferrone comunque ricorda che il filosofo e saggista francese non concepì mai gli errori giudiziari come una violazione dei diritti propriamente detti, quanto piuttosto come frutti dell'intolleranza.

Altrettanto importante fu il ruolo di Denis Diderot (1713-1784), che nelle pagine dell'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* di Raynal (vero *best seller* del Tardo Illuminismo) tentò di estendere la logica vincente della difesa dei coloni americani dalle vessazioni inglesi in forza dei diritti dell'uomo ad un'altra questione tornata in quegli anni d'attualità: il commercio degli schiavi. Egli auspicava che la stessa resistenza derivante dall'indignazione – sentimento cruciale di ogni autentica azione politica moralmente fondata – che aveva caratterizzato l'opera dei rivoluzionari americani prendesse finalmente piede nell'opinione pubblica in relazione anche a questo controverso problema morale, sociale e politico. Anche grazie alle infuocate parole di Diderot il Tardo Illuminismo si candidò a guidare il nascente movimento abolizionista europeo.

Un ulteriore elemento a testimonianza dell'indubbio successo del linguaggio dei diritti maturato ben prima della Rivoluzione francese presso quell'opinione pubblica la cui importanza strategica gli illuministi avevano velocemente imparato a conoscere, è rappresentato dall'ampio spazio ad esso riservato nei quattro volumi d'economia politica dell'*Encyclopédie méthodique* del 1786.

2.8 Lo scontro con la realtà dei fatti: i diritti umani come cantiere aperto

Come l'autore non si stanca di ricordare, gli illuministi operarono un "dispiegamento consapevole di un grande progetto politico, lucido, incredibilmente moderno, che mirava ad imporre valori ed idee attraverso la costruzione di una vera e propria egemonia culturale in grado di liquidare dalle fondamenta l'Antico regime"³⁰. La rivoluzione francese rappresentò in tal senso un laboratorio per sperimentare la bontà delle convinzioni di quegli intellettuali, come ad esempio il riconoscimento del diritto di cittadinanza alle minoranze o la costituzionalizzazione dei diritti come legittimo fondamento del potere. Ma questi loro tentativi incontrarono fin da subito massicce resistenze, a partire dalla controffensiva del Terrore giacobino, che più che una doccia fredda fu un vero bagno di sangue. Olympe de Gouges, Condorcet e Mario Pagano furono solo alcuni dei tanti esponenti di quella nuova cultura illuministica dei diritti ad essere perseguitati (dai giacobini i primi due, dalla reazione borbonica il terzo) tra la fine del XVIII secolo e gli anni della Restaurazione: un segnale eloquente della violenta battuta d'arresto che conobbe il progetto emancipatore dell'Illuminismo europeo in quegli anni. La lama della ghigliottina sembrò la smentita più crudele ai fiumi d'inchiostro impiegati per la difesa dei diritti dell'uomo.

Tuttavia quegli anni, così controversi, lasciarono un'eredità indelebile. L'inflammato dibattito sviluppatosi in seno alle varie assemblee rivoluzionarie tra i riformatori illuministi e l'ala radicale della Rivoluzione pose al centro del confronto il linguaggio dei diritti, elevandolo così a metro e

³⁰ Ivi, p. 456.

misura per valutare la legittimità di ordini politici e forme di potere. Pur ammettendo che le tensioni tra i membri delle assemblee – dettate in gran parte dalla rigidità del sistema politico e sociale da riformare – furono a dir poco accese, e che le Dichiarazioni del 1789, del 1793 e del 1795 vennero presto sconfessate dal regime napoleonico, l'esperienza rivoluzionaria diffuse tra le persone la convinzione che quel linguaggio fosse ormai divenuto irrinunciabile, che i diritti dell'uomo fossero elementi cruciali caratterizzanti la storia di tutta l'umanità e soprattutto che – in particolare da parte delle donne, dei neri e delle minoranze religiose – per il loro riconoscimento e rispetto valesse la pena combattere. Tali furono le posizioni dello stesso Condorcet, al cui *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (redatto in cattività tra il 1793 e il 1794 e pubblicato postumo nel 1795) è bene prestare – secondo Ferrone – la massima attenzione, poiché “rappresenta anche il testamento politico ultimo del pensiero illuministico proprio sui diritti, la sua formulazione più matura e convincente: un programma appassionato e profetico tutto proiettato sul futuro, che sembra ancora parlare in modo convincente ai nostri giorni”³¹. In quell'opera Condorcet redasse una *summa* del programma riformista tardo-illuminista, affidando alla posterità le sue conquiste intellettuali. Conquiste più volte nel corso della storia violate, ma con le quali ormai necessariamente occorre fare i conti.

³¹ Ivi, p. 503.

3. Jonathan Israel

Lo storico britannico Jonathan Israel presenta l'Illuminismo come un fenomeno mondiale, distingue all'interno dell'Illuminismo una corrente moderata da una corrente radicale e propone una periodizzazione innovativa, che copre il periodo dal 1650 al 1850.

Le cosiddette "rivoluzioni atlantiche" di fine XVIII secolo innescarono una sconvolgente trasformazione dell'antico tessuto socio-politico europeo (e non solo), mettendo in crisi i tradizionali modelli e istituzioni dell'*ancien régime* e gettando le basi di quella che nei propositi dei rivoluzionari sarebbe stata una nuova e luminosa epoca. L'importanza storica di quelle rivoluzioni, in particolar modo di quella francese, è stata ribadita nel corso dei secoli dall'imponente mole di opere storiografiche ad esse dedicate. Ciò che però Israel evidenzia con disappunto è la grave falla presente in tale disattenta produzione: gli storici hanno speso molte parole nel raccontare i fatti delle rivoluzioni settecentesche, ma hanno trascurato lo studio della fondamentale "rivoluzione della mente" che stava alla loro base e che fu il motivo della loro potente deflagrazione. In *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* – presto tradotto anche in Italia in *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* – (2009), Israel si propone di mettere in risalto quella determinante rivoluzione intellettuale, descrivendo la nascita illuministica delle idee di eguaglianza, democrazia e libertà individuale in relazione al contesto storico e culturale all'interno del quale furono concepite, tentando in tal modo di rimediare a quella che considera una grave inadempienza storiografica.

Quei valori – per noi così fondamentali ancora oggi – sono stati difesi con insistenza, a volte al costo della vita, dalla corrente degli illuministi radicali, troppo a lungo ignorata dalla storiografia. "Senza i riferimenti all'Illuminismo radicale, nulla che riguardi la Rivoluzione francese ha il minimo senso, non può neanche cominciare a essere spiegato in parte"³², avverte l'autore. Se non bastasse l'urgente necessità odierna di rafforzare la coscienza democratica, se non fosse sufficiente la constatazione che i principali insegnamenti dell'Illuminismo radicale continuano a regalare lezioni sorprendenti, Israel invita a seguire con attenzione lo sviluppo della corrente radicale dei pensatori illuministi perché ritiene importante "cogliere dalla storia dell'Illuminismo radicale il modo esatto in cui le idee basilari del secolarismo occidentale moderno sono tra loro connesse per interagire socialmente e culturalmente come sistema e come, dopo quasi tre secoli di costante e a volte massiccia repressione, siano alla fine state accettate (talvolta tiepidamente e non pienamente) dalle élite governanti e dai sistemi legali occidentali"³³.

³² J. Israel, *Una rivoluzione della mente*, Einaudi, Torino, 2011, p. 209.

³³ Ivi, p. XI.

3.1 L'illuminismo radicale

Un fenomeno culturale complesso come l'Illuminismo portò con sé una ricchissima varietà di opinioni diverse di pensatori che affrontarono i più svariati temi. Ma ciò è vero fino ad un certo punto. Quando infatti si giungeva a trattare delle questioni più importanti – tra le quali Israel cita, ad esempio, l'esistenza e il ruolo della divina provvidenza, la separazione tra Stato e Chiesa, le strategie per far progredire la società, le libertà di stampa ed espressione, la fede nel principio di eguaglianza e nella democrazia – le sfumature di fatto venivano meno, e ciò che emergeva dai dibattiti era una forte e insanabile polarizzazione tra due opposte posizioni di base. “Oltre un certo livello c'erano e ci potevano essere soltanto due tipi di Illuminismo”³⁴: l'idea moderata e l'idea radicale.

Il filosofo scozzese Adam Ferguson (1723-1816) nel 1792 sintetizzava le differenze tra Illuminismo moderato e radicale con un'efficace immagine: di fronte al vecchio edificio settecentesco delle istituzioni, la posizione radicale era paragonabile ad un architetto ambizioso che volesse abbatteirlo interamente per poi ricostruirlo da capo basandosi esclusivamente su principi dettati dalla ragione; viceversa la concezione moderata (che era, tra l'altro, quella appoggiata da Ferguson) si sarebbe incarnata in un architetto più prudente e rispettoso di tale costruzione, il quale avrebbe ultimato solo parziali ristrutturazioni, senza intaccarne le fondamenta. Mentre per i pensatori radicali la ragione e la legge fondata su di essa erano le uniche guide per l'uomo – chiamato a trasformare profondamente la società in cui viveva rifiutando con disprezzo ogni oscurantista tradizione – i moderati rinunciavano invece a programmi di riforma di ampia portata, convinti della necessità di raggiungere un equilibrio tra ragione e tradizione.

Alla base di questa palese diversità d'intenti riformatori c'era una diversità filosofica, di pensiero, che rendeva le due posizioni filosoficamente e teologicamente incompatibili, negando ogni possibilità di compromesso sui temi già citati (la provvidenza o esiste oppure no, gli uomini sono tra loro uguali oppure non lo sono, ...). Il pensiero radicale combinava il monismo spinoziano (dottrina dell'unica sostanza: corpo e anima sono uniti in una cosa sola) con idee democratiche e con una morale secolare fondata sul principio di eguaglianza tra individui. Questa *nouvelle philosophie* non poteva certo accettare di buon grado le resistenze opposte dagli illuministi moderati e conservatori, i quali appoggiavano convintamente lo *status quo* in virtù della fede nell'azione della provvidenza, che – a detta loro – governava con mano sapiente i fatti umani indirizzandoli nel migliore dei modi possibili. All'interno del “laboratorio illuminista”, quella tra pensiero radicale e moderato fu dunque “una lotta tra il riformismo radicale e un riformismo graduale, di approccio conservatore. [...] Uno scontro tra il progresso che conduce all'eguaglianza e alla democrazia e prova a illuminare la mente di tutti, e una marginale riforma dell'ordine esistente

³⁴ Ivi, p. 18.

della monarchia e dei privilegi”³⁵. Due concezioni differenti a tal punto da spingere Israel a focalizzarsi in special modo sullo studio di questa spaccatura filosofica piuttosto che su quella tra i vari illuminismi nazionali (francese, tedesco, inglese ...), sui quali invece tradizionalmente la storiografia si è soffermata ampiamente.

Nato come movimento filosofico clandestino, il pensiero radicale si sviluppò nel XVIII secolo parallelamente al pensiero moderato dominante, uscendo allo scoperto negli anni settanta, ottanta e novanta con tutta la sua forza rinnovatrice, divenendo la corrente di pensiero che più di tutte le altre ha giocato un ruolo decisivo nella nascita dei valori e degli ideali egualitari e democratici del mondo moderno.

3.2 Il principio di eguaglianza come garanzia del progresso secondo gli illuministi radicali

L’idea di “progresso” – ricorda Israel – fu la più importante dell’Illuminismo. Attorno al 1760 anche i più cinici erano ormai d’accordo nell’affermare che un effettivo progresso era in corso, ma non tutti i *philosophes* convenivano su quale sarebbe stato il punto d’arrivo finale di tale percorso verso il meglio, poiché all’esigenza dei radicali di una profonda mobilitazione di persone che demolisse definitivamente l’*ancien régime* si contrapponeva fermamente la posizione moderata che considerava il progresso un’opera della provvidenza, la quale non necessitava di un troppo invadente intervento umano.

Sintetizzando, i pensatori radicali ritenevano che procedere verso un miglioramento della società significasse anzitutto promuovere l’eguaglianza tra individui e la democraticità. Gli sforzi intrapresi da questi *nouveaux philosophes* in queste direzioni furono premiati con importanti conquiste nel periodo che andò indicativamente dal 1770 al 1789, una fase decisiva per l’avanzamento dei valori egualitari, democratici e libertari nei neonati Stati Uniti, in Francia e in Olanda. La volontà riformatrice degli illuministi radicali era forte a tal punto da spingerli a considerare incompiuta e mutilata quella Rivoluzione americana che i più ritenevano conclusa dopo l’ottenuta indipendenza dall’Inghilterra. Essi la giudicavano incompleta perché non era riuscita ad eliminare una volta per tutte la madre di tutte le ingiustizie: la diseguaglianza sociale, fondata sul rango e sul privilegio. Non soltanto non era stata abolita la schiavitù – contro la quale già da tempo si era schierato per primo Benjamin Rush (1746-1813) –, non solo la società americana incoraggiava apertamente la formazione di un’aristocrazia informale, ma si era addirittura giunti, negli anni ottanta, a prendere in considerazione la folle proposta avanzata da William Hamilton (1730-1803) di inserire negli Stati Uniti una nobiltà formale. Constatato con delusione ciò, oltre al fatto che tutti gli imperi coloniali europei nel Settecento procedevano imperterriti nel consolidamento di vecchie e dispotiche forme di gerarchia sociale, nel 1773 il pensatore radicale Paul Henri Thiry d’Holbach

³⁵ Ivi, p. 30.

(1723-1789) – una delle figure più citate in quest’opera di Israel – ribadì con decisione quanto occorresse curare la malattia perversa della diseguaglianza, abolendo tutte le forme di discriminazione legale per fondare una società più equa.

La corrente radicale dell’Illuminismo era dunque indubbiamente e apertamente la fonte intellettuale principale dell’egualitarismo democratico. Ma in quale forma di democrazia credevano questi *philosophes* così sovversivi? Essi, precisa prontamente Israel, non credevano nella bontà di un governo democratico diretto, poiché ritenevano che in una democrazia diretta le persone spesso non avessero una concezione sufficientemente lucida di cosa realmente significasse “libertà”: “I pensatori radicali francesi volevano essere liberi, nel senso di godere di eguale protezione da parte della legge e di eguale libertà di perseguire le proprie mete e ambizioni, ma rifiutavano contemporaneamente di accettare che questo implicasse necessariamente la partecipazione diretta di tutti all’attività legislativa e di governo, sul modello delle democrazie antiche”³⁶. L’autentica democrazia poteva essere soltanto quella rappresentativa – invocata ad elezioni regolari dal neerlandese Rutger Jan Schimmelpenninck (1761-1825) nel suo *Trattato su un regime popolare ben costituito* (1784) – poiché, come sostenevano i radicali Diderot e d’Holbach, non tutti avrebbero dovuto indistintamente rappresentare la nazione, ma solo i “cittadini meglio informati in merito agli affari, ai bisogni e ai diritti, persone di istruzione e saggezza superiore”³⁷. Lo Stato che non rispettasse queste condizioni esponeva se stesso al rischio di scivolare verso una forma di democrazia pericolosamente vicina alla tirannide.

3.3 L’assetto economico settecentesco giustifica la diseguaglianza

“Eguaglianza” fu senza dubbio una delle parole d’ordine più importanti per la corrente radicale dell’Illuminismo. Con essa i *nouveaux philosophes* promuovevano l’idea che tutta l’umanità avesse gli stessi bisogni primari, meritasse lo stesso trattamento e il medesimo rispetto a prescindere da ogni distinzione etnica, religiosa, di reddito o sessuale. Incoraggiare il sentimento di eguaglianza significava, parallelamente, scoraggiare la diseguaglianza, la cui fonte era stata tempestivamente individuata nella gerarchizzazione della società che da sempre contraddistingueva il cuore dell’*ancien régime*. Tuttavia, inasprendo la loro denuncia, i pensatori radicali identificarono ben presto nella gravissima diseguaglianza economica tra individui l’autentica causa ultima della conservazione dei privilegi e del rango. Se nella seconda metà del Settecento la maggioranza della popolazione sopravviveva nella miseria o godeva comunque di un tenore di vita mediocre, una percentuale minima di persone sguazzava al contrario nella ricchezza, cosicché – secondo l’erudito bibliotecario Sylvain Maréchal (1750-1803) – i tre quarti dell’umanità erano al servizio del quarto restante. A permettere che questo secolare squilibrio nella distribuzione delle ricchezze mettesse

³⁶ Ivi, p. 56.

³⁷ Ivi, p. 61.

radici aveva contribuito anzitutto, secondo i radicali, lo spregevole principio ereditario applicato alle proprietà terriere, alle alte cariche e ai patrimoni in generale, che rendeva terribilmente difficile rovesciare quell'apparato socio-economico che istituzionalizzava la diseguaglianza: "È inutile lottare per il miglioramento morale dell'uomo e della società, insistevano Diderot, Helvétius e d'Holbach, fino a che gli interessi materiali e i pregiudizi dei più forti saranno organizzati in modo da guastare la moralità e la società"³⁸. Per quei pensatori, una società giusta era una società in cui vigesse il principio di eguaglianza tra persone e in cui non fosse prevista alcuna forma di nobiltà, di privilegio o di diritto feudale che potesse mettere in ginocchio i più poveri. Essi tuttavia, consci della complessità del sistema economico contemporaneo, per scongiurare l'instaurazione di un impianto ancor più tirannico di quello esistente, non sostenevano l'idea di una completa eguaglianza economica da imporre forzatamente; Helvétius e d'Holbach credevano piuttosto in una società nella quale non tutti venissero remunerati allo stesso modo, ma in cui il criterio per regolare tale giustificata disparità fosse il merito anziché la nascita.

A questi programmi radicali faceva ancora una volta da contraltare la visione moderata e conservatrice. Il francese Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) e lo scozzese Adam Smith (1723-1790), saldi nella loro concezione provvidenziale del progresso umano, confidavano infatti che l'ineguaglianza fosse il vero motore trainante dello sviluppo tecnologico e della crescita della ricchezza. Una posizione che trovava d'accordo anche Adam Ferguson, uno dei massimi esponenti dell'Illuminismo scozzese: "«È piaciuto alla Provvidenza, per saggi motivi – sosteneva Ferguson in uno dei primi testi – mettere gli uomini in posti diversi e concedere loro diversi livelli di ricchezza»"³⁹. I più gravi problemi sociali sarebbero stati risolvibili, per i moderati come Turgot e Smith, grazie ad un'economia di libera circolazione del capitale e degli investimenti; l'abbattimento degli ostacoli alla libera circolazione del denaro avrebbe probabilmente permesso un giorno all'economia del *laissez-faire* di eliminare la povertà.

Fu però ben presto chiaro che l'economia del libero mercato dei moderati difficilmente avrebbe potuto scalfire le logiche del solido ancien régime, risultando in ultima analisi inadeguata e obiettivamente incapace di portare a termine quelle riforme sociali di cui ormai la maggior parte della gente sentiva la necessità.

3.4 La pace perpetua: ipotesi chimerica o sogno realizzabile?

Procedere lungo la strada del progresso significava, per gli illuministi, porre un limite ai conflitti sociali e alle guerre tra Stati che da secoli insanguinavano l'Europa. L'intero movimento culturale illuminista denunciava pertanto le guerre e l'eccessivo militarismo del XVIII secolo, ma la condanna

³⁸ Ivi, p. 89.

³⁹ Ivi, p. 104.

dei moderati e dei radicali veniva formulata con intensità, intenzioni e possibili rimedi molto diversi.

La posizione dei *philosophes* moderati si fondava, come già detto, sulla fede nella divina provvidenza: se Dio aveva disposto il mondo nel migliore dei modi possibili, anche le guerre evidentemente facevano parte del suo lungimirante disegno. Il raggiungimento di una ipotetica “pace perpetua”, sia interna agli Stati che tra di essi, non era dunque che una chimera.

I *philosophes* radicali, viceversa, rigettavano ogni base teologica, rivendicando la loro esclusiva fiducia nelle leggi dettate dalla ragione. Da principi razionali essi facevano dunque derivare una precisa teoria socio-politica: se è vero che è giusto promuovere la pace come la necessità più grande per il genere umano, bisogna farlo in nome degli inalienabili e universali diritti di cui le persone godono per natura, indistintamente. Di conseguenza, nel momento in cui tali diritti – ai quali veniva quindi riconosciuto un primato morale – dovessero essere seriamente minacciati (ad esempio dalle ingerenze di un tiranno), la rivolta anche armata sarebbe non solo opportuna, ma doverosa. Gli illuministi radicali riconoscevano così la guerra di liberazione, finalizzata alla deposizione del sovrano ingiusto, come l'unica tipologia di guerra moralmente lecita. Essi infatti accolsero con entusiasmo nel 1776 la notizia della dichiarazione d'indipendenza americana indirizzata alla tirannica corona inglese, attirandosi l'avversione dell'intero schieramento conservatore europeo, tra cui le infiammate critiche di Ferguson – per il quale il mantenimento di una solida difesa militare da parte del sovrano contro gli attacchi interni ed esterni era spesso la più sicura garanzia di pace – e quelle di Federico il Grande (1712-1786), re di Prussia – che condannava le cosiddette guerre di liberazione in quanto “non avrebbe potuto essere concepita formula migliore per istigare alle guerre civili e dare sostegno ad ambiziosi avventurieri”⁴⁰ -. Questa battaglia intellettuale perpetrata dalla *philosophie moderne* fu talmente incalzante da contribuire negli anni sessanta e settanta del Settecento alla trasformazione del concetto stesso di tirannia – un'eredità decisiva per la modernità, secondo Israel. “Tiranno” non indicò più solo un individuo che esercitasse la propria autorità in modo illegale, incostituzionale e contro le leggi precedentemente approvate; “tirannica” diventò ogni autorità (legittima o meno in termini costituzionali) che non operasse per il bene della società, in altre parole che non promuovesse il progresso dell'eguaglianza e della democrazia.

Sarà mai possibile raggiungere una condizione di pace perpetua, di assenza totale e continua di guerre? I pensatori moderati avevano rapidamente liquidato questa domanda, rispondendo negativamente: Voltaire, ad esempio, pensava che la *paix perpétuelle* fosse un ideale verso il quale l'Uomo era moralmente chiamato ad approssimarsi, ma il suo pieno raggiungimento – così come sosteneva anche Rousseau – rimaneva, in ultima analisi, un sogno impossibile; secondo Kant, invece, la pace perpetua (supremo obiettivo del progresso umano) era uno scopo ragionevolmente attuabile, da raggiungersi però non attraverso sconsiderate resistenze e sollevazioni contro i

⁴⁰ Ivi, p. 78.

legittimi sovrani ma solo mediante l'iniziativa pacifica di principi illuminati. Tali considerazioni non potevano trovare che una fredda accoglienza tra i *philosophes* radicali, i quali miravano piuttosto all'elaborazione di un programma socio-politico che stimolasse all'azione e che non si affidasse agli umori e alle presunte illuminazioni degli uomini al potere. Evidenziando quanto la monarchia in generale avesse da sempre consolidato la propria oppressiva autorità appoggiandosi al privilegio nobiliare e alla gloria che viene dall'esercizio della guerra, i radicali premevano affinché i governi finalmente si convertissero in repubbliche democratiche, l'unico assetto politico in grado di scongiurare le guerre tra Stati. Certamente la storia aveva conosciuto numerose sedicenti repubbliche che nutrivano comunque sentimenti di grande ammirazione per la lotta armata e la guerra di conquista, ma – si difendevano i radicali – si era sempre trattato di repubbliche non genuine: Sparta, Roma, Venezia, le Province Unite e la Gran Bretagna erano state tutte in qualche modo permeate da intollerabili forme di oligarchia o monarchia. Nella loro "ricetta per la pace perpetua", i radicali coniugavano a questo primo ingrediente (la conversione degli Stati verso il repubblicanesimo democratico) un secondo elemento, che consisteva nella creazione di un'assemblea generale delle nazioni all'interno della quale le diverse repubbliche potessero consultarsi per dirimere le controversie e promuovere in tal modo la reciproca sicurezza e stabilità. Della bontà di questa soluzione era fermamente persuaso il giornalista franco-olandese Antoine-Marie Cerisier (1749-1828), la cui convinzione faceva leva tra l'altro sulla constatazione che "non vi era mai stato un momento più favorevole, incitava sulla sua rivista «Politique Hollandois» nell'aprile del 1781, per un congresso globale delle potenze marittime, per esaminare tutti i modi in cui l'umanità avrebbe potuto prevenire i futuri conflitti redigendo un trattato generale, che tutti avrebbero potuto sottoscrivere, manifestando il diritto dei popoli sui mari. Questo sarebbe stato un passo cruciale verso una «pace perpetua»"⁴¹.

3.5 L'eguaglianza come mattone della moralità universale

Secondo gli illuministi radicali, quindi, la ragione per cui le guerre continuavano ad insanguinare il mondo intero era che né sovrani, né sudditi, né nobili, né ecclesiastici si decidevano a seguire la formula per la pace mondiale da essi lucidamente teorizzata; l'umanità non era insomma evidentemente illuminata a sufficienza per avviare quel vitale processo verso la pacificazione. Come fare dunque – si chiedevano i *nouveaux philosophes* – per promuovere tra la gente il perseguimento di tale scopo? I pensatori radicali d'Holbach e Diderot sostenevano che solo attraverso la diffusione di valori morali autentici tra le persone ciò sarebbe stato ottenibile: se l'Uomo infatti vivesse in una società fondata sul principio di eguaglianza tra individui sarebbe portato direttamente a considerare validi e applicabili gli stessi principi morali e le stesse leggi giuridiche di quella società anche nel rapporto tra nazioni, contribuendo così alla formazione della tanto desiderata *société*

⁴¹ Ivi, p. 139.

universelle. Tale era di fatto la posizione di tutta la corrente radicale, che elaborò dunque un sistema universale riguardante la moralità, facendo tesoro ancora una volta degli insegnamenti di Spinoza, l'ispiratore e il principale riferimento intellettuale dei radicali.

Essi rifiutavano gli argomenti dei pensatori moderati (che continuavano a costituire la maggioranza degli intellettuali), i quali si asserragliavano nella credenza che solo la fede religiosa potesse forgiare una società virtuosa. "Virtù" per i radicali significava viceversa ciò che è utile alla persona e alla società, ciò che – seguendo la sapiente guida della ragione – risulta avvantaggiare di più la comunità umana. Da questo primato dell'utilità sociale su tutto il resto proveniva una serie di enunciati che ben sintetizzano la concezione di "moralità" dei *philosophes*: il bene e il male non sono valori assoluti, ma acquistano significato morale solo in relazione alla società; la felicità dell'umanità dipende dal progresso della ragione; solo la ricerca del piacere dannosa per gli altri o per se stessi è moralmente sbagliata; non dovrebbe essere la religione a tenere a freno le passioni dell'uomo, ma la ragione e l'educazione che su di essa si fonda.

Le due correnti principali dell'Illuminismo, che avevano costruito due opposti sistemi di filosofia morale, non si risparmiavano certo nell'accusarsi a vicenda. La principale critica mossa dai radicali ai moderati in ambito morale era che la tradizionale religione rivelata incoraggiasse la credulità e l'ignoranza, ostacolando lo sviluppo dell'autentica moralità fondata esclusivamente sulla ragione; occorreva pertanto riformare il sistema educativo, togliendo al clero il monopolio dell'educazione. Ciò che, al contrario, i moderati contestavano ferocemente ai radicali era la loro ipocrisia: il rifiuto del dogmatismo e dei valori religiosi era soltanto un pretesto per giustificare lo scivolamento verso il più vergognoso libertinismo. Il vero scopo dei vari Helvétius, d'Holbach, Condorcet, Mirabeau (1749-1791) e Brissot era in ultima analisi quello di legittimare i peggiori istinti e passioni dell'uomo, svincolandolo dall'austerità, dalla castità e dal controllo del desiderio che la Chiesa aveva accortamente teorizzato. Riassumendo, se per i moderati e conservatori il motivo del vizio e dell'immoralità degli uomini risiedeva nel loro abbandonarsi all'orgoglio, all'ambizione e alla lussuria, i radicali invece sostenevano che "è a causa dell'incomprensione delle relazioni necessarie esistenti tra sé e gli altri che l'uomo sottovaluta le sue responsabilità verso gli altri della sua specie e non si avvede che queste sono necessarie alla sua stessa felicità"⁴².

Sulla base di principi comuni andava dunque plasmata una moralità comune a tutti gli uomini, principi come l'uguaglianza, la democraticità, un'educazione fondata sulla ragione, il progresso dell'individuo e della società. L'esistenza di questa moralità universale, formulata dai *philosophes* radicali, trovava del resto delle evidenze lampanti – secondo Diderot – nel fatto che tutti i popoli della storia (anche i più lontani tra loro) avessero individuato e continuassero a riconoscere la bontà degli stessi valori, come ad esempio la lealtà, l'amicizia e la gratitudine, a conferma di una unicità di fondo del genere umano. Quest'ultima conclusione era condivisa anche da Voltaire, il

⁴² Ivi, p. 183.

quale però riteneva che quest'unico sistema di valori, bene o male trasmesso da tutte le religioni esistenti, fosse il generoso e provvidenziale dono di una suprema intelligenza che attraverso l'esperienza permetteva all'Uomo di scoprire quei principi divini di moralità. Un'idea, quest'ultima, piuttosto lontana dalla filosofia di Spinoza (Israël dedica uno specifico capitolo della sua opera alle critiche rivolte da Voltaire a Spinoza), che insisteva piuttosto nel considerare i comuni bisogni della società come punto di partenza per l'individuazione di una moralità universale e completamente secolare. Essa andava insomma stabilita – sia secondo Spinoza che per gli illuministi radicali – sulle basi dell'interesse collettivo dell'umanità, tenendo ben presente che “la ricerca del proprio «interesse» può essere encomiabile soltanto quando l'individuo coglie che il suo vero interesse ha bisogno di essere utile e conforme agli altri, poiché la natura lo ha collocato in società in mezzo ad altri che hanno i suoi stessi moventi di base”⁴³.

⁴³ Ivi, p. 181.

4. Alain de Benoist

Oggi i diritti umani occupano una posizione egemonica nel dibattito socio-politico internazionale. Al loro sacro valore si appellano uomini e governi per le più disparate rivendicazioni, confidando che la suprema religione dei diritti continui ad essere riconosciuta da tutti, in ogni luogo, indistintamente. Ma l'ideologia dei diritti è davvero così filosoficamente convincente e legittima quanto tradizionalmente si crede? È la domanda che il filosofo e giornalista francese Alain de Benoist pone ai lettori del suo *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés – Oltre i diritti dell'uomo. Per difendere le libertà* – (2004).

Ripercorrendo le tappe storiche che hanno portato alla loro sacralizzazione e al loro successo, de Benoist mette in luce l'enorme fragilità dei diritti umani, costantemente celebrati ma di fatto astratti, dogmatici, soggettivi, contraddittori. Dotato di una fortissima *pars destruens*, *Oltre i diritti dell'uomo* procede per confutazioni successive, soffermandosi con particolare attenzione su due nodi principali: l'impossibilità di trovare un comune fondamento ai diritti umani e la conseguente ingiustificabile pretesa di universalità di quei diritti. La denuncia dell'autore s'indirizza soprattutto contro l'utilizzo strumentale dei diritti da parte del mondo occidentale, che continua senza remore ad imporre i propri valori al resto del mondo in forza della propria potenza militare.

La tesi dell'autore consiste nell'affermare che per garantire l'autentica libertà – che senza dubbio “è un valore cardinale: è l'essenza stessa della verità”⁴⁴ – non occorre chiamare in causa l'abusata retorica dei diritti; serve piuttosto mettere ordine tra sfera morale, giuridica e politica (che troppe volte l'ideologia dei diritti ha intersecato, generando confusione), assegnando a ciascuna le proprie funzioni e riconoscendo che quella delle libertà è una questione prima di tutto politica, e dunque politicamente va risolta.

4.1 L'emergere storico dei diritti

Indagare le origini del concetto di “diritti” è la prima operazione da svolgere per de Benoist, il quale ricorda che nonostante la loro presunta antistoricità (ovvero la loro pretesa di essere validi da sempre) di essi si è sentito discutere solo da un certo momento in poi. Del resto, “dal momento che ogni Dichiarazione dei diritti è storicamente determinata, perché escludere l'ipotesi di una tensione o contraddizione tra la contingenza storica che ha prodotto la Dichiarazione e l'esigenza di universalità che essa pretende di affermare?”⁴⁵.

Ciò che gli antichi greci e romani intendevano con “diritto” non aveva a che fare con la moralità, ma con la giustizia retributiva: lungi dall'essere un insieme di norme comportamentali, il diritto indicava piuttosto l'equa ripartizione (di beni, di parti, di quote, di carichi, di oneri) all'interno di

⁴⁴ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004, p. 12.

⁴⁵ Ivi, p. 53.

una relazione sociale. Queste ponderate divisioni o proporzioni giudiziali – che non necessitavano di alcuna patente di universalità – non venivano attuate dai giuristi con lo scopo di tutelare l'individuo, ma per garantire l'armonia della società nella sua interezza. Persino l'idea stessa di un individuo isolato titolare di diritti era del tutto assente nella cultura greca antica, che ciononostante è stata storicamente la suprema protettrice delle libertà umane, avvalendosi tra l'altro per la prima volta dell'invenzione della democrazia.

Un primo importante cambio di rotta intellettuale avvenne col cristianesimo. I pensatori cristiani rivendicarono il "valore in sé" dell'essere umano, detentore di una dignità che Dio, per sua somma volontà, gli ha conferito attraverso il dono dell'anima. Proclamando pertanto apertamente l'unità morale dell'umanità, essi sostenevano che ogni uomo possiede la stessa dignità di ogni altro membro della famiglia umana dei figli di Dio.

Una terza tappa decisiva nella storia dei diritti umani è rappresentata dalla comparsa del diritto soggettivo, figlio della medievale dottrina nominalista. I nominalisti potenziarono il concetto di individuo a tal punto da modellare la concezione di diritto, che venne inteso come un attributo o proprietà del soggetto, a prescindere dall'appartenenza di quest'ultimo a qualsiasi società.

Infine furono i contrattualisti come Thomas Hobbes e John Locke a dare, nel XVII secolo, il colpo di grazia all'antico significato di diritto. Ipotizzando uno stato di natura presociale all'interno del quale l'uomo cercherebbe principalmente il proprio interesse, quei filosofi relegarono la vita sociale e l'impegno politico ad un ruolo subordinato, considerandoli funzionali all'interesse del singolo.

Da ordine armonico a esplicitazione della volontà divina; da qualità dell'individuo a pura legislazione: il diritto è stato nei secoli progressivamente confuso – fino ad identificarvisi – con la giustizia, trasformandosi da ricerca del giusto a convenzionale insieme di norme da rispettare. Tradendo il loro significato originario, i diritti umani sono diventati né più né meno che un coacervo di regole universali da seguire.

4.2 Le traballanti fondamenta dei diritti umani

La pretesa di universalità dei diritti – inaugurata forse dal cristianesimo, che radicalizzò una tendenza già presente nello stoicismo – è un aspetto quantomeno problematico. Per proclamare dei diritti universali occorre infatti che questi siano riconosciuti da tutti gli esseri umani, o almeno dalla loro stragrande maggioranza. Quali fondamenta filosofiche possono reggere tanta responsabilità?

Nel 1947 i dirigenti dell'UNESCO indissero un'ampia inchiesta preliminare, raccogliendo le opinioni di 150 intellettuali esperti in materia da tutto il mondo, al fine di trovare un fondamento filosofico per redigere una Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo. Il tentativo fallì e i risultati dell'inchiesta non vennero pubblicati, ma l'ONU approvò comunque una Dichiarazione dei diritti il 10 dicembre 1948, nonostante il filosofo francese Jacques Maritain (1882-1973) ammettesse l'impossibilità di trovare un accordo teorico tra le diverse mentalità e le diverse impostazioni

culturali. La lezione che si può ricavare da questo avvenimento è che risulta complicato individuare un fondamento universalmente valido dei diritti dell'uomo fondendo il pensiero di culture differenti, culture nelle quali magari parole come "diritto" o "uomo" possiedono sfumature diverse. Attenzione però – avverte de Benoist – ad inquadrare correttamente il problema. Certo, non si può negare che tutti gli uomini abbiano delle aspirazioni comuni e considerino alcune cose migliori di altre, ma siamo sicuri che il linguaggio dei diritti sia adeguato ad esprimerle? "Tutti noi preferiamo la buona alla cattiva salute; detestiamo essere picchiati, torturati, imprigionati arbitrariamente, ecc. Tuttavia, non è possibile desumere da questo fatto che il discorso sui diritti dell'uomo abbia valore di verità assoluta, e ancor peggio, universale. In altri termini, non si tratta di provare l'universalità dell'umano desiderio di evitare ogni forma di coercizione, bensì di capire se il linguaggio usato per appagare tale desiderio sia veramente universale. I due piani, insomma, non vanno confusi"⁴⁶.

La legittimazione classica dei diritti – quella su cui poggiano tutti i testi costitutivi – si basa sulla credenza in una comune natura umana. Gli uomini "sono creati" uguali, nella Dichiarazione d'indipendenza americana; gli uomini "nascono" uguali nella dichiarazione dei diritti francese del 26 agosto 1789 e in quella dell'ONU. Termini diversi per ribadire lo stesso concetto, cioè che l'uomo possiede alcuni diritti in modo naturale, innatamente, "in quanto uomo". Questa posizione presta il fianco – secondo l'autore – a tre principali critiche: la prima è che non c'è consenso sul concetto di natura umana; la seconda è che – ammesso che quel consenso ci sia – non è possibile dedurre come conseguenza dell'esistenza di una comune natura umana che l'uomo goda di diritti universali; la terza consiste nel cosiddetto errore naturalistico, ossia assumere che la natura possa giustificare filosoficamente un'istanza che appartiene al campo morale o giuridico.

Non meno equivoco è il significato di "dignità", assunta a elemento fondante dei diritti umani dalla Dichiarazione del 1948. Questo termine, assente nella Dichiarazione del 1789, non attiene alla giustizia o alla politica, ma alla moralità, e per de Benoist genera un cortocircuito logico: "Se l'uomo va rispettato in ragione della sua dignità, ciò che la fonda è il suo diritto a essere rispettato. Insomma si prende come presupposto ciò che invece dovrebbe essere dimostrato"⁴⁷.

Un'altra possibilità potrebbe essere quella di fondare la legittimità del linguaggio dei diritti umani sull'appartenenza alla specie umana. Ma perché – si chiede l'autore – tra tutte le possibili appartenenze quella umana andrebbe considerata prioritaria o indispensabile? In nome di quale altro principio? A queste domande si è cercato di controbattere, precisando che, oltre ad appartenere ad una distinta specie, differente da quelle di altri animali, l'umanità possiede capacità e caratteristiche proprie. Tuttavia la forza del dubbio metodico debenoistiano non si lascia smorzare da una risposta simile, dal momento che – anche sorvolando sulla natura e la definizione di queste specificità umane, tutte da accertare – appare evidente che tali capacità o caratteristiche

⁴⁶ Ivi, p. 65.

⁴⁷ Ivi, p. 45.

non sono presenti ugualmente in tutti gli esseri umani, basti pensare ad esempio alla limitata capacità di avere coscienza di sé dei neonati, degli anziani affetti da malattie senili o dai portatori di gravi handicap.

Insomma, ogniqualevolta si sono cercate delle fondamenta teoriche ai diritti umani, si è sempre inevitabilmente aperto un ventaglio di opinioni diverse, talvolta inconciliabili. Questa eterogeneità di vedute c'era nel 1789, venne confermata dagli esiti fallimentari dell'inchiesta dell'ONU nel 1947 e risulta parimenti evidente oggi. Paradossalmente – nota de Benoist – gli studiosi non sono concordi nemmeno nell'affermare che i diritti dell'uomo abbiano effettivamente bisogno di un qualunque fondamento metafisico o morale. Citando Norberto Bobbio – secondo cui non può essere data alcuna fondazione filosofica dei diritti dell'uomo – e Baruch Spinoza – per cui quei diritti non sono che “conseguenze prive di premesse” – l'autore conclude la sua analisi sui presupposti concettuali sottolineando quanto la mancanza di fondamenta condivise dell'ideologia dei diritti umani rappresenti una delle sue più forti delegittimazioni.

4.3 Gli altri “difetti” dei diritti: dogmaticità, astrattezza, universalismo, soggettivismo, contraddizioni interne

Secondo de Benoist, l'ideologia dei diritti umani – marcia fin dalle radici e che fa della contraddittorietà la sua condizione d'essere – non va rifiutata solamente per la sua infondatezza ma anche per una serie di altre ragioni altrettanto valide e legate tra loro.

Anzitutto, fin dalle prime pagine della sua opera, la critica dello scrittore francese si rivolge contro la natura dogmatica dei diritti dell'uomo. Usualmente questi ultimi vengono infatti irragionevolmente assunti come evidenti in se stessi, senza bisogno di alcuna dimostrazione, tanto che di norma si ritiene scandaloso anche solo dubitare della loro esistenza. La loro apparentemente inverificabile validità dovrebbe essere al contrario appurata, segnalandone le evidenze (ammesso che ne esistano) e smettendola una volta per tutte di chiamare genericamente “nemici dell'umanità” i suoi critici.

In secondo luogo, va condannata l'astrattezza che contraddistingue il linguaggio dei diritti. Essi infatti fanno sempre riferimento ad individui astratti, non meglio qualificati, gettando in tal modo le basi teoriche di un egualitarismo astratto che di fatto nega l'unicità e la complessità dell'uomo, svilendo il suo valore assoluto e riducendolo semplicemente ad una pedina perfettamente sostituibile.

Come se non bastasse, l'ideologia dei diritti mette sconsideratamente a sistema due errori concettuali opposti e altrettanto gravi: l'universalismo e il soggettivismo. Da un lato infatti i diritti pretendono di godere di validità universale, imponendo il proprio riconoscimento e la propria tutela indiscriminatamente a tutti i popoli; dall'altro essi si autoproclamano supremi protettori dell'individuo isolato, considerato nella sua singolarità, nonostante nella maggior parte delle

culture del presente e del passato il soggetto non sia mai stato rappresentato come autosufficiente e difficilmente veniva concepito come staccato dalle sue appartenenze. Quest'ultimo fraintendimento è di particolare importanza per de Benoist, perché assegna all'uomo un ruolo e una missione completamente diversi: invece che cercare "di individuare nel mondo, e soprattutto nella società di appartenenza, le condizioni propizie al compimento della sua natura e all'eccellenza del proprio essere"⁴⁸ – come sarebbe legittimo –, ora egli è piuttosto occupato a sforzarsi singolarmente di far valere i propri diritti, fondati su una nozione di giustizia che non ha nulla di politico o sociale ma si basa soltanto sulla cosiddetta unicità umana. Insomma, "l'ideologia dei diritti dell'uomo coniuga i due errori. È universalista nella misura in cui pretende di imporsi ovunque, senza nessuna considerazione per le appartenenze, le tradizioni e i contesti. È soggettivista nella misura in cui riconduce i diritti dell'uomo alle qualità o proprietà oggettive dell'essere umano, singolarmente considerato".⁴⁹

Infine, ancora più lampanti appaiono alcune contraddizioni interne ai diritti, specialmente tra diritti individuali e diritti della collettività o dei popoli. Conciliare, ad esempio, il diritto alla sicurezza collettiva e quello alle libertà individuali risulta possibile solo tramite una pesante limitazione del secondo. O ancora, non poco imbarazzo intellettuale provoca l'attrito tra il diritto di ogni popolo all'autodeterminazione e quello di ingerenza esterna a vocazione umanitaria. Lo sforzo di armonizzare i diritti dell'uomo astrattamente considerato, quelli della sua personalità giuridica e quelli della collettività non è una novità, essendo stato sperimentato già dai rivoluzionari illuministi: "Un buon esempio di come l'idea di sovranità dell'individuo entri necessariamente in collisione con le istituzioni politiche è fornito dal modo in cui la Rivoluzione francese ha cercato di conciliare i diritti dell'uomo e del cittadino, questione che, tutto sommato, ricorda l'antico problema di come fondere insieme anima e corpo"⁵⁰.

4.4 La peggiore strumentalizzazione dei diritti: il diritto di ingerenza

Se c'è una cosa – tra le poche, secondo de Benoist – di assoluta chiarezza relativamente al discorso sui diritti dell'uomo è che non c'è alcun accordo sul loro fondamento. Alla fine dei conti, sebbene di norma si pensi il contrario, non v'è nemmeno l'ombra di un universale consenso su di essi. Per non essere definitivamente confutata da un insuperabile relativismo, l'ideologia dei diritti ha pertanto un'unica possibilità di sopravvivenza, ovvero quella di legarsi alla logica dell'etnocentrismo, facendo passare per condivisa una versione dei diritti che non lo è. In altre parole, ogni dichiarazione non può mai essere ritenuta universale, ma piuttosto il prodotto di uno specifico popolo o comunità politica, sicché quando si proclama l'universale validità di una di quelle dichiarazioni si sta in realtà promuovendo la visione dello specifico gruppo che l'ha partorita. Si

⁴⁸ Ivi, p. 57.

⁴⁹ Ivi, p. 10.

⁵⁰ Ivi, p. 85.

tratta né più né meno della contraddizione all'interno della quale oggi viviamo: lungi dall'essere universalmente condivisa, la Dichiarazione universale dei diritti umani – proclamata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 – è un documento di matrice squisitamente occidentale.

La disonestà intellettuale di questo sistema non si esaurisce qui, poiché non solo l'Occidente ha posto la propria versione dei diritti come un dato di fatto sacro, universale e inviolabile, ma ha anche apertamente giustificato e promosso l'ingerenza verso quei Paesi che non dimostrano il rispetto dovuto nei confronti di tali diritti. Il linguaggio dei diritti è diventato in tal modo un vero e proprio cavallo di Troia, uno stratagemma per imporre ad altre civiltà dei sistemi d'idee e dei modelli comportamentali precisi, proseguendo così una politica di conversione e dominazione in evidente continuità storica con il colonialismo. La polemica di de Benoist contro questa spregevole strumentalizzazione dei diritti è particolarmente lucida, ricca di riferimenti storici e di citazioni da fonti autorevoli, risultando pertanto piuttosto convincente. In un'intervista del 2005 egli spiega come, fin dall'inizio della sua storia, l'Occidente abbia sempre cercato di imporre i propri valori al resto del mondo: "L'Occidente ha preteso prima di portare alle altre culture le certezze dogmatiche della "vera fede" (cristiana). In seguito ha preteso di esportare la "civiltà" e il "progresso", specialmente attraverso la colonizzazione. Oggi predica lo "sviluppo" e i "diritti dell'uomo". Successivamente ciò che si è potuto chiamare "le tre M" (missionari, militari e mercanti) ha tentato di ottenere la conversione degli altri popoli a una forma di universalismo religioso, politico o economico di cui oggi si sa bene che non è null'altro che etnocentrismo mascherato"⁵¹. Impugnati come una spada (soprattutto nei confronti del Terzo mondo), i diritti sono solo strumenti di dominio finalizzati alla legittimazione e alla promozione di specifiche politiche nazionali e internazionali.

Se associate al cosiddetto diritto d'ingerenza, davvero le dichiarazioni dei diritti "assomigliano più a dichiarazioni di guerra che d'amore"⁵², perché ammettono – in nome dell'umanità, e per evitare qualunque violazione dei diritti umani – un interventismo politico e militare privo di confini di alcun tipo. Alla luce di ciò, poiché il diritto non può ergersi al di sopra della politica, e siccome non esiste un unico governo mondiale ma vi sono più governi internazionali, chi può svolgere il ruolo di polizia planetaria per tutelare il rispetto di quei diritti? Non certo qualsiasi Stato lo desidera, bensì la potenza militarmente più forte – ovvero, indiscutibilmente, gli Stati Uniti d'America. Ma di fronte ad una realtà in cui uno Stato agisce in forza del suo insuperabile arsenale bellico si delinea un gravissimo rischio: quello che la giustizia si modelli sul grado di potenza militare dei vari Paesi, finendo con il castigare principalmente i più deboli militarmente. Tale sfrenato interventismo, nonostante le intenzioni apparentemente condivisibili, va rifiutato con decisione, considerando tra

⁵¹ M. Messina, *Oltre i diritti dell'uomo: Intervista ad Alain de Benoist e Danilo Zolo*, 2005, https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=165

⁵² A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo*, p. 11.

l'altro che "la storia mostra che il diritto di ingerenza non aiuta a risolvere alcun problema, anzi tende a moltiplicarli, come si è potuto vedere in Kosovo, Afghanistan e Iraq: democrazia e libertà non possono essere imposte dall'esterno e in quattro e quattr'otto"⁵³.

Se gli uomini vanno lasciati sostanzialmente liberi (purché non danneggino la libertà altrui), perché i popoli di cui non si condividono certi costumi non possono essere lasciati in pace se non cercano di imporli ad altri? Il motivo è che, alla resa dei conti, dietro a questa strumentalizzazione si nasconde – per de Benoist – una ragione esclusivamente economico-finanziaria: l'ideologia dei diritti umani viene tanto celebrata perché funzionale all'espansione dei mercati. I diritti, in ultima analisi, sono il lato umanitario dell'estensione planetaria del mercato.

4.5 L'alternativa ai diritti: una soluzione pluralista

Oltre i diritti dell'uomo: politica, libertà e democrazia è il titolo dell'ultimo capitolo dell'opera di de Benoist, che ben riassume gli intenti dell'autore. Egli vuole tracciare un cammino che oltrepassi l'ipocrita, corrotto e tirannico linguaggio dei diritti umani per prospettare una nuova e rispettosa soluzione pluralista che sappia collocare al giusto posto i troppo a lungo confusi concetti di politica, libertà, democrazia e – si potrebbe aggiungere – eguaglianza. È significativo confrontare il ruolo che l'ideologia dei diritti dà a questi valori con quello attribuito loro dal filosofo francese.

L'eguaglianza tra individui su cui poggiano tradizionalmente i diritti dell'uomo è prepolitica, una facoltà soggettiva che appartiene all'uomo in quanto tale, a prescindere da ogni sua appartenenza a società o culture. A tal eguaglianza di fondo tra esseri umani corrisponde una pari libertà naturale, della quale i diritti si ritengono supremi difensori, garanti e promotori. La missione umanitaria dei diritti si concretizza in particolare nel tentativo di esportare la democrazia in tutti i Paesi, azione oltretutto legittimata dal diritto d'ingerenza. Per quanto riguarda la politica, essa è posta ad un livello inferiore, di subordinazione rispetto all'universale religione dei diritti, dal momento che l'uomo appartiene all'umanità prima ancora che a qualsiasi comunità politica: "La società resta una pura e semplice addizione d'individui sovrani, tutti rivolti a perseguire razionalmente i propri interessi individuali. [...] Per i teorici dei diritti la politica non è affatto un dato naturale. Rispetto allo stato di natura, costituirebbe, come abbiamo visto, una sovrastruttura, qualcosa di artificiale o addizionale. Che acquisisce legittimità solo ponendosi al servizio dell'individuo"⁵⁴.

Niente di più sbagliato, per de Benoist. Non si può infatti sostenere in alcun modo l'idea di un'eguaglianza naturale tra uomini – indimostrata e indimostrabile –, "tuttavia – chiarisce il pensatore francese – si può dare al concetto di uguaglianza un contenuto positivo quando, senza più renderla un'astrazione o un assoluto, la si rapporta a un contesto particolare. Il principio della democrazia, ad esempio, poggia sull'uguaglianza politica dei cittadini"⁵⁵. Se considerata

⁵³ Ivi, p. 80.

⁵⁴ Ivi, p. 83.

⁵⁵ M. Messina, *Oltre i diritti dell'uomo*, cit.

politicamente, l'eguaglianza funziona, perché permette di riconoscere che, in una determinata comunità politica, tutti sono ugualmente cittadini. I diritti umani quindi non possono essere associati nemmeno alla democrazia, considerato che i primi si riferiscono ad individui astratti, mentre la seconda si occupa solo di cittadini. Si tratta insomma di cambiare completamente la prospettiva sulla questione – o meglio, di recuperare lo sguardo degli antichi, secondo i quali non si poteva concepire la libertà come indipendente dalla partecipazione politica –: non più dall'alto in basso (muovendosi a partire dall'esistenza di certi diritti universali), ma iniziando dal basso, da una dimensione locale e politica. Per convertire in tale direzione il nostro modo di guardare alla questione delle libertà, occorre tenere a mente che “la società è l'orizzonte che delimita, fin dalle origini, la presenza dell'uomo nel mondo. [...] Perciò l'appartenenza all'umanità non è mai immediata, ma sempre mediata: il senso di appartenenza è sempre mediato dai valori di una determinata comunità o cultura”⁵⁶.

In altre parole, i diritti umani sono inadeguati a difendere le libertà perché criticano ogni forma politica (secondo i teorici dei diritti, infatti, tutte le forme politiche minaccerebbero in qualche modo l'individualità dell'uomo), senza rendersi conto che la libertà non è una facoltà soggettiva che ci appartiene di diritto, bensì qualcosa che opera e ha conseguenze nella sfera sociale, dunque è anzitutto politica. La tirannia non va cioè combattuta in quanto antagonista dei naturali e inalienabili diritti umani, ma semplicemente perché una società politica in cui le libertà fondamentali vengono rispettate risulta politicamente migliore di una in cui il dispotismo la faccia da padrone.

Perciò, rimanendo ancorati ad una concezione politica delle libertà e tenendo conto che esiste una pluralità di culture, ognuna delle quali cerca di dare una propria risposta alle aspirazioni dei propri membri, è necessario – secondo de Benoist – procedere verso “una riorganizzazione completa della società attuale, una riorganizzazione a partire dalla base, e non dall'alto, che darebbe un ruolo più importante alle iniziative locali, alla democrazia diretta e alle comunità”⁵⁷.

⁵⁶ A. de Benoist, *Oltre i diritti dell'uomo*, pp. 98-99.

⁵⁷ M. Messina, *Oltre i diritti dell'uomo*, cit.

5. Aleksandr Dugin

Il XX secolo è stato il secolo degli Stati Uniti d'America. Dopo aver sconfitto i due principali avversari ideologici – il comunismo e il fascismo –, il liberalismo statunitense si è imposto come unico modello vincente e da impiantare in tutto il mondo, tanto che oggi possiamo affermare a ragion veduta di vivere in un mondo unipolare da quasi trent'anni, ovvero dallo storico sfaldamento dell'URSS del 1991. Davanti a questa schiacciante vittoria ideologica, politica ed economica del liberalismo americano – consacrato così a protagonista incontrastato del XXI secolo –, alcuni politologi hanno parlato di “fine della storia”, ricollegandosi al celebre saggio *The End of History and the Last Man* di Francis Fukuyama, pubblicato nel 1992. Ma su questa posizione non si allineano le considerazioni del filosofo russo Aleksandr Gel'evič Dugin, che per esporre il proprio pensiero su tali temi ha pubblicato nel 2009 *Četvertaja političeskaja teorija. Rossija i političeskie idei XXI veka* (*La Quarta Teoria Politica. La Russia e le idee politiche del XXI secolo*), tradotto in Italia con il titolo *La Quarta Teoria Politica*.

A quella che attualmente viene considerata la sua opera più rappresentativa, Dugin affida il compito di promuovere l'idea di una storia che non è affatto conclusa, ma che è piuttosto posta di fronte ad una nuova ed epocale sfida che dovrebbe essere coraggiosamente accolta dal mondo intero: infliggere il colpo di grazia al morente liberalismo e proiettarsi verso un'inedita forma politica. Il liberalismo viene dunque risolutamente condannato da Dugin ed equiparato ai totalitarismi comunista e fascista. Contro queste tre principali teorie politiche – il liberalismo (da sconfiggere), il comunismo (sconfitto) e il fascismo (sconfitto) – il filosofo russo teorizza per l'appunto, avvalendosi di alcuni fondamentali concetti filosofici heideggeriani, una Quarta Teoria Politica, la cui formulazione viene definita per sommi capi ma che rimane aperta ad accogliere i contributi che altri studiosi vorranno fornire: “La Quarta Teoria Politica non deve affrettarsi a diventare un insieme di assiomi schematici. Forse, è più importante lasciare alcune cose non dette, solo accennate, perché siano oggetto di scoperta e di aspettative e supposizioni, accuse e premonizioni. La Quarta Teoria Politica dovrebbe essere completamente aperta”⁵⁸.

5.1 L'essenza del liberalismo e la sua affermazione storica

Prima di definire nello specifico i connotati della Quarta Teoria Politica e prima ancora di demolire la diabolica dottrina liberale, è necessario – chiarisce l'autore fin dall'Introduzione della sua opera – rileggere da un'altra prospettiva la storia politica dell'ultimo secolo e prendere consapevolezza di come l'attuale società globale si sia sviluppata.

I criteri scelti da Dugin per ordinare le tre ideologie politiche sono l'ordine storico secondo cui si sono sviluppate e la loro rilevanza: la prima teoria politica è quella liberale (la più antica e,

⁵⁸ A. G. Dugin, *La Quarta Teoria Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milano, 2017, p. 64.

attualmente, quella egemone); la seconda è quella comunista (la storica oppositrice del liberalismo, sconfitta solo negli anni '90 del XX secolo); la terza è quella fascista (la più "giovane" delle tre ideologie e quella che ha avuto vita più breve). Queste tre ideologie hanno animato la sanguinosa storia del Novecento, tentando di imporre quelle che Dugin chiama le loro rispettive "prassi", vale a dire per il liberalismo l'economia e il mercato, per il marxismo la rivoluzione, per il fascismo l'Olocausto, la politica razziale e la costruzione dello Stato corporativo. Alla fine di questo scontro mortale – il cui punto più basso è stato probabilmente raggiunto durante la seconda guerra mondiale – i liberali sono emersi, negli anni Novanta, come gli autentici vincitori della diatriba filosofico-politica relativa a quale ideologia dovesse guidare il futuro politico del mondo. Con l'implosione dell'URSS – preannunciata dalla caduta del muro di Berlino – il marxismo ammetteva insomma una volta per tutte la propria inadeguatezza e la propria definitiva sconfitta, consegnando alla superpotenza statunitense il bastone del comando ideologico globale. All'indomani della fine della guerra fredda, s'inaugurava pertanto quello che William Kristol (1952) – uno dei maggiori esponenti del neoconservatorismo americano – ha definito "il secolo americano", non solo perché gli USA sono risultati i vincitori di quella decennale lotta ideologica, ma anche perché essi esplicitamente miravano – e continuano a farlo – ad omologare secondo i propri standard tutto il resto del mondo, basandosi sulla convinzione "che, storicamente, la via seguita dai popoli e dalle nazioni occidentali sia un modello universale di sviluppo e di progresso per tutto il mondo, che deve essere imperativamente assunto come standard"⁵⁹. Il liberalismo, insomma, non ammette alcuna alternativa al liberalismo.

Dobbiamo dunque essere consci, per Dugin, che il mondo nel quale viviamo non è tale accidentalmente, ma è lo specchio dell'egemonia di una precisa filosofia politica ed economica (l'ideologia liberale) che promuove certi precisi valori e ne rifiuta altri. Essa si è autoproclamata continuatrice e protettrice dei più importanti principi dell'Illuminismo e della modernità: la concezione dell'individuo come misura di tutte le cose; la difesa della sacralità della proprietà privata; il perseguimento di una politica che garantisca pari opportunità; la credenza nella base contrattuale di tutte le istituzioni sociopolitiche; la separazione dei poteri e la creazione di organi di controllo dei governi; la creazione di una società civile svincolata da razze, popoli e religioni; la preminenza del mercato su ogni altra politica. A questi possiamo aggiungere inoltre la democrazia, il parlamentarismo, il capitalismo, la fede nel progresso, i diritti umani e lo sviluppo tecnologico illimitato.

Il liberalismo ha inoltre promosso una specifica idea di libertà, la "libertà da" – come viene chiamata dal politologo russo –, molto diversa dalla "libertà di". Per i liberali infatti "*freedom*" e "*liberty*" si equivalgono e consistono in una forma di libertà privata, alla quale l'individuo può appellarsi a sua discrezione per svincolarsi da ogni tipo di appartenenza collettiva, come già ha messo in luce Alain

⁵⁹ Ivi, p. 196.

de Benoist, che Dugin non manca di citare nella sua opera. Dugin declina in senso antiliberale la distinzione tra *freedom from* e *freedom to*, prospettata prima di lui da molti e diversi autori, tra i quali Isaiah Berlin (1909-1997).

5.2 Dal liberalismo al postliberalismo: un tacito accordo

La modernità ha dunque sancito la vittoria dell'ideologia liberale, ma la storia continua a fare il suo corso e oggi, secondo Dugin, ci ritroviamo ormai a percorrere il sentiero della postmodernità, caratterizzata da un liberalismo "evoluto", un postliberalismo, che prende alcuni principi classici del liberalismo e li porta alle sue estreme conseguenze. Mentre la filosofia liberale si opponeva storicamente a dei rivali facilmente identificabili – l'ultimo dei quali è stato il marxismo sovietico – la filosofia postliberale domina incontrastata il nostro tempo. È, in altre parole, un liberalismo che ha stravinto.

Il postliberalismo odierno iper-esalta la concezione di individuo isolato, libero da qualsiasi appartenenza, tanto che "il soggetto-individuo non è più un parametro che risulta da una scelta ma è un *datum* imprescindibile e indiscutibile. L'uomo è liberato dalla sua appartenenza a una comunità e da ogni identità collettiva, e l'ideologia dei diritti umani si diffonde e riscuote ampio consenso, quantomeno in teoria, e diventa praticamente obbligatoria"⁶⁰. Una volta appurata l'incontrovertibile sconfitta, in ordine cronologico, della terza e della seconda teoria politica, il liberalismo (divenuto postliberalismo) oggi mira infatti a mantenere uno status del tutto particolare, affinché l'umanità lo reputi non tanto una scelta ideologica tra le varie alternative, quanto una necessaria e insuperabile soluzione, un "destino storicamente deterministico"⁶¹. Per rendere ancora più evidente il monopolio ideologico postliberalista, Dugin utilizza una metafora: "Si noti che, quando andiamo in un negozio a comprare un *computer*, il più delle volte non diciamo «Vorrei un *computer* con Microsoft», ma semplicemente «Vorrei un *computer*», e ci viene venduto un *computer* con un sistema operativo Microsoft. Lo stesso accade con il liberalismo: ci viene impiantato come qualcosa di standard, che sarebbe assurdo e inutile contestare"⁶². Il postliberalismo postmoderno idolatra la proprietà privata, annulla ogni forma di autorità non individuale, assolutizza la democrazia e rende il lavoro, il denaro, il mercato e tutto ciò che gravita attorno a loro virtuali. Tali nefaste trasformazioni hanno coinvolto l'idea stessa di uomo politico, tanto che per Dugin si può ormai parlare di una post-antropologia politica che ha per parole d'ordine la spoliticizzazione, l'autonomizzazione, la microscopizzazione, la sub e trans umanizzazione e la dividualizzazione (frammentazione). Quando insomma il liberalismo ha sconfitto le ideologie alternative ed ha ottenuto una vittoria irreversibile, si è pienamente manifestata la sua forma più orripilante: la dittatura globale postliberale statunitense ha aperto così

⁶⁰ Ivi, pp. 11-12.

⁶¹ Ivi, p. 13.

⁶² Ivi, p. 210.

una voragine nichilista che rischia di inghiottire presto l'intera umanità, considerato che "*Il liberalismo necessita sempre di un nemico da cui liberar(si)*. Altrimenti perde il suo scopo, e il suo intrinseco nichilismo diventa troppo evidente. Il trionfo assoluto del liberalismo comporta la sua morte"⁶³.

5.3 I primi passi verso la Quarta Teoria Politica: ciò che delle prime tre teorie politiche possiamo salvare

Non sarà il liberalismo di matrice occidentale a garantire un futuro di generale pace e benessere al mondo, tantomeno il postliberalismo, suo parente stretto. Occorre pertanto gettare le fondamenta di una nuova – la Quarta – teoria politica che sia comunque capace di discernere e recuperare gli aspetti costruttivi delle prime tre teorie, fallimentari nel loro insieme ma con alcune peculiarità condivisibili. Per fare ciò è necessario – precisa Dugin – prima smontare quelle teorie, renderle innocue, e poi salvare da ciascuna ciò che c'è di buono.

Ciò che senza dubbio è bene rifiutare della terza teoria politica è il razzismo, autentico soggetto storico del nazionalsocialismo di Hitler, tenendo ben presente però che quello incarnato dal Terzo Reich è stato soltanto uno dei tipi di razzismo possibili. Oggi viviamo infatti in un mondo di razzismo economico, sociale, culturale e tecnologico dilagante. La nuova frontiera del razzismo è attualmente il "fantasma della dittatura della moda", per cui "le tipologie più recenti di razzismo sono *glamour*, *fashion*, e tecnologicamente *up-to-date*. Le loro regole sono statuite da modelle, designer, dai politici più "social", e da coloro che insistono a possedere solo gli ultimi modelli di telefoni cellulari o computer portatili. La conformità o meno al codice della moda è proprio alla base delle strategie di massa per la segregazione razziale e l'*apartheid* culturale"⁶⁴. Quest'ultima tipologia di razzismo e tutte quelle precedentemente citate sono per Dugin, in misure diverse, storicamente distruttive e filosoficamente insostenibili, dal momento che le differenze tra società diverse non possono in nessun caso implicare la superiorità di una sulle altre. Una volta smontata l'ideologia nazionalsocialista, mediante il rifiuto di ogni razzismo, possiamo permetterci di accogliere nella Quarta Teoria Politica il concetto di *ethnos* ("popolo"), una forma di etnocentrismo incompatibile con la dottrina liberale della non-appartenenza individuale ad alcuna collettività.

Dalla seconda teoria politica l'autore non intende mutuare l'arrogante disprezzo del passato, l'interpretazione materialista della cultura spirituale e la sua esclusiva concentrazione sui fattori economici. Ciò che piuttosto si può salvare, attraverso una lettura di Marx "da destra", è un marxismo mitico, sociologico, che non dà risposte efficaci concretamente ma che evidenzia le contraddizioni dell'odiato liberalismo.

⁶³ Ivi, p. 381.

⁶⁴ Ivi, pp. 49-50.

Infine, dall'ideologia liberale è legittimo trarre l'idea di libertà – la Quarta Teoria Politica vuole infatti essere una teoria di assoluta libertà –, non prima di aver relegato ai margini delle riflessioni politiche l'individuo, centro di gravità della prima teoria politica.

Mediante una prima analisi delle tre principali teorie politiche, Dugin ha così ricavato alcune importanti linee per il suo progetto. Si tratta di idee che potrebbero sembrare non definite a sufficienza, ma egli invita a non cadere in un'eccessiva "ansia da schematizzazione", che rischierebbe di compromettere l'intero lavoro.

5.4 Il prezioso contributo di Heidegger alla Quarta Teoria Politica

Il passo successivo compiuto dall'autore è indirizzato all'individuazione del soggetto storico della Quarta Teoria Politica, visto che ognuna delle tre teorie politiche precedenti ne ha avuto uno: per il liberalismo si tratta dell'individuo, incoraggiato ad affrancarsi da ogni appartenenza che lo costringe esternamente; per il comunismo il soggetto storico è stata la classe sociale; per la terza teoria politica, infine, è stato la razza (nazional-socialismo tedesco) e lo Stato (fascismo italiano).

Il fondamento ontologico della Quarta Teoria Politica potrebbe essere invece, in ultima analisi, il concetto di *Dasein* (essere-nel-mondo) formulato da Martin Heidegger (1889-1976), verso il cui pensiero – a detta dello stesso Dugin – la Quarta Teoria Politica ha un enorme debito. Il pensatore tedesco ha svolto il più profondo studio sull'Essere del secolo scorso, evidenziando come l'errore compiuto fin dai primi pensatori della Grecia Antica – l'aver confuso il puro Essere (*Sein*) con il suo esprimersi nell'esistenza (*Dasein*, esserci) – abbia indotto l'uomo a perdere di vista il vero Essere e a seguire la via del nichilismo. Heidegger detestava il liberalismo, considerandolo "un'espressione della "fonte del pensiero calcolante" che costituisce il cuore del "nichilismo occidentale"⁶⁵; tanto più avrebbe respinto la successiva fase postliberale – che non fece in tempo a conoscere – e che rappresenta quanto di peggio – secondo Dugin – il mondo ha mai conosciuto, il punto più oscuro di sempre, il pieno oblio dell'Essere. Tuttavia, proprio nella mezzanotte della storia può accadere l'impronosticabile ritorno dell'Essere, che Heidegger chiamava *Ereignis* (l'evento), che permetterebbe all'umanità di salvarsi, visto che "Lì dov'è pericolo, cresce anche ciò che salva"⁶⁶.

Al *Dasein* come soggetto storico e all'*Ereignis* come obiettivo verso il quale concentrare i propri sforzi, Dugin associa un terzo importante elemento messo in luce dalla filosofia heideggeriana, la "metafisica del Caos". Bisognerebbe cioè riconoscere il giusto valore al concetto di caos, che fin dagli inizi della filosofia è stato snobbato a vantaggio piuttosto dello studio del *logos*. Mentre ogni filosofia logocentrica possibile è stata infatti esplorata in lungo e in largo, solo dal Diciannovesimo secolo alcuni brillanti filosofi – tra cui sicuramente Friedrich Nietzsche (1844-1900) e l'immane Heidegger – hanno osato riconoscere il caos come vera unica alternativa al *logos*. Il

⁶⁵ Ivi, p. 27.

⁶⁶ Ivi, p. 27.

centro della questione è che il *logos* si fonda sull'esclusione e sulla differenziazione, sulla disposizione rigida, autoritaria e gerarchica di ogni conoscenza (l'esempio più evidente di ciò è dato dalla "Logica" di Aristotele); al contrario, il caos è basato sull'inclusività. Se si vuole tentare di fondare una nuova teoria politica bisogna pertanto incamminarsi per una via diversa da quella del *logos* esclusivista – che ha portato all'attuale decadimento postmoderno – ed intraprendere coraggiosamente la strada dell'inclusività del caos (che contiene in sé lo stesso *logos*). "Dovremmo esplorare altre culture, piuttosto che quella occidentale, per cercare di trovare esempi diversi di filosofie inclusive, di religioni inclusive, e così via. Il *logos* caotico non è solo un costrutto astratto. Se cerchiamo con attenzione, possiamo trovare le forme concrete di una simile tradizione intellettuale in alcune società arcaiche, oltre che nella teologia orientale e in alcune correnti mistiche"⁶⁷.

5.5 La rivoluzione conservatrice

L'opprimente postliberalismo di cui sono imbevute la nostra società e la nostra politica è ciò che la Quarta Teoria Politica vorrebbe lasciarsi alle spalle; infatti, mentre quello incarna il passato, questa promette un futuro: "La Quarta Teoria Politica è il nome di una rivoluzione e di un nuovo inizio"⁶⁸. All'interno della sua opera, Dugin dedica un apposito spazio all'approfondimento della nozione di Rivoluzione, un mattone imprescindibile per la formulazione della nuova teoria politica.

La Rivoluzione è una dimensione costitutiva dell'essere umano, è uno stimolo al rinnovamento che rende l'uomo pienamente se stesso, al punto che il tentativo stesso di superare una presente realtà di degrado è persino più importante di ciò che i rivoluzionari propongono di sostituire all'ordine corrente. Solo nelle Rivoluzioni il *Dasein* si rivela, inaugurando un tempo di *Ereignis*, di manifestazione della novità. "Si vive solo durante la Rivoluzione, altrimenti si attende, deliranti, sognanti, la prossima Rivoluzione. È per questo che essere in Rivoluzione è una condizione dell'essere umano"⁶⁹. Condividendo la tesi di de Benoist, secondo cui la più efficace risposta al liberalismo è il conservatorismo, Dugin auspica l'attuazione di una risolutiva rivoluzione di stampo conservatore, che finalmente provochi il collasso del sistema liberale e prepari il terreno ai germi della Quarta Teoria Politica. Vi sono però diversi modi di essere conservatori, e non tutti sono ugualmente validi nella lotta al liberalismo. La prima tipologia di conservatorismo è quella tradizionalista, che condanna *in toto* la modernità e che si dichiara favorevole ad un nostalgico ritorno al passato. C'è poi un conservatorismo di stampo liberale, che cerca di frenare l'entusiasmo avanguardistico della postmodernità ma che ne condivide i principi generali, mirando sostanzialmente a "rallentare il tempo". Ebbene, entrambe le modalità sono inadatte a combattere

⁶⁷ Ivi, p. 337.

⁶⁸ Ivi, p. 36.

⁶⁹ Ivi, p. 277.

la più importante battaglia del nostro tempo. Solo i rivoluzionari conservatori sapranno evitare queste due tendenze e sradicare efficacemente le fondamenta liberali della modernità degenerata.

5.6 Il vero significato di “civiltà”: dall’unipolarismo al multipolarismo

Nell’intento di formulare una nuova teoria politica valida e coerente, Dugin ha innanzitutto individuato il suo principale nemico ideologico, vale a dire l’attuale liberalismo egemonico. In tal modo, il filosofo russo è stato in grado di spiegare a cosa la Quarta Teoria Politica non dovrebbe assomigliare, prima ancora di proporre che cosa potrebbe essere. In questo lavoro – ora più fumoso, ora più chiaro – di definizione dei tratti di questa nuova teoria, una delle difficoltà maggiori consiste nel riuscire ad oggettivare e sottoporre a critica quei valori e quei concetti che il liberalismo odierno presenta come dati di fatto incontrovertibili ma che in realtà sono solo alcuni fra i tanti possibili. Uno di questi è il concetto di civiltà, o meglio, l’accezione unipolare data dall’Occidente al concetto di civiltà, che viene continuamente strumentalizzato per legittimare filosoficamente la volontà imperialista e conquistatrice del cosiddetto “polo atlantico”, in particolare degli Stati Uniti.

Attorno al concetto di civiltà non c’è accordo tra gli studiosi. C’è chi la ritiene una fase dello sviluppo dell’umanità (dopo gli stadi della selvatichezza e della barbarie); chi le conferisce un’accezione territoriale, associandola fino a sovrapporla al concetto di impero; chi, soprattutto dal diciannovesimo secolo, la identifica con quello di cultura. Storicamente, si è inoltre articolato un dibattito filosofico interessato a capire se la civiltà sia una nozione universalizzabile (se si possa cioè parlare di un’unica civiltà globale) o meno. Di una cosa non si può però dubitare, che oggi la civiltà è diventata il soggetto fondamentale della politica internazionale. Questo concetto pertanto può, anzi deve, essere utilizzato dai sostenitori della Quarta Teoria Politica per proporre un ordine alternativo a quello vigente, un assetto anti-globale e multipolare che destabilizzi l’unipolare visione americana: “Si potrebbero unire sotto lo stendardo di una molteplicità di civiltà, popoli e comunità religiose ed etniche che vivono sotto l’influenza di diversi governi, offrendo loro un ideale comune, centralizzato (nella più ampia cornice di una civiltà esistente) e lasciando loro molti sentieri per la ricerca della loro identità, permettendo così la coesistenza, nella loro differenza, di diverse civiltà. E una simile prospettiva non conduce necessariamente a uno «scontro di civiltà»”⁷⁰. A sostegno di quest’idea, l’autore chiama in causa il concetto di *nous* (intelletto) del filosofo greco Plotino (204-270 d.C.), che è sia uno che molteplice, perché costituito da molteplici differenze. Il nuovo mondo che la Quarta Teoria Politica dovrebbe contribuire a creare dovrebbe essere noetico; “la diversità dovrebbe essere percepita come la sua ricchezza e il suo tesoro, e non come causa di

⁷⁰ Ivi, p. 159.

inevitabile conflittualità: molte civiltà, molti poli, molti centri, molti sistemi di valori sullo stesso pianeta e all'interno della stessa umanità. Molti mondi"⁷¹.

Alla prospettiva occidentale – basata sulla concezione di un'unica civiltà globale a guida statunitense chiamata a civilizzare le nazioni "sottosviluppate" omologandole ai propri standard – Dugin contrappone una visione fondata su quelli che nella sua opera chiama i "grandi spazi", una decina di macro-aree geografiche all'interno delle quali, sulla base di motivi storici e culturali, sia possibile riunire attorno a dei comuni valori una molteplicità di governi nazionali. Il politologo statunitense Samuel Phillips Huntington (1927-2008) ha ipotizzato una possibile suddivisione in grandi spazi, discutibile ma che rappresenta un buon esempio del progetto multipolare duginiano – la cui effettiva attuabilità è dimostrata dall'evento storico della creazione dell'Unione Europea –: una civiltà occidentale, una confuciana (cinese), una giapponese, una islamica, una indiana, una slavo-ortodossa, una latinoamericana e una delle civiltà africane. Ognuna di queste civiltà diventerà a tutti gli effetti un soggetto della storia del XXI secolo (se non lo è già) quando si schiererà contro la globalizzazione imposta dall'Occidente e sceglierà autonomamente i propri valori cardinali su cui fondarsi.

5.7 Verso la Quarta Teoria Politica: la guerra e la missione della Russia

L'impero globale USA nel quale viviamo sta collassando – come testimoniano alcune evidenze storiche, tra cui la gravissima crisi economica del 2008 – a causa della natura profondamente nichilista del suo stesso impianto liberale. Sebbene Dugin sia consapevole che il passaggio dal liberalismo alla Quarta Teoria Politica sia molto impegnativo, egli rinnova il suo appello: "L'Occidente sta giungendo alla sua fine, e non dovremmo permettergli di trascinarci tutti nell'abisso insieme a lui. [...] Quindi tutti i tradizionalisti dovrebbero essere contro l'Occidente e la globalizzazione, nonché contro le politiche imperialiste degli Stati Uniti. È l'unica posizione logica e ragionevole"⁷². Gli Stati Uniti non rinunceranno alla loro egemonia, dunque sta al resto dell'umanità adoperarsi concretamente per negarla, tenendo conto delle indicazioni del filosofo russo.

Per procedere ad una mobilitazione globale contro il liberalismo bisogna unire in un'alleanza contro il comune nemico la Destra, la Sinistra e le religioni tradizionali di tutto il mondo, che vengono abilmente e sistematicamente poste le une contro le altre da quello che Dugin chiama "il reame dell'Anticristo" (ossia l'Occidente capitalista) mediante la diffusione di pregiudizi anti-comunisti e anti-fascisti.

Per promuovere la definitiva abolizione dell'attuale sistema unipolare e per lasciare spazio ad un assetto multipolare – costituito da un Grande Nord America, una Grande Eurasia, una Grande Asia Pacifica e , in un futuro più distante, una Grande Sud America e una Grande Africa – occorre che gli

⁷¹ Ivi, p. 294.

⁷² Ivi, p. 288.

attuali diversi protagonisti della politica internazionale vadano oltre le proprie scelte particolaristiche, supportando questa iniziativa con la creazione di Comitati per una Grande Europa o organizzazioni simili.

Per inaugurare un nuovo mondo, “un Grande Mondo, più giusto ed equilibrato, un mondo più grande dove ogni cultura, società, fede, tradizione e creatività umana troveranno il proprio posto”⁷³, è necessario tramite uno sforzo collettivo valorizzare i tre principi fondamentali della Quarta Teoria Politica, che sono la giustizia sociale, la sovranità nazionale e i valori tradizionali.

In questa guerra escatologica contro il postliberalismo, un ruolo del tutto particolare Dugin assegna alla “sua” Russia e al suo presidente Vladimir Putin (1952). Il leader della Federazione russa sarebbe infatti vittima di una “trappola ideologica” imbastita dagli Stati Uniti che consisterebbe nel farlo apparire agli occhi dell’opinione pubblica internazionale come un revanscista neo-sovietico, un nazionalista radicale, fascista ed imperialista (quando, al contrario, nessuno di questi appellativi sarebbe a lui appropriato). Questo ingannevole meccanismo tradisce la malcelata volontà dell’Occidente di individuare un “nemico dell’umanità” da combattere, in modo da ritardare quell’inevitabile collasso nichilista, cui il liberalismo è destinato e che si manifesterebbe molto prima in assenza di un nemico. Perciò – considerato che la ruffofobia è facilmente alimentabile e produce rapidamente i primi risultati – Dugin ritiene che la guerra con la Russia sia una possibilità di probabile realizzazione. Sebbene la Russia non voglia la guerra, sarà costretta a prendervi parte, suo malgrado, nel ruolo in cui l’Occidente l’ha incastrata. L’obiettivo della Russia diverrà dunque quello di liberare prima l’Ucraina (dove una dirigenza anti-russa governa un popolo per la metà russo), poi l’Europa e infine l’intera umanità dall’oppressivo postliberalismo occidentale, per poter così immaginare un futuro più equo e libero per tutto il mondo.

⁷³ Ivi, p. 344.

Conclusione

Secondo Lynn Hunt, i diritti umani sono il risultato concettuale di un'accresciuta capacità empatica maturata dall'Uomo nel corso del XVIII secolo grazie alle grandi trasformazioni culturali che silenziosamente cambiarono il modo di vivere e pensare delle persone. I celeberrimi romanzi epistolari di Richardson e di Rousseau – seppur privi di alcun esplicito riferimento ai diritti umani – furono fondamentali per il processo di auto-immersione dei lettori settecenteschi, che in tal modo poterono sperimentare in prima persona il profondo senso di ingiustizia subito dalle vittime dei più diversi soprusi. In aggiunta alla lettura di quelle opere, che causarono un vero e proprio torrente di emozioni, Lynn Hunt sostiene che un altro elemento ha contribuito in modo determinante a consolidare l'intima sensazione di una sostanziale eguaglianza tra tutti gli esseri umani nel Settecento, vale a dire quell'orientamento che abbiamo chiamato "riappropriazione del corpo individuale". Un maggiore senso di riservatezza, unito a un maggior pudore e ad un inedito senso di indignazione per la tradizionale tortura giudiziale sviluppati in quegli anni rappresentano solo la punta dell'iceberg di un più profondo e pervasivo cambiamento culturale. A testimonianza di ciò la storica statunitense cita le opere di Cesare Beccaria e di Voltaire, i quali – raccogliendo tutte queste mutate opinioni – si scagliarono contro l'inutile crudeltà della tortura in documenti destinati ad un successo clamoroso. Un'evidenza ancor più lampante della trasformazione culturale in corso nel XVIII secolo viene dalle prime dichiarazioni universali dei diritti – in particolar modo da quella americana del 1776 e da quella francese del 1789 –, che sancirono istituzionalmente ciò che le persone avvertivano nella loro interiorità: che tutti gli uomini erano cioè uguali e che le loro libertà fondamentali necessitavano di un'efficace tutela. Tuttavia quei diritti, la cui universalità era richiesta con tanto fervore, fecero molta fatica a raggiungere tutte le categorie sociali. Le minoranze religiose, le minoranze etniche, gli schiavi e le donne dovettero attendere (in alcuni casi anche a lungo) il momento propizio al riconoscimento dei propri diritti, contestando nel frattempo quella profonda contraddizione settecentesca che Jefferson aveva ipocritamente aggirato: tutti gli esseri umani sono dichiarati uguali in teoria, ma praticamente non lo sono.

Vincenzo Ferrone, pur dedicando la maggior parte di *Storia dei diritti dell'uomo* alla messa a fuoco del contributo illuminista al linguaggio dei diritti, delinea all'inizio della sua opera il percorso storico del concetto di "diritti umani" iniziando dall'età antica. Gli antichi Greci e Romani non avevano alcuna idea di una "persona" titolare di diritti, un concetto che cominciò a prendere piede solo con il pensiero cristiano medievale. Essi pensavano piuttosto ad un diritto naturale, che consisteva in un preciso ordine o disposizione rintracciabile attraverso l'osservazione del mondo – un'idea che godette di grande fortuna anche nel medioevo. La successiva rivoluzione scientifica che investì l'Europa nel Seicento ebbe determinanti effetti sul linguaggio dei diritti, spostando l'attenzione – in particolare mediante il pensiero di Grozio e Pufendorf – dal "diritto naturale" ai

“diritti dell’individuo”. Questi due filosofi condannarono come anacronistico il vecchio diritto tomistico e si orientarono verso uno studio più approfondito dell’uomo e della sua natura, inaugurando una nuova discussione filosofica attorno ai temi della razionalità umana e dell’umano bisogno di vivere in società. Il metodo d’indagine nel tentativo di definire questi diritti era ovviamente quello matematico-scientifico, la cui applicazione rigorosa prescindeva dall’esistenza di Dio. Oltre al rafforzamento del concetto di “persona” (il cui merito per Ferrone appartiene prevalentemente a Locke), il movimento intellettuale illuminista contribuì alla nascita di un’idea nuova ed esplosiva, l’idea di felicità. Questa avrebbe giocato un ruolo decisivo nel XVIII secolo, relegando i doveri dell’uomo ad una posizione secondaria (considerata la loro insufficienza nel garantire il raggiungimento della felicità) e consacrando viceversa i diritti umani a mezzo più efficace per consentire all’uomo di essere più felice durante la sua esistenza. Presto le persone si convinsero che il perseguimento della felicità non andava promosso solo a parole, ma la sua importanza – così come quella dell’eguaglianza di base tra gli uomini, un’idea sostenuta tenacemente da Vico e dalla ingiustamente sottovalutata scuola napoletana – andava fissata una volta per tutte in documenti scritti, il primo dei quali fu la famosa Dichiarazione d’indipendenza americana. Di fronte alle troppo frequenti violenze e atrocità che le tradizioni d’*ancien régime* perpetravano (emblematico in questo senso fu, per Ferrone, il clamoroso “caso Calas”), nel Settecento si assistette ad una vera e propria mobilitazione di coscienze, che coinvolse tutte le fasce sociali, non solo pochi intellettuali. Questa ondata di indignazione e di volontà di rinnovamento lasciò un solco indelebile nella storia dei diritti, nonostante le dure opposizioni che da subito conobbe.

La preoccupazione principale dell’opera di Jonathan Israel, qui trattata, consiste nell’assicurarsi di rendere evidente la decisiva importanza della “rivoluzione della mente” illuminista e distinguere tra due diverse posizioni intellettuali, quella radicale e quella moderata, opposte a tal punto da polarizzare il dibattito tra riformatori illuministi. Senza questa chiave di lettura, insiste Israel, non è possibile comprendere alcunché sulla Rivoluzione francese. Mentre l’illuminismo moderato sosteneva la necessità di un riformismo cauto, che non sconvolgesse eccessivamente lo status quo, i pensatori radicali – un movimento inizialmente clandestino, che per lungo tempo rimase lo schieramento intellettuale di minoranza e che seppe uscire allo scoperto solo a partire dagli anni ’70 del XVIII secolo – chiedevano una riforma di ampia portata, che trasformasse appunto radicalmente la politica, la società, la morale. Essi, filosoficamente allacciati al monismo spinoziano, credevano fermamente nelle rivoluzionarie idee di eguaglianza tra uomini e di democraticità, ed erano convinti che mediante la loro promozione si sarebbe potuti concretamente procedere verso l’abolizione della nobiltà e la formazione di regimi politici democratici. Non vi era – per i radicali – alcuna altra possibilità di rinnovamento del degenerato mondo d’*ancien régime* se non tramite le loro istanze così sovversive, dal momento che la realtà in cui essi vivevano era profondamente

incardinata su dinamiche di dominio, prepotenza e disuguaglianza in tutti gli ambiti. Basti pensare alla disuguaglianza economica generale: una ristretta minoranza di “fortunati”, il cui unico merito era stato quello di nascere in una famiglia nobile, deteneva la maggior parte della ricchezza, a discapito di una grande quantità di persone che viveva al di sotto del livello di una vita dignitosa. Un altro esempio di arretratezza e corruzione era rappresentato, secondo i pensatori radicali, dalle violente guerre interne ed esterne che ormai da troppo tempo insanguinavano l’Europa. Per far fronte a quest’ultima piaga secolare, essi indicavano due precise linee d’azione, che tutti gli uomini avrebbero dovuto seguire: la prima consisteva nel non arrendersi alla tirannia ma nel combatterla coraggiosamente nel momento in cui essa minacciasse gli inalienabili diritti umani; la seconda riguardava la ricerca di una pace perpetua tra le nazioni, che rappresentava un’idea realmente attuabile (soprattutto in quel preciso momento storico, secondo Cerisier) e verso la quale tutti avrebbero dovuto indirizzare i propri sforzi.

Attorno all’abusato concetto di “diritti umani” circolano troppe inesattezze, incomprensioni e contraddizioni, secondo Alain de Benoist. Per il pensatore francese occorre fare ordine e riconoscere che il linguaggio dei diritti è inadeguato a garantire le sacrosante libertà fondamentali dell’uomo poiché la questione delle libertà appartiene alla sfera di competenza della politica, e solo politicamente può essere risolta. Come Ferrone, anche de Benoist mostra in *Oltre i diritti dell’uomo* le tappe storiche attraversate dal concetto di “diritti umani”, che dal significato antico di “giusto equilibrio” o “equa ripartizione” sono finiti col trasformarsi in un universale regolamento di condotta. L’autore procede a smantellare fin dalle fondamenta quell’aura di sacralità che avvolge i diritti umani, mettendo in luce le grandi fragilità filosofiche di tale concetto. Anzitutto non è possibile rintracciare alcun fondamento universalmente valido ai diritti umani (come ha dimostrato l’infruttuosa inchiesta dell’UNESCO nel 1947) – né la natura umana, né la dignità, né l’appartenenza alla specie umana; in secondo luogo il linguaggio dei diritti viene delegittimato dalla sua stessa dogmaticità (il ritenersi *self-evident*) e dalla sua astrattezza (poiché non considera la complessità dell’uomo “in carne ed ossa”); le sue pretese di universalismo e di soggettivismo sono inoltre tra loro inconciliabili e tradiscono un’incoerenza interna; infine diversi diritti umani entrano in contrasto gli uni con gli altri, lasciando seri dubbi sulla loro effettiva capacità di coesistenza. Come se non bastasse, i diritti sono stati per di più un cavallo di Troia, costruito dall’Occidente a guida statunitense per conquistare ideologicamente ed omologare ai propri standard culturali tutti i Paesi del mondo. Il diritto di ingerenza di matrice occidentale ha infatti legittimato l’intromissione negli affari interni di altri Stati con l’egoistico scopo di espandere il mercato su scala globale per ottenere fondamentalmente un ritorno economico. Appurato che nessun genere di valore non può essere imposto “dall’alto” se si vogliono effettivamente migliorare le sorti di un popolo (come dimostrano storicamente i casi del Kosovo, dell’Afghanistan e dell’Iraq), de Benoist espone la sua idea pluralista, alternativa rispetto allo strumentalizzato linguaggio dei diritti: la riorganizzazione della

società di cui c'è indubbiamente bisogno deve partire da una dimensione locale e non venir imposta da estranei, dal momento che lo stesso principio di eguaglianza non funziona a livello globale (poiché indimostrabile) ma risulta applicabile efficacemente soltanto ad un gruppo circoscritto di persone, ad un insieme politico (infatti, se considerati politicamente, tutti i cittadini sono effettivamente uguali).

La polemica di de Benoist verso il mondo occidentale viene inasprita ulteriormente dall'attacco di Aleksandr Dugin, che auspica la formulazione di una *Quarta Teoria Politica*. Per Dugin, le prime tre teorie politiche che la modernità ha conosciuto sono intrinsecamente fallaci e inadatte a guidare il mondo: il fascismo, basato sul razzismo, ha avuto vita breve; il comunismo, che ha avuto come soggetto storico la classe sociale, è stato incontrovertibilmente sconfitto con il crollo dell'URSS; il liberalismo, fondato sull'individualismo, è attualmente l'ideologia al potere, ma è destinata a cedere il proprio posto in un futuro non troppo lontano. Il liberalismo, una teoria politica che non funziona e mai potrà funzionare, si è evoluto dopo aver battuto il suo acerrimo rivale (il comunismo), trasformandosi in postliberalismo, portando cioè le contraddizioni connaturate nella dottrina liberale ad estreme conseguenze. Il concetto di "individuo" è stato così oltremodo esaltato, portando le persone a sentirsi svincolate da ogni tipo di appartenenza sociale o politica. Questo perverso processo è stato portato avanti nascostamente e implicitamente, secondo l'usuale dinamica liberale, ma è giunto il momento – secondo l'autore – di mettere fine all'oppressiva egemonia liberale e procedere verso un rinnovamento globale. Il pensiero di Heidegger è di fondamentale importanza per la *Quarta Teoria Politica*, tant'è che dal filosofo tedesco Dugin mutua i concetti di *Dasein* (che potrebbe rivelarsi un solido fondamento ontologico alla Quarta Teoria) e di *Ereignis* (l'evento che sancirà il ritorno dell'autentico essere-nel-mondo). La nuova Teoria invocata da Dugin non ha volutamente dei confini nettamente distinguibili, poiché deve rimanere un'idea aperta ai contributi dei più diversi studiosi, senza doversi frettolosamente chiudere. I suoi sostenitori dovrebbero – attraverso una particolare rivoluzione di stampo conservatore – ribaltare l'assetto unipolare imposto dagli Stati Uniti e creare al suo posto un mondo multipolare equilibrato, composto da "grandi spazi" o civiltà diversi. Questo fine – da raggiungere al più presto, vista l'imminenza di una guerra tra Russia e USA – dovrebbe essere promosso concretamente, attraverso la creazione di appositi comitati politici che possano dar vita ad un nuovo ordine mondiale che rispecchi i valori della giustizia sociale e della sovranità nazionale.

A questi contributi è bene integrare le brillanti osservazioni del già citato Peter de Bolla, che lo stesso Israel ha recensito in maniera puntuale mettendo in luce la fondamentale distinzione che de Bolla ha rintracciato nel mondo del XVIII secolo tra due diversi concetti di diritto: "*One derived from*

*the right to property, and the second 'a more complex if also in some ways problematic concept, the rights of man'*⁷⁴.

Personalmente, ritengo che conoscere le principali tappe che il concetto di “diritti umani” ha attraversato nella storia – dal suo significato antico a quello contemporaneo – sia una condizione dalla quale non si possa prescindere per formulare una riflessione puntuale e significativa sul tema dei diritti. Un ruolo prioritario in tal senso possiede il dibattito illuminista – al quale è dedicata la maggior parte delle pagine del mio lavoro –: solo attraverso un’analisi dei principali nodi teorici discussi dai riformatori del XVIII secolo è possibile comprendere appieno l’affascinante complessità e la stimolante ricchezza di significati che questo concetto porta con sé.

L’attuale strumentalizzazione di cui i diritti umani sono oggetto (legittimata dal diritto di ingerenza) di cui parla de Benoist e il moderno individualismo sfrenato e asociale denunciato da Dugin sono due elementi a mio avviso innegabili, ma che non devono scoraggiare il sincero impegno comunitario per il riconoscimento di un sistema globale di valori. La constatazione che il linguaggio dei diritti sia stato paradossalmente, in alcuni casi, uno strumento più di dominio che di tutela lascia la domanda di de Benoist sull’autentica legittimità di quel linguaggio inesa, consentendoci tuttavia di fare un’osservazione costruttiva: oggi è più che mai necessario promuovere il dialogo internazionale attorno al tema della protezione delle fondamentali libertà umane, tenendo ben presente che quello dei diritti è un concetto nato per essere un mezzo, non il fine delle più disparate pretese individualistiche, come ci insegna la storia dell’illuminismo.

⁷⁴ J. Israel (review): P. de Bolla, *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights*: https://criticalinquiry.uchicago.edu/jonathan_israel_reviews_peter_de_bolla/.

Bibliografia

Elenco delle opere citate

Saggi critici

a) Monografie

- DE BENOIST A., *Oltre i diritti dell'uomo*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2004.
- DUGIN A., *La Quarta Teoria Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milano, 2017.
- FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- HUNT L., *La forza dell'empatia*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- ISRAEL J., *Una rivoluzione della mente*, Einaudi, Torino, 2011.

b) 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 https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=165.

c) Recensioni

- J. Israel (review): P. de Bolla *The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights* : https://criticalinquiry.uchicago.edu/jonathan_israel_reviews_peter_de_bolla/.

Fonti

a) Documenti

- *The Declaration of Independence* (July 4th 1776). Cfr <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

- *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789). Cfr <http://www.storiacontemporanea.eu/documenti/dichiarazione-dei-diritti-delluomo-1789>.
- *Universal Declaration of Human Rights* (December 10th 1948). Cfr <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.