

MATRICE STORICA E PORTATA FILOSOFICA DEI DIRITTI DELL'UOMO

LUIGI LOMBARDI VALLAURI
(DOC. FILOSOFIA DEL DIRITTO, FIRENZE)

Il tema sarà affrontato sotto tre aspetti:

- 1) portata storica della religione civile dei diritti dell'uomo;
- 2) portata filosofica della religione dei diritti dell'uomo;
- 3) tensione tra questa religione civile e la religione rivelata, in particolare la religione cattolica.

Per quanto riguarda la storia dei diritti dell'uomo possiamo riferirci ad un'opera in due volumi "Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno", pubblicata da Giuffrè nel 1981.

L'ipotesi di lavoro che ha guidato quest'opera era che il sistema giuridico moderno classico, che si è cristallizzato nelle Costituzioni liberali, socialiste o personaliste (come la Costituzione Italiana o quella tedesca del '49) e nei sistemi dei codici civili, penali e processuali coordinabili alle citate costituzioni (oltre che naturalmente nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 12 dicembre 1948), non potesse non dirsi cristiano, nel senso usato da Croce nell'articolo "Perchè non possiamo non dirci cristiani".

Si sosteneva cioè che il sorgere di tutti questi fenomeni e istituzioni in territorio cristiano avesse una sua necessità strutturale.

Evidentemente questa tesi contrastava con un dato chiaro, e cioè che molte delle battaglie

per i diritti dell'uomo furono combattute proprio contro la Chiesa, o le varie Chiese.

Tuttavia questa contraddizione sembrava superabile da un'analisi più approfondita, che utilizzasse la categoria della secolarizzazione nel suo doppio significato di decristianizzazione e di traduzione secolare di idee cristiane deteologalizzate, cioè private del fondamento e del riferimento teologico a Dio, e come tali aperte anche ai non credenti.

Con secolarizzazione intendiamo quel fenomeno per cui le società tradizionali di fondamento religioso si emancipano sempre più dai riferimenti teologico-religiosi.

In questo senso si può parlare di una secolarizzazione nell'India induista, nel Giappone buddista, nell'Occidente cristiano, nell'Africa animista, e così via. L'intero mondo si secolarizza sotto l'effetto del "moderno", il quale si esprime come una forma di pensiero uniforme su tutto il pianeta, riconducibile ad alcuni assiomi fondamentali strettamente legati tra loro.

Il primo assioma è quello del "riduzionismo": tutto l'essere, tutto ciò che possiamo conoscere e incontrare, tutto quello che "è", ivi compreso l'essere dell'uomo e in particolare il suo essere mentale, è riducibile ad una triade: materia, energia, informazione.

Il materialismo, come riduzione dell'essere alla sola materia, si sviluppa soprattutto nel '700 e nell'800.

Con l'aggiunta della considerazione dell'energia, a partire dall'equazione di Maxwell fino alla meccanica quantistica, il materialismo si trasforma in fisicalismo, come riduzione dell'essere a materia+energia.

A partire dal 1950, si aggiunge un terzo elemento: l'informazione.

L'informazione è quindi interpretata in senso tecnico-scientifico, con una pluralità di dimensioni: da quella biologica (il DNA che costituisce la scrittura per la costruzione dell'essere umano), a quella dell'intelligenza artificiale e dell'informatica, che presiede per esempio alla scienza del computers e quindi alla simulazione della mente dell'uomo.

Secondo l'ideologia riduzionista, tutto l'essere è riducibile a queste tre componenti, e la sola conoscenza vera ed utile, perché capace di darci il dominio della realtà, dell'ambiente, dell'altro uomo, nel nostro stesso corpo, è la conoscenza che opera con il metodo della riduzione. Ogni descrizione che non si esprima in termini di materia, energia e informazione è una descrizione metaforica, mitica, paraletteraria, che non ci informa sulle cose, ma ci informa su come noi sentiamo o viviamo le cose, che dà quindi una conoscenza meramente soggettiva.

A questo assioma riduzionista, "mensuro ergo possum", che potremmo parafrasare con "riduco quindi ho il potere sulla natura", si saldano altri due possibili assiomi, apparentemente contraddittori.

Questi assiomi riguardano il rap-

porto con l'altro uomo e con me stesso, e quindi risultano fondanti per l'etica, la politica, il diritto.

L'assioma del riduzionismo rappresenta la ragione teoretica del "moderno", mentre questi due assiomi la sua ragione pratica, nel senso di Kant.

Il primo assioma è "volo ergo sum": io sono figlio della mia volontà.

Questo si salda chiaramente al primo assioma. Infatti se il mondo, l'essere è fatto di materia, energia e informazione, il soggetto non vi incontra niente che sia una norma vincolante o che sia un valore, proprio perché le norme ed i valori non sono fatti di materia, energia e informazione. In questo modo le norme ed i valori non sono oggetto di conoscenza ma oggetto di preferenza.

Quindi io non ho un'essenza normativa: sono figlio delle mie decisioni.

Questo secondo assioma può essere chiamato il "soggettivismo assoluto". Il soggetto nel mondo non trova davanti a sé un essere normativo. Non esistono quindi il diritto naturale, né la morale naturale, né la teologia naturale. Non esiste una "physis", non esiste un "nomos", non esiste un "logos".

Non esiste niente che il soggetto debba riconoscere come superiore alla sua volontà. Quindi si tratta di soggettivismi assoluti che diventano poi individualistici, come nel caso del "libertino" marchese De Sade.

In economia questo vale sia a livello "micro" che "macro": per esempio l'impresa capitalista è un soggetto di questo tipo. A livello politico, invece, troviamo per esempio lo stato ottocentesco, che conduce una politi-

ca di potenza.

Tutti questi soggetti assoluti sono governati da un assioma che potremmo chiamare "sadico", per il quale l'altro è considerato come mezzo e non come fine, all'opposto dell'assioma di Kant, che possiamo chiamare "umanistico", per il quale l'altro è fine e mai mezzo. L'assioma di Kant è una versione secolarizzata del precetto religioso "ama il prossimo tuo come te stesso".

Il secondo possibile assioma che deriva dal riduzionismo è quello della cosiddetta "filosofia della morte del soggetto". In essa il soggetto è interpretato solo come sistema materico, energetico e informazionale. E solo questo. Le conseguenze in questo caso sono "mensur ergo non sum", cioè sono misurabile (o riducibile) e quindi non sono.

In sintesi il "moderno" si fonda come pensiero su tre assiomi:

- 1) "Misuro (o riduco) quindi posso";
- 2) "Voglio quindi sono";
- 3) "Sono misurabile (o riducibile) quindi non sono".

Di fronte alle filosofie dei soggetti assoluti, che sono in termini psicologici una versione "paranoica", stanno le filosofie della morte del soggetto, che invece rappresentano la versione "depressa".

Le conseguenze sono però equivalenti: il diritto di suicidarsi, per esempio, cioè di disporre della propria vita, è giustificato nell'orizzonte moderno o perché il soggetto agente è un soggetto assoluto o perché il soggetto paziente è un non-soggetto. Posso sopprimermi perché sono un soggetto assoluto che fa di sé quello che vuole, oppure posso sopprimermi perché la vittima, cioè "io", è un sistema chimico come un altro, privo di

valore autonomo.

Se supponiamo che questo sia il nucleo forte del pensiero moderno, allora si può chiamare secolarizzazione l'impatto di questa forma di pensiero sugli aspetti religiosi di una società.

Secolarizzazione è ciò che accade ad una società cristiana o buddista, o di altro tipo, quando arriva a questa "forma mentis": riduzionismo insieme a soggettivismo assoluto o filosofia della morte del soggetto.

Abbiamo però due tipi di secolarizzazione.

Innanzitutto la secolarizzazione totalmente antireligiosa, nel nostro caso anticristiana, per cui di principio si considera l'altro come mezzo e non come fine, il che è l'opposto del principio cristiano "ama il prossimo tuo come te stesso". Questa è la dimensione della "decris-tianizzazione".

In secondo luogo abbiamo invece una secolarizzazione come traduzione secolare del concetto cristiano dell'amore per il prossimo. Questo conduce all'umanesimo ateo, cioè alla posizione che riconosce l'uomo come fine e non come mezzo.

In questo senso la religione civile dei diritti dell'uomo si fonda chiaramente sul cristianesimo.

Il nichilismo è invece la negazione dell'assioma di Kant e quindi la negazione dei diritti dell'uomo.

Da un punto di vista storico, la matrice della religione civile dei diritti dell'uomo è dunque una secolarizzazione nel senso di traduzione umanistica dei principi cristiani, e in particolare di quello dell'amore per il prossimo.

In questo senso anche gli umanismi atei, che hanno portato avan-

ti le istanze dei Diritti dell'uomo, sono tali che non possono non dirsi cristiani, anche se storicamente si sono detti anti-cristiani.

Questo scontro in molti casi non aveva motivo di esistere sul piano della ragione pratica, ma si fondava soltanto sul piano della ragione teoretica: in quanto gli umanisti "laici" non ammettevano Dio (erano per esempio atei o agnostici) la Chiesa li considerava nemici.

Quando invece è apparsa la doppia negazione, cioè la negazione sia di Dio e della ragione metafisica sia dei diritti dell'uomo (per esempio con il nichilismo integrale), allora la Chiesa ha potuto avvicinarsi nuovamente agli umanesimi atei e nell'orizzonte di questa seconda secolarizzazione sono sparite le due forme spiacevoli di cristianesimo antimoderno e di modernità anticlericale o anticristiana.

La prova storica di questa sostanziale concordanza tra umanesimo laico ateo e umanesimo credente è data la redazione delle grandi Carte dei diritti dell'uomo.

Per esempio, nella storia della Costituzione Italiana del '47-48, si vedono in prima linea i cristiani (Moro-Dossetti), e insieme a loro umanisti atei, non credenti. La stessa cosa si può dire per la Costituzione tedesca e la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, la quale è nata nel contesto liberale, socialista-personalista delle democrazie occidentali, e quindi da una matrice cristiana, come si è cercato di mostrare sopra.

Affrontiamo ora la portata filosofica della religione civile dei diritti dell'uomo.

In questa sede consideriamo non da quale filosofia nascono i di-

ritti dell'uomo, ma quale filosofia è implicata necessariamente, logicamente nel riconoscimento dei diritti dell'uomo.

E' una domanda che può essere messa in parallelo, per capirne il significato e l'intento, a quella che riguarda la filosofia necessariamente implicata nella prassi scientifica.

In un articolo che si intitola "La portata filosofica dei diritti dell'uomo", uscito sulla "Rivista per la Filosofia", ho cercato di capire quali siano le implicazioni pragmatiche del riconoscimento dei diritti dell'uomo.

Se esistono delle implicazioni necessarie, sul piano filosofico, della religione civile dei diritti dell'uomo, queste dovrebbero essere accettate da molti, nella misura in cui non negano ufficialmente i diritti dell'uomo.

Una necessaria, prima, implicazione è che se riconosciamo l'esistenza dei diritti dell'uomo riconosciamo l'esistenza dei diritti. Questa apparente tautologia vuole sottolineare che siamo portati a riconoscere che esistono delle cose", delle entità, chiamate diritti, il che implica un'ontologia non materialistica.

Questi diritti, per essere tali, non possono essere di origine puramente positiva. Non esistono, cioè, perchè vengono riconosciuti, ma al contrario sono da riconoscere perchè esistono.

Se esistessero solo perchè c'è un potere giuridico-storico che li riconosce, quale consistenza avrebbe la religione civile dei diritti dell'uomo che sorge contro il potere e non è una religione del potere? Non è legittimo quel potere che non riconosce i diritti dell'uomo, e non viceversa.

Quindi possiamo dire che queste entità, i diritti dell'uomo, esistono di un'esistenza transfisica e transtorica. Esistono in un modo simile a quello delle verità matematiche, per esempio i teoremi.

Quindi la religione civile dei diritti dell'uomo implica un'ontologia piuttosto precisa, cioè, come dicevamo, non materialista, il che è una prima smentita del riduzionismo: oltre a materia, energia e informazione ci sono degli enti come i diritti.

Esiste, dunque, qualcosa che si può considerare un "essere spirituale".

Ma per ciò stesso, insieme al materialismo e al fisicalismo, cade il non-cognitivism etico, cioè quella posizione che è scettica sulla possibilità di fondare conoscitivamente giudizi di valore in campo etico. Infatti l'esistenza dei diritti implica il riconoscimento di entità di tipo morale e il riconoscimento dei valori.

Inoltre diventa impossibile sostenere il positivismo giuridico e il realismo giuridico come teorie del diritto.

In base al positivismo giuridico il diritto esiste solo se viene riconosciuto da una norma dello stato. In base al realismo giuridico il diritto esiste solo se è riconosciuto dal comportamento effettivo degli uomini.

La religione civile dei diritti dell'uomo afferma, al contrario, che i diritti sussistono anche se non sono riconosciuti dallo stato, e anche se non sono riconosciuti dal comportamento storico degli uomini, negando così queste due interpretazioni del diritto.

E' inoltre contestata ogni forma di storicismo integrale, cioè ogni forma che prende la verità

come "semplice "filia temporis", figlia del potere storico o della spontanea osservanza del convincimento degli uomini.

La stessa conseguenza si può trarre quando si osserva che riconoscere dei diritti implica riconoscere dei doveri. Riconoscere a qualcuno un diritto significa che qualcun altro ha un dovere nei suoi confronti.

In questo senso è assurdo rivendicare sempre più diritti per tutti: diritti e doveri sono inscindibili.

Il fatto che si presenti la Dichiarazione come Dichiarazione dei diritti dell'uomo e non, come voleva Mazzini, come Dichiarazione dei Doveri dell'uomo è un fatto di pura strategia espositiva.

Ciò significa che esistono dei doveri anche se questi non vengono riconosciuti o nessuno li adempie.

Dal punto di vista del fisicalismo, questo significa naufragare in piena metafisica, significa considerare un universo che modifica quello percepito dai sensi e studiato dalle scienze della natura.

Esistono diritti e doveri in quanto esiste una Norma che impone i doveri e riconosce i diritti, e in quanto esiste un appello a vivere per il riconoscimento di questi diritti e di questi doveri.

Ma è possibile che questo appello provenga da un fondo universale puramente materico? Non ci deve essere forse al fondo una voce che dice come Isaia 59,15: "Può una donna dimenticare il suo bambino o non amare il figlio che ha concepito? Quand'anche le madri dimenticassero, non io dimenticherò te".

Questa è proprio una voce che riconosce un diritto anche quando

questo venga calpestato dalla storia.

La conseguenza che mi pare giustificata trarre, con evidente aspirazione kantiana, è che accettare la religione civile dei diritti dell'uomo, con tutto ciò che vi è implicato, porta in qualche modo, oscuramente, a dover ammettere l'esistenza di Dio, almeno come colui che fonda l'istanza e l'esistenza dei diritti dell'uomo.

Altro punto da chiarire è il fatto che questi diritti riguardano l'uomo in quanto tale.

Non sono cioè i diritti del bianco, del maschio, del cattolico, del ricco: sono i diritti dell'uomo.

Questo ci costringe ad accettare l'idea che esiste una natura umana uguale in tutti gli uomini.

Ma che cosa gli uomini hanno in comune, visto che per tanti aspetti storico-culturali sono diversi, oltre che per sesso, età, ruolo sociale?

Ciò che vi è in comune è, praticamente, la biologia e lo spirito.

Ma la sola biologia non è in grado di fondare i diritti dell'uomo, perché se così fosse non si avrebbe un criterio comprensibile in base al quale l'uomo dovrebbe godere di così tanti diritti e gli altri esseri viventi di nessuno.

Per tutto ciò allora che ammette la religione civile dei diritti dell'uomo è portato ad ammettere una filosofia dell'uomo, un'antropologia nella quale la natura prevale sulla cultura e nella quale gli elementi essenziali sono il corpo e lo spirito. La portata filosofica dei diritti dell'uomo è dunque immensa e capovolge tutta quanta una serie di posizioni filosofiche.

La conclusione della prima par-

te di questo intervento era stata che, storicamente, l'istanza dei diritti non può non dirsi cristiana (nel senso di Croce).

La conclusione della seconda parte consiste nel rilevare che i diritti devono, quasi necessariamente, fondarsi in una coscienza infinita, in quanto nessuna coscienza storica è in grado di fondare il loro sussistere indipendentemente dal riconoscimento. Quindi la religione civile dei diritti dell'uomo tende verso Dio, così come verso Dio tende l'assione morale di Kant, indipendentemente dalle prese di posizione di Kant sul piano della ragione teoretica.

Come ultimo punto vorrei affrontare la questione delle forti tensioni tra teoria dei diritti e sua matrice storica, cioè le tensioni con il cristianesimo e con la stessa teoria del Dio che noi conosciamo.

Affronteremo queste tensioni sia rispetto alla giustizia terrena, sia poi anche per ciò che riguarda la giustizia di Dio.

Per quanto concerne la giustizia terrena, portata avanti dalla Chiesa, non c'è dubbio che il papato ottocentesco, da Piovi a Pio IX (limitandoci per comodità al Cattolicesimo), ha combattuto strenuamente i diritti dell'uomo.

Per esempio le dichiarazioni dei Papi parlano della libertà religiosa come di "assurdo diritto che ci addolora profondamente".

La stessa cosa può dirsi della democrazia, cioè del principio della sovranità popolare, della libertà di stampa...

Lo stesso vale per la classe operaia, per la quale non c'è un riconoscimento come "diritti del lavoratore in quanto tale", ma solo prese di posizione paternalistiche: il padrone deve essere

"buono".

Lo stesso vale per l'emancipazione della donna.

Ancora negli anni Trenta, per esempio, si poteva trovare tra le tesi di filosofi moralisti cattolici più importanti che "emancipatio politica feminarum non est admittenda" (l'emancipazione politica delle donne non è da ammettersi).

Uno degli argomenti fondamentali a sostegno di questa tesi era che le donne non sono cittadini: partecipano alla polis esclusivamente attraverso la famiglia, mentre i veri cittadini sono soltanto i "paterfamilias". Il potere politico non doveva riguardare le donne perchè si temeva in questo modo di indebolire il loro dominio, da parte dell'uomo, la "gubernatio viri", che rimaneva assolutamente indiscutibile.

Oltre alle opposizioni ai futuri diritti dell'uomo, troviamo nella Chiesa anche strenue omissioni.

Per esempio, prima del 1970 non si incontrano condanne ecclesiastiche della pena di morte.

Ma non è l'unico caso: quanto si sono fatte attendere condanne della tortura, della guerra, del colonialismo e imperialismo (a parte le poche, conosciute, eccezioni), dello schiavismo? Possiamo anche rilevare che alcuni diritti dell'uomo vengono ignorati dallo stesso comportamento di Dio, nell'immagine che ci viene proposta dal cristianesimo: Dio non è certo un garantista!

Basta pensare al fatto che il peccato originale è stato in grado di affettare tutti gli uomini, realizzando una trasmissione non per imitazione ma "per propagationem seminis andrae". Tutti gli uomini sono potenzialmente condannati alla morte eter-

na, per lo meno secondo il modello cattolico che va da S. Paolo a Pio X, secondo il quale la condanna dei bambini si limita al limbo (pena d'anni), mentre per gli altri diventa "pena ignis", pena del fuoco.

Questo significa negare il principio fondamentale della colpevolezza: nessuno può essere condannato per una colpa che non ha commesso.

Per la Chiesa la stessa salvezza subisce delle importanti limitazioni, soprattutto in alcuni periodi della sua storia.

Tra il Concilio di Firenze e il Concilio di Trento, per esempio, era chiaro che la salvezza spettava soltanto ai cattolici: non era sufficiente nè la legge naturale (i pagani), nè la legge mosaica (gli Ebrei) e nemmeno la legge di Cristo, quando si trattasse di eretici (i non cattolici). E per di più solo ai cattolici che non avessero commesso peccati mortali o che fossero stati assolti con rito cattolico. Il Dio stesso di questa teoria, dunque, era un Dio del tutto "clericale". Dio aveva creato galassie, pianeti, soli, animali e l'intera umanità per salvare soltanto un numero limitato di cattolici.

Un ultimo punto che si potrebbe considerare, rispetto alla giustizia operata da Dio, è l'"istituto" dell'inferno, a cui è destinata tanta gente, e che può essere visto come un combinazione di ergastolo e pena di morte. La morte eterna è in un certo senso una condanna a morte che viene vissuta in ogni momento, per tutta l'eternità.

Questo è "incostituzionale", perchè innanzitutto si tratta di una pena che appare sproporzionata sul piano retributivo (nessuna azione finita può meritare

una pena infinita), ed inoltre è una pena che non è assolutamente tesa alla rieducazione del condannato.

Al contrario tutti i codici penali e penitenziari moderni esigono pene con finalità rieducative, e questo avviene, paradossalmente, per un'esigenza cristiana. Infatti è il cristianesimo che introduce l'idea di una pena non ridotta a puro "taglione", ma finalizzata alla rieducazione del condannato.

Ci troviamo così di fronte ad una struttura curiosa: il cristianesimo per certi aspetti è all'origine dei diritti dell'uomo, mentre per altri li ha contrastati, li ha negati, non li ha promossi, e il suo Dio sembra essere un Dio per nulla rispettoso di essi.

Quindi l'esigenza di un fondamento divino dei diritti dell'uomo sembra essere incompatibile con i diritti dell'uomo.

In una situazione di questo tipo, allora, "nessuno può gloriarsi", come diceva S. Paolo nell'Epistola ai Romani a proposito degli Ebrei. Nessuno, nemmeno i cristiani e la Chiesa Cattolica in particolare.

Una parafrasi del passo paolino potrebbe suonare così: "I cattolici, figli della promessa, non hanno saputo riconoscere nè realizzare il Vangelo. Allora Dio ha chiamato suo popolo quello che non era il suo popolo (cioè i laici), e costoro hanno accolto il Vangelo. Ma questi non sono altro che rami avventizi innestati sull'albero della vita". I passi falsi della Chiesa hanno dunque procurato la salvezza ai laici. Questo però deve servire affinché si risvegli l'emulazione della Chiesa. Dio quindi tradisce la Chiesa con i laici per riconquistare, attraverso lo zelo,

la gelosia, la sua Chiesa che lo aveva tradito.

Viene umiliata, dunque, la Chiesa poichè si vede insegnare dai non credenti cose che si sarebbero dovute e potute leggere nel Vangelo.

"Ma hai poco da gloriarti anche tu, ogliastro selvatico, che sei stato innestato sull'olivo buono e sulla sua linfa, perchè tu non porti le radici ma le radici portano te! Fuori dalla fede in Dio, fuori dal cristianesimo, saresti innestato sull'albero della morte".

Allora il peccato dei figli diventa la salvezza degli estranei, e è proprio per salvare gli estranei che sono stati induriti i figli. A loro volta gli estranei sono stati salvati affinché la gelosia salvasse poi anche i figli (cfr. Romani 9, 25-31).

Così Dio ha risposto: "chiudere gli uni e gli altri nella disobbedienza, per potere agli uni e agli altri usare misericordia" (Romani 11, 32).

Questa è la variante "depressa": nessuno può gloriarsi davanti a Dio. Non i cattolici, ma nemmeno i laici, con il nazismo, con i campi di concentramento di Stalin...

In positivo che cosa possiamo dire? Chi è il maestro?

Visto che sia la chiesa che i laici hanno fallito, la via utile da seguire sta in una circolarità tra visione religiosa corretta dalle conquiste umanistiche e laiche e visione laica continuamente corretta dai fondamenti umanistici che possono provenire da una fede.

Almeno per quanto riguarda il nostro Occidente.