

**NORBERTO BOBBIO**  
**L'ETÀ DEI DIRITTI**



**ET SAGGI**



**NORBERTO BOBBIO**  
**L'ETÀ DEI DIRITTI**



**ET SAGGI**



Norberto Bobbio

# L'età dei diritti

Einaudi

## Introduzione

Per suggerimento e con l'aiuto di Luigi Bonanate e Michelangelo Bovero, raccolgo in questo volume gli articoli principali, o che io ritengo principali, che sono andato scrivendo in molti anni attorno al tema dei diritti dell'uomo. Il problema è strettamente connesso a quello della democrazia e a quello della pace, cui ho dedicato la maggior parte dei miei scritti politici. Il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche moderne. La pace è, a sua volta, il presupposto necessario per il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo nei singoli stati e nel sistema internazionale. Nello stesso tempo il processo di democratizzazione del sistema internazionale, che è la via obbligata per il perseguimento dell'ideale della «pace perpetua», nel senso kantiano della parola, non può andare innanzi senza una graduale estensione del riconoscimento e della protezione dei diritti dell'uomo al di sopra dei singoli stati. Diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti e protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti. Con altre parole; la democrazia è la società dei cittadini, e i sudditi diventano cittadini quando vengono loro riconosciuti alcuni diritti fondamentali; ci sarà pace stabile, una pace che non ha la guerra come alternativa, solo quando vi saranno cittadini non più soltanto di questo o quello stato, ma del mondo.

Il mio primo scritto sull'argomento risale al 1951: nacque da una lezione sulla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo tenuta il 4 maggio a Torino per invito della Scuola di applicazione d'arma<sup>1</sup>. Rileggendola dopo tanti anni mi accorgo che in essa sono contenute, se pur soltanto accennate, alcune tesi da cui non mi sono più allontanato:

1. i diritti naturali sono diritti storici;
2. nascono all'inizio dell'età moderna, insieme con la concezione individualistica della società;

3. diventano uno dei principali indicatori del progresso storico.

Il primo saggio della raccolta è una delle due relazioni introduttive (l'altra era stata affidata a Perelman) al Convegno sul fondamento dei diritti dell'uomo, che si svolse a L'Aquila nel settembre 1964, promosso dall'Istituto internazionale di filosofia, sotto la presidenza di Guido Calogero; vi confermo e approfondisco la tesi della storicità, in base alla quale contesto non solo la legittimità ma anche l'efficacia pratica della ricerca del fondamento assoluto. Segue, col titolo *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, il testo della conferenza che tenni a Torino nel dicembre 1967 in occasione del Convegno nazionale sui diritti dell'uomo promosso dalla Società italiana per l'organizzazione internazionale, in occasione del ventesimo anniversario della Dichiarazione universale, in cui traccio a grandi linee le varie fasi della storia dei diritti dell'uomo, dalla loro proclamazione alla loro positivizzazione, dalla positivizzazione all'interno dei singoli stati a quella nel sistema internazionale, per ora soltanto all'inizio, e, riprendendo il tema della loro storicità, traggio un ulteriore argomento dalla loro continua espansione. Il terzo scritto, che dà il titolo all'intera raccolta, *L'età dei diritti*, è, con altro titolo, il discorso da me pronunciato all'Università di Madrid nel settembre 1987, per invito del prof. Gregorio Peces-Barba Martínez, direttore dell'Istituto de derechos humanos di Madrid. Vi affronto il tema, già affiorato negli scritti precedenti, del significato storico, o meglio filosofico-storico, del rovesciamento, caratteristico della formazione dello stato moderno, del rapporto stato-cittadini: dalla priorità dei doveri dei sudditi alla priorità dei diritti del cittadino, al mutato modo di guardare al rapporto politico, non più prevalentemente dal punto di vista del sovrano, ma prevalentemente dal punto di vista del cittadino, in corrispondenza all'affermarsi della teoria individualistica della società contro quella tradizionale organicistica. Metto per la prima volta in particolare evidenza come sia avvenuto l'allargamento dell'ambito dei diritti dell'uomo nel passaggio dall'uomo astratto all'uomo concreto, attraverso un processo di graduale differenziazione o specificazione dei bisogni e degli interessi, di cui si chiede il riconoscimento e la protezione. Un'ulteriore riformulazione dei temi della storicità e della specificazione dei diritti dell'uomo ho presentato nel saggio *Diritti dell'uomo e società*, che ho scritto come relazione introduttiva al Congresso internazionale di sociologia del diritto, svoltosi a Bologna alla fine di maggio 1988 e che costituisce l'ultimo capitolo della

prima parte di questa raccolta, dedicata alla discussione di problemi generali di teoria e di storia dei diritti dell'uomo. Qui alcune pagine sono dedicate al dibattito teorico per eccellenza, tormentatissimo, sul concetto di diritto applicato ai diritti dell'uomo. Vi ritorno un poco piú oltre.

Nella seconda parte ho raccolto tre discorsi sui diritti dell'uomo e la Rivoluzione francese: il primo, pronunciato il 14 dicembre 1988 a Roma in occasione della inaugurazione della nuova Biblioteca della Camera dei Deputati, per invito del presidente, on. Nilde Iotti; il secondo, il settembre 1989, presso la Fondazione Giorgio Cini di Venezia, inaugurando un corso sulla Rivoluzione francese; il terzo, come prolusione nella cerimonia in cui mi fu conferita la laurea ad honorem presso l'Università di Bologna, il 6 aprile 1989. Quest'ultimo, prendendo lo spunto dalle opere di filosofia del diritto e della storia di Kant, termina mettendo in particolare evidenza la teoria kantiana del diritto cosmopolitico, che può essere considerata come la conclusione del discorso sin qui condotto sul tema dei diritti dell'uomo e insieme il punto di partenza per nuove riflessioni<sup>2</sup>.

La terza parte comprende scritti su temi particolari, che si riallacciano piú o meno direttamente al tema principale: *La resistenza all'oppressione, oggi*, fu letto come relazione al Convegno di studi «autonomia e diritto di resistenza», svoltosi a Sassari nel maggio 1971, promosso dal prof. Pierangelo Catalano; i due scritti sulla pena di morte furono composti, il primo per la IV Assemblea nazionale di Amnesty International, svoltosi a Rimini nell'aprile 1981, il secondo per il convegno internazionale «La pena di morte nel mondo», svoltosi a Bologna nell'ottobre 1982; il saggio sulla tolleranza, infine, fu letto al Convegno «L'intolleranza: uguali e diversi nella storia», svoltosi a Bologna nel dicembre 1985<sup>3</sup>.

In questi scritti vengono discussi problemi sia storici sia teorici. In sede storica sostengo che l'affermazione dei diritti dell'uomo deriva da un rovesciamento radicale di prospettiva, caratteristico della formazione dello stato moderno, nella rappresentazione del rapporto politico, cioè nel rapporto statocittadini o sovrano-sudditi: rapporto che viene sempre piú guardato dal punto di vista dei diritti dei cittadini non piú sudditi, anziché dal punto di vista dei poteri del sovrano in corrispondenza alla visione individualistica della società<sup>4</sup>, secondo cui per capire la società bisogna partire dal basso, cioè dagli individui che la compongono, in opposizione alla tradizionale concezione organica, secondo cui la società come un tutto viene prima degli

individui. Il rovesciamento di prospettiva, che diventa da allora irreversibile, è provocato all'inizio dell'età moderna principalmente dalle guerre di religione attraverso cui si viene affermando il diritto di resistenza all'oppressione, il quale presuppone un diritto ancora più sostanziale e originario, il diritto del singolo individuo a non essere oppresso, cioè a godere di alcune libertà fondamentali: fondamentali, perché naturali, e naturali perché spettano all'uomo come tale e non dipendono dal beneplacito del sovrano, prima fra tutte la libertà religiosa. Questa inversione è strettamente connessa con l'affermarsi di quello che ho chiamato il modello giusnaturalistico contrapposto al suo eterno avversario sempre rinascendo e mai definitivamente sconfitto, il modello aristotelico<sup>5</sup>. Il cammino continuo, se pure più volte interrotto, della concezione individualistica della società procede lentamente dal riconoscimento dei diritti del cittadino di un singolo stato al riconoscimento dei diritti del cittadino del mondo, di cui è stata la prima annunciatrice la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*; dal diritto interno dei singoli stati, attraverso il diritto fra gli altri stati, al diritto cosmopolitico, per usare un'espressione kantiana, che non ha avuto ancora l'accoglimento che merita nella teoria del diritto. «La Dichiarazione ha favorito – così scrive un autorevole internazionalista in un recente scritto sui diritti dell'uomo – l'emergere, anche se debole, tenue ed impacciato, dell'individuo, all'interno di uno spazio prima riservato esclusivamente agli stati sovrani. Essa ha messo in moto un processo irreversibile, del quale tutti dovremmo rallegrarci»<sup>6</sup>.

Dal punto di vista teorico ho sempre sostenuto, e continuo a sostenere, confortato da nuovi argomenti, che i diritti dell'uomo, per fondamentali che siano, sono diritti storici, cioè nati in certe circostanze, contrassegnate da lotte per la difesa di nuove libertà contro vecchi poteri, gradualmente, non tutti in una volta e non una volta per sempre<sup>7</sup>. Il problema, su cui sembra che i filosofi siano chiamati a dare la loro sentenza, del fondamento, addirittura del fondamento assoluto, irresistibile, inoppugnabile, dei diritti dell'uomo, è un problema mal posto<sup>8</sup>: la libertà religiosa è un effetto delle guerre di religione, le libertà civili, delle lotte dei parlamenti contro i sovrani assoluti, la libertà politica e quelle sociali, della nascita, crescita, e maturità del movimento dei lavoratori salariati, dei contadini con poca terra o nullatenenti, dei poveri che chiedono ai pubblici poteri non solo il riconoscimento della libertà personale e delle libertà negative, ma anche la protezione del lavoro contro la

disoccupazione, e i primi rudimenti d'istruzione contro l'analfabetismo, e via via l'assistenza per la invalidità e la vecchiaia, tutti bisogni cui i proprietari agiati potevano provvedere da sé. Accanto ai diritti sociali, che sono stati chiamati diritti della seconda generazione, oggi sono emersi i cosiddetti diritti della terza generazione, che costituiscono una categoria a dire il vero ancora troppo eterogenea e vaga per consentirci di capire di che cosa esattamente si tratti<sup>9</sup>. Il più importante è quello rivendicato dai movimenti ecologici: il diritto a vivere in un ambiente non inquinato. Ma già si affacciano nuove richieste che non saprei chiamare se non diritti della quarta generazione, riguardanti gli effetti sempre più sconvolgenti della ricerca biologica che permetterà manipolazioni del patrimonio genetico di ogni singolo individuo<sup>10</sup>. Quali saranno i limiti di questa possibile, sempre più certa nel prossimo futuro, manipolazione? Ancora una prova, se ce ne fosse bisogno, che i diritti non nascono tutti in una volta. Nascono quando devono o possono nascere. Nascono quando l'aumento del potere dell'uomo sull'uomo, che segue inevitabilmente al progresso tecnico, cioè al progresso della capacità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini, o crea nuove minacce alla libertà dell'individuo oppure consente nuovi rimedi alla sua indigenza: minacce cui si contravviene con richieste di limiti del potere; rimedi cui si provvede con la richiesta allo stesso potere di interventi protettivi. Alle prime corrispondono i diritti di libertà o a un non fare dello stato, ai secondi, i diritti sociali o a un fare positivo dello stato. Per quanto le richieste dei diritti possano essere disposte cronologicamente in diverse fasi, o generazioni, le loro specie sono sempre, rispetto ai poteri costituiti, soltanto due: o impedirne i malefici o ottenerne i benefici. Nei diritti della terza e della quarta generazione vi possono essere diritti tanto dell'una quanto dell'altra specie.

In uno dei saggi, *Diritti dell'uomo e società*, metto in particolare evidenza la proliferazione, da alcuni contrastata, delle richieste di nuovi riconoscimenti e nuove protezioni nel passaggio dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati. I diritti della terza generazione, come quello a vivere in un ambiente non inquinato, non sarebbero potuti essere neppure immaginati quando vennero proposti quelli della seconda generazione, così come questi, ad esempio il diritto all'istruzione o all'assistenza, non erano neppure concepibili quando furono emanate le prime dichiarazioni settecentesche. Certe richieste nascono soltanto quando nascono certi bisogni. Nuovi bisogni nascono in



corrispondenza del mutamento delle condizioni sociali, e quando lo sviluppo tecnico permette di soddisfarli. Parlare di diritti naturali o fondamentali o inalienabili o inviolabili, è usare formule del linguaggio persuasivo che possono avere una funzione pratica in un documento politico per dare maggior forza alla richiesta, ma non hanno nessun valore teorico, e sono pertanto completamente irrilevanti in una discussione di teoria del diritto.

Per quel che riguarda il significato di ‘diritto’ nell’espressione ‘diritti dell’uomo’, il dibattito è continuo e confuso<sup>11</sup>. Ad aumentare la confusione ha contribuito il sempre più frequente incontro fra giuristi di tradizione e cultura continentale e giuristi di tradizione anglosassone, che usano spesso parole diverse per dire le stesse cose, e talora credono di dire cose diverse usando le stesse parole. La distinzione classica nel linguaggio dei giuristi continentali è fra diritti naturali e diritti positivi. Dall’Inghilterra e dagli Stati Uniti, credo per influenza soprattutto di Dworkin, ci giunge la distinzione fra «moral rights» e «legal rights», che è intraducibile e quel che è peggio, in una tradizione in cui diritto e morale sono due sfere ben differenziate della vita pratica, incomprensibile: in italiano, l’espressione ‘diritti legali’ o ‘giuridici’, suona ridondante, l’espressione ‘diritti morali’ suona contraddittoria. Non dubito che un giurista francese avrebbe la stessa riluttanza a parlare di «droits moraux» e un tedesco di «moralische Rechte». E allora? Dobbiamo proprio rinunciare a intenderci? L’unico modo per intendersi sta nel prendere in considerazione la comparabilità fra le due distinzioni, per cui ‘diritti morali’ contrapposto a ‘diritti legali’, occupa lo stesso spazio occupato da ‘diritti naturali’ contrapposto a ‘diritti positivi’. Si tratta in entrambi i casi di una contrapposizione fra due diversi sistemi normativi, in cui ciò che cambia è il criterio di distinzione. Nella distinzione fra ‘moral rights’ e ‘legal rights’, il criterio è il fondamento, nella distinzione fra ‘diritti naturali’ e ‘diritti positivi’ è l’origine. Ma in tutti e quattro i casi, la parola ‘diritto’ nel senso di diritto soggettivo (precisazione superflua in inglese, perché ‘right’ ha soltanto il senso di diritto soggettivo), fa riferimento a un sistema normativo, sia esso chiamato morale o naturale, giuridico o positivo. Come non è concepibile un diritto naturale al di fuori del sistema delle leggi naturali così non vi è altro modo di capire che cosa significa ‘moral right’ se non riferendolo a un insieme o complesso o sistema di leggi che si sogliono chiamare morali, anche se non è mai chiaro quale sia il loro status (come del resto non è mai stato chiaro quale sia lo status delle leggi naturali).

Sono d'accordo con coloro per cui 'diritto' è una figura deontica, che ha un senso preciso soltanto nel linguaggio normativo. Non c'è diritto senza obbligo, e non c'è né diritto né obbligo senza una norma di condotta. L'espressione non usuale 'diritti morali', diventa meno ostica quando la si mette in relazione all'espressione usualissima 'obblighi morali'. La vecchia obiezione che non si possono dare diritti senza obblighi corrispondenti, ma si possono dare obblighi senza diritti, deriva dalla confusione fra due sistemi normativi diversi. Certo, non si può pretendere che a un obbligo morale corrisponda un diritto legale perché a un obbligo morale può corrispondere soltanto un diritto morale. Il solito esempio, secondo cui l'obbligo morale di fare l'elemosina non fa nascere il diritto di chiederla, è fuorviante, perché ciò che questo esempio mostra è soltanto che da un obbligo morale non nasce un obbligo giuridico. Ma si può dire altrettanto del diritto morale? Che senso può avere l'espressione 'diritto morale' se non quella di diritto corrispondente a un obbligo morale? Ciò che per i giuristi è un *ius imperfectum* può essere un *ius perfectum* dal punto di vista morale. So bene che una tradizione millenaria ci ha abituati a un uso ristretto del termine 'ius' limitato a un sistema normativo che ha una forza vincolante maggiore di tutti gli altri sistemi, morali o sociali, ma quando s'introduce la nozione di 'diritto morale', s'introduce necessariamente anche quello del corrispettivo 'obbligo morale'. Avere un diritto morale verso qualcuno significa che vi è un altro che ha un obbligo morale di fronte a me. Non è detto che il linguaggio morale si debba servire delle due figure deontiche del diritto e dell'obbligo, che sono più proprie del linguaggio giuridico, ma, nel momento stesso in cui se ne serve, l'affermazione di un diritto implica l'affermazione di un dovere, e viceversa. Se poi l'affermazione del diritto preceda temporalmente quella del dovere o avvenga il contrario, è un puro accadimento storico, una questione di fatto: per fare un esempio, un tema variamente dibattuto oggi è quello degli obblighi di noi contemporanei verso le generazioni future. Ma lo stesso tema può essere considerato dal punto di vista dei diritti delle future generazioni verso di noi. Che si cominci dagli obblighi degli uni o dai diritti degli altri è, rispetto alla sostanza del problema, assolutamente indifferente. I posteri hanno dei diritti verso di noi perché noi abbiamo degli obblighi verso di loro, o viceversa? Basta porre la domanda in questi termini per rendersi conto che la logica del linguaggio mostra l'assoluta inconsistenza del problema.

Nonostante gli innumerevoli tentativi di analisi definitoria, il linguaggio

dei diritti resta molto ambiguo, poco rigoroso e spesso usato retoricamente. Nulla vieta che si usi lo stesso termine per indicare i diritti soltanto proclamati in una dichiarazione anche solenne e quelli effettivamente protetti in un ordinamento giuridico ispirato ai principi del costituzionalismo, con giudici imparziali e varie forme di potere esecutivo delle decisioni dei giudici. Ma tra gli uni e gli altri c'è una bella differenza! Già la maggior parte dei diritti sociali, i cosiddetti diritti della seconda generazione, che fanno bella mostra di sé in tutte le dichiarazioni nazionali e internazionali, sono rimasti sulla carta. Che dire dei diritti della terza generazione e della quarta? L'unica cosa che sinora si può dire è che sono l'espressione di aspirazioni ideali cui dare il nome di 'diritti' serve unicamente ad attribuire loro un titolo di nobiltà. Proclamare il diritto degli individui in qualsiasi parte del mondo si trovino (i diritti dell'uomo sono di per se stessi universali) a vivere in un ambiente non inquinato non vuol dire altro che esprimere l'aspirazione a ottenere una futura legislazione che imponga limiti all'uso di sostanze inquinanti. Ma altro è proclamare questo diritto, altro è goderne effettivamente. Il linguaggio dei diritti ha indubbiamente una grande funzione pratica, che è quella di dar particolare forza alle rivendicazioni di quei movimenti che richiedono per sé e per gli altri soddisfazione di nuovi bisogni materiali e morali, ma diventa ingannevole se oscura o occulta la differenza tra il diritto rivendicato e quello riconosciuto e protetto. Non si spiegherebbe la contraddizione tra la letteratura inneggiante all'età dei diritti<sup>12</sup>, e quella denunciante la massa dei «senza diritti»<sup>13</sup>. Ma i diritti di cui parla la prima sono quelli soltanto preannunciati nelle assise internazionali e nei congressi, i diritti di cui parla la seconda sono quelli che la stragrande maggioranza dell'umanità non possiede di fatto (anche se solennemente e ripetutamente proclamati).

NORBERTO BOBBIO

Torino, ottobre 1990.

<sup>1</sup> *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in aa.vv., *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Arti Grafiche Plinio Castello, Torino 1951, pp. 53-70. – Mi ero già occupato del problema, se pure marginalmente, nella *Prefazione* alla traduzione italiana di *La Dichiarazione dei diritti sociali* di Georges Gurvitch, Edizioni di Comunità, Milano 1949, pp. 13-27.

<sup>2</sup> Vedi anche la mia *Introduzione* a I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. VII-XXI.

<sup>3</sup> Altri miei scritti sui diritti dell'uomo sono compresi nel libro *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, a cura di Pietro Polito, Edizioni Sonda, Milano 1989. Non compresi né in questo volume né nella presente raccolta, *Il preambolo della Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in «Rivista di diritto internazionale», LVII (1973), pp. 437-55; *Vi sono diritti fondamentali?*, in «Rivista di filosofia», LXXI (1980), n. 18, pp. 460-64; *Diritti dell'uomo e diritti del cittadino nel secolo XIX in Europa*, in aa.vv., *Grundrechte im 19. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1982, pp. 11-15; *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*, in «Mondoperaio», XLI (1988), n. 3, pp. 57-60.

<sup>4</sup> Su questo tema la letteratura è immensa. Ma mi piace qui citare, perché meno noto, il libro di Celso Lafer, *A Reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, Companhia das Letras, São Paulo 1988, che contiene alcune pagine notevoli sull'individualismo e la sua storia, anche in riferimento al pensiero della Arendt.

<sup>5</sup> Mi riferisco in modo particolare al mio scritto *Il modello giusnaturalistico*, in N. Bobbio – M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 17-109.

<sup>6</sup> A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1988, p. 143.

<sup>7</sup> Che i diritti dell'uomo siano diritti storici, nati nell'età moderna dalle lotte contro lo stato assoluto, è una delle tesi centrali del saggio, storicamente ben documentato, di G. Peces-Barba Martínez, *Sobre el puesto de la Historia en el concepto de los derechos fundamentales*, in «Anuario de derechos humanos», pubblicato a cura dell'Instituto de derechos humanos dell'Università Complutense di Madrid, vol. IV, 1986-87, pp. 219-58. – Per la storia dei diritti dell'uomo dal punto di vista del loro riconoscimento, che è poi l'unico punto di vista pertinente, rinvio al saggio di G. Pugliese, *Appunti per una storia della protezione dei diritti dell'uomo*, in «Riv. trim. dir. e proc. civ.», XLIII (1989), n. 3, pp. 619-59.

<sup>8</sup> Sul tema, con frequenti riferimenti anche alla mia posizione, da ultimo il volume che raccoglie il dibattito svoltosi a Madrid il 19 e 20 aprile 1988 e pubblicato col titolo *El fundamento de los derechos humanos*, a cura di G. Peces-Barba Martínez, Editorial Debate, Madrid 1989. Dello stesso autore in questo volume, *Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho*, pp. 265-77, che contiene l'espressione più recente delle riflessioni che l'autore è andato facendo da anni sul problema dei diritti dell'uomo, a cominciare dal libro *Derechos fundamentales*, 1976, più volte ristampato.

<sup>9</sup> La figura dei diritti della terza generazione è stata introdotta nella sempre più ampia letteratura sui «nuovi diritti». Nell'articolo, *Sobre la evolución contemporánea de la teoría de los derechos de l'hombre*, l'autore, Jean Rivera, comprende fra questi nuovi diritti i diritti di solidarietà, il diritto allo sviluppo, alla pace internazionale, a un ambiente protetto, alla comunicazione. Dopo questa enumerazione è naturale che l'autore si domandi se si possa ancora parlare di diritti in senso proprio o

non si tratti di semplici aspirazioni o desideri (*Corrientes y problemas en filosofia del derecho*, in «Anales de la cátedra Francisco Suarez», 1985, n. 25, p. 193). Nel libro già citato Lafer parla dei diritti della terza generazione soprattutto come di diritti il cui soggetto non sono gli individui ma i gruppi umani, come la famiglia, il popolo, la nazione e la stessa umanità (p. 131). Sul diritto alla pace si vedano le riflessioni di A. Ruiz Miguel, *Tenemos derecho a la paz?*, in «Anuario de derechos humanos», pubblicato dall'Instituto de derechos humanos di Madrid, a cura di G. Peces-Barba Martínez, 1984-85, n. 3, pp. 387-434; l'autore è tornato in seguito sul tema nel libro, *La justicia de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid 1988, pp. 271 sgg. Ancora sui diritti della terza generazione A. E. Perez, *Concepto y concepción de los derechos humanos*, «Cuadernos de filosofia del derecho», 1987, n. 4, pp. 56 sgg.: vi comprende il diritto alla pace, i diritti dei consumatori, alla qualità della vita, alla libertà informatica, e connette il loro sorgere allo sviluppo di nuove tecnologie.

<sup>10</sup> Su questo tema esiste già una notevole letteratura, specie anglosassone, di cui dà notizia Bartha Maria Knoppers, *L'integrità del patrimonio genetico: diritto soggettivo o diritto dell'umanità?*, in «Politica del diritto», XXXI, n. 2, giugno 1990, pp. 341-61.

<sup>11</sup> Per questa parte avevo tratto molti spunti dal dibattito sopra *El concepto de derechos humanos*, in «Cuadernos de filosofia del derecho», 1987, n. 4, pp. 23-84, con interventi vari sulla base della relazione di Francisco La Porta, e con le conclusioni di Eugenio Bulygin, *Sobre el status ontológico de los derechos humanos*, pp. 79-84, con le quali mi trovo sostanzialmente d'accordo. Nel dibattito si è ampiamente discusso se il concetto del diritto sia da intendere come concetto normativo oppure no e se sia accettabile l'espressione 'diritti morali', e eventualmente quale senso le si possa dare. Per la critica del concetto di «diritto morale» e altre considerazioni che condivido, R. Vernengo, *Dos ensayos sobre problemas de fundamentación de los derechos humanos*, in «Cuadernos de Investigaciones de l'Instituto de Investigaciones jurídicas y sociales Ambrogio L. Gioia», Facultad de derecho y ciencias sociales, Buenos Aires 1989, in particolare il primo saggio *Fundamentaciones morales de los derechos humanos*, pp. 4-29. Precedentemente anche Peces-Barba Martínez nel saggio già citato, *Sobre el puesto de la Historia en el concepto de los derechos fundamentales*, p. 222. – Anche in Italia si è svolto un dibattito su questi temi: mi riferisco in particolare a F. Fagiani, *Etica e teoria dei diritti* e a L. Gianformaggio, *Rapporto fra etica e diritto*, in aa.vv., *Teorie etiche contemporanee*, Bollati-Boringhieri, Torino 1990, pp. 86-107 e 149-61. Più in generale il libro di F. Viola, *Diritti dell'uomo diritto naturale etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989.

<sup>12</sup> Sull'importanza del riconoscimento dei diritti umani nell'attuale fase dell'umanità è autorevolmente intervenuto in uno dei suoi scritti Norbert Elias nel saggio *Pianeta dei diritti*, in «Rinascita», 1, n. 17, giugno 1990.

<sup>13</sup> Sulla stessa rivista, L. Bertozzi, *Uomini senza diritti*, «Rinascita», 1, n. 27, 12 agosto 1990, pp.

72-74, che riporta le denunce delle violazioni dei diritti umani nel mondo fatte da Amnesty International nel rapporto annuale. Per una documentazione italiana si veda G. Ricordy, *Senza diritti. Storie dell'altra Italia*, Feltrinelli, Milano 1990.

## Nota

Degli scritti pubblicati in questo volume *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* presentato come relazione al Convegno svoltosi a L'Aquila tra il 14 e il 19 settembre 1964, è stato pubblicato col titolo *L'illusion du fondement absolu* nel volume *Le fondement des droits de l'homme*, La Nuova Italia, Firenze, 1966, pp. 3-9; ristampato in traduzione italiana in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 302-9, e nel volume *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 119-30. *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo* è stato pubblicato in «La comunità internazionale», XXIII (1968), pp. 3-18; quindi nel volume *Il problema della guerra e le vie della pace*, pp. 131-57, tradotto in castigliano col titolo *Presente y porvenir de los derechos humanos*, in «Anuario de derechos humanos», Instituto de derechos humanos, Universidad Complutense di Madrid, 1982, pp. 7-28. *L'età dei diritti*, discorso tenuto a Madrid nel settembre 1987, pubblicato in N. Bobbio, *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Edizioni Sonda, Torino 1989, pp. 112-25 e col titolo *Derechos del hombre y filosofia de la historia*, in «Anuario de derechos humanos» cit., 1988-89, n. 5, pp. 27-39. *Diritti dell'uomo e società* è apparso in «Sociologia del diritto», XXVI (1989), pp. 15-27. *La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo* è stato pubblicato come opuscolo a sé dalla Camera dei Deputati, Roma 1988, quindi col titolo, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in «Nuova Antologia», n. 2169, gennaio-marzo 1989, pp. 290-309. *L'eredità della grande Rivoluzione* è apparso pure in «Nuova Antologia», n. 2172, ottobre-dicembre 1989, pp. 87-100. Così pure *Kant e la Rivoluzione francese*, n. 2175, luglio-settembre 1990, pp. 53-60. *La resistenza all'oppressione, oggi*, è tratto da *Studi sassaresi. III. Autonomia e diritto di resistenza*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 15-31. *Contro la pena di morte* è stato pubblicato a cura di Amnesty International, sezione italiana, Tipostampa bolognese, Bologna 1981, come opuscolo a sé stante, mentre *Il dibattito attuale sulla pena di morte* è compreso nel volume *La pena di morte nel mondo*, che raccoglie gli atti del Convegno internazionale di Bologna, 28-30 ottobre 1982, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 15-32. *Le ragioni della tolleranza* è apparso nel volume *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di C. Boni, che raccoglie gli atti del Convegno internazionale di Bologna, 12-14 dicembre 1986, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 243-57. *I diritti dell'uomo, oggi* è il testo del discorso di chiusura dell'anno dell'Accademia dei Lincei (14 giugno 1991), pubblicato negli *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, a. CCCLXXXVIII, vol. IX, fasc. 2, 1991, pp. 55-64.

L'età dei diritti



## Parte prima

## Sul fondamento dei diritti dell'uomo

1. In questo saggio mi propongo di discutere tre argomenti:

- a) quale sia il senso del problema che ci siamo posti intorno al fondamento assoluto dei diritti dell'uomo;
- b) se un fondamento assoluto sia possibile;
- c) se, posto che sia possibile, sia anche desiderabile.

2. Il problema del fondamento di un diritto si prospetta diversamente secondo che si tratti di cercare il fondamento di un *diritto che si ha* o di un *diritto che si vorrebbe avere*. Nel primo caso andrò a cercare nell'ordinamento giuridico positivo, di cui faccio parte come titolare di diritti e doveri, se vi sia una norma valida che lo riconosca e quale sia; nel secondo caso andrò alla ricerca di buone ragioni per sostenerne la legittimità e per convincere quante più persone è possibile, e soprattutto coloro che detengono il potere diretto o indiretto di produrre norme valide in quell'ordinamento, a riconoscerlo.

Non c'è dubbio che quando in un convegno di filosofi, e non di giuristi, come il nostro, ci poniamo il problema del fondamento dei diritti dell'uomo, intendiamo affrontare un problema del secondo tipo, ovvero non un problema di diritto positivo, ma di diritto razionale o critico (o se si vuole di diritto naturale, in un senso ristretto, che è per me anche l'unico accettabile, della parola). Partiamo dal presupposto che i diritti umani sono cose desiderabili, cioè fini meritevoli di essere perseguiti, e che, nonostante la loro desiderabilità, non sono ancora stati tutti, dappertutto, e in egual misura, riconosciuti, e siamo spinti dalla convinzione che il trovarne un fondamento, cioè addurre motivi per giustificare la scelta che abbiamo fatta e che vorremmo fosse fatta anche dagli altri, sia un mezzo adeguato ad ottenerne un più ampio riconoscimento.

3. Dallo scopo che la ricerca del fondamento si propone nasce l'illusione del fondamento assoluto, l'illusione cioè che, a furia di accumulare e vagliare ragioni ed argomenti, si finirà per trovare la ragione e l'argomento

irresistibile cui nessuno potrà rifiutare di dare la propria adesione. Il fondamento assoluto è il fondamento irresistibile nel mondo delle nostre idee, allo stesso modo che il potere assoluto è il potere irresistibile (si pensi ad Hobbes) nel mondo delle nostre azioni. Di fronte al fondamento irresistibile si piega necessariamente la mente, così come di fronte al potere irresistibile si piega necessariamente la volontà. Il fondamento ultimo non è ulteriormente discutibile così come il potere ultimo deve essere ubbidito senza discutere. Colui che resiste al primo si mette fuori dalla comunità delle persone ragionevoli, così come colui che si ribella al secondo si mette fuori dalla comunità delle persone giuste o buone.

Questa illusione fu comune per secoli ai giusnaturalisti, i quali credettero di aver messo certi diritti (ma non erano sempre gli stessi) al riparo di ogni possibile confutazione derivandoli direttamente dalla natura dell'uomo. Ma come fondamento assoluto di diritti irresistibili la natura dell'uomo dimostrò di essere molto fragile. Non è il caso di ripetere le infinite critiche rivolte alla dottrina dei diritti naturali né di svelare ancora una volta la capziosità degli argomenti adoperati per dimostrarne il valore assoluto. Basterà ricordare che molti diritti, anche i più diversi fra loro, anche i meno fondamentali – fondamentali solo secondo l'opinione di chi li sosteneva – furono fatti risalire alla generosa e compiacente natura dell'uomo. Per fare un esempio: arse per molto tempo fra i giusnaturalisti la disputa quale delle tre soluzioni possibili relative alla successione dei beni – il ritorno alla comunità, la trasmissione familiare di padre in figlio, o la libera disposizione da parte del proprietario – fosse più naturale (quindi dovesse essere preferita in un sistema che accettava per giusto tutto ciò che era fondato sulla natura). Potevano disputare a lungo: tutte e tre le soluzioni, infatti, sono perfettamente conformi alla natura dell'uomo secondo che si consideri l'uomo come membro di una comunità, da cui in ultima istanza la sua vita dipende, come padre di famiglia, volto per istinto naturale alla continuazione della specie, o come persona libera e autonoma, che è la sola responsabile delle proprie azioni e dei propri beni.

Kant aveva ragionevolmente ridotti i diritti irresistibili (egli diceva «innati») ad uno solo: la libertà. Ma che cosa è la libertà?

4. Questa illusione oggi non è più possibile; ogni ricerca del fondamento assoluto è, a sua volta, infondata. Contro questa illusione sollevo quattro difficoltà (e così passo al secondo argomento).

La prima difficoltà deriva dalla considerazione che «diritti dell'uomo» è

un'espressione molto vaga. Abbiamo mai provato a definirli? E se abbiamo provato, quale è stato il risultato? La maggior parte delle definizioni sono tautologiche: «Diritti dell'uomo sono quelli che spettano all'uomo in quanto uomo». Oppure ci dicono qualche cosa sullo *status* desiderato o proposto di questi diritti, non sul loro contenuto: «Diritti dell'uomo sono quelli che appartengono, o dovrebbero appartenere, a tutti gli uomini, o di cui ogni uomo non può essere spogliato». Infine, quando si aggiunge qualche riferimento al contenuto, non si può fare a meno di introdurre termini di valore: «Diritti dell'uomo sono quelli il cui riconoscimento è condizione necessaria per il perfezionamento della persona umana oppure per lo sviluppo della civiltà ecc. ecc.». E qui nasce una nuova difficoltà: i termini di valore sono interpretabili in modo diverso secondo l'ideologia assunta dall'interprete; infatti, in che cosa consista il perfezionamento della persona umana o lo sviluppo della civiltà, è oggetto di molti appassionanti ma insolubili contrasti. L'accordo si trova in genere, quando i disputanti, dopo molte concessioni reciproche, acconsentono nell'accettare una formula generica, che nasconde, non risolve, il contrasto: questa formula generica lascia la definizione altrettanto vaga, come le due definizioni precedenti. Però, i contrasti così accantonati rinascono quando si passa dal momento della enunciazione puramente verbale all'applicazione.

Il fondamento di diritti, di cui si sa soltanto che sono condizioni per l'attuazione di valori ultimi, è l'appello a questi valori ultimi. Ma i valori ultimi, a loro volta, non si giustificano, si assumono: ciò che è ultimo, proprio perché è ultimo, non ha alcun fondamento. I valori ultimi, inoltre, sono antinomici, non si possono realizzare tutti globalmente e contemporaneamente. Per attuarli occorrono concessioni da entrambe le parti: in quest'opera di conciliazione, che richiede reciproche rinunce, entrano in gioco le preferenze personali, le scelte politiche, gli orientamenti ideologici. Resta dunque il fatto che tutti e tre questi tipi di definizioni non consentono di elaborare una categoria dei diritti dell'uomo dai contorni netti. Ci si domanda allora come sia possibile porre il problema del fondamento, assoluto o non assoluto, di diritti di cui non è possibile dare una nozione precisa.

5. In secondo luogo, i diritti dell'uomo costituiscono una classe variabile come la storia di questi ultimi secoli mostra a sufficienza. L'elenco dei diritti dell'uomo si è modificato e va modificandosi col mutare delle condizioni

storiche, cioè dei bisogni e degli interessi, delle classi al potere, dei mezzi disponibili per la loro attuazione, delle trasformazioni tecniche, ecc. Diritti che erano stati dichiarati assoluti alla fine del Settecento, come la proprietà «*sacre et inviolable*», sono stati sottoposti a radicali limitazioni nelle dichiarazioni contemporanee; diritti che le dichiarazioni del Settecento non menzionavano neppure, come i diritti sociali, sono ormai proclamati con grande ostentazione in tutte le dichiarazioni recenti. Non è difficile prevedere che in avvenire potranno emergere nuove pretese che ora non riusciamo neppure a intravedere, come il diritto a non portare le armi contro la propria volontà, o il diritto di rispettare la vita anche degli animali, e non solo degli uomini. Il che prova che non vi sono diritti per loro natura fondamentali. Ciò che sembra fondamentale in un'epoca storica e in una determinata civiltà, non è fondamentale in altre epoche e in altre culture.

Non si vede come si possa dare un fondamento assoluto di diritti storicamente relativi. Del resto non bisogna aver paura del relativismo. La constatata pluralità delle concezioni religiose e morali è un fatto storico, anch'esso soggetto a mutamento. Il relativismo, che da questa pluralità deriva, è anch'esso relativo. E poi proprio questo pluralismo è l'argomento piú forte a favore di alcuni diritti dell'uomo, piú celebrati, come la libertà di religione e in genere la libertà di pensiero. Se non fossimo convinti della irriducibile pluralità delle concezioni ultime, e se fossimo convinti, al contrario, che asserzioni religiose, etiche e politiche sono dimostrabili come teoremi (ancora una volta era l'illusione dei giusnaturalisti, di un Hobbes, ad esempio, che chiamava «teoremi» le leggi naturali), i diritti alla libertà religiosa o alla libertà di pensiero perderebbero la loro ragione di essere, o per lo meno acquisterebbero un altro significato: sarebbero non il diritto di avere la propria religione personale o di esprimere il proprio pensiero politico, bensí il diritto di non essere distolti con la forza dal perseguire la ricerca dell'unica verità religiosa e dell'unico bene politico. Si ponga mente alla profonda differenza che esiste tra il diritto alla libertà religiosa e il diritto alla libertà scientifica. Il diritto alla libertà religiosa consiste nel diritto a professare qualsiasi religione e anche a non professarne nessuna. Il diritto alla libertà scientifica consiste non nel diritto a professare qualsiasi verità scientifica o anche a non averne nessuna, ma essenzialmente nel diritto a non esser ostacolati nel perseguimento della ricerca scientifica.

6. Oltre che mal definibile (§ 4) e variabile (§ 5) la classe dei diritti

dell'uomo è anche eterogenea. Tra i diritti compresi nella stessa dichiarazione vi sono pretese molto diverse tra loro e, quel che è peggio, anche incompatibili. Pertanto le ragioni che valgono per sostenere le une non valgono per sostenere le altre. In questo caso, non si dovrebbe parlare di fondamento, ma di fondamenti dei diritti dell'uomo, di diversi fondamenti secondo il diritto le cui buone ragioni si desidera difendere.

Anzitutto tra i diritti umani, come è stato più volte osservato, vi sono diritti con *status* molto diversi tra loro. Ve ne sono alcuni che valgono in ogni situazione e per tutti gli uomini indistintamente: sono quei diritti che si chiede non vengano limitati né per il verificarsi di casi eccezionali né con riguardo a questa o a quella categoria, anche ristretta, di appartenenti al genere umano, come, ad esempio, il diritto a non essere resi schiavi e a non essere torturati. Questi diritti sono privilegiati, perché non vengono posti in concorrenza con altri diritti pur essi fondamentali. Ma anche fra i cosiddetti diritti fondamentali, quelli che non vengono sospesi in qualche circostanza o negati per qualche categoria di persone, sono ben pochi: in altre parole, sono ben pochi i diritti ritenuti fondamentali che non vengano in concorrenza con altri diritti ritenuti pur essi fondamentali, e che non impongano pertanto, in certe situazioni e con riguardo a particolari categorie di soggetti, una scelta. Non si può affermare un nuovo diritto in favore di una categoria di persone senza sopprimere qualche vecchio diritto, di cui beneficiavano altre categorie di persone: il riconoscimento del diritto a non essere resi schiavi implica l'eliminazione del diritto di possedere gli schiavi; il riconoscimento del diritto a non essere torturati implica la soppressione del diritto di torturare. In questi casi la scelta sembra facile, ed è tanto evidente che ci meravigliremmo se ci si chiedesse di giustificarla (consideriamo evidente in morale ciò che non ha bisogno di essere giustificato).

Ma nella maggior parte dei casi la scelta è dubbia e richiede di essere motivata. Ciò dipende dal fatto che tanto il diritto che si afferma quanto quello che si nega hanno le loro buone ragioni: in Italia, ad esempio, si chiede l'abolizione della censura preventiva degli spettacoli cinematografici; la scelta è semplice, se si mette su un piatto della bilancia la libertà dell'artista e sull'altro il diritto di certi organi amministrativi, di solito incompetenti e meschini, di soffocarla; ma pare più difficile se si contrappone al diritto di espressione del produttore del film il diritto del pubblico a non essere scandalizzato, o urtato, o eccitato. La difficoltà della scelta si risolve con

l'introdurre dei limiti all'estensione di uno dei due diritti, in modo che sia in parte salvaguardato anche l'altro: riguardo agli spettacoli, per continuare l'esempio, la nostra costituzione prevede il limite del buon costume.

Sembra dunque si debba concludere su questo punto che diritti aventi efficacia così diversa non possono avere lo stesso fondamento e soprattutto che i diritti del secondo tipo, fondamentali, sí, ma assoggettabili a restrizioni, non possono avere un fondamento assoluto, che non permetterebbe di dare una valida giustificazione alla restrizione.

7. Dal caso or ora esposto, in cui si rileva un contrasto tra il diritto fondamentale di una categoria di soggetti e il diritto altrettanto fondamentale di un'altra categoria di soggetti, bisogna distinguere un caso che mette a repentaglio ancor piú gravemente la ricerca del fondamento assoluto: quello in cui si rileva un'antinomia fra i diritti invocati dagli stessi soggetti. Tutte le dichiarazioni recenti dei diritti dell'uomo comprendono, oltre ai tradizionali diritti individuali che consistono in *libertà*, i cosiddetti diritti sociali che consistono in *poteri*. Le prime richiedono da parte degli altri (ivi compresi gli organi pubblici) obblighi puramente negativi, di astenersi da determinati comportamenti; i secondi possono essere realizzati solo se vengono imposti ad altri (ivi compresi gli organi pubblici) un certo numero di obblighi positivi. Sono antinomici nel senso che il loro sviluppo non può procedere parallelamente: l'attuazione integrale degli uni impedisce l'attuazione integrale degli altri. Piú aumentano i poteri dei singoli, piú diminuiscono, degli stessi singoli, le libertà. Si tratta di due situazioni giuridiche così diverse che gli argomenti fatti valere per sostenere la prima non valgono per sostenere la seconda. I due principali argomenti per introdurre alcune libertà tra i diritti fondamentali sono: a) la irriducibilità delle credenze ultime; b) la credenza che l'individuo quanto piú è libero tanto piú possa progredire moralmente e possa promuovere anche il progresso materiale della società. Orbene di questi due argomenti il primo è, per giustificare la richiesta di nuovi poteri, irrilevante, il secondo si è rivelato storicamente falso.

Orbene, due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto, un fondamento cioè che renda un diritto e il suo opposto, entrambi, inconfutabili e irresistibili. Anzi è bene ricordare che storicamente l'illusione del fondamento assoluto di alcuni diritti stabiliti è stata di ostacolo all'introduzione di nuovi diritti, in tutto o in parte incompatibili con quelli. Si pensi alle remore poste al progresso della

legislazione sociale dalla teoria giusnaturalistica del fondamento assoluto della proprietà: l'opposizione quasi secolare contro l'introduzione dei diritti sociali è stata fatta in nome del fondamento assoluto dei diritti di libertà. Il fondamento assoluto non è soltanto un'illusione; qualche volta è anche un pretesto per difendere posizioni conservatrici.

8. Sin qui ho esposto alcune ragioni per cui credo improponibile una ricerca del fondamento assoluto dei diritti dell'uomo. Ma vi è un altro aspetto della questione, che è emerso da queste ultime considerazioni. E con ciò passo alla terza domanda che mi sono posto all'inizio. Si tratta di sapere se la ricerca del fondamento assoluto, qualora sia coronata da successo, ottenga il risultato sperato di far conseguire più rapidamente e più efficacemente il riconoscimento e l'attuazione dei diritti dell'uomo. Qui viene in discussione il secondo dogma del razionalismo etico che è poi la seconda illusione del giusnaturalismo: che i valori ultimi non solo si possano dimostrare come teoremi, ma che basti averli dimostrati, cioè resi in un certo senso inconfutabili e irresistibili, per assicurarne l'attuazione. Accanto al dogma della dimostrabilità dei valori ultimi, la cui infondatezza si è cercato di mostrare nei paragrafi precedenti, il razionalismo etico, nella sua forma più radicale ed antica, sostiene anche che la dimostrata razionalità di un valore è condizione non solo necessaria ma sufficiente della sua attuazione. Il primo dogma assicura la *potenza* della ragione; il secondo ne assicura il *primato*.

Questo secondo dogma del razionalismo etico, e del giusnaturalismo, che del razionalismo etico è l'espressione storica più cospicua, è smentito dall'esperienza storica. Adduco su questo punto tre argomenti.

Prima di tutto, non si può dire che i diritti dell'uomo siano stati rispettati di più nelle età in cui i dotti erano concordi nel ritenere di aver trovato per difenderli un argomento inconfutabile, cioè un fondamento assoluto: la loro derivabilità dall'essenza o dalla natura dell'uomo. In secondo luogo, nonostante la crisi dei fondamenti, per la prima volta in questi decenni la maggior parte dei governi esistenti hanno proclamato di comune accordo una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Di conseguenza, dopo questa dichiarazione il problema dei fondamenti ha perduto gran parte del suo interesse. Se la maggior parte dei governi esistenti si sono accordati in una dichiarazione comune, è segno che hanno trovato buone ragioni per farlo. Perciò, ora non si tratta tanto di cercare altre ragioni, o addirittura, come vorrebbero i giusnaturalisti redivivi, la ragione delle ragioni, ma di porre le



condizioni per una piú ampia e scrupolosa attuazione dei diritti proclamati. Certamente, per dare la propria opera alla creazione di queste condizioni, bisogna essere convinti che l'attuazione dei diritti dell'uomo è un fine desiderabile; ma non basta questa convinzione perché quelle condizioni si realizzino. Molte di queste condizioni (e cosí passo al terzo argomento) non dipendono dalla buona volontà neppure dei governanti e tanto meno dalle buone ragioni addotte per dimostrare la bontà assoluta di quei diritti: solo la trasformazione industriale in un paese, per esempio, rende possibile la protezione dei diritti connessi ai rapporti di lavoro. Si ricordi che il piú forte argomento addotto dai reazionari di tutti i paesi contro i diritti dell'uomo, in specie contro i diritti sociali, non è già la loro mancanza di fondamento, ma la loro inattuabilità. Quando si tratta di enunciarli, l'accordo è ottenuto con relativa facilità, indipendentemente dalla maggiore o minore convinzione del loro fondamento assoluto: quando si tratta di passare all'azione, fosse pure il fondamento indiscutibile, cominciano le riserve e le opposizioni.

Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico.

9. Che esista una crisi dei fondamenti è innegabile. Bisogna prenderne atto, ma non tentare di superarla cercando altro fondamento assoluto da sostituire a quello perduto. Il nostro compito, oggi, è molto piú modesto, ma anche piú difficile. Non si tratta di trovare il fondamento assoluto – impresa sublime ma disperata – ma, di volta in volta, *i vari fondamenti possibili*. Senonché anche questa ricerca dei fondamenti possibili – impresa legittima e non destinata come l'altra all'insuccesso – non avrà alcuna importanza storica se non sarà accompagnata dallo studio delle condizioni, dei mezzi e delle situazioni in cui questo o quel diritto possa essere realizzato. Tale studio è compito delle scienze storiche e sociali. Il problema filosofico dei diritti dell'uomo non può essere dissociato dallo studio dei problemi storici, sociali, economici, psicologici, inerenti alla loro attuazione: il problema dei fini da quello dei mezzi. Ciò significa che il filosofo non è piú solo. Il filosofo, che si ostina a restar solo, finisce per condannare la filosofia alla sterilità. Questa crisi dei fondamenti è anche un aspetto della crisi della filosofia.

## Presente e avvenire dei diritti dell'uomo

Tre anni or sono, al Convegno promosso dall'Institut international de philosophie sul «fondamento dei diritti dell'uomo», avevo avuto occasione di dire in tono un po' perentorio, alla fine della mia relazione<sup>1</sup>, che rispetto ai diritti dell'uomo il problema grave del nostro tempo era non già quello di fondarli ma di proteggerli. Da allora non ho avuto ragione di cambiare idea. Se mai, questa frase che, rivolta a un pubblico di filosofi, poteva avere un'intenzione polemica, quando mi è accaduto di ripeterla al convegno, prevalentemente giuridico, promosso dal Comitato consultivo italiano per i diritti dell'uomo<sup>2</sup>, è potuta servire da introduzione per così dire quasi obbligata.

Il problema che ci sta dinnanzi, infatti, non è filosofico ma giuridico, e in più largo senso politico. Non si tratta tanto di sapere quali e quanti sono questi diritti, quale sia la loro natura e il loro fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo più sicuro per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati. Del resto, quando l'Assemblea generale nella sua ultima sessione accoglieva la proposta che la Conferenza internazionale dei diritti dell'uomo, decisa nella sessione dell'anno precedente, si svolgesse a Teheran nella primavera del 1968, auspicava che la conferenza segnasse «un notevole passo avanti nell'azione condotta per incoraggiare ed estendere il *rispetto* dei diritti umani e delle libertà fondamentali»<sup>3</sup>. S'intende che l'esigenza del «rispetto» dei diritti umani e delle libertà fondamentali nasce dalla convinzione generalmente condivisa della loro fondatezza: il problema del fondamento è ineludibile. Ma quando dico che il problema sempre più urgente di fronte al quale ci troviamo non è il problema del fondamento ma quello delle garanzie, voglio dire che consideriamo il problema del fondamento non come inesistente ma come, in un certo senso, risolto, cioè tale che non dobbiamo più preoccuparci della sua soluzione. Si può dire infatti che oggi il problema del fondamento dei diritti dell'uomo ha avuto la

sua soluzione nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre del 1948.

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso generale circa la sua validità. I giusnaturalisti avrebbero parlato di «consensus omnium gentium» o «humani generis».

Vi sono tre modi di fondare i valori: il dedurli da un dato obiettivo costante, per esempio la natura umana; il considerarli come verità di per se stesse evidenti; e infine lo scoprire che in un dato periodo storico sono generalmente acconsentiti (la prova, appunto, del consenso). Il primo modo ci offrirebbe la maggiore garanzia della loro validità universale, se veramente esistesse la natura umana e, ammesso che esista come dato costante e imm modificabile, ci fosse concesso conoscerla nella sua essenza: a giudicare dalla storia del giusnaturalismo la natura umana è stata interpretata nei modi più diversi, e l'appello alla natura è servito a giustificare sistemi di valori anche opposti tra loro. Qual è il diritto fondamentale dell'uomo secondo la sua natura: il diritto del più forte come voleva Spinoza o il diritto alla libertà come voleva Kant? Il secondo modo – l'appello all'evidenza – ha il difetto di porsi al di là di ogni prova e di rifiutarsi a ogni possibile argomentazione di carattere razionale: in realtà, non appena sottoponiamo valori, proclamati evidenti, alla verifica storica, ci accorgiamo che ciò che è stato considerato evidente da alcuni in un dato momento non è più considerato evidente da altri in un altro momento. Che la proprietà fosse «sacra e inviolabile» dovette apparire probabilmente evidente agli autori della Dichiarazione dell'89. Oggi, invece, ogni accenno al diritto di proprietà come diritto dell'uomo è totalmente scomparso dai documenti più recenti delle Nazioni Unite<sup>4</sup>. Attualmente, chi non pensa che sia evidente che non si debbono torturare i detenuti? Eppure per molti secoli la tortura fu accettata e difesa come una normale procedura giudiziaria. Da che gli uomini hanno riflettuto sulla giustificazione dell'uso della violenza, è sembrato evidente che «vim vi repellere licet»; mentre ora si vanno sempre più diffondendo teorie della nonviolenza che sono fondate proprio sul rifiuto di quel principio.

Il terzo modo di giustificare i valori è quello di mostrare che sono appoggiati sul consenso onde un valore sarebbe tanto più fondato quanto più è acconsentito. Con l'argomento del consenso si sostituisce la prova

dell'intersoggettività a quella ritenuta impossibile o estremamente incerta dell'oggettività. Certo, si tratta di un fondamento storico e come tale non assoluto: ma è l'unico fondamento, quello storico del consenso, che può essere fattualmente provato. Ebbene, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo può essere accolta come la piú grande prova storica, che mai sia stata data, del «consensus omnium gentium» circa un determinato sistema di valori. I vecchi giusnaturalisti diffidavano – e non avevano tutti i torti – del consenso generale come fondamento del diritto naturale perché era difficile da accertare. Occorreva cercarne i documenti attraverso la inquieta e oscura storia delle nazioni, come avrebbe tentato di fare Giambattista Vico. Ma ora questo documento esiste: è stato approvato da 48 stati il 10 dicembre 1948 all'Assemblea generale delle Nazioni Unite e da allora recepito come ispirazione e come orientamento nel processo di crescita di tutta la comunità internazionale verso una comunità non solo di stati ma di individui liberi ed eguali. Non so se ci si rende conto sino a che punto la Dichiarazione universale rappresenti un fatto nuovo nella storia, in quanto per la prima volta nella storia un sistema di principî fondamentali della condotta umana è stato liberamente ed espressamente accettato, attraverso i loro rispettivi governi, dalla maggior parte degli uomini viventi sulla terra. Con questa dichiarazione un sistema di valori è (per la prima volta nella storia) *universale*, non in principio ma *di fatto*, in quanto il consenso sulla sua validità e sulla sua idoneità a reggere le sorti della comunità futura di tutti gli uomini è stato esplicitamente dichiarato. (I valori di cui sono state portatrici le religioni e le chiese, anche la piú universale delle religioni, quella cristiana, hanno coinvolto, *di fatto*, cioè storicamente, sino ad oggi, solo una parte dell'umanità). Solo dopo la Dichiarazione possiamo avere la certezza storica che l'umanità, tutta l'umanità, condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso in cui tale credenza è storicamente legittima, cioè nel senso in cui universale significa non dato oggettivamente ma soggettivamente accolto dall'universo degli uomini.

Questo universalismo è stato una lenta conquista. Nella storia della formazione delle dichiarazioni dei diritti si possono distinguere almeno tre fasi. Le dichiarazioni nascono come teorie filosofiche. La loro prima fase è da ricercarsi nelle opere dei filosofi. Se non vogliamo risalire sino all'idea stoica della società universale degli uomini razionali – il saggio è cittadino non di

questa o quella patria ma del mondo –, l'idea che l'uomo in quanto tale ha dei diritti per natura che nessuno, neppure lo stato, gli può sottrarre e che egli stesso non può alienare (anche se in caso di necessità li aliena, il trasferimento non è valido) è stata elaborata dal giusnaturalismo moderno. Il suo padre è John Locke. Secondo Locke, il vero stato dell'uomo non è lo stato civile ma quello naturale, cioè lo stato di natura in cui gli uomini sono liberi ed eguali, e lo stato civile è una creazione artificiale che non ha altro scopo che quello di permettere la più ampia esplicazione della libertà e dell'eguaglianza naturali. Per quanto l'ipotesi dello stato di natura sia stata ormai abbandonata, le prime parole con cui la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo comincia ne serbano un'eco precisa: «Tutti gli uomini *nascono* liberi ed eguali in dignità e diritti». Il che è un modo diverso per dire che gli uomini sono *per natura* liberi ed eguali. E come non ricordare le prime celebri parole con cui ha inizio il *Contratto sociale* di Rousseau: «L'uomo è *nato* libero ed è dovunque in catene»? La Dichiarazione ne serba un'eco perché gli uomini *di fatto* non nascono né liberi né eguali<sup>5</sup>. Sono liberi ed eguali rispetto ad una nascita o natura ideale, che era appunto quella che avevano in mente i giusnaturalisti quando parlavano di stato di natura. La libertà e l'eguaglianza degli uomini non sono un dato di fatto ma un ideale da perseguire, non una esistenza ma un valore, non un essere ma un dovere. In quanto teorie filosofiche, le prime affermazioni dei diritti dell'uomo sono puramente e semplicemente l'espressione di un pensiero individuale: sono universali rispetto al contenuto in quanto si rivolgono a un uomo razionale fuori dello spazio e del tempo, ma sono estremamente limitate rispetto alla loro efficacia, in quanto sono, nella migliore delle ipotesi, proposte per un futuro legislatore.

Nel momento in cui queste teorie sono accolte per la prima volta da un legislatore, e ciò accade con le Dichiarazioni dei diritti degli Stati americani e della Rivoluzione francese (un secolo più tardi), e poste alla base di una nuova concezione dello stato, che non è più assoluto ma limitato, non è più fine a se stesso ma mezzo per il raggiungimento di fini che sono posti prima e al di fuori della sua stessa esistenza, l'affermazione dei diritti dell'uomo non è più l'espressione di una nobile esigenza, ma il punto di partenza per l'istituzione di un vero e proprio sistema di diritti nel senso stretto della parola, cioè come diritti positivi o effettivi. Il secondo momento della storia della Dichiarazione dei diritti umani consiste dunque nel passaggio dalla

teoria alla pratica, dal diritto solamente pensato al diritto attuato. In questo passaggio l'affermazione dei diritti dell'uomo acquista in concretezza ma perde in universalità. I diritti sono d'ora innanzi protetti, cioè sono veri e propri diritti positivi, ma valgono solo nell'ambito dello stato che li riconosce. Per quanto venga mantenuta nelle formule solenni la distinzione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, non sono più diritti dell'uomo ma del cittadino, o per lo meno sono diritti dell'uomo solo in quanto sono diritti del cittadino di questo o quello stato particolare.

Con la Dichiarazione del 1948 ha inizio una terza ed ultima fase *in cui l'affermazione dei diritti è insieme universale e positiva*: universale nel senso che destinatari dei principî ivi contenuti non sono più soltanto i cittadini di questo o quello stato ma tutti gli uomini; positiva nel senso che essa pone in moto un processo alla fine del quale i diritti dell'uomo dovrebbero essere non più soltanto proclamati o soltanto idealmente riconosciuti ma effettivamente protetti anche contro lo stesso stato che li ha violati. Alla fine di questo processo i diritti del cittadino si saranno trasformati realmente, positivamente, nei diritti dell'uomo. O almeno saranno i diritti del cittadino di quella città che non conosce confini, perché comprende tutta l'umanità, o in altre parole saranno diritti dell'uomo in quanto diritti del cittadino del mondo. Si sarebbe tentati di descrivere il processo di sviluppo che termina con la Dichiarazione universale anche in quest'altro modo, servendoci delle tradizionali categorie del diritto naturale e del diritto positivo: i diritti dell'uomo nascono come diritti naturali universali, si svolgono come diritti positivi particolari per poi trovare la loro piena attuazione come diritti positivi universali. La Dichiarazione universale contiene in germe la sintesi di un movimento dialettico che comincia con l'universalità astratta dei diritti naturali, trapassa nella particolarità concreta dei diritti positivi nazionali, termina con l'universalità non più astratta ma essa stessa concreta dei diritti positivi universali.

Quando dico «contiene in germe» voglio richiamare l'attenzione sul fatto che la Dichiarazione universale è solo l'inizio di un lungo processo, di cui non siamo in grado di vedere ancora l'attuazione finale. La Dichiarazione è qualcosa di più che un sistema dottrinale ma qualcosa di meno che un sistema di norme giuridiche. Del resto, come è stato ripetutamente osservato, la stessa Dichiarazione proclama i principî di cui si fa banditrice non come norme giuridiche ma come «ideale comune da raggiungere da tutti i popoli e da

tutte le nazioni». Un richiamo alle norme giuridiche esiste, ma è contenuto in un giudizio ipotetico. Si legge infatti nel Preambolo che «è indispensabile che i diritti dell'uomo siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione». Questa proposizione si limita a stabilire un nesso necessario tra un determinato mezzo e un determinato fine, o se si vuole presenta una scelta tra due alternative: o la protezione giuridica o la ribellione. Ma non pone essa stessa in essere il mezzo. Indica quale delle due alternative ha scelto, ma non è ancora in grado di attuarla. Altro è segnare la strada, altro è percorrerla sino alla fine.

Quando i diritti dell'uomo erano considerati unicamente come diritti naturali, l'unica possibile difesa contro la loro violazione da parte dello stato era un diritto anch'esso naturale, il cosiddetto diritto di resistenza. Poi nelle costituzioni che hanno riconosciuto la protezione giuridica di alcuni di questi diritti, il diritto naturale di resistenza si è trasformato in un diritto positivo di promuovere un'azione giudiziaria contro gli stessi organi dello stato. Ma che cosa possono fare i cittadini di uno stato che non abbia riconosciuto i diritti dell'uomo come diritti degni di protezione? Ancora una volta non è aperta loro altra via che quella del cosiddetto diritto di resistenza. Solo l'estensione di questa protezione da alcuni stati a tutti gli stati e insieme la protezione di questi stessi diritti ad un grado più alto dello stato, che è il grado della comunità internazionale, totale o parziale, potrà rendere sempre meno probabile l'alternativa tra oppressione e resistenza. È chiaro dunque che con quel giudizio ipotetico (o, che è lo stesso, con quella alternativa) gli autori della Dichiarazione hanno dimostrato di essere perfettamente consapevoli del mezzo che conduce al fine desiderabile. Ma altro è la consapevolezza del mezzo, altro la sua attuazione.

Quando si dice che la Dichiarazione universale ha rappresentato solo il momento iniziale della fase finale del processo di universale positivizzazione dei diritti dell'uomo, si pensa di solito alla difficoltà di mettere in atto misure efficaci per la loro garanzia in una comunità come quella internazionale, in cui non è avvenuto ancora il processo di monopolizzazione della forza che ha contrassegnato la nascita dello stato moderno. Ma vi sono anche problemi di sviluppo che riguardano lo stesso contenuto della Dichiarazione. Rispetto al contenuto, cioè alla quantità e alla qualità dei diritti elencati, la Dichiarazione non può avanzare nessuna pretesa di essere definitiva. Anche i diritti

dell'uomo sono diritti storici, che emergono gradualmente dalle lotte che l'uomo combatte per la propria emancipazione e dalla trasformazione delle condizioni di vita che queste lotte producono. L'espressione «diritti dell'uomo» che è certamente enfatica, anche se opportunamente enfatica, può trarre in inganno, perché fa pensare all'esistenza di diritti appartenenti ad un uomo astratto e come tale sottratti al flusso della storia, ad un uomo essenziale ed eterno dalla cui contemplazione deriviamo la conoscenza infallibile dei suoi diritti e dei suoi doveri. Oggi sappiamo che anche i diritti cosiddetti umani sono il prodotto non della natura ma della civiltà umana; in quanto diritti storici sono mutevoli, cioè suscettibili di trasformazione e di allargamento. Basta guardare agli scritti dei primi giusnaturalisti per rendersi conto di quanto la lista dei diritti si sia allungata: Hobbes addirittura non ne conosceva che uno, il diritto alla vita. Come tutti sanno, lo sviluppo dei diritti dell'uomo è passato attraverso tre fasi: in un primo tempo sono stati affermati i diritti di libertà, cioè tutti quei diritti che tendono a limitare il potere dello stato e a riservare all'individuo o ai gruppi particolari una sfera di libertà *dallo* stato; in un secondo tempo sono stati propugnati i diritti politici che, concependosi la libertà non soltanto negativamente come non-impedimento, ma positivamente come autonomia, hanno avuto per conseguenza la sempre più ampia e diffusa e frequente partecipazione dei membri di una comunità al potere politico (o libertà *nello* stato); infine sono stati proclamati i diritti sociali che esprimono la maturazione di nuove esigenze, diciamo pure di nuovi valori, quali quelli del benessere e dell'eguaglianza non soltanto formale, e si potrebbero chiamare libertà *attraverso* o *per mezzo* dello stato. Se a Locke, campione dei diritti di libertà, qualcuno avesse detto che tutti i cittadini avrebbero dovuto partecipare al potere politico e peggio ancora ottenere un lavoro remunerato, avrebbe risposto che erano pazzie. Eppure Locke aveva scrutato a fondo la natura umana; ma la natura umana che egli aveva osservato era quella del borghese o del mercante del secolo XVII e non vi aveva letto, perché non poteva leggervi da quel punto di vista, le esigenze e le richieste di chi aveva un'altra natura o più precisamente non aveva alcuna natura umana (giacché la natura umana si identificava con quella degli appartenenti ad una determinata classe).

Orbene, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, la quale è certamente, rispetto al processo di protezione globale dei diritti dell'uomo, un



punto di partenza verso una meta progressiva, come abbiamo detto sin qui, rappresenta invece, rispetto al contenuto, cioè rispetto ai diritti proclamati, un punto di arresto di un processo tutt'altro che concluso. I diritti elencati nella Dichiarazione non sono i soli e possibili diritti dell'uomo: sono i diritti dell'uomo storico quale si configurava alla mente dei redattori della Dichiarazione dopo la tragedia della Seconda guerra mondiale, in un'epoca che aveva avuto inizio con la Rivoluzione francese ed era approdata alla Rivoluzione sovietica. Non occorre molta immaginazione per prevedere che sviluppo della tecnica, trasformazione di condizioni economiche e sociali, ampliamento delle conoscenze e intensificazione dei mezzi di comunicazione potranno produrre tali mutamenti nell'ordine della vita umana e dei rapporti sociali da creare occasioni favorevoli alla nascita di nuovi bisogni e quindi a nuove richieste di libertà e di poteri. Per fare solo qualche esempio, la crescente quantità e intensità delle informazioni cui l'uomo di oggi è sottoposto fa sorgere sempre più forte il bisogno di non essere ingannati, eccitati, turbati da una propaganda assillante e deformante; si profila, di contro al diritto di esprimere le proprie opinioni, il diritto alla verità delle informazioni. Nel campo del diritto alla partecipazione del potere, nella misura in cui il potere economico diventa sempre più determinante nelle decisioni politiche e sempre più decisivo per le scelte che condizionano la vita di ogni uomo, si fa sentire l'esigenza della partecipazione al potere economico accanto e oltre al diritto, già ovunque riconosciuto se non sempre applicato, di partecipazione al potere politico. Il campo dei diritti sociali, infine, è in continuo movimento: siccome le richieste di protezione sociale sono nate con la Rivoluzione industriale, è probabile che il rapido sviluppo tecnico ed economico porterà con sé nuove richieste, che oggi non siamo neppure in grado di prevedere. La Dichiarazione universale rappresenta la coscienza storica che l'umanità ha dei propri valori fondamentali nella seconda metà del secolo ventesimo. È una sintesi del passato e un'ispirazione per l'avvenire; ma le sue tavole non sono state una volta per sempre scolpite.

Con questo voglio dire che la comunità internazionale si trova oggi di fronte non solo al problema di apprestare valide garanzie a quei diritti, ma anche a quello di perfezionare continuamente il contenuto della Dichiarazione, articolandolo, specificandolo, aggiornandolo, in modo da non lasciarlo cristallizzare e irrigidire in formule tanto più solenni quanto più vuote. Questo problema è stato affrontato dagli organismi internazionali in

questi ultimi anni con una serie di atti che mostrano quanto sia grande da parte di questi organismi la consapevolezza della storicità del documento iniziale e della necessità di tenerlo in vita facendolo crescere dall'interno. Si tratta di un vero e proprio sviluppo o fors'anche di una graduale maturazione della Dichiarazione, che ha generato e sta per generare altri documenti interpretativi o addirittura integrativi del documento iniziale.

Mi limito a fare qualche esempio: la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo*, adottata dall'Assemblea generale il 20 novembre 1959, si riferisce nel suo preambolo alla Dichiarazione universale, ma subito dopo questo riferimento presenta il problema dei diritti del fanciullo come una specificazione della soluzione data al problema dei diritti dell'uomo. Là dove si dice che «il fanciullo, a causa della sua immaturità fisica e intellettuale, ha bisogno di una *particolare* protezione e di cure *speciali*», è chiaro che i diritti del fanciullo vengono considerati come un *ius singulare* rispetto ad un *ius commune*: il rilievo che ad essi vien dato attraverso il nuovo documento deriva da un processo di specificazione del generico, in cui si realizza il rispetto della massima *suum cuique tribuere*. Si ponga mente all'art. 2 della Dichiarazione universale che condanna ogni discriminazione fondata oltre che sulla religione, sulla lingua ecc., anche sul sesso e sulla razza. Per quel che riguarda la discriminazione fondata sulla differenza di sesso, la Dichiarazione non va e non può andare oltre questa enunciazione generica, perché si deve intendere che là dove il testo parla di «individui» si riferisca indifferentemente agli uomini e alle donne. Ma sin dal 20 dicembre 1952 l'Assemblea generale ha approvato una Convenzione sui diritti politici della donna, che nei primi tre articoli prevede la non discriminazione rispetto sia all'elettorato attivo e passivo sia alla possibilità di accedere a tutti i pubblici uffici. Quanto alla discriminazione razziale basterà ricordare che il 20 novembre 1963 l'Assemblea generale ha approvato una Dichiarazione (seguita due anni dopo da una Convenzione) sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale, che precisa in undici articoli alcune fattispecie tipiche dell'azione discriminatrice, e contempla anche pratiche specifiche e bene individuate di discriminazione, come quella della segregazione e in particolare dell'*apartheid* (art. 5): pratiche specifiche che non potevano evidentemente essere previste in una dichiarazione generale.

Forse uno dei fenomeni più interessanti e vistosi di crescita del problema dei diritti dell'uomo è quello connesso al processo di decolonizzazione, il

quale è avvenuto nelle sue forme storicamente piú decisive – è bene ricordarlo – dopo la Dichiarazione. Ebbene nella *Dichiarazione sulla concessione dell'indipendenza ai paesi ed ai popoli coloniali* (approvata il 14 dicembre 1960) c'è il solito riferimento generico ai diritti dell'uomo globalmente considerati, ma c'è anche qualcosa di piú, l'affermazione, già sin dal primo articolo, che «l'assoggettamento dei popoli al dominio straniero è una negazione dei diritti fondamentali dell'uomo»: la quale è una vera e propria integrazione – che non è difficile immaginare quanto sia esplosiva – al testo della Dichiarazione universale. Altro è infatti dire, come dice la Dichiarazione universale all'art. 2 § 2, che «nessuna distinzione sarà stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene», altro è considerare contrario ai diritti dell'uomo, come fa la Dichiarazione d'indipendenza, «l'assoggettamento dei popoli al dominio straniero». La prima affermazione riguarda il singolo individuo; la seconda un intero popolo. L'una si arresta alla non discriminazione individuale; l'altra si spinge sino all'autonomia collettiva. E si ricollega infatti al principio, già proclamato sin dai tempi della Rivoluzione francese e diventato poi uno dei motivi ispiratori dei movimenti nazionali dal secolo scorso ad oggi, del diritto di ogni popolo all'autodeterminazione: principio che fa la sua riapparizione proprio nell'art. 2 della stessa Dichiarazione d'indipendenza. Si rende manifesto dunque che, accanto all'affermazione dei diritti dell'uomo singolo cui si riferisce esclusivamente la Dichiarazione universale, è ormai diventata matura, attraverso il processo di decolonizzazione e la presa di coscienza dei nuovi valori che esso esprime, l'esigenza di affermare diritti fondamentali dei popoli che non sono necessariamente inclusi nei primi. Si è giunti al punto di accogliere il principio di autodeterminazione dei popoli come principio primo, o principio dei principî, negli ultimi e piú importanti documenti relativi ai diritti dell'uomo, approvati dalle Nazioni Unite. Il *Patto sui diritti economici, sociali e culturali* e il *Patto sui diritti civili e politici*, adottati entrambi dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, il 16 dicembre 1966, cominciano cosí: «Tutti i popoli hanno il diritto di autodeterminazione»; e proseguono: «In virtù di questo diritto, essi decidono liberamente del loro statuto politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico, sociale e culturale». L'art. 3 di entrambi i patti incalzando afferma che «gli stati...

debbono promuovere l'attuazione del diritto di autodeterminazione dei popoli».

Non ho la pretesa di elencare tutti i casi in cui l'attività di promovimento dei diritti umani, compiuta dagli organi delle Nazioni Unite – e penso in particolare alle convenzioni in tema di lavoro e di libertà sindacale adottate dall'Organizzazione internazionale del lavoro – ha rappresentato uno sviluppo e una piú precisa determinazione della Dichiarazione universale. Ma non posso fare a meno di ricordare ancora la *Convenzione per la prevenzione e la repressione del genocidio*, approvata dall'Assemblea generale il 9 dicembre 1958, la quale estende ad un gruppo umano considerato nel suo complesso gli articoli 3 e 5 della Dichiarazione universale che attribuiscono all'individuo singolo i diritti alla vita, alla sicurezza personale, a non essere ridotto in schiavitú o trattato in maniera crudele, disumana o degradante. Ancora una volta al di là dei diritti dell'uomo come individuo si profilano nuovi diritti dei gruppi umani, dei popoli e delle nazioni. (Un caso interessante, e abbastanza sconcertante di questa *Magna Charta* in fieri dei popoli è l'art. 47 del *Patto sui diritti civili e politici*, il quale parla di «un diritto inerente a tutti i popoli di godere e di disporre pienamente e liberamente delle loro ricchezze e risorse naturali». Quali siano le ragioni di una affermazione come questa non è difficile intendere; quali siano le conseguenze, se fosse applicata alla lettera, è piuttosto difficile prevedere).

Ho detto all'inizio che ciò che importa non è fondare i diritti dell'uomo ma proteggerli. Non ho bisogno di aggiungere a questo punto che per proteggerli non basta proclamarli. Sinora ho parlato soltanto delle varie piú o meno articolate enunciazioni. Ma il problema reale che ci sta dinnanzi è quello delle misure escogitate ed escogitabili per la loro effettiva protezione. È inutile dire che ci troviamo su una strada impervia e inoltre su quella strada si trovano a camminare per lo piú due tipi di viandanti, quelli che ci vedono chiaro ma hanno i piedi legati e quelli che avrebbero i piedi liberi ma ahimè hanno gli occhi bendati. Mi pare anzitutto che occorra distinguere due ordini di difficoltà, l'una di natura piú propriamente giuridico-politica, l'altra sostanziale, cioè inerente al contenuto dei diritti in questione.

La prima difficoltà dipende dalla natura stessa della comunità internazionale, piú precisamente dal tipo di rapporti intercorrenti fra i singoli stati e tra ciascuno dei singoli stati e la comunità internazionale presa nel suo complesso. Per riprendere una vecchia distinzione che venne impiegata in

altri tempi per descrivere i rapporti tra stato e chiesa, si potrebbe dire, con quell'approssimazione che è ineliminabile nelle distinzioni troppo nette, che gli organismi internazionali possiedono rispetto agli stati che li compongono una *vis directiva* e non *coactiva*. Ora, quando parliamo di protezione giuridica e la vogliamo distinguere da altre forme di controllo sociale, pensiamo alla protezione che il cittadino ha, quando ce l'ha, dentro lo stato, cioè ad una protezione che è fondata sulla *vis coactiva*. Il problema dell'efficacia della *vis directiva*, e della differenza tra *vis directiva* e *vis coactiva* quanto all'efficacia, è un problema complesso che non può essere trattato in questa sede. Mi limito a fare la seguente osservazione: affinché la *vis directiva* raggiunga il proprio scopo occorrono in genere o l'una o l'altra di queste due condizioni, tanto meglio se ricorrono tutte e due insieme: a) colui che la esercita deve essere molto autorevole, cioè deve incutere se non timor riverenziale almeno rispetto; b) colui al quale è rivolta deve essere molto ragionevole, cioè deve avere una disposizione generale a considerare come validi non solo gli argomenti della forza ma anche quelli della ragione. Per quanto sia indebita ogni generalizzazione, e i rapporti tra gli stati e gli organismi internazionali possano essere di natura molto diversa, bisogna ammettere che vi sono casi in cui l'una o l'altra delle due condizioni vengono a mancare, quando non mancano tutte e due. Ed è proprio in questi casi che si può verificare più facilmente quella situazione di insufficiente o addirittura mancante protezione dei diritti dell'uomo cui l'organismo internazionale dovrebbe porre rimedio. Il disprezzo dei diritti dell'uomo all'interno e lo scarso rispetto dell'autorità internazionale all'esterno vanno di pari passo. Quanto più un governo è autoritario verso la libertà dei suoi cittadini tanto più è libertario (lasciatemi usare questa espressione) nei confronti dell'autorità internazionale.

Ricalcando la vecchia distinzione, se pur con maggiore precisione, oggi la teoria politica distingue sostanzialmente due forme di controllo sociale, l'*influenza* e il *potere*, intendendo per influenza il modo di controllo che determina l'azione dell'altro incidendo sulla sua scelta, e per potere il modo di controllo che determina il comportamento dell'altro mettendolo nell'impossibilità di agire altrimenti. Anche partendo da questa distinzione, risulta chiaramente che esiste una differenza tra la protezione giuridica in senso stretto e le garanzie internazionali: la prima si serve di quella forma di controllo sociale che è il potere; le seconde sono fondate esclusivamente

sull'influenza. Si consideri la teoria di Felix Oppenheim che distingue tre forme di influenza, la dissuasione, lo scoraggiamento e il condizionamento, e tre forme di potere, la violenza fisica, l'impedimento legale e la minaccia di gravi sanzioni<sup>6</sup>. Il controllo degli organismi internazionali corrisponde abbastanza bene alle tre forme d'influenza, ma si arresta alle soglie della prima forma di potere. Ma è proprio dalla prima forma di potere che comincia quel tipo di protezione che siamo abituati a chiamare, per lunga tradizione, giuridica. Lungi da me l'idea di invischiarmi in un'oziosa questione di parole: si tratta di sapere in buona sostanza quali sono le possibili forme di controllo sociale e in base a questa tipologia stabilire quali sono quelle attualmente impiegate e impiegabili dalla comunità internazionale, quindi, distinguendo forme più efficaci e forme meno efficaci rispetto al fine, che è quello di impedire o di ridurre al minimo i comportamenti devianti, domandarci quale sia, rispetto alla tutela dei diritti dell'uomo, il grado di efficacia delle misure attualmente applicate o applicabili sul piano internazionale.

Le attività svolte sinora dagli organismi internazionali per la tutela dei diritti dell'uomo possono essere considerate sotto tre aspetti: *promovimento*, *controllo* e *garanzia*<sup>7</sup>. Per promovimento si intende l'insieme delle azioni che vengono orientate verso questo duplice obiettivo: *a*) indurre gli stati che non hanno una disciplina specifica per la tutela dei diritti dell'uomo a introdurla; *b*) indurre quelli che già l'hanno a perfezionarla sia rispetto al diritto sostanziale (numero e qualità dei diritti da tutelare), sia rispetto alle procedure (numero e qualità dei controlli giurisdizionali). Per attività di controllo si intende l'insieme delle misure che i vari organismi internazionali mettono in opera per verificare se e in quale grado le raccomandazioni siano state accolte, se e in quale grado le convenzioni siano state rispettate. Due modi tipici per esercitare questo controllo, ed entrambi previsti ad esempio dai due *Patti* del 1966 già menzionati, sono i *rapporti* che ogni singolo stato firmatario della convenzione s'impegna a presentare sulle misure adottate per tutelare i diritti dell'uomo in conformità dello stesso patto (vedi art. 40) e le *comunicazioni* con le quali uno stato-parte denuncia che un altro stato-parte non ha adempiuto agli obblighi derivanti dal patto (vedi l'art. 41)<sup>8</sup>. Infine, per attività di garanzia (forse sarebbe meglio dire di garanzia in senso stretto) s'intende l'organizzazione di una vera e propria tutela giurisdizionale di grado internazionale, sostitutiva di quella nazionale. Il distacco tra le due

prime forme di tutela dei diritti dell'uomo e la terza è nettissimo: mentre sia il promovimento sia il controllo s'indirizzano esclusivamente alle garanzie esistenti o da istituire all'interno dello stato, cioè tendono a rafforzare o a perfezionare il sistema giurisdizionale nazionale, la terza ha di mira la creazione di una nuova e più alta giurisdizione, la sostituzione della garanzia internazionale a quella nazionale, quando questa sia o insufficiente o addirittura mancante.

Com'è noto, questo tipo di garanzia è stato previsto dalla *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, firmata a Roma il 4 novembre 1950 ed entrata in vigore il 3 settembre 1953, attraverso la procedura, salutata come profondamente innovativa, delle domande individuali alla Commissione europea dei diritti dell'uomo (vedi articolo 25)<sup>9</sup>. È una innovazione che rappresenta sinora soltanto una punta avanzata nel sistema attuale della protezione internazionale dei diritti dell'uomo. Eppure si potrà parlare a ragion veduta di tutela internazionale dei diritti dell'uomo solo quando una giurisdizione internazionale riuscirà a imporsi e a sovrapporsi alle giurisdizioni nazionali, e si attuerà il passaggio dalla garanzia *dentro* lo stato – che contrassegna ancora prevalentemente la fase attuale – alla garanzia *contro* lo stato.

Si ricordi che la lotta per l'affermazione dei diritti dell'uomo all'interno dei singoli stati fu accompagnata dalla instaurazione dei regimi rappresentativi, cioè dalla dissoluzione degli stati a potere concentrato. Per quanto ogni analogia storica sia da prendere sempre con molta cautela, è probabile che la lotta per l'affermazione dei diritti dell'uomo anche contro lo stato presupponga un mutamento che di fatto è già in corso, anche se lento, circa la concezione del potere esterno dello stato nei confronti degli altri stati e un aumento del carattere rappresentativo degli organismi internazionali. L'esempio della Convenzione europea insegna che le forme di garanzia internazionale sono oggi più progredite là dove sono più progredite le garanzie nazionali, a rigore là dove ce ne sarebbe meno bisogno. Chiamiamo «stati di diritto» gli stati in cui funziona regolarmente un sistema di garanzie dei diritti dell'uomo: nel mondo vi sono stati di diritto e stati non di diritto. Non v'è dubbio che i cittadini che avrebbero più bisogno della protezione internazionale sono i cittadini degli stati non di diritto. Ma questi stati sono proprio quelli meno inclini ad accettare le trasformazioni della comunità internazionale che dovrebbero aprire la strada all'istituzione e al buon

funzionamento di una piena protezione giuridica dei diritti dell'uomo. Detto drasticamente, rispetto alla tutela internazionale dei diritti dell'uomo ci troviamo oggi in una fase in cui là dove essa sarebbe possibile non è forse del tutto necessaria, e dove sarebbe necessaria è meno possibile.

Oltre alle difficoltà giuridico-politiche, la tutela dei diritti dell'uomo va incontro a difficoltà inerenti al contenuto stesso di questi diritti. C'è da stupirsi quanto poco, in genere, ci si preoccupi di questo tipo di difficoltà. Siccome la maggior parte di questi diritti sono ormai accolti dal comune sentimento morale, si crede che il loro esercizio sia altrettanto semplice. E invece è terribilmente complicato. Da un lato, il generale consenso su di essi induce a credere che abbiano un valore assoluto; dall'altro, l'espressione generica e unica «diritti dell'uomo» fa pensare a una categoria omogenea. E invece i diritti dell'uomo non sono per la maggior parte assoluti e non costituiscono affatto una categoria omogenea.

Intendo per «valore assoluto» lo *status* che compete a pochissimi diritti dell'uomo, valevoli in tutte le situazioni e per tutti gli uomini senza distinzione. Si tratta di uno *status* privilegiato che dipende da una situazione che si verifica molto raramente: è la situazione in cui vi sono diritti fondamentali che non vengono in concorrenza con altri diritti pure fondamentali. Bisogna partire dall'affermazione ovvia che non si può istituire un diritto in favore di una categoria di persone senza sopprimere un diritto di altre categorie di persone. Il diritto a non essere sottoposti a schiavitù implica l'eliminazione del diritto a possedere schiavi, così come il diritto a non essere torturato implica la soppressione del diritto a torturare. Ebbene, questi due diritti possono essere considerati assoluti perché l'azione che viene considerata illecita in conseguenza della loro istituzione e protezione è universalmente condannata. Prova ne sia che nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo entrambi questi diritti sono esplicitamente esclusi dalla sospensione della tutela che colpisce tutti gli altri in caso di guerra o di altro pericolo pubblico (vedi articolo 15 § 2). Nella maggior parte delle situazioni, in cui viene in questione un diritto dell'uomo, accade invece che due diritti altrettanto fondamentali si fronteggiano e non si può proteggere incondizionatamente l'uno senza rendere inoperante l'altro. Si pensi, per fare un esempio, al diritto alla libertà d'espressione, da un lato, e al diritto a non essere ingannati, eccitati, scandalizzati, ingiuriati, diffamati, vilipesi, dall'altro. In questi casi, che sono la maggior parte, si deve parlare di diritti



fondamentali non assoluti ma relativi, nel senso che la loro tutela incontra a un certo punto un limite insuperabile nella tutela di un diritto anch'esso fondamentale ma concorrente. E poiché quale sia il punto in cui finisce l'uno e comincia l'altro è difficile da stabilire ed è sempre materia opinabile, la delimitazione dell'ambito di un diritto fondamentale dell'uomo è estremamente variabile e non può essere una volta per sempre stabilita.

Alcuni articoli della Convenzione europea dei diritti dell'uomo sono, com'è noto, divisi in due paragrafi, di cui il primo enuncia il diritto, il secondo enumera le talvolta numerose restrizioni. Vi sono poi situazioni in cui addirittura un diritto che alcuni gruppi considerano fondamentale non riesce a farsi riconoscere, perché continua a prevalere il diritto fondamentale che gli si contrappone, come accade riguardo all'obiezione di coscienza. Che cosa è più fondamentale: il diritto di non uccidere o il diritto della collettività nel suo insieme di essere difesa da un'aggressione esterna? In base a quale criterio di valore una simile questione può essere risolta? La mia coscienza, il sistema di valori del gruppo cui appartengo, la coscienza morale dell'umanità in un dato momento storico? E chi non si avvede che ognuno di questi criteri è estremamente vago, troppo vago per l'attuazione di quel principio di certezza di cui sembra avere bisogno un sistema giuridico per distribuire imparzialmente la ragione e il torto?

Quando dico che i diritti dell'uomo costituiscono una categoria eterogenea, mi riferisco al fatto che, dal momento che sono stati considerati come diritti dell'uomo anche i diritti sociali, oltre ai diritti di libertà, la categoria nel suo complesso contiene diritti tra loro incompatibili, cioè diritti la cui protezione non può essere accordata senza che venga ristretta o soppressa la protezione di altri. Si fantastichi pure sulla società insieme libera e giusta, in cui siano globalmente e contemporaneamente attuati i diritti di libertà e i diritti sociali; le società reali, che abbiamo dinnanzi agli occhi, nella misura in cui sono più libere sono meno giuste e nella misura in cui sono più giuste sono meno libere. Tanto per intenderci, chiamo «libertà» i diritti che sono garantiti quando lo stato non interviene, e «poteri» quei diritti che richiedono un intervento dello stato per la loro attuazione. Ebbene: spesso libertà e poteri non sono, come si crede, complementari, bensì incompatibili. Per fare un esempio banale, l'aumentato potere di acquistare l'automobile ha diminuito sin quasi a paralizzarla la libertà di circolazione. Un esempio un po' meno banale: l'estensione del diritto sociale di andare a

scuola sino a quattordici anni ha soppresso in Italia la libertà di scegliere un tipo di scuola piuttosto che un'altra. Ma forse non c'è bisogno di fare esempi: la società storica in cui viviamo, caratterizzata dalla sempre maggiore organizzazione per l'efficienza, è una società in cui acquistiamo ogni giorno un pezzo di potere in cambio di una fetta di libertà. Questa distinzione tra due tipi di diritti umani, la cui attuazione totale e contemporanea è impossibile, è consacrata, del resto, dal fatto che anche sul piano teorico si trovano di fronte e si contrastano due concezioni diverse dei diritti dell'uomo, la concezione liberale e quella socialista.

La differenza tra le due concezioni consiste proprio nella convinzione di entrambe che tra i due tipi di diritti bisogna fare una scelta o almeno stabilire un ordine di priorità, e quindi nel diverso criterio della scelta e dell'ordine di priorità. Anche se ognuna delle due pretende di fare la sintesi, la storia ha messo a dura prova i regimi che le rappresentano. Quel che ci possiamo attendere dallo sviluppo dei due tipi di regime non è una sintesi definitiva ma al più un compromesso (cioè una sintesi, sí, ma provvisoria). Ma ancora una volta quali saranno i criteri di valutazione in base ai quali sarà tentato il compromesso? Anche a questa domanda nessuno è in grado di dare una risposta che sollevi l'umanità dal pericolo di incorrere in tragici errori. Attraverso la proclamazione dei diritti dell'uomo abbiamo fatto emergere i valori fondamentali della civiltà umana sino al momento presente. Già, ma i valori ultimi sono antinomici: questo è il problema.

Un'ultima considerazione. Ho parlato delle difficoltà che sorgono nel seno stesso della categoria dei diritti dell'uomo considerata nella sua complessità. Rimane da accennare a una difficoltà che ha riguardo alle condizioni della loro attuazione. Non tutto ciò che è desiderabile e meritevole di essere perseguito è realizzabile. Per la realizzazione dei diritti dell'uomo occorrono spesso condizioni obiettive che non dipendono dalla buona volontà di coloro che li proclamano né dalle buone disposizioni di coloro che presiedono ai mezzi per proteggerli. Anche il più liberale degli stati si trova nella necessità di sospendere alcuni diritti di libertà in tempo di guerra; così come il più socialista degli stati non sarà in grado di garantire il diritto ad un'equa retribuzione in tempo di carestia. È noto che il tremendo problema di fronte al quale si trovano oggi i paesi in via di sviluppo è di versare in condizioni economiche tali che non permettono, nonostante i programmi ideali, di sviluppare la protezione della maggior parte dei diritti sociali. Il

diritto al lavoro è nato con la Rivoluzione industriale ed è strettamente legato al suo compimento. Tale diritto non basta fondarlo né proclamarlo. Ma non basta neppure proteggerlo. Il problema della sua attuazione non è un problema filosofico né morale. Ma non è neppure un problema giuridico. È un problema la cui soluzione dipende da un certo sviluppo della società, e come tale sfida anche la costituzione più progredita e mette in crisi anche il più perfetto meccanismo di garanzia giuridica.

Credo che oggi una discussione sui diritti umani debba tener conto, per non correre il rischio di diventare accademica, di tutte le difficoltà procedurali e sostanziali, cui ho brevemente accennato. L'attuazione di una maggiore protezione dei diritti dell'uomo è connessa con lo sviluppo globale della civiltà umana. È un problema che non può essere isolato sotto pena non dico di non risolverlo, ma neppure di comprenderlo nella sua reale portata. Chi lo isola lo ha già perduto. Non si può porre il problema dei diritti dell'uomo astraendolo dai due grandi problemi del nostro tempo, che sono i problemi della guerra e della miseria, dell'assurdo contrasto tra l'eccesso di *potenza* che ha creato le condizioni per una guerra sterminatrice e l'eccesso d'*impotenza* che condanna grandi masse umane alla fame. Solo in questo contesto ci possiamo avvicinare al problema dei diritti dell'uomo con senso realistico. Non bisogna essere tanto pessimisti da abbandonarsi alla disperazione, ma neppure tanto ottimisti da diventare presuntuosi.

A chiunque si proponga di fare un esame spregiudicato dello sviluppo dei diritti dell'uomo dopo la Seconda guerra mondiale consiglieri questo salutare esercizio: leggere la Dichiarazione universale e poi guardarsi attorno. Sarà costretto a riconoscere che, nonostante le anticipazioni illuminate dei filosofi, le ardite formulazioni dei giuristi, gli sforzi dei politici di buona volontà, il cammino da percorrere è ancora lungo. E gli parrà che la storia umana, per quanto vecchia di millenni, paragonata agli enormi compiti che ci spettano, sia forse appena cominciata.

<sup>1</sup> *L'illusion du fondement absolu*, in *Les fondements des droits de l'homme*, Firenze 1966, p. 8 (e anche p. 170). Apparso in edizione italiana col titolo *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 302-9. Ora qui, nel capitolo *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*.

<sup>2</sup> Si tratta del discorso introduttivo da me tenuto al Convegno nazionale dei diritti dell'uomo, svoltosi dal 1° al 3 dicembre 1967 a Torino, per iniziativa della Società italiana per l'organizzazione

internazionale.

<sup>3</sup> Traggio la citazione da «La Comunità internazionale», XXII (1967), p. 337. Per questa ed altre informazioni mi sono valso dell'articolo di F. Capotorti, *Le Nazioni Unite per il progresso dei diritti dell'uomo. Risultati e prospettive*, in «La Comunità internazionale», XXII (1967), pp. 11-35.

<sup>4</sup> Mi riferisco al *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, approvato insieme al *Patto internazionale sui diritti civili e politici* dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 16 dicembre 1966.

<sup>5</sup> Su questo punto mi sono soffermato altrove: *Eguaglianza e dignità degli uomini*, in *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*, Cedam, Padova 1963, pp. 29-42.

<sup>6</sup> F. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 31 sgg.

<sup>7</sup> Questa classificazione va presa *cum grano salis*: non sempre è facile distinguere dove finisce il promovimento e dove comincia il controllo, dove finisce il controllo e comincia la garanzia. Si tratta di un *continuum*, in cui per comodità didattica si possono distinguere tre momenti. Per un maggiore approfondimento del problema rinvio ai due studi di A. Cassese, *Il controllo internazionale sul rispetto della libertà sindacale nel quadro delle attuali tendenze in materia di protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, in *Comunicazioni e studi* dell'Istituto di diritto internazionale e straniero dell'Università di Milano 1966, pp. 293-418; e *Il sistema di garanzia della Convenzione dell'ONU sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale*, in «Riv. di diritto internazionale», L (1967), pp. 270-336; e bibliografia ivi citata.

<sup>8</sup> Questi problemi sono trattati con maggiore ampiezza nell'articolo di Capotorti, citato, §§ 5 e 6. L'autore richiama l'attenzione sull'art. 22 dello Statuto dell'Oil e sull'art. VIII dello Statuto dell'Unesco.

<sup>9</sup> Dalla *Prefazione* di G. Sperduti a *La Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Consiglio d'Europa, Strasburgo 1962.

## L'età dei diritti

Non molto tempo fa un intervistatore, dopo una lunga conversazione sui caratteri del nostro tempo che destano una viva preoccupazione per l'avvenire dell'umanità, tre soprattutto, l'aumento sempre più rapido e sinora incontrollabile della popolazione, l'aumento sempre più rapido e sinora incontrollato della degradazione dell'ambiente, l'aumento sempre più rapido, incontrollato e insensato della potenza distruttiva degli armamenti, mi chiese alla fine se fra tante prevedibili cause di sventura vedevo qualche segno positivo. Risposi che, sí, ne vedevo almeno uno: la crescente importanza data nei dibattiti internazionali, tra uomini di cultura e politici, in convegni di studio e in conferenze di governi, al problema del riconoscimento dei diritti dell'uomo.

Il problema non è nato oggi, ben s'intende. Almeno dall'inizio dell'età moderna, attraverso la diffusione delle dottrine giusnaturalistiche, prima, le dichiarazioni dei diritti dell'uomo, incluse nelle costituzioni degli stati liberali, poi, il problema segue la nascita, lo sviluppo, l'affermazione, in una parte sempre più ampia del mondo, dello stato di diritto. Ma è anche vero che solo dopo la fine della Seconda guerra mondiale questo stesso problema da nazionale è diventato internazionale, e ha coinvolto per la prima volta nella storia tutte le genti.

Si sono andati sempre più rafforzando i tre processi di evoluzione nella storia dei diritti dell'uomo, presentati e commentati nella *Introduzione generale* all'antologia di documenti, curata da Gregorio Peces-Barba, *Derecho positivo de los derechos humanos*<sup>1</sup>: positivizzazione, generalizzazione, internazionalizzazione.

1. Varie sono le prospettive che si possono assumere per svolgere il tema dei diritti dell'uomo. Ne indico alcune: filosofica, storica, etica, giuridica, politica. Ognuna di queste prospettive si ricollega a tutte le altre, ma può anche essere assunta separatamente. Per il discorso di oggi ne ho scelta una diversa, che riconosco essere rischiosa, e forse anche pretenziosa, in quanto

dovrebbe inglobare e superare tutte le altre: la prospettiva che non saprei chiamare se non di *filosofia della storia*.

So bene che la filosofia della storia è oggi screditata, specie nell'ambiente culturale italiano, dopo che Benedetto Croce ne aveva decretato la morte. Oggi la filosofia della storia è considerata come una forma di sapere tipica della cultura dell'Ottocento, che ormai avrebbe fatto il suo tempo. Forse l'ultimo grande tentativo di filosofia della storia è stata l'opera di Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949)<sup>2</sup>, che, nonostante il fascino che emana da quella rappresentazione per grandi epoche del corso storico dell'umanità, è stata presto dimenticata e non ha suscitato alcun dibattito serio. Ma di fronte a un grande tema, come quello dei diritti dell'uomo, è difficile resistere alla tentazione di andare al di là della storia meramente narrativa.

Secondo l'opinione comune degli storici, tanto di coloro che l'hanno accolta quanto di coloro che l'hanno rifiutata, fare filosofia della storia significa, di fronte a un evento o a una serie di eventi, porsi il problema del «senso», secondo una concezione finalistica (o teologica), della storia (e ciò vale non solo per la storia umana ma anche per quella naturale), considerando il corso storico nel suo complesso, dalla sua origine al suo compimento, come diretto a un fine, a un *telos*. Per colui che si ponga da questo punto di vista gli eventi cessano di essere dati di fatto da descrivere, da raccontare, da allineare nel tempo, eventualmente da spiegare secondo le tecniche e le procedure di ricerca, consolidate e abitualmente seguite dagli storici, ma diventano *segni* o *indizi* rivelatori di un processo, non necessariamente intenzionale, verso una direzione prestabilita. Nonostante la diffidenza, o addirittura l'avversione che lo storico ha verso la filosofia della storia, possiamo del tutto escludere che nel racconto storico di grandi avvenimenti sia nascosta una prospettiva finalistica, anche se lo storico non ne è del tutto cosciente?

Come può uno storico dell'Ancien Régime non lasciarsi influenzare nel raccontare quegli eventi dal loro sbocco finale nella grande Rivoluzione? Come può sottrarsi alla tentazione di interpretarli come segni premonitori di un fine prestabilito e già implicito in essi?

L'uomo è un animale teleologico, che agisce generalmente in vista di fini proiettati verso il futuro. Solo tenendo conto del fine di un'azione, se ne può capire il «senso». La prospettiva di filosofia della storia rappresenta la trasposizione di questa interpretazione finalistica dall'azione dell'individuo

singolo all'umanità nel suo complesso, come se l'umanità fosse un individuo in grande cui attribuiamo le caratteristiche dell'individuo in piccolo. Ciò che rende problematica la filosofia della storia è proprio questa trasposizione, di cui non possiamo dare nessuna prova convincente. L'importante è che chi crede opportuno operare questa trasposizione, legittima o illegittima che sia dal punto di vista dello storico di mestiere, deve essere cosciente che si sta muovendo su un terreno che con Kant possiamo chiamare di storia profetica, vale a dire di una storia la cui funzione non è conoscitiva ma ammonitiva, esortativa, o soltanto suggestiva.

2. In uno dei suoi ultimi scritti, Kant si pose la domanda: «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio». A questa domanda, che egli considerava come appartenente a una concezione profetica della storia, ritenne che si potesse dare una risposta affermativa, se pure con qualche esitazione.

Cercando di individuare un evento che si potesse considerare come un «segno» della disposizione dell'uomo a progredire, egli lo indicò nell'entusiasmo che aveva sollevato nell'opinione pubblica mondiale la Rivoluzione francese, la cui causa non poteva non essere se non «una disposizione morale dell'umanità». «Il vero entusiasmo – egli commentava – si riferisce sempre a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale [...] e non può innestarsi sull'interesse individuale». La causa di questo entusiasmo, e quindi il segno premonitore (*signum prognosticum*) della disposizione morale dell'umanità, era, secondo Kant, l'apparizione sulla scena della storia del «diritto che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona». Per «costituzione civile» Kant intende una costituzione in armonia coi diritti naturali degli uomini, tale cioè che «quelli che obbediscono alla legge debbano anche, riuniti, legiferare»<sup>3</sup>.

Definendo il diritto naturale come il diritto che ogni uomo ha di obbedire soltanto alla legge di cui egli stesso è legislatore, Kant dava una definizione della libertà come autonomia, come potere di dar leggi a se stessi. Del resto, all'inizio della *Metafisica dei costumi*, scritta negli stessi anni, aveva affermato solennemente, apoditticamente, come se l'affermazione non potesse essere sottoposta a discussione, che, una volta inteso il diritto come la facoltà morale di obbligare altri, l'uomo ha diritti innati e acquisiti, e l'unico diritto innato, cioè tale che è trasmesso all'uomo dalla natura e non da

un'autorità costituita, è la libertà, ovvero l'indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà dell'altro, ancora una volta, la libertà come autonomia.

Prendendo ispirazione da questo straordinario passo di Kant espongo la mia tesi: dal punto di vista della filosofia della storia, l'attuale dibattito sempre più ampio, sempre più intenso, sui diritti dell'uomo, tanto ampio da aver ormai coinvolto tutti i popoli della terra, tanto intenso da essere messo all'ordine del giorno delle più autorevoli assise internazionali, può essere interpretato come un «segno premonitore» (*signum prognosticum*) del progresso morale dell'umanità.

Non mi considero un cieco assertore del progresso. L'idea del progresso è stata un'idea centrale della filosofia della storia nei secoli passati, dopo il tramonto, se pure non definitivo, dell'idea del regresso (che Kant chiamava terroristica) e dei cicli, prevalenti nell'età classica e precristiana. E dicendo «non definitiva» già suggerisco l'idea che il rinascere continuo di idee del passato che in una certa età vengono considerate morte per sempre, è già di per se stesso un argomento contro l'idea del progresso indefinito e irreversibile. Ma, pur non essendo un assertore dommatico del progresso irresistibile, non sono neppure assertore altrettanto dommatico dell'idea opposta. L'unica affermazione che ritengo di poter fare con una certa sicurezza è che la storia umana è ambigua, e dà risposte diverse secondo chi la interroga e secondo il punto di vista da cui ci si mette per interrogarla. Ciononostante, non possiamo non interrogarci sul destino dell'uomo, così come non possiamo cessare dall'interrogarci sulla sua origine, il che possiamo fare soltanto scrutando, ripeto ancora una volta, i segni che ci offrono gli avvenimenti, come fece Kant quando si pose la domanda se il genere umano fosse in costante progresso verso il meglio.

Beninteso, altro è il progresso scientifico o tecnico, altro è il progresso morale. Non è certo il caso di riprendere l'antica controversia sul rapporto fra l'uno e l'altro. Posso limitarmi a dire che, mentre sembra indubitabile che il progresso scientifico e tecnico è effettivo avendo mostrato sino a ora le due caratteristiche della continuità e della irreversibilità, più difficile, se non addirittura rischioso, è affrontare il problema dell'effettività del progresso morale, almeno per due ragioni:

1. Il concetto stesso di morale è problematico.
2. Anche se fossimo tutti d'accordo sul modo d'intendere la morale, nessuno sinora ha trovato «indici» per misurare il progresso morale di



una nazione, addirittura dell'intera umanità, altrettanto chiari come sono gli indici di cui ci si serve per misurare il progresso scientifico e tecnico.

3. Il concetto di morale è problematico. Non pretendo certo di proporre una soluzione. Posso semplicemente dire quale secondo me sia il modo più utile per avvicinarsi al problema, quale sia il modo, anche pedagogicamente più efficace, per far capire la natura del problema, e dare un senso a quel concetto oscurissimo, tranne che in una visione religiosa del mondo (ma qui cerco di trovare una risposta dal punto di vista di un'etica razionale), che è designato abitualmente dall'espressione «coscienza morale». Kant, è vero, diceva che, insieme col cielo stellato, la coscienza morale era una delle due cose che lo riempivano di meraviglia: ma la meraviglia non solo non è una spiegazione, ma può addirittura derivare da un'illusione e generare a sua volta altre illusioni. Ciò che noi chiamiamo «coscienza morale», soprattutto per effetto della grande, per non dire esclusiva, influenza che ha avuto l'educazione cristiana nella formazione dell'uomo europeo, è da collegare al formarsi e al crescere della consapevolezza dello stato di sofferenza, d'indigenza, di penuria, di miseria, in genere d'infelicità in cui versa l'uomo nel mondo, e al sentimento della insopportabilità di questo stato.

Come ho detto, la storia umana è ambigua, per chi si pone il problema di dare a essa un «senso». Il bene e il male vi si mescolano, vi si contrappongono, vi si confondono. Ma chi oserebbe negare che il male sia sempre prevalso sul bene, il dolore sulla gioia, l'infelicità sulla felicità, la morte sulla vita? So bene che altro è constatare, altro è spiegare o giustificare. Per parte mia, non esito ad affermare che le spiegazioni o giustificazioni teologiche non mi convincono, quelle razionali sono parziali, e sono spesso in tale contrasto fra loro che non se ne può accogliere una senza escludere l'altra (ma i criteri di scelta sono labili e sopportano ognuno buoni argomenti). Nonostante la mia incapacità di offrire una spiegazione o una giustificazione convincente, mi sento abbastanza tranquillo nell'affermare che la parte oscura della storia dell'uomo (della natura, a maggior ragione) sia ben più ampia di quella chiara.

Ma non posso negare che una faccia chiara sia apparsa di tanto in tanto, sebbene per breve durata. Anche oggi che l'intero corso storico dell'umanità sembra minacciato di morte, vi sono zone di luce di cui il più convinto pessimista non può non tener conto: l'abolizione della schiavitù, la

soppressione in molti paesi dei supplizi che un tempo accompagnavano la pena di morte, e della stessa pena di morte. È in questa zona di luce che colloco al primo posto, insieme coi movimenti ecologici e pacifisti, l'interesse crescente di movimenti, partiti e governi, per l'affermazione, il riconoscimento, la protezione dei diritti dell'uomo.

Tutti questi sforzi verso il bene o per lo meno verso la correzione, la limitazione, il superamento del male, che sono una caratteristica essenziale del mondo umano rispetto al mondo animale, nascono dalla consapevolezza, di cui ho parlato poc'anzi, dello stato di sofferenza e d'infelicità in cui l'uomo si trova a vivere, e dal quale nasce l'esigenza di uscirne. L'uomo ha sempre cercato di superare la consapevolezza della morte, che genera angoscia, sia attraverso la integrazione dell'individuo singolo, l'essere che muore, nel gruppo cui appartiene ed è presunto immortale, oppure attraverso la credenza religiosa nell'immortalità o nella reincarnazione. A questo insieme di sforzi che l'uomo fa per trasformare il mondo che lo circonda e renderlo meno ostile, appartengono tanto le tecniche produttrici di strumenti, che sono rivolte alla trasformazione del mondo materiale, quanto le regole di condotta che sono rivolte alla modificazione dei rapporti interindividuali per rendere possibile una convivenza pacifica e la stessa sopravvivenza del gruppo. Strumenti e regole di condotta formano il mondo della «cultura» contrapposto a quello della «natura».

Venutosi a trovare in un mondo ostile tanto rispetto alla natura quanto rispetto ai suoi simili, secondo l'ipotesi hobbesiana dell'*homo homini lupus*, l'uomo ha cercato di reagire a questa duplice ostilità inventando tecniche di sopravvivenza rispetto alla prima, e di difesa rispetto alla seconda. Queste ultime sono rappresentate dai sistemi di regole che riducono gli impulsi aggressivi con pene o sollecitano con premi gli impulsi di collaborazione e di solidarietà.

All'inizio le regole sono essenzialmente imperative, negative o positive, e mirano a ottenere comportamenti desiderati o a evitare comportamenti non desiderati ricorrendo a sanzioni celesti o terrene. Vengono subito in mente i *Dieci comandamenti*, per fare l'esempio che ci è più familiare, e sono stati per secoli e sono tuttora il codice morale per eccellenza del mondo cristiano, tanto da essere stati identificati con la legge iscritta nel cuore degli uomini o con quella conforme alla natura. Ma si possono addurre altri innumerevoli esempi, dal *Codice di Hammurabi* alle *Leggi delle XII Tavole*. Il mondo

morale, come qui l'abbiamo inteso, come un rimedio al male che l'uomo può procurare all'altro, nasce con la formulazione, l'imposizione, l'applicazione di comandi o di divieti, e quindi, dal punto di vista di coloro cui comandi e divieti sono indirizzati, di obblighi. Ciò vuole dire che la figura deontica originaria è il dovere, non il diritto.

Lungo la storia della morale intesa come insieme di regole di condotta si susseguono per secoli codici di leggi, siano esse consuetudinarie, siano proposte dai sapienti o imposte dai detentori del potere, ovvero di proposizioni che contengono comandi o divieti. L'eroe del mondo classico è il grande legislatore: Minosse, Licurgo, Solone. Ma l'ammirazione per il legislatore, colui che «prendendo l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana»<sup>4</sup>, arriva sino a Rousseau. Le grandi opere di morale sono trattati sulle leggi, dai *Nomoi* di Platone e dal *De legibus* di Cicerone sino all'*Esprit des lois* di Montesquieu. L'opera di Platone comincia con queste parole: «Un dio o un uomo è presso di voi ritenuto autore della istituzione delle leggi?» domanda l'Ateniense a Clinia, e Clinia risponde: «Un dio, ospite, un dio»<sup>5</sup>. Quando Cicerone definisce la legge naturale, quali caratteri le attribuisce? «*Vetare et jubere*»: proibire e comandare. Per Montesquieu, l'uomo, pur fatto per vivere in società, può dimenticare che esistono anche gli altri? «Con le leggi politiche e civili, i legislatori lo hanno restituito ai suoi doveri»<sup>6</sup>. Da tutte queste citazioni, ma se ne potrebbero addurre infinite altre, risulta che la funzione primaria della legge è di comprimere non di liberare, di restringere non di allargare gli spazi di libertà, di raddrizzare l'albero storto, non di lasciarlo crescere selvaggiamente.

Con una metafora usuale si può dire che diritto e dovere sono come il retto e il verso di una medaglia. Ma qual è il retto, quale il verso? Dipende dalla posizione da cui guardiamo la medaglia. Ebbene la medaglia della morale è stata tradizionalmente guardata dalla parte dei doveri più che da quella dei diritti.

Non è difficile capire perché. Il problema morale è stato considerato originariamente dal punto di vista della società più che dell'individuo. E non poteva essere altrimenti: ai codici di regole di condotta è stata attribuita la funzione di proteggere il gruppo nel suo insieme piuttosto che di proteggere l'individuo singolo. Originariamente la funzione del precetto di «non uccidere» non è tanto quella di proteggere il singolo membro del gruppo

quanto quella di impedire una delle ragioni fondamentali della disgregazione del gruppo. Ne è la miglior prova il fatto che questo precetto, considerato giustamente come uno dei capisaldi della morale, vale solo all'interno del gruppo, non vale nei riguardi dei membri degli altri gruppi.

Affinché potesse avvenire, per esprimermi figurativamente, ma in maniera, credo, sufficientemente chiara, il passaggio dal codice dei doveri al codice dei diritti, occorre che fosse rovesciata la medaglia: che il problema morale fosse considerato dal punto di vista non più soltanto della società ma anche dell'individuo. Occorre una vera e propria rivoluzione copernicana, se non nel modo almeno negli effetti. Non è detto che una rivoluzione radicale debba avvenire necessariamente solo in modo rivoluzionario. Può avvenire anche per gradi. Qui parlo di rivoluzione copernicana proprio nel senso kantiano, come capovolgimento del punto di osservazione.

Per far capire la natura di questa svolta, se pure limitatamente alla sfera politica (ma la politica è un capitolo della morale in generale), mi è accaduto di servirmi di quest'altra contrapposizione: il rapporto politico per eccellenza è il rapporto fra governanti e governati, fra chi ha il potere di vincolare con le sue decisioni i membri del gruppo e coloro che sottostanno a queste decisioni. Ora questo rapporto può essere considerato dal punto di vista dei governanti oppure dal punto di vista dei governati. Nel corso del pensiero politico ha prevalso per secoli il primo punto di vista. E il primo punto di vista è quello dei governanti. L'oggetto della politica è sempre stato il governo, il buongoverno o il malgoverno, ovvero come si conquista il potere e come lo si esercita, quali sono gli uffici dei magistrati, quali i poteri che al governo vengono attribuiti e come si distinguono e interagiscono fra loro, come si fanno le leggi e le si fanno osservare, come si dichiarano le guerre e si trattano le paci, come si nominano i ministri e gli ambasciatori. Si pensi alle grandi metafore con le quali nei secoli si è cercato di far capire in che cosa consistesse l'arte politica: il pastore, il nocchiero, l'auriga, il tessitore, il medico. Tutte quante si riferiscono ad attività tipiche del governante: la guida, di cui deve disporre per poter condurre alla propria meta gli individui che gli sono affidati, ha bisogno di mezzi di comando; oppure l'organizzazione di un universo frazionato ha bisogno di una mano ferma per essere stabile e solida; la cura deve talora essere anche energica per essere efficace su un corpo malato.

L'individuo singolo è essenzialmente un oggetto del potere o tutt'al più

un soggetto passivo. Più che dei suoi diritti si parla, nella trattatistica politica, dei suoi doveri, tra i quali principale è il dovere di obbedire alle leggi. Al tema del potere di comando corrisponde dall'altro capo del rapporto il tema dell'obbligo politico, che è per l'appunto l'obbligo, considerato primario per il cittadino, di osservare le leggi. Se un soggetto attivo si riconosce in questo rapporto, esso non è l'individuo singolo coi suoi diritti originari da far valere anche contro il potere di governo ma il popolo nella sua totalità, in cui l'individuo singolo scompare come soggetto di diritti.

4. La grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio. Ma in realtà la fratellanza non ha di per sé un valore morale. Tanto la storia sacra quanto quella profana più vicina a noi nascono entrambe, per una ragione su cui si sono sbizzarriti gli interpreti, da un fratricidio. La dottrina filosofica che ha fatto dell'individuo e non più della società il punto di partenza per la costruzione di una dottrina della morale e del diritto è il giusnaturalismo, che può essere considerato, sotto molti aspetti, e fu certamente nelle intenzioni dei suoi creatori, la secolarizzazione dell'etica cristiana («*etsi daremus non esse deum*»). Mentre per Lucrezio gli uomini nello stato di natura vivevano «*more ferarum*» (a guisa di fiere), per Cicerone «*in agris bestiarum modo vagabantur*» (vagavano nei campi come bestie), e ancora per Hobbes nello stato di natura gli uomini si comportano gli uni contro gli altri come lupi, Locke, che fu il principale ispiratore dei primi legislatori dei diritti dell'uomo, comincia il capitolo sullo stato di natura con queste parole: «Per bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini, e questo è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio entro i limiti della legge di natura, senza chiedere il permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro»<sup>7</sup>. In principio dunque, secondo Locke, non era la sofferenza, la miseria, la dannazione dello «stato ferino», come l'avrebbe chiamato Vico, ma uno stato di libertà, se pure entro i limiti delle leggi.

Proprio partendo da Locke si capisce bene che la dottrina dei diritti naturali presuppone una concezione individualistica della società e quindi dello stato, continuamente contrastata dalla ben più solida e antica concezione organica, secondo cui la società è un tutto, e il tutto è al di sopra delle parti.

La concezione individualistica ha stentato a farsi strada perché è stata generalmente considerata fomentatrice di disunione, di discordia, di rottura dell'ordine costituito. In Hobbes colpisce il contrasto fra il punto di partenza individualistico (nello stato di natura vi sono soltanto individui senza legami fra loro, ciascuno chiuso nella propria sfera d'interessi in contrasto con gli interessi di tutti gli altri) e la persistente raffigurazione dello stato come un corpo in grande, un «uomo artificiale», in cui il sovrano è l'anima, i magistrati sono le giunture, pene e premi sono i nervi ecc. La concezione organica è tanto persistente che ancora alle soglie della Rivoluzione francese che proclama i diritti dell'individuo di fronte allo stato, Edmund Burke scrive: «Gli individui passano come ombre, ma lo stato è fisso e stabile»<sup>8</sup>. E dopo la Rivoluzione nel periodo della Restaurazione, Lamennais accusa l'individualismo di «distruggere la vera idea dell'obbedienza e del dovere, con ciò distruggendo il potere e il diritto». Dopodiché si domanda: «E che cosa allora rimane se non una terrificante confusione di interessi, passioni e opinioni diverse?»<sup>9</sup>.

Concezione individualistica significa che prima viene l'individuo, si badi, l'individuo singolo, che ha valore di per se stesso, e poi viene lo stato e non viceversa, che lo stato è fatto per l'individuo e non l'individuo per lo stato, anzi, per citare il famoso articolo 2 della *Dichiarazione* dell'89, la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo è «lo scopo di ogni associazione politica». In questa inversione del rapporto fra individuo e stato viene invertito anche il rapporto tradizionale fra diritto e dovere. Nei riguardi degli individui vengono d'ora innanzi prima i diritti e poi i doveri; nei riguardi dello stato prima i doveri e poi i diritti. La stessa inversione avviene rispetto al fine dello stato, che è per l'organicismo la «concordia» ciceroniana (l'*omonoia* dei greci), vale a dire la lotta contro le fazioni che lacerando il corpo politico lo uccidono, per l'individualismo è la crescita dell'individuo quanto è più possibile libero da condizionamenti esterni. Parimenti, rispetto al tema della giustizia: in una concezione organica, la definizione più appropriata del giusto è quella platonica per cui ognuna delle parti di cui è composto il corpo sociale deve svolgere la funzione che le è propria, mentre nella concezione individualistica è giusto che ciascuno sia trattato in modo da poter soddisfare i propri bisogni e raggiungere i propri fini, primo fra tutti quello della felicità che è un fine individuale per eccellenza.

Dominante è oggi nelle scienze sociali l'indirizzo di studi che si chiama «individualismo *metodologico*», secondo cui lo studio della società deve partire dallo studio delle azioni degli individui. Non è qui il caso di discutere quali siano i limiti di questo indirizzo, ma vi sono altre due forme d'individualismo senza le quali il punto di vista dei diritti dell'uomo diventa incomprensibile: l'individualismo *ontologico* che parte dal presupposto, che non saprei se chiamare più metafisico o più teologico, dell'autonomia di ogni individuo rispetto a tutti gli altri e della pari dignità di ciascuno, e l'individualismo *etico*, secondo cui ogni individuo è una persona morale. Tutte e tre queste versioni dell'individualismo contribuiscono a dare una connotazione positiva ad un termine che è stato connotato negativamente sia dalle correnti del pensiero conservatore e reazionario, sia da quelle rivoluzionarie. L'individualismo è la base filosofica della democrazia: una testa, un voto. Come tale si è sempre contrapposto, e sempre si contrapporrà, alle concezioni olistiche della società e della storia, da qualsiasi parte provengano, che hanno in comune il disprezzo della democrazia intesa come quella forma di governo in cui tutti sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano e hanno il potere di farlo. Libertà e potere che derivano dal riconoscimento di alcuni diritti fondamentali, inalienabili e inviolabili quali sono i diritti dell'uomo.

Non mi nascondo che mi si può fare l'obiezione che il riconoscimento dell'individuo come soggetto di diritti non ha aspettato la rivoluzione copernicana dei giusnaturalisti. Il primato del diritto (*ius*) sull'obbligo è un tratto caratteristico del diritto romano qual è stato elaborato dai giuristi dell'età classica. Ma si tratta, come ognuno può vedere da sé, di diritti che competono all'individuo come soggetto economico, come titolare di diritti sulle cose e come avente la capacità di scambiare beni con altri soggetti economici dotati della stessa capacità. La svolta di cui ho parlato e che sta a fondamento del riconoscimento dei diritti dell'uomo avviene quando questo si allarga dalla sfera dei rapporti economici interpersonali ai rapporti di potere fra principe e sudditi, e nascono i cosiddetti diritti pubblici soggettivi, che caratterizzano lo stato di diritto. È con la nascita dello stato di diritto che avviene il passaggio finale dal punto di vista del principe a quello dei cittadini. Nello stato dispotico i singoli individui hanno solo doveri e non diritti. Nello stato assoluto gli individui vantano nei riguardi del sovrano diritti privati. Nello stato di diritto l'individuo ha verso lo stato non solo

diritti privati ma anche diritti pubblici. Lo stato di diritto è lo stato dei cittadini.

5. Dalla sua prima apparizione nel pensiero politico del Sei e del Settecento, la dottrina dei diritti dell'uomo ha fatto molta strada, pur tra contrasti, confutazioni, limitazioni. Anche se la meta finale, proprio perché utopica, di una società di liberi ed eguali che riproduca nella realtà l'ipotetico stato di natura, non è stata raggiunta, sono state percorse varie tappe, dalle quali non si potrà tanto facilmente tornare indietro.

Oltre ai processi di positivizzazione, generalizzazione, internazionalizzazione di cui ho parlato all'inizio, si è manifestata in questi ultimi anni una nuova linea di tendenza che si può chiamare di *specificazione*, consistente nel passaggio graduale ma sempre più accentuato verso un'ulteriore determinazione dei soggetti titolari di diritti. È avvenuto rispetto ai soggetti quello che era avvenuto sin dall'inizio rispetto all'idea astratta di libertà, che si era venuta via via determinando in singole e concrete libertà (di coscienza, di opinione, di stampa, di riunione, di associazione) in una progressione ininterrotta che continua tuttora: basti pensare alla tutela della propria immagine rispetto all'invasione dei mezzi di riproduzione e diffusione di cose del mondo esterno, o alla tutela della riservatezza di fronte all'accresciuta capacità dei pubblici poteri di memorizzare nei propri archivi dati privati sulla vita di ciascuno. Così rispetto all'astratto soggetto uomo, che aveva già trovato una prima specificazione nel «cittadino» (nel senso che al cittadino potevano essere attribuiti diritti ulteriori rispetto all'uomo in generale), si è fatta valere l'esigenza di rispondere con ulteriore specificazione alla domanda: quale uomo, quale cittadino?

Questa specificazione è avvenuta sia rispetto al genere, sia rispetto alle varie fasi della vita, sia tenendo conto della differenza tra stato normale e stati eccezionali nell'esistenza umana. Rispetto al genere, si sono venute sempre più riconoscendo le differenze specifiche della donna rispetto all'uomo. Riguardo alle varie fasi della vita, si sono venuti via via differenziando i diritti dell'infanzia e della vecchiaia da quelli dell'uomo adulto. Riguardo agli stati normali o eccezionali, si è fatta valere l'esigenza di riconoscere diritti speciali ai malati, agli handicappati, ai malati di mente e così via.

Basta scorrere i documenti approvati in questi ultimi decenni dagli organismi internazionali per rendersi conto di questa innovazione. Mi riferisco, per esempio, alla *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* (1959), alla



*Dichiarazione sulla eliminazione della discriminazione nei riguardi della donna* (1967), alla *Dichiarazione dei diritti del minorato mentale* (1971). Per quel che riguarda i diritti degli anziani, vari sono i documenti internazionali che si sono succeduti dopo l'Assemblea mondiale svoltasi a Vienna dal 26 luglio al 6 agosto 1982 che aveva posto all'ordine del giorno il tema di nuovi programmi internazionali per garantire sicurezza economica e sociale agli anziani il cui numero è crescente.

Spingendo lo sguardo al di là del nostro tempo, già s'intravede l'estensione della sfera del diritto alla vita delle generazioni future, la cui sopravvivenza è minacciata dalla crescita smisurata di armi sempre più distruttive, e a soggetti nuovi, come gli animali, che la moralità comune ha sempre considerato soltanto come oggetti o al massimo come soggetti passivi, senza diritti. Beninteso, tutte queste nuove prospettive fanno parte di quella che io ho chiamato all'inizio la storia profetica dell'umanità, e che la storia degli storici, i quali possono permettersi soltanto di fare qualche previsione puramente congetturale ma rifiutano come estraneo al loro compito il fare delle profezie, si rifiuta di riconoscere.

Scendendo infine dal piano ideale a quello reale, altro è parlare di diritti dell'uomo, di diritti sempre nuovi e sempre più estesi, e giustificarli con argomenti persuasivi, altro è assicurare loro una protezione effettiva. A proposito sarà bene fare ancora questa osservazione: via via che le pretese aumentano, la loro soddisfazione diventa sempre più difficile. I diritti sociali, come è ben noto, sono più difficili da proteggere che i diritti di libertà. Sappiamo tutti altrettanto bene che la protezione internazionale è più difficile che quella all'interno di uno stato, in particolare all'interno di uno stato di diritto. Si potrebbero moltiplicare gli esempi del contrasto fra le solenni dichiarazioni e la loro attuazione, tra la grandiosità delle promesse e la miseria degli adempimenti. Poiché ho interpretato la vastità che ha assunto attualmente il dibattito sui diritti dell'uomo come un segno del progresso morale dell'umanità non sarà inopportuno ripetere che questa crescita morale si misura non dalle parole ma dai fatti. Delle buone intenzioni sono lastricate le vie dell'inferno.

Concludo: ho detto all'inizio che porsi dal punto di vista della filosofia della storia significa porsi il problema del senso della storia. Ma ha la storia di per se stessa un senso, la storia, dico, come seguito di avvenimenti, come vengono raccontati dagli storici? La storia ha solo il senso che noi di volta in

volta, secondo le occasioni, i nostri desideri e le nostre speranze, le attribuiamo. E quindi non ha un solo senso. Riflettendo sul tema dei diritti dell'uomo, mi è parso di cogliervi un segno del progresso morale dell'umanità. Ma è l'unico senso? Quando rifletto su altri aspetti del nostro tempo, ad esempio sulla corsa vertiginosa ad armamenti che mettono in pericolo la vita stessa sulla terra, dovrei dare una risposta completamente diversa.

Ho cominciato con Kant. Con Kant termino. Il progresso umano non era per Kant necessario. Era soltanto possibile. Egli rimproverava i «politici» di non aver fiducia nella virtù e nella forza del movente morale, e di ripetere: «Il mondo è andato sempre così com'è andato sinora». Costoro, commentava, con questo loro atteggiamento fanno sì che l'oggetto della loro previsione, vale a dire l'immobilità e la monotona ripetitività della storia, si avveri. In tal modo ritardano ad arte i mezzi che potrebbero assicurare il progresso verso il meglio.

Rispetto alle grandi aspirazioni degli uomini di buona volontà siamo già troppo in ritardo. Cerchiamo di non accrescerlo con la nostra sfiducia, con la nostra indolenza, con il nostro scetticismo. Non abbiamo molto tempo da perdere.

<sup>1</sup> G. Peces-Barba (a cura di), *Derecho positivo de los derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid 1987, pp. 13-14.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965 (l'edizione Paperback 1982).

<sup>3</sup> *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, pp. 219-20, 225.

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, II, 7.

<sup>5</sup> Platone, *Leggi* 624a.

<sup>6</sup> C. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, seconda edizione aggiornata, Utet, Torino 1965, vol. I, p. 58.

<sup>7</sup> J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, II, 4.

<sup>8</sup> E. Burke, *Speech on the Economic Reform* (1780), in *Works*, vol. II, London 1906, p. 357.

<sup>9</sup> F. R. Lamennais. *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église* (1829), in *Œuvres complètes*, IX, Paris 1836-37, pp. 17-18. Traggo questa citazione e la precedente da S. Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford 1985<sup>4</sup>, pp. 3 e 7.

## Diritti dell'uomo e società

In un discorso generale sui diritti dell'uomo occorre per prima cosa tenere distinta la teoria dalla prassi, o meglio rendersi subito conto che teoria e prassi camminano su due binari distinti e a velocità molto diverse. Voglio dire che dei diritti dell'uomo si è parlato e si continua a parlare in questi anni tra uomini di studio, filosofi, giuristi, sociologi e uomini politici, molto di più di quel che si sia riusciti sinora a fare per riconoscerli e proteggerli effettivamente, cioè per trasformare aspirazioni, nobili ma vaghe, richieste giuste ma deboli, in diritti in senso proprio (nel senso cioè in cui parlano di «diritto» i giuristi).

Tenendo sempre presente questa distinzione per non confondere due piani che debbono essere ben distinti, si può affermare in generale che lo sviluppo della teoria e della prassi (più della teoria che della prassi) dei diritti dell'uomo è avvenuto dalla fine della guerra in poi essenzialmente in due direzioni: nella direzione della loro universalizzazione e in quella della loro moltiplicazione.

Non mi soffermo in questa sede sul processo di universalizzazione, anzitutto perché mi pare meno rilevante per la sociologia del diritto, e poi perché il tema è stato ampiamente trattato nella dottrina del diritto internazionale che vede giustamente in questo processo il punto di partenza di una profonda trasformazione del diritto delle «genti», com'è stato per secoli chiamato, in diritto anche degli «individui», dei singoli individui, i quali, acquistando almeno potenzialmente il diritto di chiamare in causa il proprio stato, si vanno trasformando da cittadini di un singolo stato in cittadini del mondo.

Mi soffermo in modo particolare sul secondo processo, quello della moltiplicazione, perché si presta meglio ad alcune considerazioni sul rapporto fra diritti dell'uomo e società, sull'origine sociale dei diritti dell'uomo, sullo stretto nesso che corre fra mutamento sociale e nascita di nuovi diritti, su temi che mi pare possano maggiormente interessare una riunione di sociologi del

diritto, di studiosi il cui compito specifico è quello di riflettere sul diritto come fenomeno sociale.

Anche i diritti dell'uomo sono, indubitabilmente, un fenomeno sociale. O per lo meno sono anche un fenomeno sociale, e tra i vari punti di vista da cui possono essere guardati, filosofico, giuridico, economico ecc., vi è posto per quello sociologico, proprio per l'appunto, della sociologia giuridica.

Questa moltiplicazione (stavo per dire «proliferazione») è avvenuta in tre modi: *a*) perché è andata aumentando la quantità dei beni considerati meritevoli di essere tutelati; *b*) perché è stata estesa la titolarità di alcuni tipici diritti a soggetti diversi dall'uomo; *c*) perché l'uomo stesso non è più stato considerato come ente generico, o uomo in astratto, ma è stato visto nella specificità o nella concretezza delle sue diverse maniere di essere nella società, come infante, come vecchio, come malato ecc. In sostanza, più beni, più soggetti, più «status» dell'unico individuo. Superfluo notare che fra questi tre processi vi sono relazioni d'interdipendenza: il riconoscimento di nuovi diritti *di* (dove «di» indica il soggetto) comporta quasi sempre l'aumento di diritti *a* (dove «a» indica l'oggetto). Ancora più superfluo far rilevare, ciò che importa ai nostri fini, che tutte e tre le cause della sempre più accelerata moltiplicazione di diritti dell'uomo fanno immediatamente apparire sempre più evidente e esplicita la necessità di fare riferimento a un determinato contesto sociale.

Rispetto al primo processo è avvenuto il passaggio dai diritti di libertà, dalle cosiddette libertà negative, di religione, di opinione, di stampa ecc., ai diritti politici e ai diritti sociali, che richiedono un intervento diretto dello stato. Rispetto al secondo, è avvenuto il passaggio dalla considerazione dell'individuo umano *uti singulus*, che è stato il primo soggetto cui sono stati attribuiti diritti naturali (o morali), in altre parole della «persona», a soggetti diversi dall'individuo, come la famiglia, le minoranze etniche o religiose, tutta l'umanità nel suo complesso nel dibattito attuale tra filosofi morali sul diritto dei posteri alla sopravvivenza, e oltre gli individui umani singolarmente presi o nelle diverse comunità reali o ideali che li rappresentano, addirittura a soggetti diversi dagli uomini, come gli animali. Nei movimenti ecologici sta emergendo quasi un diritto della natura ad essere rispettata o non sfruttata, dove le parole «rispetto» e «sfruttamento» sono esattamente le stesse usate tradizionalmente nella definizione e nella giustificazione dei diritti dell'uomo.

Rispetto al terzo processo, il passaggio è avvenuto dall'uomo generico, dall'uomo in quanto uomo, all'uomo specifico, ovvero nella specificità dei suoi diversi *status* sociali, in base a diversi criteri di differenziazione, il sesso, l'età, le condizioni fisiche, ognuno dei quali rivela differenze specifiche, che non consentono eguale trattamento ed eguale protezione. La donna è diversa dall'uomo, il bambino dall'adulto, l'adulto dal vecchio, il sano dal malato, il malato temporaneo dal malato cronico, il malato di mente dagli altri malati, i fisicamente normali dagli handicappati ecc. Basta dare un'occhiata alle carte dei diritti che si sono succedute in ambito internazionale, in questi ultimi quarant'anni, per rendersi conto di questo fenomeno: nel 1952, la Convenzione sui diritti politici della donna; nel 1959, la Dichiarazione dei diritti del fanciullo; nel 1971, la Dichiarazione dei diritti del minorato mentale; nel 1975, la Dichiarazione dei diritti delle persone handicappate; nel 1982, la prima Assemblea mondiale, a Vienna, sui diritti degli anziani, che propone un piano d'azione approvato da una risoluzione dell'Assemblea dell'Onu, il 3 dicembre.

Beninteso, questo processo di moltiplicazione per specificazione è avvenuto principalmente nell'ambito dei diritti sociali. I diritti di libertà negativa, i primi diritti riconosciuti e protetti, valgono per l'uomo astratto. Non a caso sono stati presentati al loro apparire come diritti dell'Uomo. La libertà religiosa, una volta affermata, si è andata estendendo a tutti, anche se all'inizio non era riconosciuta a certe confessioni o agli atei, ma erano eccezioni che dovevano essere giustificate. Così per la libertà di opinione. I diritti di libertà procedono di pari passo col principio dell'egual trattamento. Rispetto ai diritti di libertà vale il principio che gli uomini sono eguali. Nello stato di natura di Locke, che è stato il grande ispiratore delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, gli uomini sono tutti eguali, dove per «eguaglianza» s'intende che sono eguali nel godimento della libertà, nel senso che nessun individuo può avere più libertà di un altro. Questo tipo di eguaglianza è quello che viene enunciato, ad esempio, nell'art. 1 della Dichiarazione universale con l'affermazione: «Tutti gli uomini liberi nascono eguali in libertà e diritti», affermazione il cui significato è che tutti gli uomini nascono eguali nella libertà, nel duplice senso dell'espressione: «Gli uomini hanno equal diritto alla libertà», «Gli uomini hanno diritto a una equal libertà». Sono tutte formulazioni dello stesso principio secondo cui deve essere esclusa ogni discriminazione fondata su differenze specifiche tra uomo e

uomo, tra gruppi e gruppi, come si legge nell'art. 3 della Costituzione italiana la quale, dopo aver detto che gli uomini hanno «pari dignità sociale», aggiunge, specificando e precisando, che sono eguali «davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali». Lo stesso principio è ancora più esplicito nell'art. 2, 1, della Dichiarazione universale, secondo cui «ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione».

Questa universalità, o indistinzione, o indiscriminazione, nell'attribuzione e nell'eventuale godimento dei diritti di libertà, non vale nei riguardi dei diritti sociali, e neppure dei diritti politici, di fronte ai quali gli individui sono solo genericamente eguali, ma specificamente non lo sono. Rispetto ai diritti politici e ai diritti sociali vi sono differenze da individuo ad individuo, o, meglio, da gruppi di individui a gruppi di individui, che sono tuttora, e sono intrinsecamente, rilevanti. Per secoli, solo gli uomini e non tutti, hanno avuto il diritto di votare; oggi ancora non lo hanno i minorenni, e non è ragionevole pensare che l'ottengano in un prossimo futuro. Ciò vuol dire che nell'affermazione e nel riconoscimento dei diritti politici non si può non tener conto delle differenze, che giustificano il non egual trattamento. Parimenti, e con maggior evidenza, lo stesso avviene nel campo dei diritti sociali. Solo genericamente e retoricamente si può affermare che tutti sono eguali rispetto ai tre diritti sociali fondamentali, al lavoro, all'istruzione e alla salute, come invece si può dire realisticamente che sono eguali nel godimento delle libertà negative. E non si può dire, perché nell'attribuzione dei diritti sociali non si può non tener conto di differenze specifiche, che sono rilevanti per distinguere un individuo da un altro, o meglio un gruppo d'individui da un altro. Ciò che si legge nell'art. 3 della Costituzione, testé citato, che tutti i cittadini sono eguali senza distinzione di «condizioni personali e sociali» non è vero rispetto ai diritti sociali, perché certe condizioni personali e sociali sono rilevanti proprio nell'attribuzione di questi diritti. Rispetto al lavoro sono rilevanti differenze di età e di sesso; rispetto all'istruzione sono rilevanti differenze tra bambini normali e bambini che normali non sono; rispetto alla salute sono rilevanti differenze fra adulti e anziani.

Non intendo portare questo ragionamento sino alle estreme conseguenze.

Intendo soltanto far notare che eguaglianza e differenza hanno una diversa rilevanza secondo che vengono in questione diritti di libertà o diritti sociali. Ciò fra l'altro è una ragione per cui nel campo dei diritti sociali, piú che in quello dei diritti di libertà, sia avvenuta quella proliferazione dei diritti di cui ho parlato all'inizio, giacché attraverso il riconoscimento dei diritti sociali sono comparsi, accanto all'uomo astratto o generico, al cittadino senz'altre qualificazioni, nuovi personaggi come soggetti di diritti prima sconosciuti alle dichiarazioni dei diritti di libertà: la donna e il bambino, l'anziano e il molto anziano, il malato e il demente, e cosí via.

Superfluo aggiungere che il riconoscimento dei diritti sociali pone, oltre il problema della proliferazione dei diritti dell'uomo, problemi ben piú difficili da risolvere rispetto a quella «prassi» di cui ho parlato all'inizio, perché la protezione di questi ultimi richiede un intervento attivo dello stato che la protezione dei diritti di libertà non richiede, e ha prodotto quella organizzazione di pubblici servizi da cui è nata addirittura una nuova forma di stato, lo stato sociale. Mentre i diritti di libertà nascono contro lo strapotere dello stato, e quindi per limitarne il potere, i diritti sociali richiedono per la loro pratica attuazione, cioè per il passaggio dalla dichiarazione puramente verbale alla loro protezione effettiva, proprio il contrario, cioè l'accrescimento dei poteri dello stato. Anche «potere», del resto come qualsiasi altro termine del linguaggio politico, a cominciare da «libertà», ha secondo i contesti una connotazione positiva e una negativa. L'esercizio del potere può essere considerato benefico o malefico secondo i contesti storici e secondo i diversi punti di vista da cui questi contesti vengono considerati. Non è detto che l'accrescimento della libertà sia sempre un bene e l'accrescimento del potere sia sempre un male.

Ho sinora insistito sul fenomeno della proliferazione dei diritti dell'uomo come caratteristico della fase attuale di sviluppo della teoria e della prassi di questi diritti, perché, a mio giudizio, nulla val meglio per mostrare il nesso tra mutamento nella teoria e nella prassi dei diritti dell'uomo e mutamento sociale, e quindi per mettere in luce l'aspetto piú interessante e fecondo da cui può essere studiato il tema dei diritti dell'uomo da parte dei sociologi del diritto.

Prendo le mosse dalla distinzione introdotta da Renato Treves fra i due compiti essenziali della sociologia del diritto: quello di indagare quale sia la funzione del diritto, e quindi anche dei diritti dell'uomo in tutta la gamma

della loro specificazione, nel mutamento sociale, compito che si può sintetizzare nella formula il «diritto nella società»; e quello di analizzare la maggiore o minore applicazione delle norme giuridiche in una determinata società, comprendente la maggiore o minore applicazione delle norme dei singoli stati o del sistema internazionale nel suo complesso, relative ai diritti dell'uomo, compito che si riassume nella formula «la società nel diritto». Entrambi i compiti hanno una particolare e attualissima applicazione proprio in quella sfera di ogni ordinamento giuridico che comprende il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo.

Se si può parlare di un compito proprio della sociologia del diritto rispetto al problema dei diritti dell'uomo, di un compito cioè che contraddistingue la sociologia del diritto dalla filosofia del diritto, dalla teoria generale del diritto, dalla scienza giuridica, questo deriva proprio dalla constatazione che la nascita e ora anche la crescita dei diritti dell'uomo sono strettamente connesse con la trasformazione della società, come il rapporto tra proliferazione dei diritti dell'uomo e sviluppo sociale mostra ad abbondanza. Pertanto, la sociologia in generale, e la sociologia del diritto in specie, sono nella migliore condizione di dare un contributo particolare all'approfondimento del problema.

La dottrina dei diritti dell'uomo è nata dalla filosofia giusnaturalistica, la quale per giustificare l'esistenza di diritti appartenenti all'uomo in quanto tale, indipendentemente dallo stato, era partita dall'ipotesi di uno stato di natura, dove i diritti dell'uomo sono pochi ed essenziali: il diritto alla vita e alla sopravvivenza, che include anche il diritto alla proprietà, e il diritto alla libertà, che comprende alcune libertà essenzialmente negative. Per la teoria di Kant, che possiamo considerare come la conclusione di questa prima fase della storia dei diritti dell'uomo culminata con le prime dichiarazioni dei diritti enunciate non più da filosofi, e quindi *sine imperio*, ma da detentori del potere di governo, e quindi *cum imperio*, l'uomo naturale ha un unico diritto, il diritto di libertà, intesa la libertà come «indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro», giacché tutti gli altri diritti, compreso quello dell'eguaglianza, vi sono compresi.

L'ipotesi dello stato di natura, come stato prestatale e in alcuni scrittori anche presociale, era un tentativo di giustificare razionalmente, o di razionalizzare, le richieste che si erano andate sempre più estendendo, in un primo tempo durante le guerre di religione, della libertà di coscienza contro



ogni forma di costrizione a credere (costrizione spesso seguita da sanzioni non solo spirituali ma anche temporali), in un secondo tempo, nell'età che va dalla Rivoluzione inglese a quella americana e a quella francese, di libertà civili contro ogni forma di dispotismo. Lo stato di natura era una mera finzione dottrinale che doveva servire a giustificare come diritti inerenti alla natura stessa dell'uomo – e come tali inviolabili da parte dei detentori del potere pubblico, inalienabili da parte degli stessi titolari di questi diritti, e imprescrittibili per quanto lunga fosse stata la durata della loro violazione o alienazione – richieste di libertà che provenivano da coloro che combattevano contro il dogmatismo delle chiese e contro l'autoritarismo degli stati. La realtà da cui nacquero le richieste di questi diritti era costituita da quelle lotte e dai movimenti che avevano dato vita ad esse e le avevano alimentate: lotte e movimenti di cui se si vuol capire la ragione, bisogna andarla a cercare non più nell'ipotesi dello stato di natura ma nella realtà sociale del tempo, nei suoi contrasti, nei mutamenti che da questi contrasti vennero di volta in volta provocati.

Questa esigenza di scendere dall'ipotesi razionale all'analisi della società reale e della sua storia vale a maggior ragione oggi che le richieste provenienti dal basso in favore di una maggior protezione d'individui e di gruppi, e sono richieste che vanno ben al di là della libertà *da* e della libertà *di*, sono, come si è detto, enormemente aumentate, aumentano continuamente, e per giustificarle l'ipotesi astratta di uno stato di natura semplice, primitivo, ove l'uomo vive con pochi bisogni essenziali, non avrebbe più alcuna forza persuasiva, e quindi nessuna utilità né teorica né pratica. Il fatto stesso che la lista di questi diritti sia in continuo aumento non solo dimostra che il punto di partenza dall'ipotetico stato di natura ha perduto ogni plausibilità, ma ci dovrebbe rendere edotti del fatto che il mondo dei rapporti sociali da cui queste richieste derivano è ben altrimenti complesso, e alla vita e alla sopravvivenza dell'uomo in questa nuova società non bastano i cosiddetti diritti fondamentali, come la vita, la libertà e la proprietà.

Non c'è carta attuale dei diritti, per fare un esempio convincente, che non riconosca il diritto all'istruzione, tra l'altro da società a società crescente, elementare prima, poi secondaria, e a poco a poco anche universitaria. Non mi risulta che nelle descrizioni più note dello stato di natura si facesse menzione di questo diritto. La verità è che tale diritto non emergeva nello stato di natura perché non era emerso nella società del tempo in cui nacquero

le dottrine giusnaturalistiche, quando le richieste fondamentali che partivano da quelle società per arrivare ai potenti della terra erano principalmente richieste di libertà nei riguardi delle chiese e degli stati, e non ancora di altri beni, come quello dell'istruzione, che solo una società più evoluta economicamente e socialmente avrebbe espresso. Erano richieste il cui scopo era principalmente quello di porre limiti a poteri oppressivi, per cui l'ipotesi di uno stato prestatale, ovvero di uno stato libero da poteri superindividuali, come quelli delle chiese e dei governi politici, corrispondeva perfettamente allo scopo di giustificare la riduzione ai minimi termini dello spazio da essi occupato e di allargare gli spazi di libertà dei singoli. Al contrario, l'ipotesi dell'uomo animale politico, risalente ad Aristotele, aveva consentito di giustificare per secoli lo stato paternalistico e, nella sua espressione più cruda, dispotico, in cui l'individuo non possiede per natura alcun diritto di libertà, di cui, come un infante, non sarebbe in grado di servirsi non soltanto per il bene comune ma anche per il proprio bene. Non è un caso che il più diretto avversario di Locke fosse il più rigido fautore dello stato patriarcale e che il sostenitore del diritto di libertà come diritto fondamentale, da cui tutti gli altri discendono, fosse nello stesso tempo il più coerente avversario del patriarcalismo, di quella forma di governo in cui i sudditi sono trattati come eterni minorenni.

Mentre il rapporto tra mutamento sociale e nascita dei diritti di libertà era meno evidente e aveva potuto dar vita all'ipotesi che la richiesta delle libertà civili fosse fondata sull'esistenza di diritti naturali, appartenenti all'uomo in quanto tale, indipendentemente da ogni considerazione storica, il rapporto fra la nascita e la crescita dei diritti sociali, da un lato, e la trasformazione della società, dall'altro, è evidentissimo. Prova ne sia che le richieste dei diritti sociali sono diventate tanto più numerose quanto più rapida e profonda è stata la trasformazione della società. Si consideri, inoltre, che le richieste che si concretano nella domanda di un intervento pubblico e di un apprestamento di servizi sociali da parte dello stato, possono essere soddisfatte soltanto ad un certo grado di sviluppo economico e tecnologico, e che rispetto alla stessa teoria sono proprio certe trasformazioni sociali e certe innovazioni tecniche che fanno sorgere nuove richieste imprevedibili e impraticabili prima che queste trasformazioni e innovazioni fossero avvenute. E si avrà un'ulteriore conferma della socialità, ovvero della non naturalità, di questi diritti.

Per fare un esempio di grande attualità, la richiesta di una maggiore

protezione degli anziani non avrebbe mai potuto nascere se non fosse avvenuto l'aumento non solo del numero degli anziani ma anche della loro longevità, effetti entrambi di mutamenti avvenuti nei rapporti sociali e dovuti ai progressi della medicina. E che dire dei movimenti ecologici e delle richieste di una maggiore protezione della natura, che comporta il divieto di abuso o di cattivo uso delle risorse naturali, di cui pure l'uomo non può fare a meno? Del resto, anche la sfera dei diritti di libertà si è andata modificando ed estendendo per effetto di innovazioni tecniche nel campo della trasmissione e diffusione delle idee e delle immagini, e al possibile abuso che di esse si può fare e che era inconcepibile quanto lo stesso uso non era possibile o era tecnicamente difficile. Il che significa che il nesso tra mutamento sociale e mutamento nella teoria e nella prassi dei diritti fondamentali è sempre esistito, e che la nascita dei diritti sociali l'ha reso soltanto più evidente, tanto evidente che ora è impossibile trascurarlo. In una società in cui coloro che avevano la cittadinanza attiva erano soltanto i proprietari, era ovvio che fosse elevato a diritto fondamentale il diritto di proprietà, così come nella società dei paesi della prima Rivoluzione industriale, quando entrarono in scena i movimenti operai, fu altrettanto ovvio che fosse elevato a diritto fondamentale il diritto al lavoro. La rivendicazione del diritto al lavoro come diritto fondamentale, tanto fondamentale che è entrato a far parte generalmente delle dichiarazioni dei diritti contemporanei, ha avuto le stesse buone ragioni della rivendicazione precedente del diritto di proprietà come diritto naturale. Erano buone ragioni che avevano la loro radice nella natura dei rapporti di potere caratteristici delle società che li avevano generati, e quindi nella natura specifica, storicamente determinata, di quelle società.

Ancora più importante e vastissimo è il compito dei sociologi del diritto per quel che riguarda l'altro tema fondamentale, l'applicazione delle norme giuridiche, ovvero il fenomeno che viene sempre più studiato col nome per ora intraducibile di «implementation». Il campo dei diritti dell'uomo, più precisamente delle norme che dichiarano, riconoscono, definiscono, attribuiscono, diritti dell'uomo, è certamente quello in cui maggiore è il divario tra la posizione della norma e la sua effettiva applicazione. In maggior misura proprio nel campo dei diritti sociali. Tanto che nella nostra Costituzione le norme che si riferiscono a diritti sociali sono state chiamate pudicamente «programmatiche». Ci siamo mai chiesti che genere di norme

siano queste norme che non comandano o proibiscono o permettono *hic et nunc*, ma comandano, proibiscono, permettono in un futuro imprecisato e senza una scadenza tassativa? E soprattutto ci siamo mai domandati che genere di diritti sono quelli che queste norme definiscono? Un diritto il cui riconoscimento e la cui effettiva protezione sono rinviati *sine die* e sono affidati alla volontà di soggetti il cui obbligo di eseguire il «programma» è soltanto un obbligo morale o al massimo politico, possono ancora chiamarsi correttamente diritti? La differenza fra questi sedicenti diritti e i diritti propriamente detti non è tanto grande da rendere improprio o per lo meno poco utile l'uso della stessa parola per designare gli uni e gli altri? Oltretutto, la stragrande maggioranza di norme sui diritti dell'uomo, quali sono quelle emanate da organi internazionali, non sono nemmeno norme programmatiche come lo sono le norme di una costituzione nazionale relativa ai diritti sociali. O almeno non lo sono sino a che non sono ratificate da singoli stati. È molto istruttiva a questo proposito la ricerca condotta dal prof. Evan sul numero delle ratifiche delle due Convenzioni internazionali sui diritti dell'uomo da parte degli stati membri delle Nazioni Unite: da essa risulta che solo due quinti degli stati le hanno ratificate, e che esistono grandi differenze tra gli stati del primo, del secondo e del terzo mondo. Le carte dei diritti, sino a che rimangono nell'ambito del sistema internazionale da cui promanano, sono più che carte dei diritti nel senso proprio della parola, espressioni di buone intenzioni, tutt'al più di direttive generali d'azione protese verso un futuro indeterminato e incerto, senza alcuna seria garanzia di attuazione oltre la buona volontà degli stati e senza altro sostegno oltre la pressione della pubblica opinione internazionale, o di agenzie non statali come Amnesty International.

Non è certo questa la sede opportuna per affrontare il problema dei vari significati del termine «diritto» e delle dispute in gran parte verbali che vi sono connesse, cui non si può sfuggire, proprio quando il tema in discussione è quello dei diritti dell'uomo. Sia che si affronti il problema attraverso la distinzione classica fra diritti naturali e diritti positivi, sia che lo si affronti attraverso quella più comune nel linguaggio della filosofia anglosassone, tra *moral rights* e *legal rights*, non si può non avvertire subito che il termine «diritto» cambia di significato nel passaggio dal primo al secondo termine della distinzione. Se convenga usare il termine «diritto» non solo per il secondo ma anche per il primo è una questione di opportunità. Condivido la

preoccupazione di coloro per i quali chiamare «diritti» richieste, nella migliore delle ipotesi, di diritti futuri, significa creare delle aspettative, che possono non essere mai soddisfatte, in tutti coloro che usano la parola «diritto» secondo il linguaggio corrente nel significato di aspettative soddisfacibili perché protette.

Per prudenza ho sempre usato nel corso della mia relazione la parola «richieste» anziché «diritti», quando mi riferivo a diritti non costituzionalizzati, cioè a mere aspirazioni, se pure giustificate con argomenti plausibili, a diritti (positivi) futuri. Avrei potuto usare anche il termine «pretesa» (claim), che appartiene al linguaggio giuridico, e che è spesso usato nei dibattiti sulla natura dei diritti dell'uomo, ma, a mio parere, ancora troppo impegnativo. Naturalmente, non ho nulla in contrario a chiamare «diritti» anche queste richieste di futuri diritti, purché si eviti la confusione tra una richiesta anche ben motivata di una protezione futura di un certo bene con la protezione effettiva di questo bene che posso ottenere ricorrendo a una corte di giustizia capace di riparare il torto ed eventualmente di punire il colpevole. A chi non voglia rinunciare all'uso della parola «diritto» anche per le richieste naturalmente motivate di una protezione futura, si può suggerire di distinguere un diritto in senso debole da un diritto in senso forte, quando non voglia attribuire la parola 'diritto' unicamente alle richieste o pretese efficacemente protette.

«Diritto» è una figura deontica, e quindi è un termine del linguaggio normativo, vale a dire di un linguaggio in cui si parla di norme e su norme. L'esistenza di un diritto, sia in senso forte sia in senso debole, implica sempre l'esistenza di un sistema normativo, dove per «esistenza» si può intendere tanto il mero fatto esterno di un diritto storico o vigente, quanto il riconoscimento di un insieme di norme come guida della propria azione. La figura del diritto ha per correlativo la figura dell'obbligo. Come non esiste padre senza figlio e viceversa, così non esiste diritto senza obbligo e viceversa. La vecchia idea che vi fossero obblighi senza diritti corrispondenti, come gli obblighi di beneficenza, derivava dal negare che il beneficiario fosse titolare di un diritto. Ciò non toglieva che l'obbligo di beneficenza fosse un obbligo verso Dio o verso la propria coscienza, che erano, non il beneficiario, i veri e i soli titolari di un diritto nei riguardi del benefattore. Si può parlare di diritti morali solo nell'ambito di un sistema normativo morale, dove vi sono obblighi la cui fonte non è l'autorità munita di forza coattiva, ma Dio, la

propria coscienza, la pressione sociale, secondo le varie teorie della morale. Si può parlare di diritti naturali presupponendo, come presuppongono i giusnaturalisti, un sistema di leggi della natura che attribuiscono, come tutte le leggi, diritti e doveri, ricavabili dall'osservazione della natura dell'uomo, dal codice della natura, così come i diritti positivi sono ricavabili dallo studio di un codice di leggi positive, fatto valere da un'autorità capace di far rispettare i propri comandi. Obblighi morali, obblighi naturali e obblighi positivi, e rispettivamente i diritti relativi, appartengono a sistemi normativi diversi. Per dare un senso a termini come obbligo e diritto occorre inserirli in un contesto di norme, non importa poi quale sia la natura di questo contesto. Ma rispetto ai diritti positivi i diritti naturali sono soltanto richieste motivate con argomenti storici e razionali per il loro accoglimento in un sistema di diritto efficacemente protetto. Dal punto di vista di un ordinamento giuridico i cosiddetti diritti morali o naturali non sono propriamente diritti: sono soltanto esigenze da far valere per essere eventualmente trasformate in diritti di un nuovo ordinamento normativo caratterizzato da un diverso modo di protezione dei medesimi. Anche il passaggio da un ordinamento all'altro è un passaggio che avviene in un determinato contesto sociale e non è in nessun modo predeterminato.

Il giusnaturalista obietterà che vi sono diritti naturali o morali assoluti, i quali, in quanto tali, sono diritti anche nei riguardi di ogni altro sistema normativo storico e positivo. Ma un'affermazione di questo genere è contraddetta dalla varietà dei codici naturali e morali proposti e dallo stesso uso corrente del linguaggio che non permette di chiamare «diritti» la maggior parte delle esigenze o pretese che si sono fatte valere dottrinalmente o sono state sostenute anche da una forte e autorevole pubblica opinione, prima che fossero accolte in un ordinamento giuridico positivo. Per fare qualche esempio, prima che le donne ottenessero nelle varie legislazioni positive il diritto di votare, si poteva correttamente parlare di un diritto naturale o morale delle donne a votare quando le ragioni per cui non si riconosceva questo diritto erano sia naturali (le donne non sono per natura indipendenti) sia morali (le donne sono troppo passionali per poter esprimere il loro parere su una legge che deve essere motivata razionalmente)? Si può dire che esistesse un diritto all'obiezione di coscienza prima che questa fosse riconosciuta? Nelle legislazioni in cui non è riconosciuta, che senso ha affermare che esiste, nonostante tutto, un diritto naturale o morale

all'obiezione di coscienza? Che cosa si può dire se non che vi sono delle buone ragioni per cui questa richiesta venga riconosciuta? Che senso ha affermare che esisteva un diritto alla libertà di abortire prima che questa aspirazione delle donne fosse accolta e riconosciuta da una legislazione civile con ragioni fra l'altro storicamente e socialmente fondate, e quindi non aventi validità assoluta, come il crescente numero delle donne che lavorano o il pericolo di un eccesso di popolazione che minaccia l'umanità?

Si potrebbe continuare. Questo discorso acquista un particolare interesse a proposito dei diritti dell'uomo, per i quali è avvenuto storicamente il passaggio da un sistema di diritti in senso debole, in quanto erano inseriti in codici di norme naturali o morali, a un sistema di diritti in senso forte, come sono i sistemi giuridici degli stati nazionali. E oggi attraverso le varie carte dei diritti in sede internazionale è avvenuto il passaggio inverso da un sistema più forte come quello nazionale non dispotico a un sistema più debole come quello internazionale, dove i diritti proclamati sono sostenuti quasi esclusivamente dalla pressione sociale, come accade abitualmente per i codici morali, e sono ripetutamente violati senza che le violazioni siano per lo più punite, e abbiano altra risposta che una condanna morale. Nel sistema internazionale com'è attualmente mancano alcune condizioni necessarie perché possa avvenire la trasformazione dei diritti in senso debole in diritti in senso forte: a) che il riconoscimento e la protezione di pretese o richieste contenute nelle dichiarazioni provenienti da organi e uffici del sistema internazionale siano considerate condizione necessaria per l'appartenenza di uno stato alla comunità internazionale; b) la mancanza, nel sistema internazionale, di un potere comune tanto forte da prevenire o reprimere le violazioni dei diritti dichiarati.

Non c'è miglior occasione di questo congresso internazionale di studiosi, in particolare di sociologi del diritto che si occupano professionalmente di osservare l'interrelazione fra sistema giuridico e sistema sociale, per denunciare l'abuso che viene fatto o meglio l'uso ingannevole che si fa del termine «diritto» nelle dichiarazioni di questo o quel diritto dell'uomo nella società internazionale. Non senza una certa ipocrisia, giacché coloro che stanno seduti al tavolo di un'assise internazionale, siano uomini politici, diplomatici, giuristi o in genere esperti, non possono non sapere che ciò attorno a cui discutono sono puramente e semplicemente proposte o direttive per una futura legislazione, e che le carte alla fine di queste assise enunciate

non sono propriamente carte dei diritti, come quelle che sono state premesse alle costituzioni nazionali a partire dalla fine del Settecento, o, per usare la prima espressione con cui i diritti dell'uomo fecero la loro apparizione sulla scena della storia, non sono «Bill of Rights», ma sono documenti relativi a quelli che dovranno o dovrebbero essere diritti in un prossimo futuro, quando i singoli stati li riconosceranno o quando il sistema internazionale avrà apprestato gli organi e i poteri necessari per farli valere qualora siano violati. Altro è un diritto, altro una promessa di un diritto futuro. Altro un diritto attuale, altro un diritto potenziale. Altro ancora avere un diritto che è, in quanto riconosciuto e protetto, altro avere un diritto che deve essere, ma che per essere, ovvero per il passaggio dal dover essere all'essere, ha bisogno di trasformarsi da oggetto di discussione di un'assemblea di esperti ad oggetto di decisione di un organo legislativo dotato di un potere coattivo.

Sono partito dalla constatazione dell'enorme divario fra l'ampiezza del dibattito teorico sui diritti dell'uomo e i limiti entro cui si svolge la loro effettiva protezione nei singoli stati e nel sistema internazionale. Questo divario non può essere colmato che dalle forze politiche. Ma i sociologi del diritto sono, fra i cultori di discipline giuridiche, nelle migliori condizioni per documentarlo, spiegarne le ragioni e con ciò stesso renderlo meno grande.



## Parte seconda

## La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo

La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino fu approvata dall'Assemblea nazionale il 26 agosto 1789. La discussione che portò all'approvazione si svolse in due tempi. Dal primo al 4 agosto si discusse se si dovesse procedere a una dichiarazione dei diritti prima della emanazione di una costituzione. Contro coloro che la ritenevano inutile e contro coloro che la ritenevano utile ma da rinviare o utile soltanto se fosse stata accompagnata da una dichiarazione dei doveri, l'Assemblea decise quasi all'unanimità che una dichiarazione dei diritti, da considerarsi, secondo le parole di un membro dell'Assemblea ispirate a Rousseau, l'atto della costituzione di un popolo, doveva essere proclamata subito e quindi precedere la Costituzione. Dal 20 al 26 agosto il testo prescelto dall'Assemblea venne discusso e approvato.

I testimoni del tempo e gli storici sono concordi nel ritenere che questo atto rappresenti uno di quei momenti decisivi, almeno simbolicamente, che segnano la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra, e pertanto indichino una svolta nella storia del genere umano. Un grande storico della Rivoluzione, Georges Lefebvre, scrisse: «Proclamando la libertà, l'eguaglianza e la sovranità popolare, la Dichiarazione costituì l'atto di decesso dell'Antico Regime, distrutto dalla Rivoluzione»<sup>1</sup>. Tra le mille e mille testimonianze del significato ideale di questo testo, che ci hanno lasciato gli storici del secolo scorso, scelgo quella di uno scrittore politico, che pur fu il primo a mettere in discussione l'immagine che la Rivoluzione aveva avuto di se stessa, Alexis de Tocqueville. Riferendosi alla prima fase dell'89, la descrive come «il tempo di giovanile entusiasmo, di fierezza, di passioni generose e sincere, di cui, ad onta di ogni errore, gli uomini avrebbero serbato eterna memoria, e che, per gran tempo ancora, turberà i sonni di coloro che gli uomini vogliono asservire o corrompere»<sup>2</sup>.

Curiosamente, la stessa parola «entusiasmo» (una parola che il razionalista Voltaire detestava<sup>3</sup>) era stata usata da Kant che, pur condannando come un abominio il regicidio, scrisse che «questa rivoluzione di un popolo

ricco di spiritualità», che pur aveva potuto accumulare «miseria e crudeltà», aveva trovato tuttavia «una partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo», e non poteva avere per causa se non «una disposizione morale della specie umana». Definito l'entusiasmo la «partecipazione al bene con passione», spiegava subito dopo che «il vero entusiasmo si riferisce solo e sempre a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale», e che la causa morale di questo entusiasmo era «il diritto» che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona»<sup>4</sup>. In tal modo, Kant collegava direttamente l'aspetto che egli riteneva positivo della rivoluzione al diritto di un popolo di decidere da se stesso il proprio destino. Ebbene, questo diritto si sarebbe rivelato primamente, secondo Kant, nella Rivoluzione francese. E questo diritto era il diritto di libertà in uno dei due sensi principali del termine, come autodeterminazione, come autonomia, come capacità di dare una legislazione a se stessi, come l'antitesi di ogni forma di potere paterno o patriarcale, che aveva caratterizzato i governi dispotici tradizionali. Quando Kant in un passo della *Pace perpetua* definisce la libertà, la definisce in questo modo: «La libertà giuridica è la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso»<sup>5</sup>. In questa definizione, chiarissima era l'ispirazione di Rousseau che aveva definito la libertà come «l'obbedienza alla legge che ci si è prescritti»<sup>6</sup>.

Nonostante il dissenso più volte manifestato nei riguardi dell'idealismo astratto kantiano, e la ostentazione di una certa superiorità dei tedeschi che non avevano avuto bisogno della Rivoluzione perché avevano avuto la Riforma, Hegel, giunto a parlare, nelle sue lezioni di filosofia della storia, della Rivoluzione francese, non può nascondere la sua ammirazione e parla anch'egli ancora una volta di «entusiasmo dello spirito» (*Enthusiasmus des Geistes*), da cui il mondo fu percorso e agitato «come se allora fosse finalmente avvenuta la vera conciliazione del divino col mondo»<sup>7</sup>. Chiamandola «una splendida aurora», per cui «tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca», esprimeva con questa metafora la propria convinzione che con la Rivoluzione avesse avuto inizio una nuova epoca della storia con un esplicito riferimento alla Dichiarazione, il cui scopo era, a suo giudizio, quello tutto politico di tener fermi i diritti naturali, di cui il principale è la libertà, seguito dall'uguaglianza di fronte alla legge come una sua ulteriore determinazione.

La prima difesa, ampia, storicamente documentata e filosoficamente argomentata, della Dichiarazione fu quella contenuta nelle due parti de *I diritti dell'uomo* di Thomas Paine che appaiono rispettivamente nel 1791 e nel 1792<sup>8</sup>. L'opera è in gran parte un pamphlet contro Edmund Burke, che in difesa della costituzione inglese aveva attaccato con acrimonia la Rivoluzione sin dalla sua prima fase e a proposito dei diritti dell'uomo aveva detto: «Noi non ci siamo lasciati svuotare dei nostri sentimenti per riempirci artificialmente, come uccelli imbalsamati in un museo, di paglia e cenci e insipidi frammenti di carta esaltanti i diritti dell'uomo»<sup>9</sup>. Naturali sono per Burke sentimenti come il timor di Dio, il rispetto del Re, l'affetto per il Parlamento, innaturali invece, anzi «falsi e spuri», quelli che (l'allusione ai diritti naturali è evidente) ci insegnano «una servile, licenziosa e incomposta insolenza, una specie di libertà che dura solo pochi giorni di festa, ci rendono giustamente degni di una eterna e miserevole schiavitù»<sup>10</sup>. Precisava che gli inglesi sono uomini legati ai sentimenti più naturali, anche se sono pregiudizi: «Ci guardiamo bene dal permettere ad esseri umani di vivere e agire sulla scorta dei lumi della propria individuale razionalità..., perché riteniamo che sia meglio per ciascuno avvalersi del patrimonio di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»<sup>11</sup>.

Per fondare i diritti dell'uomo Paine offre una giustificazione, e non poteva allora essere altrimenti, religiosa. Per trovare il fondamento dei diritti dell'uomo occorre, a suo giudizio, non restare dentro alla storia, come aveva fatto Burke, ma trascendere la storia e arrivare al tempo dell'origine quando l'uomo era uscito dalle mani del Creatore. La storia non prova nulla se non i nostri errori, da cui dobbiamo liberarci. L'unico punto di partenza per uscirne sta nel riaffermare l'unità del genere umano che la storia ha diviso. Solo così si scopre che l'uomo prima di avere dei diritti civili che sono il prodotto della storia ha dei diritti naturali che li precedono, e questi diritti naturali sono il fondamento di tutti i diritti civili. Più precisamente: «Sono diritti naturali quelli che spettano all'uomo in virtù della sua esistenza. A questo genere appartengono tutti i diritti intellettuali, o diritti della mente, e anche tutti quei diritti di agire come individuo per il proprio benessere e per la propria felicità che non siano lesivi dei diritti naturali altrui»<sup>12</sup>. Distinguendo tre forme di governo, quello fondato sulla superstizione, o governo del clero, quello fondato sulla forza, o dei conquistatori, chiamava il terzo, fondato sull'interesse comune, quello della ragione.

Paine, prima di giungere in Francia, aveva partecipato attivamente alla Rivoluzione americana, con vari scritti e in particolare con il saggio *Common sense* (1776), nel quale, pur da suddito britannico qual era, aveva criticato aspramente il potere regio reclamando il diritto degli Stati americani alla loro indipendenza, partendo dalla tesi, così caratteristica del piú genuino liberalismo, secondo cui era venuta l'ora che la società civile si emancipasse dal potere politico, perché, mentre la società è una benedizione, il governo, come le vesti che ricoprono la nostra nudità, è l'emblema della innocenza perduta<sup>13</sup>.

Con la sua azione e con la sua opera Paine rappresentò la continuità fra le due rivoluzioni. Non aveva dubbi che l'una fosse lo svolgimento dell'altra e che in generale la Rivoluzione americana avesse aperto la porta alle rivoluzioni di Europa: identici erano i principî ispiratori, e il loro fondamento, il diritto naturale; identico il loro sbocco, il governo fondato sul contratto sociale, la repubblica come governo che respinge per sempre la legge dell'ereditarietà, la democrazia come governo di tutti.

Il rapporto fra le due rivoluzioni, ben altrimenti complesso, è stato in questi due secoli continuamente ripreso e dibattuto. I problemi sono due: quale sia stato l'influsso e se sia stato determinante, della piú antica sulla piú recente; quale delle due, considerate di per se stesse, sia politicamente o eticamente superiore all'altra.

Rispetto al primo problema, il dibattito fu particolarmente acceso alla fine del secolo quando Jellinek in una nota opera uscita nel 1896 negò con un esame punto per punto l'originalità della Dichiarazione francese, sollevando vivaci repliche di chi sostenne che la somiglianza era dovuta all'ispirazione comune, ed era anche improbabile per la scarsa conoscenza che i costituenti avevano dei vari Bills of Rights americani<sup>14</sup>. A ben osservare, alcune differenze di principio ci sono: nella Dichiarazione dell'89 non compare fra le mete da raggiungere la «felicità» (l'espressione «felicità di tutti» compare solo nel preambolo), e quindi «felicità» non è piú una parola chiave del documento come era stata invece nelle carte americane, a cominciare da quella della Virginia (1776), nota ai costituenti francesi, dove alcuni diritti *inherent* (tradotto con una certa forzatura «innato») sono protetti perché essi permettono il perseguimento della «felicità» e della «sicurezza». Che cosa fosse la «felicità», e quale fosse il rapporto fra la felicità e il bene pubblico era stato uno dei temi dibattuti dai *philosophes*, ma via via che prese corpo la

figura dello stato liberale e di diritto, fu completamente abbandonata l'idea che fosse compito dello stato provvedere alla felicità dei sudditi. Anche in questo caso la parola più chiara e illuminante fu detta da Kant il quale, in difesa dello stato liberale puro il cui scopo è di permettere che la libertà di ognuno si possa esplicare in base a una legge universale di ragione, aveva respinto lo stato eudemonologico, il quale pretendeva che fosse suo compito rendere felici i sudditi mentre deve essere soltanto quello di dare a essi tanta libertà da permettere a ciascuno di perseguire la propria felicità a suo modo<sup>15</sup>.

Secondariamente, la Dichiarazione francese è, come è stato più volte notato, ancor più intransigentemente individualistica di quella americana. Che la concezione della società, che stava alla base delle due dichiarazioni fosse quella che nel secolo successivo sarà chiamata, quasi sempre con una connotazione negativa, individualistica, non ha bisogno di essere particolarmente sottolineato, anche perché vi torneremo più oltre. Alla formazione di questa concezione per cui l'individuo isolato, indipendentemente da tutti gli altri, se pure insieme con tutti gli altri, ma ciascuno per sé, è il fondamento della società, contrariamente all'idea, tramandata nei secoli, dell'uomo come animale politico, e come tale sociale sin dalle origini, avevano contribuito sia l'idea di uno stato di natura, quale era stato ricostruito da Hobbes a Rousseau, come stato presociale, sia la costruzione artificiale dell'*homo oeconomicus* fatta dai primi economisti, sia l'idea cristiana dell'individuo come persona morale, che ha valore di per se stesso, in quanto creatura di Dio. Tutte e due le dichiarazioni partono dagli uomini singolarmente considerati; i diritti che esse proclamano appartengono agli individui presi uno ad uno, che li possiedono prima di entrare in qualsiasi società. Ma mentre l'«utilità comune» è invocata dal documento francese unicamente per giustificare eventuali «distinzioni sociali», le carte americane fanno quasi tutte un riferimento diretto allo scopo dell'associazione politica che è quello del *common benefit* (Virginia), del *good of the whole* (Maryland), o del *common good* (Massachusetts). I costituenti americani avevano collegato i diritti dell'individuo con il bene comune della società. I costituenti francesi intendono affermare primamente ed esclusivamente i diritti degli individui. Ben diversa sarà l'idea cui s'ispirerà la Costituzione giacobina, in cui campeggia l'articolo 1, il quale recita: «Scopo della società

è la felicità comune» e rimette in primo piano ciò che è di tutti rispetto a quello che appartiene ai singoli, il bene del tutto rispetto ai diritti delle parti.

Quanto al secondo tema, quale delle due fosse eticamente e politicamente superiore, la controversia era antica. Già durante la discussione all'Assemblea nazionale, uno dei suoi membri, Pierre Victor Malouet, intendente di finanza, candidato della Bassa Alvernia, aveva espresso il proprio parere contrario alla proclamazione dei diritti, affermando che quello che era andato bene per gli americani che «hanno preso l'uomo nel seno della natura e lo presentano all'universo nella sua sovranità primitiva», ed erano quindi «preparati a ricevere la libertà in tutta la sua energia», non andava altrettanto bene per i francesi di cui una «moltitudine immensa» era composta da uomini senza proprietà che si attendono dal governo più la sicurezza del lavoro, che li rende peraltro dipendenti, che la libertà<sup>16</sup>.

Anche in questo caso tra le molte testimonianze di tale controversia, ne scelgo una che dovrebbe essere particolarmente familiare al pubblico italiano anche se ho l'impressione sia stata del tutto dimenticata. Nel saggio su *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*, Alessandro Manzoni affronta il tema della comparazione fra la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese proprio partendo da un confronto tra la Costituzione americana del 1787 e la Dichiarazione dell'89, e non esita a dar la palma alla prima, con argomenti che arieggiano quelli dell'intendente francese. A parte il fatto, egli osserva, che la Costituzione americana del 1787 non si fece precedere da nessuna dichiarazione, le dichiarazioni dei congressi precedenti non riguardavano che «alcuni diritti positivi e speciali delle Colonie di fronte al Governo e al Parlamento d'Inghilterra; si limitavano, cioè, a proclamare e a rivendicare quei tanti diritti che erano stati violati da quel Governo, e voluti invalidare da quel Parlamento, contro un antico e pacifico possesso»<sup>17</sup>. Concludeva che la somiglianza che si era voluta vedere tra le due dichiarazioni era soltanto verbale e verbale era la loro enunciazione tanto che, mentre le carte degli americani avevano avuto l'effetto voluto, della solenne proclamazione dei costituenti dell'89 si poteva dire soltanto che aveva preceduto «di poco il tempo in cui il disprezzo e la violazione di ogni diritto arrivarono a un segno da lasciare in dubbio se nella storia ci si trovi un paragone»<sup>18</sup>.

Lasciamo la disputa sul rapporto fra le due dichiarazioni agli storici. Nonostante l'influenza anche immediata che la Rivoluzione delle tredici

colonie ebbe in Europa e il rapido formarsi nel vecchio continente del mito americano, fu la Rivoluzione francese che costituí per circa due secoli il modello ideale per tutti coloro che combatterono per la propria emancipazione e per la liberazione del proprio popolo. Furono i principî dell'89 che costituirono, nel bene come nel male, un punto di riferimento obbligato per gli amici e per i nemici della libertà, invocati dagli uni, esecrati dagli altri. Della sotterranea e immediata forza espansiva che la Rivoluzione francese ebbe in Europa, permettetemi di ricordare la splendida immagine di Heine, che paragonava il fremito dei tedeschi nell'udire le notizie di quel che accadeva in Francia al mormorio che esce dalle grosse conchiglie, che si mettono per ornamento sul caminetto, anche quando sono ormai da tempo lontanissime dal mare: «Quando a Parigi nel grande oceano umano le onde della rivoluzione salivano, ribollivano ed infuriavano tempestosamente, al di là del Reno i cuori tedeschi mormoreggiavano e fremevano»<sup>19</sup>.

Quante volte echeggiò il richiamo ai principî dell'89 nei momenti cruciali della nostra storia! Mi limito a ricordarne due, il Risorgimento e l'opposizione al fascismo. Pur preconizzando una nuova epoca che chiamò «sociale», Mazzini riconobbe che nella Dichiarazione dei diritti dell'89 erano stati riassunti «i risultati dell'Epoca cristiana, ponendo fuor d'ogni dubbio e innalzando a dogma politico, la libertà conquistata nella sfera dell'idea dal mondo greco-romano, l'eguaglianza conquistata dal mondo cristiano e la fratellanza, ch'è conseguenza immediata dei due termini»<sup>20</sup>. Carlo Rosselli nel libro programmatico, scritto al confino e pubblicato in Francia nel 1930, *Socialismo liberale*, disse che il principio di libertà, estesosi alla vita culturale durante i secoli XVII e XVIII, aveva raggiunto l'apogeo con l'Enciclopedia e «finí per trionfare in sede politica con la Rivoluzione dell'89 e la sua Dichiarazione dei diritti»<sup>21</sup>.

Nel bene come nel male ho detto<sup>22</sup>. La condanna dei principî dell'89 è stato uno dei motivi abituali di ogni movimento antirivoluzionario, a cominciare da De Maistre per arrivare all'Action française. Ma basti citare un brano del principe degli scrittori reazionari, Federico Nietzsche (col quale amoreggia da qualche tempo una nuova sinistra senza bussola), il quale in uno degli ultimi frammenti pubblicati postumi scrisse: «La nostra ostilità alla Révolution non si riferisce alla farsa cruenta, all'immoralità con cui si svolse; ma alla sua moralità di branco, alle “verità” con cui sempre e ancora continua



a operare, alla sua immagine contagiosa di “giustizia e libertà”, con cui si accalappiano tutte le anime mediocri, al rovesciamento dell’ autorità delle classi superiori»<sup>23</sup>. Dopo non molti anni gli facevano eco alcuni suoi, forse inconsapevoli, nipotini italiani, che schernivano «l’apoteosi delle rimbombanti blagues della Rivoluzione francese: Giustizia, Fraternità, Eguaglianza, Libertà»<sup>24</sup>.

Il nucleo dottrinale della Dichiarazione è contenuto nei primi tre articoli: il primo riguarda la condizione naturale degli individui che precede la formazione della società civile, il secondo il fine della società politica che viene, se non cronologicamente, assiologicamente dopo lo stato di natura, il terzo il principio di legittimità del potere che spetta alla nazione.

La formula del primo: «Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti» è stata ripresa quasi letteralmente dall’ articolo 1 della Dichiarazione universale dei diritti dell’ uomo: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». Rousseau aveva scritto all’ inizio del *Contratto sociale*: «L’ uomo è nato libero ma dovunque è in catene». Si trattava, com’ è stato detto più volte, di una nascita non naturale ma ideale. Che gli uomini non nascano né liberi né eguali era dottrina corrente, da quando la credenza in una mitica età dell’ oro, che risaliva agli antichi ed era stata ripresa durante il Rinascimento, era stata soppiantata dalla teoria, che da Lucrezio era arrivata sino a Vico, dell’ origine ferina dell’ uomo e della barbarie primitiva. Che gli uomini fossero liberi ed eguali nello stato di natura descritto da Locke all’ inizio del *Secondo trattato sul governo civile*, era un’ ipotesi razionale: non era né una constatazione di fatto né un dato storico ma era un’ esigenza della ragione che sola avrebbe potuto capovolgere radicalmente la concezione secolare secondo cui il potere politico, il potere sugli uomini, l’ *imperium*, procede dall’ alto in basso e non viceversa. Questa ipotesi doveva servire, secondo lo stesso Locke, «a bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine»<sup>25</sup>. Era questo esattamente il fine che si erano proposti i costituenti, i quali subito dopo nell’ articolo 2 dichiarano che «lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione di diritti naturali e imprescrittibili dell’ uomo», quali la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all’ oppressione. Nell’ articolo non ricorre l’ espressione «contratto sociale», ma l’ idea del contratto è implicita nella parola «associazione». Per «associazione» s’ intende, non si può non intendere, una società di contratto. Il collegamento fra i due articoli è dato dal fatto che il primo parla di

eguaglianza nei diritti, il secondo specifica quali siano questi diritti tra cui non compare piú l'eguaglianza, che riappare però nell'articolo 6 che prevede l'eguaglianza di fronte alla legge, e nell'articolo 13 che prevede l'eguaglianza fiscale.

Dei quattro diritti elencati, solo la libertà vi è definita (articolo 4); ed è definita come il diritto di «potere fare tutto ciò che non nuoce ad altri» che è definizione diversa da quella corrente da Hobbes a Montesquieu, secondo cui la libertà consiste nel fare tutto ciò che le leggi permettono, e da quella di Kant secondo cui la mia libertà si estende sino a che è compatibile con la libertà degli altri. La sicurezza sarà definita nell'articolo 8 della Costituzione del 1793 come la «protezione accordata dalla società a ciascuno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e delle sue proprietà».

Quanto alla proprietà, che l'ultimo articolo della Dichiarazione considera «un diritto inviolabile e sacro», è quella su cui si appunteranno le critiche dei socialisti e consegnerà alla storia la Rivoluzione dell'89 come rivoluzione borghese. La sua appartenenza ai diritti naturali discendeva da un'antica tradizione giuridica ben precedente all'affermarsi delle dottrine giusnaturalistiche. Era una conseguenza dell'autonomia nel diritto romano classico del diritto privato rispetto al diritto pubblico, della dottrina dei modi originari di acquisto della proprietà attraverso l'occupazione e il lavoro, e dei modi derivati, attraverso il contratto e la successione, modi, gli uni e gli altri, appartenenti alla sfera dei rapporti privati svolgentisi al di fuori della sfera pubblica. Per non risalire troppo indietro, era ben nota la teoria di Locke, uno dei principali ispiratori della libertà dei moderni, secondo cui la proprietà deriva dal lavoro individuale, vale a dire da un'attività che si svolge prima e all'infuori dello stato. Contrariamente a ciò che oggi si potrebbe pensare dopo le storiche rivendicazioni dei nullatenenti contro i proprietari guidate dai movimenti socialisti del secolo XIX, il diritto di proprietà fu considerato per secoli un argine, il piú forte argine, al potere arbitrario del sovrano. Fu se mai il piú rigoroso teorico dell'assolutismo, Thomas Hobbes, che ebbe l'ardire di sostenere essere una teoria sediziosa, e quindi da condannare in uno stato fondato su principî di ragione, «che i cittadini abbiano la proprietà assoluta delle cose in loro possesso»<sup>26</sup>.

Che anche dietro l'affermazione del diritto di resistenza all'oppressione ci

fosse il pensiero di Locke, nonostante fosse molto piú antico, è pacifico. Avendo sostenuto che la ragione per cui gli uomini entrano in società è la conservazione delle loro proprietà, oltre che della libertà, Locke ne deduceva che quando il governo viola questi diritti, si mette in istato di guerra con il suo popolo il quale è da quel momento sciolto da ogni vincolo di obbedienza, e non gli rimane che «il comune rifugio che Dio ha offerto a tutti gli uomini contro la forza e la violenza»<sup>27</sup>, cioè riprendersi la libertà originaria e resistere. Giuridicamente, il diritto di resistenza è un diritto secondario allo stesso modo che sono norme secondarie quelle che provvedono alla protezione delle norme primarie: è un diritto secondario che interviene in un secondo momento quando vengono conculcati i diritti di libertà, di proprietà e di sicurezza che sono diritti primari. Diverso, anche perché il diritto di resistenza interviene a tutelare gli altri diritti ma non può essere a sua volta tutelato e pertanto deve essere esercitato a proprio rischio e pericolo. A stretto rigore di logica, nessun governo può garantire l'esercizio del diritto di resistenza, che insorge proprio quando il cittadino non riconosce piú l'autorità del governo, e il governo a sua volta non ha piú alcun obbligo verso di lui. Con una possibile allusione a questo articolo, Kant dirà che «affinché il popolo sia autorizzato alla resistenza, dovrebbe esserci una legge pubblica che la permettesse»<sup>28</sup>, ma una tale disposizione sarebbe contraddittoria perché nel momento in cui il sovrano ammette la resistenza contro di sé rinuncia alla propria sovranità e il suddito diventa sovrano al posto suo. Non è possibile che i costituenti non si rendessero conto della contraddizione. Ma, come spiega Georges Lefebvre, l'inserimento del diritto di resistenza fra i diritti naturali era dovuto al ricordo immediato del 14 luglio e al timore di un nuovo assalto aristocratico, e quindi non era altro che la giustificazione postuma della lotta contro l'Antico Re-gime<sup>29</sup>. Nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 non compare il diritto di resistenza, ma nel preambolo si legge che i diritti dell'uomo, che saranno via via enumerati, debbono essere protetti «se si vuole evitare che l'uomo sia costretto come ultima istanza alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione». Come dire che la resistenza non è un diritto ma è in determinate circostanze una necessità (come indica la parola «costretto»).

Il terzo articolo secondo cui «il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione», rispecchia fedelmente il dibattito che si era svolto nel mese di giugno quando era stata respinta la proposta del conte di

Mirabeau di adottare la parola «popolo» che segnava la differenza rispetto agli altri due ordini, anziché «nazione», piú comprensiva, unificante e conglobante, sostenuta dall'abate Sieyès, donde era nato il nome di Assemblea nazionale; ed esprime il concetto, destinato a diventare uno dei caposaldi di ogni governo democratico del futuro, che la rappresentanza è una e indivisibile, cioè non può essere divisa in base agli ordini o stati in cui era divisa la società del tempo, e nella sua unità e indivisibilità è composta non da corpi separati ma da individui singoli, che contano ciascuno per uno, in conformità di un principio che giustifica da allora in poi la diffidenza di ogni governo democratico per la rappresentanza degli interessi<sup>30</sup>. Nel concetto della sovranità una e indivisibile della nazione era implicito anche il principio del divieto di mandato imperativo sostenuto fermamente da Sieyès, un principio già adombrato nell'articolo 6 secondo cui la legge è l'espressione della volontà generale, e formulato esplicitamente all'articolo 8 del preambolo della legge del 22 dicembre 1789 che recita: «I rappresentanti nominati all'Assemblea nazionale dai dipartimenti dovranno essere considerati non come i rappresentanti di un dipartimento particolare, ma come i rappresentanti della totalità dei dipartimenti, cioè dell'intera nazione». Rappresentanza individuale e non per corpi separati, e divieto di mandato imperativo, erano due istituti che concorrevano alla distruzione della società per ordini, dove, ogni ordine avendo un suo ordinamento giuridico separato, gli individui non sono eguali né nei diritti né di fronte alla legge. Da questo punto di vista la Dichiarazione poteva ben essere detta, come la definì un grande storico della Rivoluzione, Alphonse Aulard, l'atto di morte dell'Antico Regime<sup>31</sup>, anche se il colpo di grazia sarà dato soltanto nel preambolo della Costituzione del 1791 là dove seccamente sarà proclamato che «non c'è piú nobiltà, né paría né distinzioni ereditarie, né distinzioni di ordini né di regime feudale, non c'è piú per nessuna parte della Nazione, né per nessun individuo, né privilegio né eccezione al diritto comune di tutti i Francesi»<sup>32</sup>.

La Dichiarazione è stata sottoposta da allora a oggi a due critiche ricorrenti ed opposte: è stata accusata di eccessiva astrattezza da parte in genere dei reazionari e dei conservatori, e di eccessivo legame agli interessi di una classe particolare da parte di Marx e della sinistra in genere.

L'accusa di astrattezza è stata ripetuta infinite volte: del resto l'astrattezza del pensiero illuministico è uno dei luoghi classici di tutte le correnti

antilluministiche. Non sto a ripetere la celebre battuta di De Maistre il quale vedeva inglesi, tedeschi, francesi e, grazie a Montesquieu, sapeva che c'erano anche i persiani, ma l'uomo, l'uomo in generale, non l'aveva mai visto e se esisteva era a sua insaputa. Basterà citare, meno noto ma non meno drastico, un giudizio di Taine secondo cui la maggior parte degli articoli della Dichiarazione «non sono che dogmi astratti, definizioni metafisiche, assiomi piú o meno letterari, cioè piú o meno falsi, ora vaghi ora contraddittori, suscettibili di piú significati e di significati opposti..., una specie d'insegna pomposa inutile e pesante che... rischia di cadere sulla testa dei passanti scossa ogni giorno da mani violente»<sup>33</sup>. Chi non si accontenti di queste, non sai se chiamarle piú deprecazioni o imprecazioni, e cerchi una critica filosofica dovrà andarsi a leggere l'Aggiunta al § 539 dell'*Enciclopedia* di Hegel, dove, oltre a molte importanti considerazioni, è detto che libertà ed eguaglianza sono cosí poco per natura che sono anzi «un prodotto e un risultato della coscienza storica», diversa fra l'altro da nazione a nazione<sup>34</sup>.

Ma è proprio vero che i costituenti francesi fossero cosí poco accorti, avessero la testa cosí nelle nuvole e i piedi cosí poco per terra? A questa domanda è stato risposto con l'osservazione che quei diritti apparentemente astratti erano in realtà nell'intenzione dei costituenti strumenti di polemica politica e ciascuno di essi doveva essere interpretato come l'antitesi di un abuso di potere che si voleva combattere, giacché i rivoluzionari, come aveva già detto Mirabeau, piú che una dichiarazione astratta di diritti avevano voluto fare un atto di guerra contro i tiranni<sup>35</sup>. Se poi questi diritti furono proclamati come se fossero iscritti in una tavola delle leggi fuori del tempo e della storia, ciò era dipeso, come spiegherà Tocqueville, dal fatto che la Rivoluzione francese era una rivoluzione politica che aveva operato come le rivoluzioni religiose, che considerano l'uomo in se stesso senza soffermarsi su ciò che le leggi, le costumanze e le tradizioni di un popolo possono avere innestato di peculiare su quel fondo comune, ed aveva operato come le rivoluzioni religiose perché «sembrava tendere alla rigenerazione del genere umano, piú ancora che alla riforma della Francia»<sup>36</sup>. Fu del resto questa la ragione per cui, secondo Tocqueville, poté accendere passioni che sino allora le rivoluzioni politiche anche piú violente non avevano mai potuto produrre.

La critica opposta, secondo cui la Dichiarazione, anziché essere troppo astratta, era invece tanto concreta e storicamente determinata da essere in realtà non la difesa dell'uomo in generale, che sarebbe esistito all'insaputa

dell'autore delle *Serate di San Pietroburgo*, ma del borghese, che esisteva in carne ed ossa e lottava per la propria emancipazione di classe contro l'aristocrazia e senza troppo preoccuparsi dei diritti di quello che sarebbe stato chiamato il quarto stato, era stata fatta da Marx giovane nell'articolo sulla *Questione ebraica*, troppo noto perché convenga indugiarsi ancora una volta, e poi ripetuta ritualmente da diverse generazioni di marxisti. Altro che uomo astratto, universale! L'uomo di cui parlava la Dichiarazione era in realtà il borghese, i diritti dalla Dichiarazione tutelati erano i diritti del borghese, dell'uomo, spiegava Marx, egoista, dell'uomo separato dagli altri uomini e dalla comunità, dell'uomo «in quanto monade isolata e chiusa in se stessa»<sup>37</sup>.

Quali siano state le conseguenze, che io ritengo funeste, di questa interpretazione, che scambiava una questione di fatto, cioè l'occasione storica da cui la richiesta di quei diritti era nata, che era certamente la lotta del terzo stato contro l'aristocrazia, con una questione di principio, e vedeva nell'uomo soltanto il cittadino e nel cittadino soltanto il borghese, è un tema su cui forse, col senno di poi, abbiamo idee più chiare dei nostri padri. Ma siamo ancora troppo dentro alla corrente di questa storia per poter vedere dove andrà a finire. Mi sembra difficile negare che l'affermazione dei diritti dell'uomo, *in primis* di quelli di libertà o meglio delle libertà individuali, sia uno dei punti fermi del pensiero politico universale da cui non si torna più indietro.

L'accusa che Marx muoveva alla Dichiarazione era quella di essere ispirata a una concezione individualistica della società. L'accusa era giustissima, ma è accettabile?

Certo il punto di vista da cui si mette la Dichiarazione per dare una soluzione all'eterno problema dei rapporti fra governanti e governati è quello dell'individuo, dell'individuo singolo, considerato come il titolare del potere sovrano, in quanto nell'ipotetico stato di natura presociale non c'è ancora alcun potere al di sopra di lui. Il potere politico, ovvero il potere degli individui associati, viene dopo. È un potere che nasce da una convenzione, è il prodotto di una invenzione umana, come una macchina, anzi è, secondo la definizione di Hobbes, la cui ricostruzione razionale dello stato parte con assoluto rigore dagli individui singolarmente considerati, la più ingegnosa e anche la più benefica delle macchine, la *machina machinarum*. Questo punto di vista rappresenta il rovesciamento radicale del punto di vista tradizionale

del pensiero politico sia classico, in cui le due metafore predominanti per rappresentare il potere sono quella del pastore (e il popolo è il gregge) e quella del nocchiero, del *gubernator* (e il popolo è la ciurma), sia medievale (*omnis potestas nisi a Deo*). Da questo rovesciamento nasce lo stato moderno, prima liberale in cui gli individui che rivendicano il potere sovrano sono soltanto una parte della società, poi democratico, in cui sono potenzialmente tutti, e infine sociale, in cui gli individui diventano tutti sovrani senza distinzioni di classi rivendicano, oltre i diritti di libertà, anche i diritti sociali, i quali sono anch'essi diritti dell'individuo: lo stato dei cittadini, che non sono più soltanto i borghesi, né i cittadini di cui parla Aristotele all'inizio del terzo libro della *Politica*, definiti come coloro che possono accedere alle cariche pubbliche e sono, tolti gli schiavi e gli stranieri, anche in una democrazia, una minoranza<sup>38</sup>.

Il punto di vista tradizionale aveva per effetto l'attribuzione agli individui non di diritti ma prevalentemente di obblighi a cominciare dall'obbligo dell'obbedienza alle leggi, cioè ai comandi del sovrano. I codici morali e giuridici sono stati nei secoli, dai Dieci comandamenti alle Dodici tavole, insieme di regole imperative che stabiliscono per gli individui obblighi, non diritti. Osserviamo ancora una volta, invece, i primi due articoli. Prima compare l'affermazione che gli individui hanno dei diritti, poi l'affermazione che il governo, proprio in conseguenza di questi diritti, si obbliga a garantirli. Il rapporto tradizionale fra diritti dei governanti e obblighi dei sudditi è perfettamente invertito. Anche nelle cosiddette carte dei diritti che precedettero quelle del 1776 in America e quella del 1789 in Francia, dalla Magna Charta al Bill of Rights del 1689, i diritti o le libertà non erano riconosciute come esistenti anteriormente al potere del sovrano, ma erano concesse o accordate, e dovevano apparire, anche se erano il risultato di un patto fra sudditi e sovrano, come un atto unilaterale di quest'ultimo. Il che equivale a dire che senza la concessione del sovrano il suddito non avrebbe mai avuto alcun diritto<sup>39</sup>. Non diversamente accadrà nell'Ottocento: quando sorgeranno le monarchie costituzionali si dirà che le costituzioni sono state *octroyées* dai sovrani: che queste costituzioni fossero la conseguenza di un conflitto tra re e sudditi, concluso con un patto, non doveva cancellare l'immagine sacralizzata del potere per cui ciò che ottengono i cittadini è il risultato di una graziosa concessione del principe.

Le dichiarazioni dei diritti erano destinate a rovesciare questa immagine.



E l'avrebbero a poco a poco rovesciata. Oggi il concetto stesso di democrazia è inscindibile da quello dei diritti dell'uomo. Eliminate una concezione individualistica della società. Non riuscirete più a giustificare la democrazia come forma di governo. Quale migliore definizione della democrazia se non quella secondo cui in essa gli individui, tutti gli individui, hanno una parte della sovranità? E come si è potuto stringere in modo irreversibile questo concetto se non con l'invertire il rapporto fra potere e libertà, facendo precedere la libertà rispetto al potere? Mi è accaduto spesso di dire che sarebbe più corretto parlare, quando ci riferiamo a una democrazia, di sovranità dei cittadini che di sovranità popolare. «Popolo» è un concetto ambiguo, di cui si sono servite anche tutte le dittature moderne. È un'astrazione talora ingannevole: quanta parte degli individui che vivono su un territorio il termine «popolo» comprenda non è chiaro. Le decisioni collettive non le prende il popolo, ma gli individui, tanti o pochi, che lo compongono. In una democrazia chi prende le decisioni collettive, direttamente o indirettamente, sono sempre e soltanto individui singoli nel momento in cui gettano la scheda nell'urna. Potrà sembrare ostico a chi non può pensare alla società se non come un organismo, ma, piaccia o non piaccia, la società democratica non è un corpo organico ma è una somma di individui. Se non fosse così, non avrebbe alcuna giustificazione il principio di maggioranza, che pure è la regola fondamentale di decisione democratica. E la maggioranza è il risultato di una semplice somma aritmetica dove ciò che si somma sono i voti dei singoli, uno per uno. Concezione individualistica e concezione organica della società sono irrimediabilmente in contrasto. Assurdo domandarsi quale sia più vera in senso assoluto. Non assurdo ma assolutamente ragionevole, affermare che l'unica vera per capire e far capire che cosa sia la democrazia, è la seconda, non la prima<sup>40</sup>.

Occorre diffidare di chi sostiene una concezione antindividualistica della società. Attraverso l'antindividualismo sono passate più o meno tutte le dottrine reazionarie. Burke diceva: «Gli individui scompaiono come ombre; solo la comunità è fissa e stabile». De Maistre diceva: «Sottomettere il governo alla discussione individuale significa distruggerlo». Lamennais diceva: «L'individualismo distruggendo l'idea di obbedienza e del dovere distrugge il potere e la legge»<sup>41</sup>. Non sarebbe molto difficile trovare analoghe citazioni da parte della sinistra antidemocratica. Al contrario, non c'è nessuna costituzione democratica, a cominciare da quella repubblicana italiana, che



non presupponga l'esistenza di individui singoli che hanno diritti in quanto tali. E come si potrebbe affermare che sono «inviolabili», se non si presupponesse che, assiologicamente, l'individuo è superiore alla società di cui viene a far parte?

La concezione individualistica della società ha fatto molta strada. I diritti dell'uomo che erano stati e hanno continuato a essere affermati nelle costituzioni dei singoli stati, oggi sono stati riconosciuti e solennemente proclamati nell'ambito della comunità internazionale, con una conseguenza, che ha letteralmente sconvolto la dottrina e la prassi del diritto internazionale: ogni individuo è stato elevato a soggetto potenziale della comunità internazionale, i cui soggetti erano stati sinora considerati eminentemente gli stati sovrani<sup>42</sup>. In tal modo il diritto delle genti è stato trasformato in diritto delle genti e degli individui, e accanto al diritto internazionale come diritto pubblico esterno, il *ius publicum europaeum* sta crescendo un nuovo diritto che potremmo chiamare, prendendo in prestito la parola da Kant, «cosmopolitico», anche se Kant lo limitava al diritto di ogni uomo ad essere trattato da amico, e non da nemico, ovunque egli si recasse, al diritto, così egli diceva, di «ospitalità». Ma pur entro questi limiti Kant vedeva nel diritto cosmopolitico non «una rappresentazione fantastica di menti esaltate» ma una delle condizioni necessarie per il perseguimento della pace perpetua in un'epoca della storia, in cui «la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti»<sup>43</sup>.

Lo stesso Kant che, come ho detto all'inizio, aveva visto nell'entusiasmo con cui era stata accolta la Rivoluzione francese un segno della disposizione morale dell'umanità, inseriva questo avvenimento straordinario in una storia profetica dell'umanità, vale a dire in una storia, di cui non si hanno dati certi ma si possono soltanto cogliere segni premonitori. Uno di questi segni premonitori era appunto, secondo lui, il nascere di una «costituzione fondata sul diritto naturale», che permetteva di dare una risposta affermativa alle domande «se il genere umano fosse in costante progresso verso il meglio». Diceva anche che l'evento aveva avuto tale effetto negli animi da non poter più essere dimenticato, giacché «aveva rivelato nella natura umana una disposizione e un potere per il meglio tali che nessun politico avrebbe potuto estirpare»<sup>44</sup>. Noi, giunti quasi alla fine del secolo che ha conosciuto due guerre mondiali e l'era delle tirannie, e la minaccia di una guerra sterminatrice, possiamo anche sorridere dell'ottimismo di un filosofo vissuto

in un'età in cui la fiducia nella inarrestabilità del progresso era quasi universale. Ma potremmo sostenere sul serio che l'idea della costituzione fondata sul diritto naturale sia stata dimenticata? Non è oggi il tema dei diritti dell'uomo, che era stato imposto all'attenzione dei sovrani dalla Dichiarazione dell'89 più attuale che mai? Non è uno dei grandi temi verso cui, insieme con quelli della pace e della giustizia internazionale, sono trascinati irresistibilmente, volenti o nolenti, popoli e governi? Come le dichiarazioni nazionali furono il presupposto necessario per la nascita delle democrazie moderne, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo non è forse il presupposto di quella democratizzazione del sistema internazionale da cui dipendono la fine del sistema tradizionale dell'equilibrio, in cui la pace è sempre una tregua tra due guerre, e l'inizio di un'era di pace stabile che non abbia più la guerra come alternativa?

Riconosco che affermazioni di questo genere si possono fare soltanto nell'ambito della storia profetica di cui parlava Kant, e quindi di una storia le cui anticipazioni non hanno la certezza delle previsioni scientifiche (ma poi sono possibili previsioni scientifiche nella storia umana?) Riconosco anche che sfortunatamente è accaduto per lo più che i profeti di sventura non siano stati creduti, e gli avvenimenti da loro annunciati si sono avverati, mentre i profeti di tempi felici sono stati subito creduti e gli eventi da loro annunciati non si sono avverati. Perché non potrebbe accadere una buona volta che il profeta di sventura abbia torto e quello che prevede tempi felici abbia ragione?

<sup>1</sup> G. Lefebvre, *La rivoluzione francese*, trad. P. Serini, Einaudi, Torino 1958, p. 162. Uno dei maggiori storici viventi della Rivoluzione francese, François Furet, dopo aver riconosciuto che «il riferimento all'89 è scomparso dalla politica francese», ammette che ciò dipende dal fatto che il dibattito si è spostato dalla rivoluzione del passato a quella del futuro, per cui la Rivoluzione francese non è soltanto la Repubblica ma anche una illimitata promessa di eguaglianza, e per restituirle il suo incanto basta vederci, invece di una istituzione nazionale, una matrice della storia universale» (*Critica della rivoluzione francese*, Laterza, Bari 1980, p. 9).

<sup>2</sup> A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in *Œuvres complètes*, Tome II, Paris 1952, p. 72 (trad. it. *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969, vol. I, p. 598).

<sup>3</sup> Si legga la voce *Enthousiasme* nel *Dictionnaire philosophique*, dove si contrappone l'entusiasmo alla ragione perché, mentre la ragione fa vedere sempre le cose come sono, l'entusiasmo è come il vino «qui peut exciter tant de tumultes dans les vaisseaux sanguins et de si violentes vibrations dans les nerfs, que la raison en est tout-à-fait détruite». Ma Voltaire era stato preceduto, com'è noto, da Locke

che alla critica dell'entusiasmo dedica un capitolo del *Saggio sulla intelligenza umana*, IV, 19. La storia del concetto di entusiasmo meriterebbe ben altro svolgimento, ma basti richiamare l'attenzione sulla voce *Entusiasmo* del *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano, Utet, Torino 1961, poi più volte ristampato.

<sup>4</sup> I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino 1956, p. 219. Sul complesso tema del rapporto fra Kant e la rivoluzione in genere e la Rivoluzione francese in specie, rinvio al mio *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1969<sup>2</sup>, pp. 255 sgg. Per un'analisi documentata e una interpretazione originale del pensiero di Kant di fronte alla Rivoluzione francese, si veda D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983.

<sup>5</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), in *Scritti politici* cit., p. 152. Sulla teoria della libertà in Kant rinvio al mio *Kant e le due libertà*, in N. Bobbio, *Da Hobbes a Kant*, Morano, Napoli 1965, pp. 147-63.

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, I, 8.

<sup>7</sup> Queste celeberrime espressioni si trovano nell'ultimo capitolo delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, intitolato *La rivoluzione francese e le sue conseguenze*. Sul tema il noto saggio di J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1956), in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 183-233. Del saggio esiste una traduzione italiana, *Hegel e la rivoluzione francese*, con prefazione di G. Calabrò, Guida, Napoli 1970. Si veda anche R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1972.

<sup>8</sup> Di quest'opera esiste oggi una traduzione italiana a cura di T. Magri, Th. Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1978.

<sup>9</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), che cito dalla ed. it., a cura di A. Martelloni, Utet, Torino 1963. Il brano citato si trova a p. 256. Recentemente su Burke con particolare riguardo alle *Riflessioni*, G. Tamagnini, *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Giuffrè, Milano 1988.

<sup>10</sup> Burke, *Reflections* cit., p. 257.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Paine, *I diritti dell'uomo* cit., p. 145. Il passaggio dai diritti naturali ai diritti civili è spiegato da Paine in questo modo: siccome gli uomini non sono in grado di conservare tutti i diritti che hanno per natura in quanto non ne hanno il potere, essi rinunciano a quei diritti che solo la costituzione di un potere comune permette loro di conservare. Letteralmente: «I diritti naturali che non vengono conservati sono tutti quelli per cui, sebbene il diritto sia perfetto nell'individuo, il potere di metterlo in atto è insufficiente» (p. 146). L'ispirazione lockiana di questo passo è evidente: il passaggio dallo stato di natura allo stato civile avviene, secondo Locke, attraverso la rinuncia che gli individui fanno, sono

obbligati a fare, di alcuni diritti naturali. La rinuncia può essere piú o meno ampia: nel modello lockiano è molto limitata, giacché l'unico diritto naturale cui bisogna rinunciare per entrare nello stato civile è quello all'autodifesa. Non diversamente Paine, il quale, dopo aver detto che l'uomo ha nello stato di natura il potere di giudicare, riconosce che non avendo il potere da solo di farlo valere, lo «versa nel fondo comune della società, e si serve del braccio di quest'ultima, di cui è parte, in sostituzione ed in aggiunta al suo proprio» (p. 146).

<sup>13</sup> All'inizio dell'opera precedente, *Common sense* (1776), Paine aveva espresso incisivamente il contrasto fra la società buona e lo stato cattivo, con una contrapposizione che sarebbe diventata un luogo comune della concezione dello «stato minimo»: «La società è prodotta dai nostri bisogni, il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità positivamente unendo insieme i nostri affetti, il secondo negativamente tenendo a freno i nostri vizi» (dalla trad, it., contenuta nello stesso volume cit. sopra, *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, p. 69).

<sup>14</sup> Si tratta dell'opera *Die Erklärung der Menschen – und Bürgerrecht* (1896), che suscitò un vasto dibattito, su cui vedi Lefebvre, *La rivoluzione francese* cit., p. 758. In realtà i testi americani erano abbastanza noti, soprattutto attraverso La Fayette.

<sup>15</sup> Tra gli innumerevoli passi di Kant, che si potrebbero citare per mostrare la sua avversione allo stato paternalistico, che si attribuisce il compito di rendere felici i sudditi, scelgo il seguente per la sua precisione e perentorietà: «Un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come il governo di un padre verso i figli, cioè un governo paternalistico (*imperium paternale*) in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi passivamente, per aspettare che il capo dello stato giudichi in qual modo essi debbono essere felici, è il peggior dispotismo che si possa immaginare» (*Sopra il detto comune, Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* (1973), in *Scritti politici* cit., p. 255). Sul tema, fondamentale G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1975. Dello stesso autore *Patriarchalism, Naturalism and the Rise of the Conventional State*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XIV (1984), n. 2, pp. 223-37, che così conclude: «La scomparsa della famiglia dal pensiero politico anglo-americano piú di due secoli fa è da mettere indubbiamente in relazione col trionfo della rigida e presumibilmente liberale distinzione tra il cosiddetto pubblico e il privato e la conseguente esclusione della sfera privata, inclusa la famiglia, dal discorso politico» (p. 335). Si veda anche E. Diciotti, *Paternalismo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVI (1986), n. 2, pp. 557-86, che cita la definizione di paternalismo data da R. Dworkin, riecheggiante quella di Kant: «Intenderò approssimativamente per paternalismo l'interferenza nella libertà di agire di una persona giustificata da motivi riferibili esclusivamente al benessere, al bene, alla felicità, ai bisogni, interessi o valori della persona assoggettata a costrizione» (p. 560).

<sup>16</sup> Citato da A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Einaudi, Torino 1952, p.

39.

<sup>17</sup> A. Manzoni, *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, Barbera, Firenze 1928, p. 1110 b. Il paragone peraltro non è del tutto corretto perché, come fu già notato da G. Del Vecchio, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1903), in *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Giuffrè, Milano 1963, pp. 141-216, Manzoni conosceva solo il testo della Costituzione americana ma non i testi delle dichiarazioni dei diritti degli Stati americani che l'avevano preceduta (p. 188). La stessa osservazione fu ripetuta qualche anno più tardi da F. Ruffini, *I diritti di libertà*, Gobetti editore, Torino 1926, pp. 84-85, donde la brusca conclusione: «La sua [del Manzoni] contrapposizione non regge». Sul tema vedi L. Mannori, *Manzoni e il fenomeno rivoluzionario*, in «Quaderni fiorentini», xv (1986), pp. 7-106.

<sup>18</sup> Manzoni, *La rivoluzione francese* cit., p. 1114.

<sup>19</sup> Il passo è tratto dall'opera *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), che cito da V. Verra, *La Rivoluzione francese nel pensiero tedesco contemporaneo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1969, p.3.

<sup>20</sup> G. Mazzini, *Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa* (1834), in *Scritti editi e inediti*, Milano 1863, V, p. 67. Questa invocazione appartiene a uno scritto giovanile. Mazzini, com'è noto, riteneva che la Rivoluzione francese avesse giustamente distrutto una società vecchia e ingiusta, ma dovesse essere oltrepassata da una nuova rivoluzione che avrebbe contrapposto all'età dell'individuo l'età dell'associazione, alla Dichiarazione dei diritti la Dichiarazione dei doveri.

<sup>21</sup> C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino 1979, p. 90. Il nucleo della dottrina del socialismo liberale consisteva nella convinzione che la futura rivoluzione socialista sarebbe stata non l'antitesi ma lo sviluppo necessario della Rivoluzione dell'89. Rosselli si era ispirato alle idee di uno dei suoi maestri, Rodolfo Mondolfo, il quale all'inizio del secolo aveva scritto un saggio *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti*, in cui aveva mostrato la continuità anziché la discontinuità fra i due testi (in «Critica sociale», xvi (1906), pp. 232-35, 329-32, 347-50).

<sup>22</sup> Mentre stavo scrivendo queste pagine, ho ricevuto il libro di G. Tamagnini, *Rivoluzione francese e diritto dell'uomo: alcuni pro e alcuni contro*, Macchi, Modena 1988. Gli avversari cui l'autore si riferisce sono essenzialmente Burke e Bentham. Ma a differenza della critica del Burke che era principalmente politica, quella del Bentham fu principalmente filosofica, in quanto negava, da un punto di vista che si sarebbe chiamato poi del positivismo giuridico, che l'individuo potesse avere dei diritti che non gli fossero conferiti dallo stato, e pertanto accusava i costituenti francesi di errore. La violentissima diatriba benthamiana contro le dichiarazioni dei diritti è contenuta nelle *Anarchical Fallacies*, che furono conosciute in Europa attraverso la traduzione francese di E. Dumont (1816). Per un esame e critica di questo testo si veda M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano 1962, pp. 150 sgg.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1880-88), vol. VIII, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1971, p. 59. Questa invettiva contro i principî dell'89 procede di pari passo in tutta l'opera di Nietzsche con la critica del pensiero di Rousseau per il suo egualitarismo e con il disprezzo della democrazia e del socialismo.

<sup>24</sup> G. Papini – G. Prezzone *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio editoriale lombardo, Milano 1914, p. 9. Per altri edificanti brani di questa natura rinvio al mio scritto *L'ideologia del fascismo* (1975), in *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, a cura di C. Casucci, Edizioni del Mulino, Bologna 1982, pp. 598-624.

<sup>25</sup> J. Locke, *The Second Treatise of Government*, II, 1 (ed. critica, a cura di P. Leslett, Cambridge University Press, 1960, p. 287, trad. it. a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982<sup>3</sup>, p. 229).

<sup>26</sup> Th. Hobbes, XII, 7. Occorre anche sottolineare che la difesa della proprietà come diritto individuale naturale aveva come bersaglio ben preciso la proprietà feudale, la cui condanna fu proclamata solennemente nella notte del 4 agosto, nello stesso giorno in cui era stata approvata la proposta della Dichiarazione. Sul rapporto fra affermazione della proprietà borghese e condanna della proprietà feudale richiama l'attenzione G. Solari, *Individualismo e diritto privato* (1911), Giappichelli, Torino 1959, p. 141.

<sup>27</sup> Locke, *The Second Treatise* cit., § 222 (ed. inglese cit., p. 430, ed. it. cit., p. 393).

<sup>28</sup> I. Kant, *La dottrina del diritto. II Il diritto pubblico* (1786), in *Scritti politici* cit., p. 508.

<sup>29</sup> G. Lefebvre, *L'Ottantanove*, Einaudi, Torino 1949, p. 191.

<sup>30</sup> Per un'accurata narrazione di questi dibattiti si veda P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. I. Francia (1788-89)*, Palma, Palermo 1981.

<sup>31</sup> Citato da Lefebvre, *L'Ottantanove* cit., p. 187.

<sup>32</sup> Sulla società di ordini e sui vari tipi di essa si veda R. Mousnier, *Le gerarchie sociali, dal 1450 ai giorni nostri*, a cura di E. Roteili, Vita e pensiero, Milano 1971.

<sup>33</sup> H. A. Taine, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution, l'anarchie*, p. 273, citato da Del Vecchio, *La Dichiarazione dei diritti* cit., p. 180. L'opera di Del Vecchio contiene un'ampia rassegna di giudizi sulla Dichiarazione, ancora di utile consultazione.

<sup>34</sup> Allorché queste due categorie – scrive Hegel – della libertà e dell'eguaglianza sono mantenute nella forma dell'astrattezza, com'è quella che deriva dalla loro considerazione di diritti naturali anteriori allo stato, «sono proprio esse che non lasciano sorgere o distruggono la concretezza; vale a dire l'organizzazione dello stato, una costituzione e un governo in genere». Si noti che queste affermazioni compaiono come aggiunta al paragrafo, in cui Hegel definisce lo stato come «totalità organizzata» e la costituzione come «organizzazione del potere dello stato». Si tratta, come ognuno vede, di una concezione nettamente antividualistica e perciò stesso anche anticontrattualistica, dello stato, su cui mi sono soffermato più ampiamente nello scritto *La costituzione in Hegel*, in *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, pp. 69-83.

<sup>35</sup> Questa critica alla critica di astrattezza era già stata fatta da P. Janet, nella Introduzione alla 3<sup>a</sup> edizione della sua celebre *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris 1887, intitolata *Les Déclarations des droits en Amérique et en France*, ed è stata più volte ripresa. Tra gli altri da G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 2<sup>a</sup> edizione, Laterza, Bari, p. 72: «Il tono della Dichiarazione è apparentemente astratto; ma chi guardi con occhio di storico le singole libertà elencate, s'accorge facilmente che ciascuna di esse rappresenta un'antitesi polemica contro un aspetto determinato della società e dello stato di quel tempo».

<sup>36</sup> Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* cit., p. 89 (trad. it., p. 619). Questa affermazione di Tocqueville sembra riecheggiare l'inno che Paine aveva elevato alla Rivoluzione quando aveva scritto che la scena apparsa nel mondo con la Rivoluzione francese era «talmente nuova e ineguagliata» che il nome di rivoluzione pareva sminuirla meritando piuttosto quello di «rigenerazione dell'uomo» (*I diritti dell'uomo* cit., p. 189).

<sup>37</sup> K. Marx, *La questione ebraica*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino 1950, p. 377. La critica all'individualismo, inteso in senso deteriore, della Dichiarazione non è solo di Marx, ma è un luogo comune della storiografia di sinistra (e da un opposto punto di vista ma con eguale risultato, anche dell'estrema destra). In *La gauche et la révolution au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle* (Hachette, Paris 1986) Furet ricorda che per Buchez (autore di una *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 1834-48) i diritti dell'uomo sono stati il grande errore della Rivoluzione per l'inettitudine di questi principî a costruire una comunità, in quanto riguardano gli individui definiti nelle loro sfere particolari (pp. 16 e 19).

<sup>38</sup> Aristotele, *Politica*, 1275a.

<sup>39</sup> Per un'ampia antologia delle carte dei diritti prima e dopo la Rivoluzione francese, si veda *Derecho positivo de los derechos humanos*, edizione a cura di G. Peces-Barba, direttore dell'Istituto de derechos humanos di Madrid, Editorial Debate, Madrid 1987.

<sup>40</sup> Mi sono soffermato più a lungo su questo argomento in *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)*, in «Teoria politica», III, n. 3, pp. 3-17.

<sup>41</sup> Traggo queste citazioni da S. Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 3-5. Questo libro è un'utile raccolta di materiale per chi voglia avere un'informazione generale sul tema dell'individualismo, di cui l'autore distingue diversi aspetti, politico, economico, religioso, etico ecc., contrapposto all'olismo.

<sup>42</sup> Sul tema dei diritti umani dal punto di vista internazionalistico si veda il recente volume di A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1988.

<sup>43</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, con introduzione di N. Bobbio, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 19. Vedi M. Sena, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Edizioni Parallelo 38, Napoli 1976, che richiama l'attenzione su un passo dell'*Antropologia filosofica* di Kant, in cui il



cosmopolitismo è considerato come il supremo principio regolativo del genere umano (p. 270). Sotto questo aspetto il testo fondamentale di Kant è *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti politici* cit., pp. 123-39. Su questo tema rinvio alle considerazioni di D. Archibugi, *Le utopie della pace perpetua*, in «Lettera internazionale», v, n. 22, autunno 1989, pp. 55-60, che mettono in particolare rilievo la novità del kantiano «diritto cosmopolitico».

<sup>44</sup> I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici* cit., p. 222.



## L'eredità della grande Rivoluzione

Con la Rivoluzione francese è entrata prepotentemente nell'immaginazione degli uomini l'idea di un evento politico straordinario che, rompendo la continuità del corso storico, segna la fine ultima di un'epoca e il principio primo di un'altra. Due date, molto vicine fra loro, possono essere elevate a simbolo di questi due momenti: il 4 agosto 1789, la rinuncia dei nobili ai loro privilegi segna la fine del regime feudale; il 26 agosto, l'approvazione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo segna il principio di un'era nuova. Che altro sia il simbolo e altra la realtà dei fatti indagati via via dagli storici sempre più esigenti, non val la pena sottolineare tanto è evidente. Ma la forza del simbolo, mi riferisco in particolare al tema del mio discorso, non è venuta meno negli anni.

Di fatto, la Dichiarazione del 26 agosto era stata preceduta alcuni anni prima dalle dichiarazioni dei diritti, dai *Bill of Rights*, di alcune colonie americane in lotta contro la madre patria. Il raffronto tra le due rivoluzioni e le rispettive enunciazioni dei diritti fondamentali è un tema rituale, che comprende tanto un giudizio di fatto sul rapporto tra i due eventi, quanto un giudizio di valore, sulla superiorità morale e politica dell'uno sull'altro. Rispetto alle due rivoluzioni la diversità è tale che molte disquisizioni sulle loro affinità e differenze appaiono spesso mere esercitazioni accademiche, e, peggio, le dispute sulla superiorità dell'una sull'altra sono troppo ideologicamente condizionate per poter essere prese molto sul serio. Non si può utilmente paragonare una guerra d'indipendenza (una guerra di liberazione, diremmo oggi) di un popolo che si propone di darsi una costituzione politica costruita a immagine e somiglianza di quella della madrepatria (la repubblica presidenziale è, come si sa, esemplata sul modello della monarchia costituzionale) con l'abbattimento di un regime politico e di un assetto sociale da sostituire con uno completamente diverso sia rispetto al rapporto fra governanti e governati sia rispetto al dominio di classe. Più sensato, o meno arbitrario, è invece il raffronto fra le dichiarazioni, purché

non venga piú posto in termini perentori come fu posto alla fine del secolo nello scontro tra il grande giurista Georg Jellinek, che sostenne puntigliosamente la derivazione della Dichiarazione francese da quelle americane, e Emile Boutmy che altrettanto puntigliosamente lo contestò, sostenendo fra l'altro che i costituenti francesi avevano scarsa conoscenza dei precedenti d'oltre oceano, facendo un'affermazione smentita dai fatti.

Che «l'esempio americano abbia svolto un ruolo decisivo nell'elaborazione della Dichiarazione francese» è sostenuto da ultimo ancora una volta dall'autore dell'ampio articolo sui *Droits de l'homme* nel *Dictionnaire critique de la Révolution française*, apparso recentemente. Ma occorre preliminarmente distinguere il contenuto della Dichiarazione dall'idea stessa di una dichiarazione da far precedere alla costituzione. Quanto al contenuto, si può discutere; quanto all'idea, l'influenza determinante della Dichiarazione americana è indiscutibile. Chi presentò per primo un progetto di dichiarazione fu La Fayette, eroe della indipendenza americana, con un testo elaborato «sotto lo sguardo e con i consigli» di Jefferson allora ambasciatore degli Stati Uniti a Parigi. I costituenti non solo conoscono il modello americano ma, come osserva Gouchet, si collocano rispetto al progetto di dichiarazione secondo quel che pensano delle dichiarazioni precedenti. Un «monarchien», intendente di finanza della Bassa Alvernia, Pierre Victor Malouet, argomenta il proprio parere contrario affermando che, mentre un popolo nuovo come quello americano era disposto a ricevere «la libertà in tutta la sua energia», un popolo come il francese composto di una moltitudine immensa di sudditi senza proprietà si attendeva dal governo «piú la sicurezza del lavoro che li rende indipendenti che non la libertà».

Rispetto al contenuto dei due testi, nonostante le differenze piú volte rilevate, di cui la piú evidente è il riferimento della Dichiarazione francese alla «volontà generale» come titolare del potere legislativo (art. 6), di netta derivazione rousseauiana, non si può non riconoscere la loro comune origine dalla tradizione del diritto naturale, ben piú determinante, a mio parere, anche nella Dichiarazione francese, di quella dell'autore del *Contratto sociale*. Il punto di partenza comune è l'affermazione che l'uomo ha diritti naturali che in quanto naturali sono precedenti alla istituzione del potere civile e debbono quindi essere da questo riconosciuti, rispettati e protetti. L'art 2 li definisce «imprescrittibili», volendo dire che, a differenza dei diritti sorti storicamente

e riconosciuti dalle leggi civili, non vengono perduti anche dai popoli che non li abbiano esercitati per un lungo periodo di tempo, *ab immemorabili*. Il primo severo critico della Rivoluzione francese, Edmund Burke, sosterrà, non appena le notizie del rivolgimento parigino saranno arrivate in Inghilterra, la celebre tesi della prescrizione storica, secondo cui i diritti degli inglesi ricevono la loro forza non dall'essere naturali ma dall'essersi affermati attraverso una lunga consuetudine di libertà, sconosciuta alla maggior parte degli altri popoli. A differenza della teoria della prescrizione storica la tesi della imprescrittibilità ha consapevolmente, intenzionalmente, un valore rivoluzionario.

In generale l'affermazione che l'uomo in quanto tale, al di fuori e prima della formazione di ogni gruppo sociale, ha dei diritti originari, rappresenta una vera e propria svolta sia nella teoria sia nella prassi politica che merita di essere brevemente illustrata.

Il rapporto politico, ovvero il rapporto tra governanti e governati, tra dominanti e dominati, tra principe e popolo, tra sovrano e sudditi, tra stato e cittadini, è un rapporto di potere che può assumere tre direzioni secondo che sia considerato come rapporto di potere reciproco, o del primo dei due soggetti sul secondo o del secondo sul primo. Tradizionalmente, sia nel pensiero politico classico sia nel pensiero medievale prevalente, il rapporto politico è stato considerato come un rapporto diseguale, in cui uno dei due soggetti del rapporto sta in alto, l'altro sta in basso, e quello che sta in alto è il governante rispetto al governato, il dominatore rispetto al dominato, il principe rispetto al popolo, il sovrano rispetto ai sudditi, lo stato rispetto ai cittadini. Nei termini del linguaggio politico la *potestas* viene prima della *libertas*, nel senso che la sfera della libertà riservata ai singoli è quella concessa benignamente dai detentori del potere. In termini hobbesiani, la *lex*, intesa come il comando del sovrano, viene prima del *ius*, nel senso che il *ius*, ovvero il diritto del singolo coincide puramente e semplicemente col *silentium legis*. È dottrina giuridica tradizionale che il diritto pubblico può regolare il diritto privato, mentre il diritto privato non può derogare al diritto pubblico.

La raffigurazione del potere politico è avvenuta attraverso metafore che illuminano bene questo punto di vista: se il governante è il pastore (si ricordi la disputa tra Socrate e Trasimaco su questo tema), i governati sono il gregge (l'opposizione tra la morale dei signori e la morale del gregge arriva sino a

Nietzsche); se il governante è il nocchiero, o *gubernator*, il popolo è la ciurma che deve ubbidire e, quando non ubbidisce e si ribella e crede di poter fare a meno della guida esperta del comandante, come si legge in un famoso brano della *Repubblica* di Platone, la nave è destinata ad andare a fondo; se il governante è il padre (la raffigurazione dello stato come una famiglia in grande e quindi del sovrano come padre del suo popolo, è una delle più comuni in tutta la letteratura politica, antica e moderna), i sudditi sono paragonati ai figli che debbono ubbidire ai comandi del padre, perché non hanno ancora raggiunto l'età della ragione e non possono regolare da sé le proprie azioni. Delle tre metafore quest'ultima è la più dura a morire. Si ricordi la critica serrata di Locke contro il *Patriarcha* del Filmer, per il quale il potere di governare discende direttamente dagli antichi patriarchi e quella lungimirante di Kant contro ogni forma di stato paternalistico, che considera i sudditi come eterni minorenni che debbono essere guidati indipendentemente dalla loro volontà verso una vita sana, prospera, buona e felice. Ma sia Locke sia Kant sono due giusnaturalisti, ovvero due pensatori che hanno ormai compiuto quel capovolgimento di prospettiva, volendo usare una famosa espressione dello stesso Kant, se pure da Kant usata in altro contesto, quella «rivoluzione copernicana», per cui il rapporto politico viene considerato non più *ex parte principis* ma *ex parte civium*.

Perché potesse avvenire questo capovolgimento di punto di vista, da cui nasce il pensiero politico moderno, era necessario che fosse abbandonata la teoria tradizionale che altrove ho definito il modello aristotelico, secondo cui l'uomo è un animale politico che nasce in un gruppo sociale, la famiglia, e perfeziona la propria natura in quel gruppo sociale più grande, di per sé autosufficiente che è la *polis*, e si considerasse, se pure con un'ipotesi razionale che non teneva alcun conto, intenzionalmente, dell'origine storica delle società umane, l'individuo di per se stesso, al di fuori di ogni vincolo sociale e a maggior ragione politico, in uno stato, come lo stato di natura, in cui non si è ancora costituito alcun potere superiore ai singoli e non ci sono leggi positive che impongano questa o quell'azione, e pertanto è uno stato di perfette, se pure ipotetiche, libertà ed eguaglianza. Occorreva che si presupponesse l'esistenza di uno stato precedente a ogni forma organizzata di società, uno stato originario, che proprio per la sua originarietà dovesse essere considerato il luogo di nascita e il fondamento dello stato civile, non più stato naturale come la famiglia o altro gruppo sociale, ma artificiale,

consapevolmente, intenzionalmente, costruito dall'unione volontaria degli individui naturali.

Sinteticamente, sino a che gli individui venivano considerati come originariamente membri di un gruppo sociale naturale, come la famiglia che era un gruppo organizzato gerarchicamente, non nascevano né liberi, perché sottoposti all'autorità paterna, né eguali, perché il rapporto tra padre e figli è un rapporto da superiore a inferiore. Solo ipotizzando uno stato originario senza società né stato, in cui gli uomini vivono senz'altre leggi che le leggi naturali che non sono imposte da un'autorità esterna ma sono ubbidite in coscienza, si può sostenere l'audace principio contro-intuitivo e chiaramente antistorico che gli uomini nascono liberi ed eguali, come si legge nelle parole con cui la Dichiarazione ha solennemente inizio: «Gli uomini nascono e restano liberi ed eguali in diritti», parole che saranno ripetute tali e quali, alla lettera, un secolo e mezzo dopo, nell'art. 1 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: «Tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». In realtà gli uomini non nascono né liberi né eguali. Che gli uomini nascano liberi ed eguali è un'esigenza della ragione, non è una constatazione di fatto né un dato storico. È un'ipotesi che permette di capovolgere radicalmente la concezione tradizionale secondo cui il potere politico, il potere sugli uomini detto *imperium*, procede dall'alto in basso e non viceversa. Secondo lo stesso Locke, questa ipotesi doveva servire a «bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine». Ed era chiaramente un'origine ideale non storica.

Come si sia arrivati a questo capovolgimento di prospettiva, si può indicare solo per sommi capi, e forse soltanto più congetturare che illustrare in modo esauriente. Si tratterebbe nientemeno di dare conto della nascita della concezione individualistica della società e della storia che è l'antitesi radicale della concezione organicistica, secondo cui, per ripetere un'affermazione di Aristotele, che sarà ripetuta da Hegel, il tutto (la società) è anteriore alle sue parti. Rovesciando questo rapporto tra il tutto e le parti, secondo la concezione individualistica della società e della storia, l'individuo viene prima, la società viene dopo. La società è per l'individuo non l'individuo per la società. Anche questo principio si trova solennemente affermato nella Dichiarazione all'art. 2, dove si enunciano i quattro diritti naturali che l'uomo possiede originariamente, e si afferma contestualmente che «lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione» di questi

diritti. In una concezione organica della società lo scopo dell'organizzazione politica è la conservazione del tutto. Non vi è posto in essa per diritti che non solo la precedono ma pretendono addirittura di restarne fuori, anzi di sottoporla alle proprie esigenze. La stessa espressione 'associazione politica' è totalmente estranea al linguaggio dell'organicismo: «associazione» si dice una formazione sociale volontaria, derivata da una convenzione. Anche se l'espressione «contratto sociale» non compare nella Dichiarazione, la parola «associazione» lo presuppone. In una concezione organica della società le parti sono in funzione del tutto; in una concezione individualistica il tutto è il risultato della libera volontà delle parti.

Non sarà mai sottolineata abbastanza l'importanza storica di questo rovesciamento. Dalla concezione individualistica della società nasce la democrazia moderna (la democrazia nel senso moderno della parola), che deve essere correttamente definita non come veniva definita dagli antichi, il «potere del popolo», ma come il potere degli individui presi uno per uno, di tutti gli individui che compongono una società retta da alcune regole essenziali tra cui quella fondamentale che attribuisce a ciascuno, alla pari di tutti gli altri, il diritto a partecipare liberamente alla presa delle decisioni collettive, ovvero delle decisioni vincolanti per tutta la collettività.

La democrazia moderna riposa sulla sovranità non del popolo ma dei cittadini. Il popolo è un'astrazione che è stata spesso usata per coprire una realtà molto diversa. È stato detto che dopo il nazismo la parola *Volk* è diventata impronunciabile. E chi non ricorda che l'organo ufficiale del regime fascista si chiamava «Il Popolo d'Italia»? Non vorrei essere frainteso, ma anche la parola «people» dopo l'abuso che se ne fece durante la Rivoluzione francese è diventata sospetta: il popolo di Parigi abbatte la Bastiglia, compie le stragi di settembre, giudica e giustizia il re. Ma che cosa ha a che fare questo popolo coi cittadini di una democrazia contemporanea? Lo stesso equivoco si celava nel concetto di *populus romanus* o di popolo delle città medievali, che imponeva fra l'altro la distinzione fra popolo grasso e popolo minuto. Via via che la democrazia reale si è andata sviluppando, la parola «popolo» è diventata sempre più vuota e retorica, anche se la nostra costituzione, anch'essa, enuncia il principio che «la sovranità appartiene al popolo». In una democrazia moderna chi prende le decisioni collettive, direttamente o indirettamente, sono sempre e soltanto i cittadini *uti singuli*, nel momento in cui gettano la scheda nell'urna. Non è un corpo collettivo. Se

non fosse così, non avrebbe alcuna giustificazione la regola della maggioranza, che è la regola fondamentale del governo democratico. La maggioranza è il risultato di una somma aritmetica dove ciò che si somma sono i voti di individui singoli, proprio di quegli individui che la finzione di uno stato di natura prepolitico ha permesso di concepire come dotati di diritti originari, fra i quali quello di determinare con la propria libera volontà le leggi che lo riguardano.

Eliminate la concezione individualistica della società. Non riuscirete più a giustificare la democrazia come una buona forma di governo. Attraverso le varie dottrine antindividualistiche sono passate tutte le dottrine reazionarie. Si legge in Edmund Burke: «Gli individui scompaiono come ombre; solo la comunità è fissa e stabile». De Maistre dichiara perentoriamente: «Sottoporre il governo alla discussione individuale significa distruggerlo». Lamennais della prima maniera ribadiva: «L'individualismo distruggendo l'idea del dovere e di obbedienza distrugge il potere e la legge». Al contrario, non c'è nessuna costituzione democratica che non presupponga l'esistenza di diritti individuali, cioè che non parta dall'idea che prima viene la libertà dei cittadini singolarmente presi e poi viene il potere del governo che i cittadini mediante le loro libertà costituiscono e controllano.

Il dibattito per la elaborazione della Dichiarazione durò all'Assemblea nazionale una quindicina di giorni, dall'11 agosto al 26. Furono presentati vari progetti, uno dopo l'altro, per coordinare i quali fu nominata una commissione di cinque membri il 12 agosto. Dopo tre giorni a nome della commissione Mirabeau presenta una redazione in 19 articoli tratta da venti progetti diversi. Il 18 agosto si accende una forte contestazione. Questo primo testo viene messo da parte e viene adottato il progetto anonimo elaborato dal sesto ufficio dell'Assemblea. Dopo altri incidenti di percorso che rendono la discussione un po' affannosa e caotica, il dibattito sui singoli articoli si svolge tra il 20 e il 26 agosto. I 24 articoli vengono a poco a poco ridotti a 17, l'ultimo dei quali, quello sulla proprietà sacra e inviolabile, viene approvato il 26.

I problemi da risolvere preliminarmente erano tre: 1) se fosse o no opportuna una dichiarazione; 2) se riconosciutane l'opportunità, fosse da emanare da sola o come premessa alla costituzione, e in questo caso avrebbe dovuto essere rinviata; 3) se, una volta accolta l'idea della sua emanazione indipendente, non fosse da accompagnare, come lo stesso abbé Gregoire

richiedeva, con una dichiarazione dei doveri. Prevalse l'opinione intermedia. E fu la scelta giusta. La Dichiarazione approvata come testo a sé stante, staccato dalla futura costituzione, avrà una sua vita autonoma e, bisogna pur riconoscerlo, gloriosa. Passerà alla storia con la denominazione risonante (nel bene come nel male) dei «principî dell'89».

Che i costituenti fossero ben consapevoli di compiere un atto storicamente rilevante risulta dal preambolo che fu fatto precedere alla enunciazione degli articoli. Nel quale la necessità della Dichiarazione viene fondata con l'argomento che «l'oblio e il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle pubbliche sventure e della corruzione dei governi». L'articolo fondamentale è il secondo in cui vengono espressamente e tassativamente enunciati questi diritti: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

La Dichiarazione è stata sottoposta ripetutamente a critiche formali e sostanziali. Quanto alle prime, non sono molto difficili da scoprire contraddizioni e lacune. Tanto per cominciare dei quattro diritti enunciati, solo il primo, la libertà, è definito, ma è definito nell'art. 3 come «il potere di fare tutto ciò che non nuoce agli altri», donde la regola dell'art. seguente secondo cui «la legge ha il diritto di proibire soltanto le azioni nocive alla società». Nell'art. 5, invece, è definito implicitamente come il diritto di fare tutto ciò che non è né proibito né comandato, definizione ben più classica per cui la libertà è intesa negativamente come «*silentium legis*», ovvero come lo spazio lasciato libero dalla mancanza di leggi imperative, negative o positive. Questa seconda definizione, a differenza della prima, è implicita, perché il testo si limita a dire tortuosamente che «tutto ciò che non è proibito dalla legge non può essere impedito e nessuno può essere costretto a fare quello che essa non ordina». Le due definizioni divergono perché, mentre la prima definisce la libertà di un individuo rispetto agli altri individui, la seconda definisce la libertà degli individui rispetto al potere dello stato. La prima è limitata dal diritto degli altri a non essere danneggiati, e riflette il classico «*principium iuris*» del «*neminem laedere*»; la seconda ha di mira esclusivamente il possibile eccesso di potere da parte dello stato. In realtà, la prima più che una definizione della libertà è una definizione del torto; la seconda è una definizione della libertà, ma solo della libertà negativa. La libertà positiva, ovvero la libertà come autonomia, è definita implicitamente nell'art. 6, dove si dice che, la legge essendo l'espressione della volontà



generale, «tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere personalmente o mediante i loro rappresentanti alla sua formazione».

La proprietà non aveva bisogno di essere definita: vi si riferisce solo l'ultimo articolo che stabilisce un principio generale del diritto assolutamente ovvio che la proprietà essendo un diritto sacro e inviolabile non può essere limitato se non per ragioni di pubblica utilità. La sicurezza non è definita, ma sarà definita nell'art. 8 della Costituzione del 1793. I temi relativi alla sicurezza sono affrontati negli articoli sette, otto, nove e dieci, che riassumono i principî generali relativi alla libertà personale, o *habeas corpus*. La libertà personale è storicamente il primo dei diritti di cui i sudditi di uno stato avevano reclamato e ottenuto la protezione sin dalla Magna Charta, considerata generalmente il capostipite dei Bill of Rights. Ma occorre ben distinguere la libertà personale dagli altri diritti naturali: la prima è il fondamento dello stato di diritto, fondato sul principio della «rule of law», i secondi sono il presupposto dello stato liberale, ovvero dello stato limitato. Il bersaglio della prima è il potere arbitrario, della seconda è il potere assoluto. Che il potere tenda a essere arbitrario quanto è piú assoluto non vuol dire che l'uno e l'altro rispetto ai mezzi per combatterli sollevino lo stesso problema. Il graduale riconoscimento delle libertà civili, per non parlare della libertà politica, sono conquiste ulteriori rispetto alla protezione della libertà personale. Se mai, è nei riguardi del diritto di proprietà, che la protezione della libertà personale viene dopo. La sfera della proprietà è sempre stata piú protetta della sfera della persona. Non occorre una norma della Dichiarazione per proclamare la proprietà un diritto sacro e inviolabile. Anche negli stati assoluti la sicurezza delle proprietà è sempre stata maggiore di quella delle persone. Uno dei grandi temi dei «philosophes» fu la riforma del diritto penale, cioè del diritto da cui dipende la maggiore o minore libertà della persona.

Oltre la libertà personale, la Dichiarazione contempla all'art. 9, molto contestato, la libertà religiosa, all'art. 10 la libertà di opinione e di stampa. Non sono previste né la libertà di riunione né tanto meno quella di associazione che è l'ultima libertà a essere conquistata ed è quella da cui nasce la società pluralistica delle odierne democrazie. Due articoli riguardano i diritti e i doveri fiscali. L'art. 16 proclama quello strano principio secondo cui una società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata e la separazione di poteri non è determinata, non ha una costituzione: qui l'ispirazione del

celebre capitolo dell'*Esprit des lois* sulla libertà degli inglesi è evidente. Ciò non toglie che l'affermazione sia teoricamente e storicamente insensata: confonde «costituzione» con «buona costituzione» o meglio con la costituzione ritenuta buona in un determinato contesto storico. (Ma anche Aristotele aveva chiamato «politeia», cioè «costituzione», la miglior forma di governo).

Rimane da dire ancora qualche cosa sul diritto di resistenza che era stato presentato, in molti dei progetti di dichiarazione, come se fosse cosa ovvia. Tanto poco ovvio, peraltro, che l'art. 7 afferma che ogni cittadino «appelé ou saisi» in base alla legge, deve uddibire all'istante e si rende colpevole di «resistenza». In realtà, il diritto di resistenza è un diritto, posto che si possa ancora chiamare correttamente diritto, diverso dagli altri: è un diritto non primario, ma secondario, il cui esercizio avviene soltanto quando i diritti primari, cioè i diritti di libertà, di proprietà e di sicurezza, sono stati violati. Al diritto di resistenza l'individuo ricorre come *extrema ratio*, in ultima istanza, per proteggersi contro la mancata protezione dei diritti primari, e quindi non può essere a sua volta tutelato, e deve essere esercitato a proprio rischio e pericolo. A stretto rigore, nessun governo può garantire l'esercizio di un diritto che insorge proprio nel momento in cui l'autorità del governo vien meno e tra stato e cittadino s'instaura un rapporto non più di diritto ma di fatto, in cui vige il diritto del più forte. I costituenti si erano resi perfettamente conto della contraddizione. Ma, come spiega Georges Lefebvre, l'inserimento del diritto di resistenza fra i diritti naturali era dovuto al timore di un nuovo assalto aristocratico, e quindi non era altro che la giustificazione postuma dell'abbattimento dell'antico regime.

Le critiche sostanziali cui i diritti naturali sono stati sottoposti sono ben più gravi di quelle formali. Queste critiche sono di due ordini. Le une riguardano la loro insignificanza o vacuità o superficialità a causa della loro astrattezza e pretesa universalità. Una delle più dure sentenze di condanna venne subito dal primo avversario della Rivoluzione, il Burke: «Noi non ci siamo lasciati vuotare dei nostri sentimenti per riempirci artificialmente, come uccelli imbalsamati in un museo, di paglia e cenci e insipidi frammenti di carta esaltanti i diritti dell'uomo». Gli farà eco un secolo dopo il Taine: gli articoli della Dichiarazione «non sono che dogmi astratti, definizioni metafisiche, assiomi più o meno letterari, cioè più o meno falsi, ora vaghi ora contraddittori, suscettibili di più significati opposti».

Paradossalmente, la critica che fu rivolta alla Dichiarazione da Marx e da tutta la tradizione del marxismo teorico fu esattamente di segno opposto: quegli articoli che elevano certe libertà e non altre a diritti naturali, ed esaltano la proprietà come sacra e inviolabile, non sono troppo astratti ma se mai troppo concreti, espressione chiaramente ideologica non di principi universali ma degli interessi di una determinata classe, la borghesia, che si accingeva a sostituire la classe feudale nel dominio della società e dello stato.

Entrambe le critiche non hanno fatto e non potevano fare molta strada. Quei diritti possono sembrare astratti nella loro formulazione, ma in realtà, come disse sin dall'inizio Mirabeau, dovevano essere interpretati ciascuno come un concretissimo atto di guerra contro antichi e ormai non più sopportati abusi di potere. Gli avrebbe fatto eco più di un secolo dopo Salvemini: «Certo, astratta e metafisica è la prima delle Dichiarazioni; ed è assai discutibile se si possa parlare di 'diritti naturali' dell'uomo... Ma badiamo bene a non perdere di vista lo spirito della Dichiarazione per fermarci a criticarne pedantesamente la lettera. Ognuno di quei diritti... significa in quel momento l'abolizione di una serie di abusi intollerabili e corrisponde a un bisogno urgente della nazione». Anche la critica marxista non coglieva l'aspetto essenziale della proclamazione dei diritti: essi erano l'espressione della richiesta di limiti allo strapotere dello stato, una richiesta che se nel momento in cui fu fatta poteva giovare alla classe borghese, conservava un valore universale: si rilegga anche soltanto il primo degli articoli che riguardano la libertà personale: «Nessuno può essere accusato arrestato e detenuto se non nei casi determinati dalla legge, ecc.» (è l'articolo che consacra il principio del «garantismo», «nulla poena sine lege»), e si mediti su quello che è avvenuto nei paesi in cui sono, o sono state sinora, evidenti le conseguenze funeste del disprezzo di quel principio, la cui universalità, una volta messa in dubbio, colpisce indiscriminatamente tanto i borghesi quanto i proletari.

L'altra critica ben più radicale, e anche più seria, riguarda il fondamento filosofico di quel documento che parte dalla premessa che esistano dei diritti naturali. Ma esistono davvero questi diritti? L'affermazione di questi diritti è la stretta conseguenza del dominio del pensiero giusnaturalistico durato due secoli, da Grozio a Kant. Ma tutte le principali correnti filosofiche ottocentesche, se pur da diversi punti di vista e con diverse motivazioni, muovono all'attacco del giusnaturalismo, hanno come punti di partenza la

confutazione del diritto naturale e come punto di arrivo la sostituzione di un fondamento del diritto, diverso dalla natura originaria dell'uomo.

La prima serrata critica filosofica, non piú soltanto politica, dei diritti naturali, cosí come sono usciti dalla testa dei costituenti francesi, fatta in nome dell'utilitarismo, si legge nelle *Anarchical Fallacies* di Bentham: feroce stroncatura di questa fantasiosa invenzione di diritti che non sono mai esistiti, giacché il diritto, per Bentham, è il prodotto dell'autorità dello stato. «Non veritas sed auctoritas facit legem». Ma l'autorità di cui parla Bentham non è un potere arbitrario; esiste un criterio obiettivo per limitare, e quindi controllare, l'autorità, ed è il principio di utilità, che già Beccaria, cui Bentham si richiama, aveva espresso nella formula «la felicità del maggior numero». Non meno contrario ad ammettere diritti naturali è lo storicismo, sia nella versione piú strettamente giuridica della Scuola storica del diritto che fa derivare il diritto dallo Spirito del popolo, di ogni popolo, per cui ogni popolo ha il suo diritto e l'idea di un diritto universale è una contraddizione in termini, sia nella versione filosofica di Hegel (che era però avversario della Scuola storica per quel che riguarda la necessità di una codificazione in Germania), per il quale libertà ed eguaglianza sono cosí poco per natura che sono, anzi, «un prodotto e un risultato della coscienza storica» e sino a che vengono mantenute nella forma dell'astrattezza «sono proprio esse che non lasciano sorgere o distruggono la concretezza, vale a dire l'organizzazione dello stato, una costituzione e un governo in genere».

La negazione del diritto naturale trova infine la sua piú radicale espressione nel positivismo giuridico, che è la dottrina dominante tra i giuristi dalla prima metà del secolo scorso sino alla fine della Seconda guerra mondiale e su cui concordano i due maggiori giuristi tedeschi della prima metà del secolo, che pur sono assunti abitualmente come rappresentanti di due visioni antitetiche del diritto e della politica, Hans Kelsen e Carl Schmitt. Per il positivismo giuridico i pretesi diritti naturali non sono altro che diritti pubblici soggettivi, «diritti riflessi» dal potere dello stato, che non costituiscono un limite del potere dello stato, precedente alla nascita dello stesso stato, ma sono una conseguenza, almeno nella nota e celebre dottrina dello Jellinek, della limitazione che lo stato impone a se stesso.

Non c'è dubbio che l'antigiustnaturalismo prolungato, pluri-argomentato e recidivo, abbia lasciato il segno. Difficilmente oggi si potrebbe sostenere senza ravvedimenti teorici o accorgimenti pratici la dottrina dei diritti naturali

così come fu sostenuta nei secoli passati. Si può benissimo sostenere che non esiste altro diritto che il diritto positivo senza respingere l'esigenza da cui nacquero le dottrine del diritto naturale, che espressero in vario modo richieste di correzione, d'integrazione e di cambiamento del diritto positivo. A queste richieste venne data una forza particolare col presentarle come «diritti», anche se diritti nel senso proprio della parola non sono, nel senso cioè in cui per «diritto» i giuristi intendono una pretesa garantita dall'esistenza di un potere superiore, capace di costringere con la forza i recalcitranti, di quel potere comune che nello stato di natura ipotizzato dai giusnaturalisti non c'è.

Peraltro, nonostante la critica antigiusnaturalistica, le proclamazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino non solo non sono venute meno pur nell'era del positivismo giuridico, ma hanno continuato ad arricchirsi di sempre nuove richieste sino a comprendere i cosiddetti diritti sociali, e a frantumare l'uomo astratto in tutte le sue possibili specificazioni, di uomo e donna, d'infante e di vecchio, di sano e di malato, dando luogo a una proliferazione di carte dei diritti che fanno apparire angusta e del tutto inadeguata l'affermazione dei quattro diritti della Dichiarazione dell'89.

Infine le carte dei diritti hanno allargato il loro campo di validità dai singoli stati al sistema internazionale. Nel Preambolo dello statuto delle Nazioni Unite emanato dopo la tragedia della Seconda guerra mondiale, si afferma che dovranno d'ora innanzi essere protetti i diritti dell'uomo al di fuori e al di sopra dei singoli stati «se si vuole evitare che l'uomo sia costretto come ultima istanza a ribellarsi, contro la tirannia e l'oppressione». Tre anni dopo fu solennemente approvata la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, attraverso la quale tutti gli uomini della terra, diventando idealmente soggetti del diritto internazionale, hanno acquistato una nuova cittadinanza, la cittadinanza mondiale, e in quanto tali diventano potenzialmente titolari del diritto di chiedere il rispetto dei diritti fondamentali contro il loro stesso stato. In quell'aureo libretto che è la *Pace perpetua*, Kant traccia le linee di un diritto che va oltre il diritto pubblico interno e il diritto pubblico esterno, e chiama «diritto cosmopolitico». È il diritto del futuro che dovrebbe regolare non più il diritto fra stati e sudditi, non più quello fra i singoli stati ma quello fra i cittadini dei diversi stati fra loro, un diritto che per Kant non è «una rappresentazione fantastica di menti esaltate» ma una delle condizioni necessarie per il perseguimento della pace

perpetua in un'epoca della storia in cui «la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti».

La Rivoluzione francese è stata esaltata ed esecrata, giudicata opera ora divina ora diabolica. È stata in varia guisa giustificata e ingiustificata: giustificata, perché, nonostante la violenza che l'ha accompagnata, avrebbe profondamente trasformato la società europea; ingiustificata, perché un fine anche buono non santifica tutti i mezzi, o peggio quando il fine stesso non è buono, oppure sarebbe anche stato buono ma non è stato raggiunto. Ma, quale che sia il giudizio su quegli eventi, la Dichiarazione dei diritti resta una pietra miliare. Lo stesso Furet, che pur ha contribuito coi suoi studi e con la sua interpretazione a suggerire l'idea che la Rivoluzione sia ormai da tempo conclusa, ammette che «la manifestazione più spettacolare della restituzione del contratto sociale fu la Dichiarazione dei diritti dell'uomo» perché costituì «la base del nuovo vivere insieme». Se ne resero conto del resto gli stessi protagonisti e gli stessi contemporanei. L'8 agosto Dupont de Nemours disse: «Non si tratta di una Dichiarazione dei diritti destinata a durare un giorno. Si tratta della legge sulla quale si fondano le leggi della nostra nazione e quelle delle altre nazioni e che deve durare sino alla fine dei secoli». Alla fine dell'89 Pietro Verri scrive sulla «Gazzetta di Milano»: «Le idee francesi servono di modello agli altri uomini. Sin tanto che i diritti dell'uomo erano stabiliti fra le montagne delle Alpi, fra le paludi dei Paesi Bassi, e nell'isola della Gran Bretagna, questi sistemi poca influenza avevano nella moltitudine degli altri Regni. Ora la luce sta riposta nel cuor dell'Europa; non può [...], a meno che ella fluisca sugli altri governi».

Si è detto all'inizio che la Dichiarazione dell'89 era stata preceduta da quella americana. Verissimo. Ma furono i principî dell'89 che costituirono per un secolo e oltre una fonte ininterrotta d'ispirazione ideale per i popoli in lotta per la loro libertà, e nello stesso tempo il principale oggetto di dileggio e di disprezzo per i reazionari di tutte le confessioni e fazioni, irridenti «l'apologia delle rimbombanti blagues della Rivoluzione francese, Giustizia, Fraternità, Eguaglianza, Libertà». Il significato storico dell'89 non era sfuggito a Tocqueville che pure fu il primo grande storico a confutare l'immagine che la Rivoluzione aveva avuta di se stessa: «Il tempo in cui fu concepita la Dichiarazione fu il tempo di giovanile entusiasmo, di fierezza, di passioni generose e sincere, di cui, ad onta di ogni errore, gli uomini

avrebbero serbato eterna memoria, e che per gran tempo ancora turberà i sonni di coloro che gli uomini vogliono asservire e corrompere».

In uno dei tanti documenti controrivoluzionari di Pio VI, contemporaneo agli eventi, si chiama «diritto mostruoso» il diritto di libertà di pensiero e di stampa, «dedotto dalla eguaglianza e dalla libertà di ogni uomo» e si commenta: «Non si può immaginare nulla di più insensato che stabilire una tale eguaglianza e una tale libertà fra noi». Circa due secoli dopo, in un messaggio al segretario delle Nazioni Unite nel trentesimo anniversario della Dichiarazione universale, Giovanni Paolo II coglieva l'occasione per mostrare «il suo costante interesse e la sua sollecitudine “per i fondamentali diritti umani, la cui espressione troviamo chiaramente insegnata nel messaggio dello stesso Vangelo”». Quale miglior prova del cammino vittorioso compiuto da quel testo nella sua storia secolare? Alla fine di questo cammino sembra ormai avvenuta, al di là di insensate e sterili faziosità, la riconciliazione del pensiero cristiano con una delle più alte espressioni del pensiero razionalistico e laico.

## Kant e la Rivoluzione francese

Mai come in questi tempi in cui la cieca volontà di potenza che ha dominato la storia del mondo ha al suo servizio mezzi straordinari per imporsi, l'onore del chierico non può andare disgiunto da un rinnovato senso di responsabilità nel duplice significato della parola, per cui essere responsabili vuol dire, da un lato, rendersi conto delle conseguenze delle proprie azioni, dall'altro, rispondere delle proprie azioni di fronte al nostro prossimo; in altre parole, evitare, per un verso, di rifugiarsi nella pura etica delle buone intenzioni («Fa' quel che devi e avvenga quel che può»), per l'altro verso, evitare di chiudersi nello splendido isolamento («Disprezzo il suono della vostra arpa che m'impedisce di ascoltare la voce della giustizia»).

Via via che le nostre conoscenze si sono allargate, e continuano ad allargarsi con velocità vertiginosa, la comprensione di chi siamo e dove andiamo è diventata sempre più difficile. Ma nello stesso tempo, per la insolita grandezza delle minacce che incombono, è sempre più necessaria. Questo contrasto tra l'esigenza impellente di afferrare nella sua globalità il complesso dei problemi che debbono essere risolti per evitare catastrofi senza precedenti, e la crescente difficoltà di dare risposte sensate a tutte le domande che ci permetterebbero di raggiungere quella visione globale che sola potrebbe assicurare un pacifico e felice sviluppo dell'umanità, è uno dei tanti paradossi del nostro tempo, e insieme una delle ragioni delle angustie in cui si viene a trovare l'uomo di studio cui è affidato in modo eminente l'esercizio dell'intelligenza rischiaratrice e il non lasciar nulla d'intentato per accogliere la sfida che alla ragione deriva dalle passioni incontrollate e dal mortale conflitto degli interessi.

Alla fine di uno dei miei ultimi discorsi avevo creduto di poter esprimere questo «disagio» dell'uomo di ragione (permettetemi di non usare la parola «intellettuale», ormai logorata dal lungo uso non sempre corretto e cui troppe volte è stato assegnato il compito presuntuoso e ineseguibile di trovare il filo di Arianna per uscire dal labirinto), parlando dell'ambiguità della storia<sup>1</sup>. La



storia è sempre stata ambigua, nonostante le apparenze, perché ha dato risposte diverse secondo chi l'ha interrogata e in quali circostanze. Ma oggi, dopo l'estenuazione dell'idea del progresso, il tramonto di un mito com'è stato detto, è più ambigua che mai. Tra le due interpretazioni opposte che hanno dominato nel secolo scorso, quella trionfale hegeliana secondo cui la storia è la realizzazione progressiva dell'idea di libertà (hegeliana e, possiamo tranquillamente aggiungere, marxiana: la storia come passaggio dal regno della necessità al regno della libertà) e quella catastrofica nietzschiana, secondo cui l'umanità va verso l'età del nichilismo, oggi nessuno vorrebbe, né riterrebbe neppure di una qualsiasi utilità, avventurarsi a prevedere, ma neppure a scommettere, quale delle due sia destinata ad avverarsi. Il mondo degli uomini va verso la pace universale, come aveva previsto Kant, o verso la guerra sterminatrice, per cui è stata coniata, in opposizione a pacifismo, uno degli ideali del secolo che credeva nel progresso, la parola sterminismo? verso il regno della libertà attraverso un costante e sempre più ampio moto di emancipazione, degli individui, delle classi e dei popoli, oppure verso il regno del Grande Fratello, descritto da Orwell?

Ma più in generale: ha ancora un qualsiasi senso porsi il problema del senso della storia? Che cosa significa porsi il problema del senso della storia se non ritenere che nel movimento storico vi sia una intenzionalità, intesa proprio come consapevole direzione verso un fine? Ma come si può dare una risposta a questa domanda sul fine della storia, se non andando alla ricerca di un disegno prestabilito da attribuire a un soggetto collettivo, sia esso la Provvidenza, la Ragione, la Natura, lo Spirito universale? Ma chi oggi, nell'ambito di un pensiero frantumato come quello che caratterizza la filosofia contemporanea, così diffidente verso le idee generali, così timoroso, a mio parere giustamente, di comprometersi con visioni troppo generali, può ancora credere in un soggetto universale? che non è poi altro che una delle tante possibili forme di antropomorfizzazione della storia, cioè di attribuzione di facoltà o poteri propri dell'uomo a un soggetto, in questo caso, l'Umanità, la Ragione universale, diversi dall'uomo singolo, attraverso un'estrapolazione, di tipo analogico, che non offre nessuna garanzia di veridicità e che permette soltanto una ricostruzione del corso storico puramente, per usare un'espressione kantiana, congetturale? Ma una storia completamente congetturale, derivata tutta quanta soltanto da indizi e non da fatti accertati sarebbe, avverte lo stesso Kant, come «tracciare la trama di un

romanzo» o di «un semplice gioco dell'immaginazione». Il che non esclude che si possano fare congetture sul corso di una storia, purché si abbia piena consapevolezza che mediante congetture si può colmare una lacuna della nostra documentazione tra una causa lontana e un effetto vicino, ma sarebbe assolutamente illusorio, e quindi vano, ricostruire tutta intera la storia dell'umanità<sup>2</sup>.

Diversa dalla storia congetturale è, per Kant, la storia profetica che ha forse un fine più ambizioso, che è quello di scoprire la tendenza di sviluppo della storia umana, se essa sia stazionaria, o se proceda dal male in peggio o dal bene in meglio (e per Kant, com'è noto, la risposta giusta è quest'ultima), ma non ha alcuna pretesa, come vorrebbe avere la storia congetturale, di veridicità. A differenza della storia empirica, che è la storia degli storici, la storia profetica, che è la storia dei filosofi, non procede per cause, da una causa al suo effetto in una catena ininterrotta salvo a sopperire alle lacune attraverso le congetture, ma cerca di scoprire in un evento straordinario non tanto la causa di un avvenimento successivo quanto un indizio, un'indicazione, un segno (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) di una tendenza dell'umanità considerata nella sua totalità<sup>3</sup>. Solo la storia profetica (o filosofica), non la storia empirica, pur arricchita dalla storia congetturale, può sfidare, se non proprio risolvere, l'ambiguità del movimento storico, e dare una risposta alla domanda se l'umanità sia in costante progresso verso il meglio.

Ciò che la storia profetica può fare è di presagire quello che potrà avvenire, non di prevederlo. La previsione è il compito di una storia ipotetica, di una storia che enuncia le sue proporzioni nella forma del «se, allora», in un rapporto fra condizioni e conseguenze, ma non è in grado di stabilire con certezza se si verificheranno le condizioni da cui dovrebbero necessariamente derivare certe conseguenze. L'evento straordinario, invece, che è il punto di partenza della storia profetica, è realmente avvenuto. Ciò che se mai rende problematico questo genere di storia è la non significatività dell'evento straordinario prescelto, che può influire sulla credibilità della predizione.

Se Kant abbia avuto ragione nell'indicare l'evento rivelatore della tendenza dell'umanità verso il meglio, è una domanda che possiamo lasciare senza risposta. Quello che oggi, nell'anno del bicentenario della Rivoluzione, e del frastuono che è venuto continuamente crescendo sino allo stordimento (e siamo soltanto al principio) intorno all'evento di duecento anni fa, può

suscitare il nostro interesse di posteri, è che il grande filosofo contemporaneo a quegli avvenimenti avesse colto nella Rivoluzione francese, l'evento straordinario, il *signum prognosticum*, per trarre il suo presagio sul futuro dell'umanità.

Le pagine notissime di Kant sulla Rivoluzione francese si trovano in una delle sue ultime opere, pubblicata nel 1798, quando ormai gli anni della tempesta che aveva sconvolto il mondo, e durante la quale era caduta la testa del re, crimine da Kant esecrato, erano ormai lontani. Lo scritto, intitolato *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, è compreso nell'opera *Il conflitto delle facoltà*, di cui costituisce la seconda parte dedicata al conflitto della facoltà filosofica, in cui Kant vedeva rappresentato lo spirito critico, e che pur tuttavia vedeva asservita alla reazione, e dove erano annidati i compiacenti nemici della Rivoluzione. Com'è stato scritto da un autorevole commentatore: «La fede di Kant nel progresso indefinito dell'umanità, nell'intima razionalità della storia, nel trionfo ultimo della libertà e della pace con giustizia, (...) non fu scossa neppure dai disordini di Francia, dalle continue guerre di quegli anni, dal pessimismo diffuso e alimentato dai giuristi e dagli uomini di stato. Parve a lui che solo il filosofo (...) fosse in grado d'intendere le voci riposte della storia, di misurare il grado di sviluppo cui era pervenuta l'umanità, d'intravedere il corso futuro degli avvenimenti, di indicare le direttive per le riforme civili e politiche»<sup>4</sup>. Il saggio era stato vietato proprio perché vi si faceva l'apologia della Rivoluzione. E venne pubblicato solo alla morte di Federico Guglielmo II avvenuta nel 1797, essendo cadute alcune restrizioni alla libertà di stampa.

Un paragrafo è intitolato *Di un avvenimento del nostro tempo che rivela la tendenza morale dell'umanità*. L'avvenimento è «la rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità» che, nonostante abbia accumulato miserie e crudeltà da indurre un uomo benpensante a non tentare una seconda volta l'esperimento, pure ha trovato negli spiriti di tutti gli spettatori una partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, definito come «partecipazione al bene con passione, che si riferisce sempre e soltanto a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale» e non può avere altra causa che «una disposizione morale della specie umana»<sup>5</sup>.

Il punto centrale della tesi kantiana, e sulla quale desidero richiamare la vostra attenzione, è che tale disposizione morale si manifesta nell'affermazione del diritto – un diritto naturale – che ha un popolo di non

essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona. Questa costituzione non può essere, per Kant, che quella repubblicana, vale a dire quella la cui bontà consiste nell'essere la sola costituzione in grado di evitare per principio la guerra. Per Kant la forza e la moralità della rivoluzione stanno nell'affermazione di questo diritto del popolo di darsi liberamente una costituzione in armonia coi diritti naturali dei singoli individui, tale che coloro che obbediscono alle leggi debbano anche essere riuniti a legiferare. Lo stesso concetto dell'onore, proprio dell'antica nobiltà guerriera, svanisce davanti alle armi di quelli che avevano in vista il diritto del popolo cui appartenevano.

Alcune delle idee qui espresse erano state anticipate, e più ampiamente esposte, in due scritti precedenti, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Per la pace perpetua*. Il primo, composto nel 1784, e quindi alcuni anni prima della Rivoluzione, passò inosservato presso i contemporanei, che pur conobbero e commentarono, come Fichte e Hegel, il secondo: fu poi, insieme con tutti gli scritti kantiani di filosofia della storia, avversato nell'ambito dello storicismo, da Dilthey a Meinecke, che videro nella storia a disegno, nella concezione finalistica della storia, un'eredità della filosofia antistoricistica dell'Illuminismo. Fu rivalutato infine soltanto al principio del nostro secolo da alcuni filosofi socialisti d'ispirazione kantiana<sup>6</sup>. La critica, essendosi soffermata principalmente sul problema della legittimità della filosofia della storia, sulle aporie proprie di quella kantiana, e sulla sua maggiore o minore coerenza rispetto alle altre opere dello stesso Kant, finì per dare minore importanza al tema centrale dell'opera, che era stato irriso da Hegel ma che oggi è più attuale che mai, della tendenza della storia umana verso un ordine giuridico mondiale. Questo tema, così bene riassunto nell'uso del termine-chiave *Weltbürgertum*, e di ordinamento cosmopolitico, era di origine stoica, ma veniva da Kant trasferito da una concezione naturalistica a una finalistica della storia.

Kant sapeva bene che non la quiete ma il conflitto è la molla del progresso. Tuttavia si era reso conto che vi era un limite al di là del quale l'antagonismo sarebbe stato eccessivamente distruttivo e sarebbe stato necessario un auto-disciplinamento del conflitto sino alla costituzione di un ordinamento civile universale. In un'epoca di guerre incessanti fra stati sovrani, osservava lucidamente che la «libertà selvaggia» degli stati già costituiti, «per l'impiego di tutte le forze della comunità negli armamenti, per

le devastazioni susseguenti alle guerre e ancor piú per la necessit  di mantenersi costantemente in armi, impedisce, da un lato, il pieno e progressivo sviluppo delle disposizioni naturali, dall'altro, per i mali che ne derivano, obbligher  la nostra specie a cercare una legge di equilibrio tra molti stati per la loro stessa libert  antagonisti, e a stabilire un potere comune che a tale legge dia forza, cos  da far sorgere un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica»<sup>7</sup>.

Ancora piú sfuggi ai critici della filosofia della storia kantiana che questa idea della «cosmopolis», per cui ogni uomo   potenzialmente cittadino non solo di un singolo stato ma del mondo, avrebbe avuto uno sviluppo nello scritto *Per la pace perpetua* (1795). Uno degli aspetti meno studiati di questo scritto   l'introduzione da parte di Kant, accanto al diritto pubblico interno e a quello esterno, che era partizione tradizionale, di una terza specie di diritto che egli chiama *ius cosmopolitanum*. Com'  noto, dei tre articoli definitivi dell'immaginario trattato per una pace perpetua, il primo, secondo cui la costituzione di ogni stato deve essere repubblicana, appartiene al diritto pubblico interno, il secondo, per cui il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi stati, appartiene al diritto pubblico esterno. Ma Kant aggiunge un terzo articolo che suona cos : «Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalit »<sup>8</sup>.

Perch  Kant ritiene di dover aggiungere ai due generi di diritto pubblico tradizionali, l'interno e l'esterno, un *tertium genus*? Perch , oltre ai rapporti tra lo stato e i suoi cittadini e a quelli tra lo stato e gli altri stati, ritiene che si debbano prendere in considerazione anche i rapporti fra ogni singolo stato e i cittadini degli altri stati, o, inversamente, fra il cittadino d'uno stato e uno stato diverso dal suo con gli altri stati. Ne derivano due massime: rispetto al primo rapporto, il dovere di ospitalit  ovvero il diritto (Kant sottolinea che si tratta di un diritto e non soltanto di un dovere meramente filantropico) di uno straniero che arriva sul territorio di un altro stato di non essere da questo trattato ostilmente; rispetto al secondo rapporto, «il diritto di visita spettante a tutti gli uomini, cio  di entrare a far parte della societ  universale in virt  del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere». Da questi due diritti dei cittadini del mondo derivano due doveri degli stati: dal primo, il dovere di permettere al cittadino straniero di entrare nel proprio territorio, donde la

condanna degli abitanti delle coste degli stati barbareschi che s'impadroniscono delle navi che vi approdano e rendono schiavi i naufraghi; dal secondo, il dovere dell'ospite di non approfittare dell'ospitalità per trasformare la visita in conquista, donde la condanna degli stati commerciali europei che col pretesto di stabilire stazioni commerciali introducono truppe che opprimono gli indigeni. (Non sarà inutile ricordare che Hegel, che aveva irriso alle fantasie della pace perpetua kantiana, giustificò l'espansione coloniale).

In questo rapporto di reciprocità tra il diritto di visita del cittadino straniero e il dovere di ospitalità dello stato visitato, Kant aveva prefigurato originariamente il diritto di ogni uomo di essere cittadino non solo del proprio stato ma del mondo intero, e si era rappresentato la terra intera come una potenziale città del mondo, appunto come una cosmopoli<sup>9</sup>. E solo con questo ultimo tipo di rapporto, non fra individui, non fra stato e individui all'interno, non fra stato e stato, ma fra stati e individui degli altri stati, Kant chiudeva il sistema generale del diritto e rappresentava compiutamente lo svolgimento storico del diritto, in cui l'ordinamento giuridico universale, la città del mondo o cosmopoli, rappresenta del sistema giuridico generale la quarta ed ultima fase, dopo lo stato di natura, ove non c'è altro diritto che il diritto privato, il diritto tra individui, dopo lo stato civile, regolato dal diritto pubblico interno, dopo l'ordine internazionale, regolato dal diritto pubblico esterno. Concepito come ultima fase di un processo, il diritto cosmopolitico non è per Kant «una rappresentazione di menti esaltate», perché in un mondo in cui «in fatto di associazione di popoli della terra [...] si è progressivamente pervenuti a tal segno che la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti», il diritto cosmopolitico è «il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua»<sup>10</sup>.

Che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948 abbia posto le premesse per fare anche degli individui singoli, e non più soltanto degli stati, un soggetto giuridico del diritto internazionale, e abbia quindi avviato il passaggio a una nuova fase del diritto internazionale da diritto di tutte le genti a diritto di tutti gli individui, è un punto non più controverso. Questa nuova fase del diritto internazionale non potrebbe essere chiamata, in nome di Kant, diritto cosmopolitico?

Nello scritto sulla pace perpetua Kant non faceva alcun riferimento alla Rivoluzione francese. Soltanto nel suo ultimo scritto, da cui ho preso le mosse, riprendendo ancora una volta il tema della costituzione civile fondata sul diritto di un popolo a legiferare, che sola avrebbe potuto dar vita a un sistema di stati da cui sarebbe stata eliminata per sempre la guerra, riconobbe nel gran moto di Francia l'avvenimento che poteva essere interpretato, in una visione profetica della storia, il segno premonitore di un nuovo ordine del mondo.

Fra le tante celebrazioni di quest'evento, può trovare degnamente il suo posto l'interpretazione che di esso diede il più grande filosofo del tempo, che è poi la sola interpretazione che ne salva il valore perenne, al di là di tutte le controversie degli storici che guardando ai singoli alberi spesso non riescono più a vedere la foresta.

Di fronte all'ambiguità della storia, anch'io credo che uno dei pochi, forse l'unico, segno di un credibile movimento storico verso il meglio sia il crescente interesse dei dotti e delle stesse istanze internazionali per un sempre maggiore riconoscimento, e una sempre più sicura garanzia, dei diritti dell'uomo.

Un segno premonitore non è ancora una prova. È soltanto un motivo per non restare spettatori passivi, e non incoraggiare con la nostra passività coloro che dicono «il mondo andrà sempre così com'è andato sinora», e in questo modo, ripeto ancora con Kant, «contribuiscono a far sí che la loro previsione si avveri»<sup>11</sup>, cioè che il mondo vada effettivamente così com'è sempre andato. Guai agli inerti!

<sup>1</sup> *La pace ha un futuro?*, discorso pronunciato al Simposio internazionale Città di Lugano su «Il futuro della pace e la violenza del futuro» (18-20 novembre 1987), pubblicato in *Il Terzo assente*, Edizioni Sonda, Torino 1989, pp. 188-94.

<sup>2</sup> I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 (*Congetture sull'origine della storia*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia del diritto e della storia*, Utet, Torino 1956, p. 195).

<sup>3</sup> I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht in beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797 (*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici cit.*, p. 218).

<sup>4</sup> V. Mathieu, *Nota storica*, premessa a *Scritti politici cit.*, p. 87.

<sup>5</sup> Kant, *Scritti politici cit.*, p. 219.

<sup>6</sup> Traggo queste notizie sulla fortuna degli scritti kantiani di filosofia della storia da M. Mori, *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di filosofia», LXX (1979), pp. 115-46.

<sup>7</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784 (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici cit.*, p. 133).

<sup>8</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795 (*Per la pace perpetua*, in *Scritti politici cit.*, p. 302).

<sup>9</sup> Ha richiamato la mia attenzione sul tema del diritto cosmopolitico in Kant, come prefigurazione di una nuova fase dello sviluppo giuridico del genere umano, D. Archibugi, *La democrazia nei progetti di pace perpetua*, in «Teoria politica», VI (1990), n. 1, pp. 122 sgg., e *Le utopie della pace perpetua*, in «Lettera internazionale», V, n. 22, autunno 1989, pp. 58-59.

<sup>10</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden cit.* (trad. it. cit., p. 305).

<sup>11</sup> I. Kant, *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlechte? (In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?)*, in *Scritti politici cit.*, p. 234). – Sul tema del rapporto fra Kant e la Rivoluzione francese, da ultimo, C. Rosso, *Kant e la rivoluzione francese. Molte rivoluzioni in una*, in «Alma Mater Studiorum», Rivista scientifica dell'Università di Bologna, II (1989), n. 2, pp. 65-76. Di particolare interesse il libro di Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, già citato.



## Parte terza

## La resistenza all'oppressione, oggi

1. L'alfa e l'omega della teoria politica è il problema del potere: come lo si acquista, come lo si conserva e come lo si perde, come lo si esercita, come lo si difende e come ci si difende da esso. Ma lo stesso problema può essere considerato da due punti di vista diversi, o addirittura opposti: *ex parte principis* o *ex parte populi*. Machiavelli o Rousseau, per indicare due simboli. La teoria della ragion di stato o la teoria dei diritti naturali e il costituzionalismo. La teoria dello stato-potenza da Ranke, a Meinecke, al primo Max Weber, o la teoria della sovranità popolare. La teoria dell'inevitabile dominio di una ristretta classe politica, minoranza organizzata, o la teoria della dittatura del proletariato da Marx a Lenin. Il primo punto di vista è quello di chi si atteggia a consigliere del principe, presume o finge di essere il portatore degli interessi nazionali, parla in nome dello stato presente; il secondo punto di vista è quello di chi si erge a difensore del popolo, o della massa, sia essa concepita come una nazione oppressa o una classe sfruttata, parla a nome dell'anti-stato o dello stato che sarà. Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza*, dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione).

Questa premessa serve soltanto a situare il nostro discorso: il punto di vista da cui ci mettiamo, quando affrontiamo il tema della resistenza all'oppressione, non è il primo ma il secondo.

Non c'è dubbio che il vecchio problema della resistenza all'oppressione è ridiventato attuale con l'improvvisa e generale esplosione del movimento di «contestazione». Però ignoro se sia stata tentata un'analisi delle differenze tra i due fenomeni. In un recente articolo Georges Lavau fa un esame molto interessante del fenomeno della contestazione, cercando di individuarne i caratteri distintivi, specie nei riguardi dell'opposizione legale e della rivoluzione<sup>1</sup>. Ma non tocca il problema della differenza tra contestazione e resistenza. Eppure a me pare che la questione meriti di essere studiata, se non

altro perché tanto la contestazione quanto la resistenza appartengono entrambe alle forme di opposizione extralegale (rispetto al modo con cui viene esercitata) e delegittimante (rispetto all'obiettivo finale).

Credo che anche in questo caso valga, come primo espediente per rilevare la differenza tra i due fenomeni, il riferimento al loro rispettivo contrario: il contrario di resistenza è obbedienza, il contrario di contestazione è accettazione. La teoria generale del diritto si è soffermata spesso e volentieri (da ultimo con Hart) sulla differenza tra obbedienza a una norma o all'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento passivo (e può essere anche meccanico, puramente abituale, imitativo), e accettazione di una norma o dell'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento attivo, implicante se non proprio un giudizio di approvazione, una favorevole inclinazione a servirsi della norma o delle norme per guidare la propria condotta e per biasimare la condotta di chi non vi si conforma. In quanto contraria all'obbedienza, la resistenza comprende ogni comportamento di rottura contro l'ordine costituito, che mette in crisi il sistema per il suo stesso prodursi, come accade in un tumulto, in una sommossa, in una ribellione, in un'insurrezione sino al caso limite della rivoluzione; lo mette in crisi ma non lo mette necessariamente in questione.

In quanto contraria all'accettazione, la contestazione si riferisce, più che a un comportamento di rottura, ad un atteggiamento di critica che mette in questione l'ordine costituito senza metterlo necessariamente in crisi. Giustamente Lavau osserva che la contestazione «supera l'ambito del sottosistema politico per attaccare non solo il suo ordine normativo, ma anche i *modelli culturali generali (il sistema culturale)* che assicurano la legittimità profonda del sottosistema politico»<sup>2</sup>. E infatti come la resistenza si risolve essenzialmente in un atto pratico, in un'azione anche soltanto dimostrativa (come quella del negro che va a sedersi al tavolo di un ristorante riservato ai bianchi); così la contestazione si esprime attraverso un discorso critico, in una protesta verbale, nella enunciazione di uno slogan. (Non a caso il luogo proprio in cui si manifesta l'atteggiamento contestativo è l'assemblea, cioè un luogo dove non si agisce ma si parla). Beninteso, la distinzione in pratica non è poi così netta: in una situazione concreta è difficile stabilire dove finisca la contestazione e dove cominci la resistenza. L'importante è che possano darsi i due casi-limite di una resistenza senza contestazione (l'occupazione di terre da parte di contadini affamati) e di una contestazione cui non segue alcun atto

eversivo che possa chiamarsi di resistenza (l'occupazione di aule universitarie, che è certamente un atto di resistenza, non ha sempre necessariamente caratterizzato la contestazione del movimento studentesco). Mentre la resistenza, anche se non è necessariamente violenta, può giungere all'uso della violenza e comunque non è incompatibile con l'uso della violenza, la violenza del contestatore è pur sempre soltanto ideologica.

Prendendo le mosse dal rinnovato interesse per il problema della resistenza, da cui è nato del resto il presente convegno, intendo in questa mia relazione: *a*) mettere in rilievo le ragioni storiche di questa riviviscenza (§§ 2, 3, 4); *b*) indicare alcuni elementi distintivi tra il modo con cui si poneva ieri e il modo con cui si pone oggi il problema della resistenza (§§ 5, 6). Riferendomi al titolo che ho dato alla relazione, si tratta di rispondere a queste due domande: la resistenza, oggi, perché? e la resistenza, oggi, come? Concludono la relazione alcune osservazioni sui vari tipi di resistenza (§ 7).

2. Spentasi l'efficacia della letteratura politica suscitata dalla Rivoluzione francese, il problema del diritto di resistenza perdette lungo il corso del secolo XIX gran parte del suo interesse. Si possono indicare due ragioni di questo declino, una ideologica e una istituzionale.

Una delle caratteristiche salienti delle ideologie politiche dell'Ottocento, su cui non si pone mai sufficiente attenzione, fu la credenza nel deperimento naturale dello stato. Giunta con Hegel alla sua massima espressione l'idea, cara ai grandi filosofi politici dell'età moderna, a Hobbes, a Rousseau, a Kant, che lo stato fosse la realizzazione del dominio della ragione nella storia, il «razionale in sé e per sé», tutte le grandi correnti politiche del secolo scorso invertirono la rotta, contrapponendo la società allo stato, scoprendo nella società, non nello stato, le forze che muovono verso la liberazione e verso il progresso storico, nello stato una forma residua arcaica in via di estinzione del potere dell'uomo sull'uomo. Di questa svalutazione – che fu una tipica espressione della profonda trasformazione prodotta nella società e di riflesso nella concezione generale della società e del progresso storico dalla crescita della società industriale e dall'idea che gli uomini dovessero ormai lasciarsi guidare dalle leggi naturali dell'economia piuttosto che dalle leggi artificiali della politica – sono note essenzialmente tre versioni: quella liberal-liberistica alla Spencer, secondo cui lo stato nato e rafforzato nelle società militari avrebbe perduto gran parte delle sue funzioni via via che fosse cresciuta la

società industriale; quella socialista marx-engelsiana, secondo cui dopo lo stato borghese vi sarebbe stata ancora, sí, una dittatura ma allo scopo di sopprimere ogni forma futura di stato; quella libertaria, da Godwin a Proudhon a Bakunin, secondo cui le istituzioni politiche caratterizzate dall'esercizio della forza, contrariamente a quello che avevano creduto da Hobbes a Hegel i grandi teorici dello stato moderno, non solo non erano indispensabili a salvare l'uomo dalla barbarie dello stato di natura o dalla dissennatezza della società civile, ma erano inutili, anzi dannose, e potevano tranquillamente scomparire senza lasciar traccia né rimpianto.

La massima concentrazione di potere avviene quando coloro che detengono il monopolio del potere coattivo, in cui consiste più propriamente il potere politico, detengono insieme il monopolio del potere economico e quello del potere ideologico (attraverso l'alleanza con la chiesa unica elevata a chiesa di stato, o, modernamente, col partito unico); quando il sovrano ha, come nella teoria ancora una volta paradigmatica di Hobbes, insieme con l'*imperium* e il *dominium*, anche la *potestas spiritualis*, che è poi il potere di pretendere obbedienza dai propri sudditi in forza di sanzioni non solo terrene ma anche ultraterrene.

L'illusione ottocentesca relativa al graduale deperimento dello stato era derivata dalla convinzione che attraverso la Riforma e la Rivoluzione scientifica prima e attraverso la Rivoluzione industriale poi, in altre parole attraverso un processo di frantumazione dell'unità religiosa e di secolarizzazione della cultura, e attraverso la formazione di un ceto di imprenditori indipendenti (fossero o non fossero i due fenomeni connessi l'uno all'altro), si fossero avviati due processi paralleli di deconcentrazione del potere con la conseguente demonopolizzazione del potere ideologico-religioso, che avrebbe trovato la sua garanzia giuridica nella proclamazione della libertà religiosa e in genere della libertà di pensiero, e con la non meno conseguente demonopolizzazione del potere economico, che avrebbe trovato la sua espressione formale nel riconoscimento della libertà d'iniziativa economica. Allo stato sarebbe rimasto puramente il monopolio del potere coattivo a difesa, ma solo in ultima istanza, come *extrema ratio*, dell'antagonismo delle idee e della concorrenza degli interessi. La rivincita della società civile sullo stato fu un'idea comune, se pure diversamente interpretata e orientata, tanto ai liberali come ai libertari, tanto ai socialisti utopisti quanto ai socialisti scientifici.

3. Dal punto di vista istituzionale lo stato liberale e poi democratico, che venne instaurato a poco a poco nei paesi piú progrediti lungo tutto l'arco del secolo scorso, fu caratterizzato da un processo di accoglimento e di regolamentazione delle varie richieste provenienti dalla borghesia in ascesa per un contenimento e per una delimitazione del potere tradizionale. Poiché queste richieste erano state fatte in nome o sotto specie del diritto alla resistenza o alla rivoluzione, il processo che diede luogo allo stato liberale e democratico si può ben chiamare un processo di «costituzionalizzazione» del diritto di resistenza e di rivoluzione. Gli istituti attraverso cui si ottenne questo risultato possono distinguersi in base ai due tradizionali modi attraverso cui si riteneva avvenisse la degenerazione del potere: l'abuso nell'esercizio del potere (il *tyrannus quoad exercitium*) e il difetto di legittimazione (il *tyrannus absque titulo*). Come ho avuto occasione di chiarire meglio altrove, questa differenza può essere ulteriormente chiarita facendo appello alla distinzione tra due concetti che vengono di solito non bene distinti, quello di legalità e quello di legittimità<sup>3</sup>.

La costituzionalizzazione dei rimedi contro l'abuso del potere avvenne attraverso i due istituti tipici della separazione dei poteri e della subordinazione di ogni potere statale, al limite anche di quello degli organi legislativi stessi, al diritto (il cosiddetto «costituzionalismo»). Per separazione dei poteri intendo in senso lato non soltanto la separazione verticale delle principali funzioni dello stato tra gli organi al vertice dell'amministrazione statale, ma anche la separazione orizzontale tra organi centrali e organi periferici nelle varie forme di autogoverno che vanno dal decentramento politico-amministrativo al federalismo. Il secondo processo fu quello che diede luogo alla figura, veramente dominante in tutte le teorie politiche del secolo scorso, dello stato di diritto, cioè dello stato in cui ogni potere viene esercitato nell'ambito di regole giuridiche che ne delimitano la competenza e ne orientano, se pure spesso con un certo margine di discrezionalità, le decisioni. Esso corrisponde a quel processo di trasformazione del potere tradizionale fondato su rapporti personali e patrimoniali in un potere legale e razionale, essenzialmente impersonale, che è stato descritto con tanta penetrazione da Max Weber. Non si è posta attenzione, credo, al fatto che la teorizzazione piú compiuta di questo tipo di stato è la dottrina kelseniana dell'ordinamento giuridico a gradi. Nonostante la sua pretesa di essere valevole per ogni tempo e per ogni luogo, la concezione dinamica

dell'ordinamento giuridico, così com'è stata esposta da Kelsen e dalla sua scuola, è il rispecchiamento di quel processo di legalizzazione dei poteri statali che Max Weber ha descritto da storico come passaggio dal potere tradizionale al potere legale.

Anche rispetto alle richieste che miravano a dare qualche garanzia contro le varie forme di usurpazione del potere legittimo, come si direbbe oggi contro la sua delegittimazione, mi pare che la maggior parte dei rimedi possano essere compresi nei due principali istituti che caratterizzano la concezione democratica dello stato (i due rimedi precedenti, i rimedi relativi all'abuso di potere, caratterizzano piuttosto la concezione liberale). Il primo è la costituzionalizzazione dell'opposizione, che permette, cioè rende lecita, la formazione di un potere alternativo, se pure entro i limiti delle cosiddette regole del gioco, cioè di un vero e proprio contropotere che può considerarsi, se pure un po' paradossalmente, come una forma di usurpazione legalizzata. Il secondo è l'investitura popolare dei governanti e la verifica periodica di questa investitura da parte del popolo attraverso il graduale allargamento del suffragio sino al limite non ulteriormente superabile del suffragio universale maschile e femminile: l'istituto del suffragio universale può essere considerato il mezzo attraverso cui avviene la costituzionalizzazione del potere del popolo di rovesciare i governanti, se pure anche qui entro i limiti di regole prestabilite, di un potere che prima era riservato esclusivamente al fatto rivoluzionario (anche in questo caso si tratta di un fatto che diventa diritto, o, secondo il modello giusnaturalistico, di un diritto naturale che diventa positivo).

4. Il nostro rinnovato interesse per il problema della resistenza dipende dal fatto che sia sul piano ideologico sia su quello istituzionale è avvenuta un'inversione di tendenza rispetto alla concezione e alla prassi politica attraverso cui si venne formando lo stato liberale e democratico ottocentesco.

Ora noi sappiamo con certezza alcune cose: *a*) lo sviluppo della società industriale non ha diminuito, come credevano i liberali che giuravano sulla assoluta validità delle leggi della evoluzione, le funzioni dello stato, ma le ha aumentate a dismisura; *b*) nei paesi dove è avvenuta la Rivoluzione socialista l'idea della scomparsa dello stato è stata per ora accantonata; *c*) le idee libertarie continuano ad alimentare piccoli gruppi di utopisti sociali e non si sono trasformate in vero e proprio movimento politico. L'enorme interesse suscitato in questi ultimi anni dall'opera di Max Weber dipende anche dal

fatto che egli, da buon conservatore, e da realista disincantato come sono di solito i conservatori con afflato religioso, vide avanzarsi minaccioso ma ineluttabile, insieme con lo sviluppo della società industriale, fosse questa promossa da un ceto di imprenditori o da una classe di funzionari dello stato collettivista, l'era del dominio degli apparati burocratici; non l'affievolimento, ma il rafforzamento dello stato.

Dal punto di vista istituzionale la situazione del nostro tempo è caratterizzata, non solo, come è naturale, nei paesi a economia collettivistica, ma anche nei paesi capitalistici, da un processo inverso a quello che abbiamo chiamato di demonopolizzazione del potere economico e ideologico, vale a dire da un processo che muove sia verso la rimonopolizzazione del potere economico attraverso la progressiva concentrazione delle imprese e delle banche, sia verso la rimonopolizzazione del potere ideologico attraverso la formazione dei grandi partiti di massa, al limite del partito unico che detiene il diritto, in misura maggiore del sovrano assoluto d'altri tempi (vero e proprio «novello Principe»), di stabilire ciò che è bene e ciò che è male per la salvezza dei propri sudditi, e attraverso il controllo che i detentori del potere economico hanno, nei paesi capitalistici, dei mezzi di formazione della pubblica opinione.

L'illusione giuridico-istituzionale del secolo scorso consisteva nel credere che il sistema politico fosse o auto-sufficiente e quindi godesse di una certa indipendenza dal sistema sociale globale oppure fosse esso stesso il sistema dominante, e che pertanto bastasse cercare rimedi adatti a controllare il sistema politico per controllare il sistema di potere dell'intera società. Oggi invece ci rendiamo sempre più conto che il sistema politico è un sottosistema del sistema globale e che il controllo del primo non implica affatto il controllo del secondo. Dei quattro rimedi di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, quello che sembrava più decisivo, il quarto, ovvero il controllo dal basso, il potere di tutti, la democrazia partecipante, lo stato fondato sul consenso, la realizzazione al limite dell'ideale rousseauiano della libertà come autonomia, è anche quello su cui si appuntano con particolare accanimento le forme più recenti e più insistenti di contestazione.

A paragone della democrazia d'ispirazione rousseauiana, infatti, la partecipazione popolare negli stati democratici reali è in crisi almeno per tre ragioni: a) la partecipazione si risolve nella migliore delle ipotesi nella formazione della volontà della maggioranza parlamentare; ma il parlamento



non è piú nella societ  industriale avanzata il centro del potere reale, essendo spesso soltanto una camera di registrazione di decisioni prese altrove; b) anche se il parlamento fosse ancora l'organo del potere reale, la partecipazione popolare si limita a intervalli piú o meno lunghi a dare la propria legittimazione a una classe politica ristretta che tende alla propria autoconservazione, e che   via via sempre meno rappresentativa; c) anche nel ristretto ambito di un'elezione *una tantum* senza responsabilit  politiche dirette la partecipazione   distorta, o manipolata, dalla propaganda delle potenti organizzazioni religiose, partitiche, sindacali ecc. La partecipazione democratica dovrebbe essere efficace, diretta e libera: la partecipazione popolare nelle democrazie anche piú progredite non   n  efficace n  diretta n  libera. Dal sommarsi di questi tre difetti di partecipazione popolare nasce la ragione piú grave di crisi, cio  l'apatia politica, il fenomeno tante volte osservato e deprecato della spoliticizzazione delle masse negli stati dominati dai grandi apparati di partito. La democrazia rousseauiana o   partecipante o   nulla.

Non   che manchino le proposte di rimedi, per ravvivare la partecipazione, e renderla piú efficace. *Sub a*, la istituzione di organi di decisione popolare al di fuori degli istituti classici del governo parlamentare (la cosiddetta democrazia dei consigli); *sub b*, la democrazia diretta o assembleare (uno dei temi piú diffusi della contestazione); *sub c*, il controllo popolare dei mezzi di informazione e di propaganda ecc. Ma   a questo punto che riemergono proposte piú radicali, che oltrepassano la linea della democrazia partecipante, e rimettono in circolazione i temi tradizionali del diritto alla resistenza e alla rivoluzione.

5.   naturale che l  dove quel tipo di stato che aveva preteso di assorbire il diritto di resistenza costituzionalizzandolo   in crisi si riapra il vecchio problema, e si riecheggino, se pure sotto mutate spoglie, le vecchie soluzioni, le quali andavano, allora, dall'obbedienza passiva al tirannicidio, e vanno ora dalla disobbedienza civile alla guerriglia.

Il ritorno dei vecchi temi che sembravano perenti non   n  una riesumazione n  una ripetizione. I problemi nascono quando certe condizioni storiche li fanno nascere e ogni volta assumono aspetti diversi, adatti alle circostanze. Tra le vecchie teorie sul diritto di resistenza e le nuove vi sono differenze che meritano di essere rilevate, se pure per ora soltanto con qualche annotazione che dovrebbe essere approfondita:

a) il problema della resistenza oggi è visto (ma anche questa è una conseguenza della società di massa) come fenomeno collettivo e non individuale, sia rispetto al soggetto attivo sia rispetto al soggetto passivo dell'atto o degli atti di resistenza. Non voglio dire con questo che non fosse prevista nei vecchi scrittori anche la resistenza collettiva (il Grozio vi dedica un capitolo, il quarto del libro primo del suo celebre trattato); ma il caso estremo e più problematico era pur sempre l'uccisione del tiranno. Ora le cose sono molto diverse: da un lato, è rimasta come fenomeno tipico di resistenza individuale l'obiezione di coscienza, ma essa è manifestamente un residuo di atteggiamenti religiosi risalenti in gran parte alle sette non conformiste. Dall'altro, anche gli anarchici non fanno più attentati ai capi dello stato: dovrebbe far riflettere la constatazione che gli attentati individuali vengono oggi compiuti generalmente da forze reazionarie;

b) se è vero che le situazioni in cui nasce il diritto di resistere non sono oggi diverse da quelle ipotizzate dai vecchi scrittori del Cinque e Seicento, ovvero *conquista, usurpazione, esercizio abusivo del potere* (nella resistenza armata italiana dal '43 al '45 occorsero tutte e tre, la prima contro i tedeschi, la seconda e la terza contro i fascisti repubblicani), vi è una grossa differenza rispetto al tipo di *oppressione* cui si dichiara lecito resistere: religiosa nei primi monarcomachi, politica in Locke, nazionale e di classe o economica oggi nelle lotte di liberazione dei popoli del Terzo mondo e nei vari movimenti rivoluzionari d'ispirazione comunista o castrista ecc. Ciò che oggi si tende a rovesciare non è una determinata forma di stato (le forme degenerate di stato, secondo la tradizionale classificazione aristotelica), ma una determinata forma di società, di cui le istituzioni politiche sono soltanto un aspetto. Nessuno oggi pensa che si possa rinnovare il mondo abbattendo un tiranno. Si sarebbe tentati di dire che è avvenuto il rovesciamento radicale della formula di Hobbes: per Hobbes tutti gli stati sono buoni (lo stato è buono soltanto per il fatto di essere stato), mentre oggi tutti gli stati sono cattivi (lo stato è cattivo, essenzialmente, per il solo fatto di essere stato);

c) la differenza più grossa peraltro sta, a mio parere, nella motivazione e nelle conseguenti argomentazioni (o «derivazioni») con cui il problema viene affrontato. Mentre le vecchie teorie discutevano

intorno alla liceità o illiceità della resistenza nelle sue varie forme, cioè ponevano il problema in termini giuridici, chi oggi discute di resistenza o di rivoluzione ne parla in termini essenzialmente politici, cioè si pone il problema della sua opportunità o della sua efficacia; non si domanda se sia giusta, e quindi costituisca un diritto, ma se sia conforme allo scopo. Prevalsa la concezione positivista del diritto per cui il diritto s'identifica con l'insieme delle regole che hanno a loro sostegno la forza monopolizzata, il problema di un diritto alla resistenza (espressione in cui «diritto» non può avere altro significato che «diritto naturale») non ha più alcun senso. Non si tratta di avere il diritto a scuotere il giogo coloniale o di classe, si tratta di averne la forza. Il discorso non verte tanto su diritti e doveri, quanto sulle *tecniche* più adatte da impiegare all'occorrenza: tecniche della guerriglia *versus* tecniche della nonviolenza. così è che accanto alla crisi delle vecchie teorie della guerra giusta assistiamo alla crisi delle teorie, ancora dominanti nell'età dell'Illuminismo, della rivoluzione giusta.

6. Chi volesse cercare una riprova di quanto si è detto dovrebbe fare un'analisi, più precisa di quella che si possa fare in questa occasione, delle caratteristiche dei due grandi movimenti di resistenza che oggi si dividono il mondo, quelli che fanno capo ai partiti rivoluzionari (nelle loro diverse accezioni) e quelli che fanno capo ai movimenti di disobbedienza civile. Tanto per intenderci, e ammesse articolazioni interne: leninismo e gandhismo. La discriminazione tra l'uno e l'altro è l'uso della violenza, e quindi dal punto di vista ideologico la giustificazione o ingiustificazione della violenza. Sotto questo aspetto la fenomenologia dei movimenti odierni non differisce da quella antica: anche nelle vecchie trattazioni sulle varie forme di resistenza la differenza che divideva la resistenza attiva da quella passiva era l'uso della violenza. Oggi, la differenza sta principalmente, come si è detto, nel tipo di argomentazioni con cui questo uso (o questo non uso) viene giustificato: più politica, come si è detto, che giuridica (o etica).

La cosa è abbastanza ovvia per il partito rivoluzionario la cui teorizzazione trae la sua matrice da una dottrina realistica, nel senso machiavellico della parola, come quella marxiana e ancor più come quella leniniana (secondo cui il fine giustifica i mezzi). Un'altra differenza, se mai, tra la teoria della violenza rivoluzionaria di oggi e quelle di ieri (le teorie giusnaturalistiche), sta nel fatto che per queste la violenza statale era un caso

limite che doveva essere di volta in volta individuato (come si diceva, conquista, usurpazione, abuso di potere ecc.); per la prima, invece, lo stato in quanto tale (anarchismo), o lo stato borghese in quanto tale, cioè in quanto fondato sull'oppressione di una ristretta classe di privilegiati su una classe numerosa di sfruttati (comunismo), è violento. Lo stato è «violenza concentrata e organizzata della società», secondo la famosa frase di Marx, che è uno dei temi conduttori della teoria rivoluzionaria che passa attraverso Lenin, per arrivare a Mao, alla guerra popolare, alla guerriglia ecc. (Nuova rispetto alla teoria tradizionale è la giustificazione anche di quell'eccesso di violenza in cui consiste il terrore, da Robespierre a Mao. Del quale si può ripetere una tesi altrettanto famosa: «... è stato necessario creare un breve regno del terrore in ogni zona rurale... Per riparare un torto è necessario superare i limiti»).

Meno ovvio, e quindi più interessante, è che la stessa teoria della disobbedienza civile – dall'obbedienza passiva d'origine esclusivamente religiosa, da Thoreau, che rappresenta pur sempre un caso individuale (non pagare le tasse se queste servono alla continuazione di una guerra ingiusta), da Tolstoj, al metodo *satyagraha* di Gandhi – ha percorso un lungo cammino sulla strada del realismo politico, cioè della sua giustificazione politica. Anzitutto il fatto che si tratti di comportamento collettivo e non più individuale, cioè di un comportamento per cui è sempre stata più facilmente giustificata la violenza, implica una revisione del tradizionale contrasto tra etica individuale (in cui la violenza è per lo più illecita) ed etica di gruppo (in cui la violenza è considerata lecita). Una delle caratteristiche dell'etica gandhiana è proprio quella di non ammettere alcuna differenza tra ciò che è lecito all'individuo e ciò che è lecito al gruppo organizzato. In secondo luogo, con la teoria e la prassi gandhiana è stata introdotta nell'ambito di quella che tradizionalmente viene chiamata resistenza passiva un'ulteriore distinzione, tra *nonviolenza negativa* e *nonviolenza positiva*. Uno dei precetti fondamentali della predicazione gandhiana è che le campagne nonviolente debbono essere sempre accompagnate dal cosiddetto «lavoro costruttivo», cioè da tutto quell'insieme di comportamenti che debbono dimostrare all'avversario che non ci si propone soltanto di abbatterlo ma anche di costruire un miglior modo di convivenza (da cui lo stesso avversario dovrà trarre vantaggio). Infine la giustificazione che oggi si tende a dare della nonviolenza (novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza

passiva) è non piú religiosa o etica, ma politica. Almeno in due direzioni: a) presa coscienza del fatto che l'uso di certi mezzi pregiudica il raggiungimento del fine, l'impiego di mezzi nonviolenti diventa politicamente piú produttivo per il fatto che soltanto una società che nasce dalla nonviolenza sarà a sua volta nonviolenta, mentre una società che nasce dalla violenza non potrà fare a meno della violenza per conservarsi; il che in altre parole vuol dire che la nonviolenza serve al raggiungimento dello scopo ultimo (cui tende anche il rivoluzionario che usa la violenza), una società piú libera e piú giusta, senza né oppressi né oppressori, meglio che la violenza; b) di fronte alle dimensioni sempre piú gigantesche della violenza istituzionalizzata e organizzata, e alla sua enorme capacità distruttiva, la pratica della nonviolenza è forse l'unica forma di pressione che serva in ultima istanza a modificare i rapporti di potere. La nonviolenza come unica possibile alternativa politica (si badi, politica) alla violenza del sistema<sup>4</sup>.

7. Concludo con alcune osservazioni (anche queste appena abbozzate) sulla tipologia delle varie forme che può assumere la disobbedienza civile. Occorre prima di tutto fare una distinzione tra la inosservanza di una legge proibitiva che consiste in una azione positiva, in un fare (come il *sit-in* dei negri nei ristoranti o negli autobus che sono loro preclusi o il riunirsi in corteo quando è proibito e ad onta della proibizione), e l'inesecuzione di una legge imperativa che consiste in un'omissione o in un'astensione (tipico esempio il non pagare le tasse, il non prestare il servizio militare). Vi è pure una differenza tra il non fare quello che è comandato e fare il contrario di quello che è comandato: di fronte all'intimazione di sgomberare una piazza, sedersi per terra. Si può fare opera di resistenza passiva non solo non facendo quello che si deve fare ma anche facendo di piú, strafacendo (come è il caso dell'ostruzionismo parlamentare).

Le varie forme di disobbedienza civile debbono ancora essere distinte da quelle tecniche di pressione non violenta che intaccano interessi economici. Anche queste possono essere distinte secondoché consistano in astensioni come lo sciopero e il boicottaggio, o in azioni, come l'occupazione di una terra, di una casa o di una fabbrica, o lo sciopero a rovescio.

Le une e le altre poi sono da distinguersi dalle cosiddette azioni esemplari, come il digiuno prolungato (l'autoincendio è un'azione esemplare ma non rientra nelle tecniche della nonviolenza essendo una violenza estrema su se stessi).

Pur nella loro differenza queste varie tecniche hanno in comune il fine principale che è piuttosto quello di paralizzare, neutralizzare, mettere in difficoltà l'avversario piuttosto che annientarlo o distruggerlo; rendere difficile o addirittura impossibile il raggiungimento dello scopo altrui piuttosto che perseguire direttamente lo scopo di sostituirsi a lui. Non offenderlo ma renderlo inoffensivo. Non contrapporre al potere un altro potere, un contro-potere, ma rendere il potere impotente.

Mi domando infine se non sia opportuno distinguere le varie forme di resistenza passiva che, ripeto, corrispondono alla resistenza nonviolenta, dal *potere negativo*, se per potere negativo s'intende il potere di veto, cioè il potere, per dirla con Rousseau, di quell'organo o di quella persona che «non potendo far nulla, può tutto impedire»<sup>5</sup>. La discussione di questo problema assume particolare interesse in questo convegno in rapporto agli studi, stimolanti per la novità dell'impostazione, e utili per la copiosa documentazione, che vi ha dedicato Pierangelo Catalano, il quale tende a comprendere nel potere negativo forme di resistenza, come ad esempio lo sciopero, che non mi pare si possano ridurre *sic et simpliciter* al potere di veto<sup>6</sup>. Capisco che una certa confusione può derivare dal fatto che tanto lo sciopero quanto il potere di veto mirano allo stesso scopo che è quello di paralizzare l'esercizio di un potere dominante. Ma pur vi sono differenze che meritano di essere rilevate.

Tanto per cominciare, se è vero che sia l'uno sia le altre possono essere considerate forme di esercizio di potere impeditivo, altro è impedire che una legge, un comando, un ordine, o comunque una decisione, venga ad esistenza (potere di veto), altro è renderla inefficace dopo che è venuta ad esistenza sottraendovisi, senza contare che vi sono forme di resistenza passiva, come lo sciopero e il boicottaggio, che non consistono in una disobbedienza alla legge. Inoltre, il potere di veto si risolve generalmente in una dichiarazione di volontà (in una proposizione «performativa», direbbe J. L. Austin), mentre la resistenza passiva consiste in comportamenti commissivi o omissivi. Il potere di veto è generalmente istituzionalizzato, cioè dipende da una norma secondaria autorizzativa (a meno di ipotizzare il caso estremo dell'invasione da parte della folla del parlamento, mentre sta per approvare una legge: ma davvero diremmo che in questo caso la folla ha esercitato il potere di veto?); mentre le varie forme di resistenza passiva nascono fuori dal quadro delle istituzioni vigenti, anche se alcune di esse vengono poi in un secondo tempo

istituzionalizzate. Il potere di veto è di solito esercitato al vertice (si pensi al veto del capo di stato nei riguardi di una legge approvata dal parlamento, o di quello di uno dei membri del Consiglio di sicurezza dell'Onu); la resistenza passiva, alla base. Il potere di veto è spesso il residuo di un potere duro a morire; la resistenza passiva può essere la prima avvisaglia di un potere nuovo. Il potere di veto serve di solito alla consensazione dello *status quo*; la resistenza passiva mira generalmente al mutamento. Insomma, mi pare che potere di veto e resistenza passiva siano tanto strutturalmente quanto funzionalmente due cose diverse: per cui avrei qualche dubbio sull'opportunità di costringerle nella stessa categoria e collocarle sotto la stessa denominazione di poteri negativi.

<sup>1</sup> G. Lavau, *La contestazione politica*, in «Il Mulino», xx, n. 214, marzo-aprile 1971, pp. 195-217.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Sul principio di legittimità* (1964), in *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1970, pp. 79-93.

<sup>4</sup> Devo la mia iniziazione all'etica gandhiana della non violenza in modo particolare a Giuliano Pontara, a cominciare dal saggio *Etica e conflitti di gruppo*, in «De homine», 1969, n. 24-25, pp. 71-90, per finire al recente libro, *Antigone e Creonte, Etica e politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

<sup>5</sup> *Contratto sociale*, IV, 5.

<sup>6</sup> Mi riferisco in modo particolare ai due saggi *Diritti di libertà e potere negativo*, in *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Cedam, Padova 1969, e *Tribunato e resistenza*, Paravia, Torino 1971.

## Contro la pena di morte

1. Se noi guardiamo al lungo corso della storia umana piú che millenaria dobbiamo riconoscere, ci piaccia o non ci piaccia, che il dibattito per l'abolizione della pena di morte si può dire appena cominciato. Per secoli il problema se fosse o non fosse lecito (o giusto) condannare a morte un colpevole non è stato neppure posto. Che tra le pene da infliggere a chi aveva infranto le leggi della tribú, o della città, o del popolo, o dello stato, ci fosse anche la pena di morte, e che anzi la pena di morte fosse la regina delle pene, quella che soddisfaceva a un tempo il bisogno di vendetta, di giustizia e di sicurezza del corpo collettivo verso uno dei suoi membri infetti, non è mai stato messo in dubbio. E tanto per cominciare, prendiamo un libro classico, il primo grande libro sulle leggi e sulla giustizia della nostra civiltà occidentale: le *Leggi*, i *Nomoi*, di Platone. Nel libro IX Platone dedica alcune pagine al problema delle leggi penali. Riconosce che «la pena deve avere lo scopo di rendere migliore» ma aggiunge che «se si dimostra che il delinquente è incurabile, la morte sarà per lui il minore dei mali»<sup>1</sup>. Non sto a dirvi tutte le volte che si parla in questo libro della pena di morte riguardo a una serie molto ampia di delitti, dai delitti contro le divinità e contro il culto, ai delitti contro i genitori, contro il padre e la madre, o in genere agli omicidi volontari. Proprio parlando degli omicidi volontari vi è detto a un certo punto che essi debbono «necessariamente pagare la pena naturale» quella cioè di «patire ciò che hanno fatto»<sup>2</sup>. Richiamo la vostra attenzione sull'aggettivo «naturale», e sul principio del «patire» ciò che è stato fatto. Questo principio, che nasce dalla dottrina del contraccambio, ancora piú antica di quella di Platone, dei pitagorici, e sarà formulato dai giuristi medievali e ripetuto per secoli con la famosa espressione secondo cui il *malum passionis* deve corrispondere al *malum actionis*, percorre tutta la storia del diritto penale e giunge assolutamente intatto sino a noi. Come vedremo fra poco, è una delle piú comuni giustificazioni della pena di morte.

Ho citato questo testo celebre dell'antichità solo per dare una



testimonianza – la piú autorevole possibile – di come la pena di morte sia stata considerata non solo perfettamente legittima, ma «naturale» sin dalle origini della nostra civiltà, e del fatto che l’accettarla come pena non ha mai costituito un problema. Avrei potuto citare molti altri testi. L’afflizione della pena di morte costituisce cosí poco un problema che una religione della nonviolenza, del *noli resistere malo*, una religione che pur solleva soprattutto nei primi secoli il problema dell’obiezione di coscienza al servizio militare e all’obbligo di portare le armi, una religione che ha per divino ispiratore un condannato a morte, non ha mai contrastato sostanzialmente la pratica della pena capitale.

2. Bisogna giungere all’Illuminismo, nel cuore del Settecento, per trovarsi per la *prima volta* di fronte a un serio e ampio dibattito sulla liceità o opportunità della pena capitale, il che non vuol dire che prima d’allora il problema non fosse mai stato sollevato. L’importanza storica, che non sarà mai sottolineata abbastanza, del famoso libro di Beccaria (1764) sta proprio qui: è la prima opera che affronta seriamente il problema e offre alcuni argomenti razionali per dare ad esso una soluzione che contrasta con una tradizione secolare.

Occorre dir subito che il punto di partenza da cui muove Beccaria per la sua argomentazione è la funzione esclusivamente intimidatrice della pena. «Il fine [della pena] non è altro che d’impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne ugua-li»<sup>3</sup>. Vedremo in seguito quale importanza abbia questo punto di partenza per lo svolgimento del tema. Se questo è il punto di partenza, si tratta di sapere quale sia la forza intimidatrice della pena di morte rispetto ad altre pene. Ed è questo il tema che si pone ancora oggi e che ha posto la stessa Amnesty International piú volte. La risposta di Beccaria deriva dal principio introdotto nel paragrafo intitolato *Dolcezza delle pene*. Il principio è il seguente: «Uno dei piú gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l’infalibilità di esse, e per conseguenza la vigilanza dei magistrati, e quella severità di un giudice inesorabile che, per essere un’utile virtù, dev’essere accompagnata da una dolce legisla-zione»<sup>4</sup>. Mitezza delle pene. Non è necessario che le pene siano crudeli per essere deterrenti. È sufficiente che siano certe. Ciò che costituisce una ragione, anzi la ragione principale, per non commettere il delitto, non è tanto la severità della pena quanto la certezza di essere in qualche modo puniti. In via secondaria, Beccaria introduce anche un secondo principio,

oltre la certezza della pena: l'intimidazione nasce non già dall'intensità della pena ma dalla sua estensione, per esempio l'ergastolo. La pena di morte è molto intensa, mentre l'ergastolo è molto esteso. Dunque, la totale perpetua perdita della propria libertà ha maggior forza intimidatrice della pena di morte.

I due argomenti di Beccaria sono entrambi argomenti utilitaristici, nel senso che contestano l'utilità della pena di morte («né utile né necessaria», così si esprime Beccaria iniziando la sua argomentazione)<sup>5</sup>. A questi argomenti Beccaria ne aggiunge un altro, che ha provocato le maggiori perplessità (e che infatti oggi è stato in gran parte abbandonato). L'argomento cosiddetto contrattualistico, che deriva dalla teoria del contratto sociale o dell'origine convenzionale della società politica. Questo argomento si può enunciare in questo modo: se la società politica deriva da un accordo degli individui che rinunciano a vivere nello stato di natura e si danno delle leggi per proteggersi a vicenda, è inconcepibile che questi individui abbiano messo a disposizione dei loro simili anche il diritto alla vita.

Che il libro di Beccaria abbia avuto uno strepitoso successo è noto. Basti pensare all'accoglienza che fece ad esso Voltaire: gran parte della fama del libro di Beccaria è dovuta soprattutto al fatto che fu accolto con grande favore da Voltaire. Beccaria era un illustre ignoto, mentre nella patria dei lumi, che era la Francia, Voltaire era Voltaire. È altresì ben noto che per influenza del dibattito che sulla pena di morte si svolse in quegli anni fu emanata la prima legge penale che abolì la pena di morte: la legge toscana del 1786, la quale nel § 51, dopo una serie di considerazioni tra cui emerge, ancora una volta, soprattutto la funzione intimidatrice, ma non è trascurata la funzione emendatrice, della pena («la correzione del reo, figlio anch'esso della società e dello stato»), dichiara «di abolire per sempre la pena di morte contro qualunque reo, sia presente sia contumace, ed ancorché confesso e convinto di qualsivoglia delitto dichiarato capitale dalle leggi fin qui promulgate, le quali tutte vogliamo in questa parte cessate ed abolite»<sup>6</sup>.

Forse ancora più clamorosa l'eco che ebbe nella Russia di Caterina II, nella cui celebre *Istruzione* proposta sin dal 1765, quindi immediatamente dopo l'uscita del libro di Beccaria, si legge: «L'esperienza di tutti i secoli prova che la pena della morte non ha giammai resa migliore una nazione». Segue una frase che sembra tolta di peso dal libro di Beccaria: «Se dunque io

dimostro che nello stato ordinario della società la morte di un cittadino non è né utile né necessaria, avrò vinta la causa dell'umanità»<sup>7</sup>.

3. Bisogna però aggiungere che, nonostante il successo letterario del libro presso il pubblico colto, non solo la pena di morte non fu abolita nei paesi civili, o che si consideravano civili rispetto ai tempi e ai paesi considerati barbari, se non addirittura selvaggi, ma la causa dell'abolizione non era destinata a prevalere nella filosofia penale del tempo. Si potrebbero fare molte citazioni. Ne scelgo tre, fra i più illustri pensatori del tempo: Rousseau, nel *Contratto sociale* (che uscì nel 1762, due anni prima del libro di Beccaria), il grande Kant e l'ancora più grande Hegel. Nel capitolo del *Contratto sociale* intitolato *Della vita e della morte*, Rousseau aveva confutato in anticipo l'argomento contrattualistico. Non è vero, aveva sostenuto, che l'individuo accordandosi con gli altri per costituire lo stato si riserva un diritto alla vita in ogni caso: «È per non essere vittima di un assassinio che si acconsente a morire se tale si diventa»<sup>8</sup>. Dunque l'attribuire allo stato anche il diritto alla propria vita serve non già a distruggerla ma a garantirla dagli attacchi altrui.

Pochi anni dopo la pubblicazione *Dei delitti e delle pene*, un altro illustre scrittore politico, il Filangieri, nella *Scienza della legislazione* (1783), la maggior opera italiana di filosofia politica nella seconda metà del Settecento, taccia di «sofismo» l'argomento contrattualistico di Beccaria e sostiene che, sí, nello stato di natura l'uomo ha il diritto alla vita, ed è altresí vero che non può rinunciare a quel diritto, ma può *perderlo* coi suoi delitti. Se può perderlo nello stato di natura, non si vede perché non possa perderlo nello stato civile, il quale viene istituito proprio allo scopo non già di creare un nuovo diritto, ma di rendere sicuro l'esercizio dell'antico diritto, del diritto dell'offeso di reagire con la forza alla forza, di respingere con l'offesa alla vita altrui l'offesa alla vita propria.

I due maggiori filosofi del tempo, l'uno prima, l'altro dopo la Rivoluzione francese, Kant e Hegel, sostengono una rigorosa teoria retributiva della pena e giungono alla conclusione che la pena di morte è addirittura doverosa. Kant, partendo dalla concezione retributiva della pena, secondo cui la funzione della pena non è di prevenire i delitti ma puramente di rendere giustizia, cioè di fare in modo che ci sia una corrispondenza perfetta fra il delitto e il castigo (si tratta della giustizia come uguaglianza, di quella specie di uguaglianza che gli antichi chiamavano «uguaglianza

correttiva») sostiene che il dovere della pena di morte spetta allo stato ed è un imperativo categorico, non un imperativo ipotetico, fondato sul rapporto mezzo-fine. Cito direttamente il testo, trascogliendo la frase piú significativa: «Se egli ha ucciso, egli *deve morire*. Non vi è nessun surrogato, nessuna commutazione di pena, che possa soddisfare la giustizia. Non c'è nessun *paragone* possibile fra una vita, per quanto penosa, e la morte, e in conseguenza nessun altro compenso fra il delitto e la punizione, fuorché nella morte giuridicamente inflitta al criminale, spogliandola però di ogni malizia che potrebbe, nella persona del paziente, rivoltare l'umanità»<sup>9</sup>.

Hegel va ancora oltre. Dopo aver confutato l'argomento contrattualistico di Beccaria negando che lo stato possa nascere da un contratto, sostiene che il delinquente non solo deve essere punito con una pena corrispondente al delitto compiuto, ma ha il diritto di essere punito con la morte perché solo la punizione lo riscatta ed è solo punendolo che lo si riconosce come essere razionale (anzi lo si «onora», dice Hegel). In un'aggiunta ha però la lealtà di riconoscere che l'opera di Beccaria ebbe almeno l'effetto di ridurre il numero delle condanne a morte<sup>10</sup>.

4. Sfortuna volle che mentre i maggiori filosofi del tempo continuavano a sostenere la legittimità della pena di morte, uno dei maggiori sostenitori della sua abolizione fu, com'è noto, in un famoso discorso all'Assemblea costituente del maggio 1791, Robespierre, colui che sarebbe passato alla storia, nell'epoca della Restaurazione (l'epoca in cui Hegel scrisse la sua opera), come il maggior responsabile del terrore rivoluzionario, dell'assassinio indiscriminato (di cui egli stesso fu vittima quasi a dimostrare la inesorabilità della legge che la rivoluzione divora i propri figli, la violenza genera violenza, ecc.). Questo discorso di Robespierre è da ricordare perché contiene una delle condanne piú persuasive, dal punto di vista dell'argomentazione, della pena di morte. Confuta prima di tutto l'argomento della intimidazione, sostenendo che non è vero che la pena di morte sia piú intimidatrice delle altre pene e adduce l'esempio quasi rituale, già addotto da Montesquieu, del Giappone: allora si sosteneva che in Giappone le pene fossero atroci e che tuttavia il Giappone fosse un paese di criminali. Poi, oltre a quest'argomento, confuta anche l'argomento fondato sul consenso delle genti e naturalmente quello fondato sulla giustizia. Adduce infine l'argomento, che Beccaria non aveva ricordato, della irreversibilità degli errori giudiziari. Tutto il discorso è ispirato al principio che la mitezza delle

pene (e qui la derivazione da Beccaria è evidente) è prova di civiltà, mentre la crudeltà delle pene caratterizza i popoli barbari (ancora una volta, il Giappone). Non si va tanto lontano dal vero affermando che il piú celebre e intelligente continuatore (quasi ripetitore) di Beccaria sia stato – malauguratamente – Robespierre<sup>11</sup>.

5. Nonostante il persistere e il prevalere delle teorie antiabolizionistiche, non si può dire che il dibattito sulla pena di morte, sollevato da Beccaria, sia stato senza effetto. La contrapposizione tra abolizionisti e antiabolizionisti è troppo semplicistica e non rappresenta esattamente la realtà. Il dibattito intorno alla pena di morte non ebbe di mira soltanto la sua abolizione, ma prima di tutto la sua limitazione ad alcuni reati gravi, specificamente determinati, poi la eliminazione dei supplizi (o crudeltà inutili) che di solito l'accompagnavano, e, in terzo luogo, la sua ostentata pubblicità. Quando si deplora che la pena di morte esista ancora nella maggior parte degli stati, si dimentica che il grande passo in avanti compiuto dalle legislazioni di quasi tutti i paesi negli ultimi due secoli è consistito nella diminuzione dei reati punibili con la pena di morte. In Inghilterra erano ancora all'inizio dell'Ottocento piú di duecento e tra questi anche reati che ora vengono puniti con pochi anni di prigione. Anche negli ordinamenti in cui la pena di morte sopravvisse, e sopravvive ancora, essa è inflitta, quasi esclusivamente, per l'omicidio premeditato. Accanto alla rarefazione dei delitti capitali, si annovera tra le misure attenuatrici la soppressione dell'obbligo di infliggerla nei casi previsti, sostituito dal potere discrezionale del giudice e della giuria di infliggerla o meno. Per quel che riguarda la crudeltà dell'esecuzione, basta la lettura di quell'affascinante libro di Foucault che è *Sorvegliare e punire*, pubblicato da Einaudi in traduzione italiana, il quale descrive, nel capitolo intitolato *Lo splendore dei supplizi*, alcuni episodi raccapriccianti di esecuzioni capitali precedute da lunghe ed efferate sevizie. Scrive un autore inglese del secolo XVIII, citato da Foucault, che morte-supplizio è l'arte di trattenere la vita nella sofferenza, suddividendola in mille morti e ottenendo, prima che l'esistenza cessi, le piú raffinate agonie. Il supplizio è per cosí dire la moltiplicazione della pena di morte: come se la pena di morte non bastasse, il supplizio raffinato uccide una persona piú volte. Il supplizio risponde a due esigenze: dev'essere infamante (sia per le cicatrici che lascia sul corpo, sia

per la risonanza da cui è accompagnato) e clamoroso, cioè deve essere constatato da tutti.

Questo elemento ci rimanda al tema della pubblicità, e quindi alla necessità, che l'esecuzione fosse pubblica (pubblicità che non scompare, si badi, con la soppressione delle pubbliche esecuzioni, perché si estende alla sfilata in mezzo alla folla dei deportati in catene verso i lavori forzati). Oggi la maggior parte degli stati che hanno conservato la pena di morte la eseguiscono con la discrezione ed il riserbo con cui si eseguisce un doloroso dovere. Molti stati non abolizionisti hanno cercato non soltanto di eliminare i supplizi, ma di rendere la pena di morte quanto più possibile indolore (o meno crudele). Naturalmente, non è detto che ci siano riusciti: basta leggere resoconti sulle tre forme di esecuzione più comuni, la ghigliottina francese, l'impiccagione inglese e la sedia elettrica negli Stati Uniti, per rendersi conto che non è del tutto vero che sia stato eliminato anche il supplizio, perché la morte non è sempre così istantanea come si lascia credere o si cerca di far credere da parte di coloro che sostengono la pena capitale. Ad ogni modo essa è sottratta agli sguardi pubblici, anche se l'eco di un'esecuzione capitale nella stampa – e non bisogna dimenticare che in un regime di libertà di stampa ha ampio spazio e diffusione la stampa scandalistica – fa le veci della presenza d'un tempo del pubblico sulla piazza, davanti al patibolo. Sulla vergogna della pubblicità, come argomento contro la pena di morte, vorrei limitarmi a ricordare le invettive di Victor Hugo che la combatté per tutta la vita strenuamente, con tutta la potenza del suo stile eloquente (anche se oggi ci può apparire magniloquente). Recentemente è stato pubblicato in Francia un libro che raccoglie gli scritti di Victor Hugo sulla pena di morte: una miniera di citazioni. Dalla lettura di queste pagine risulta che egli si batté dalla giovinezza sino alla vecchiaia contro tale pena, in ogni occasione, anche come uomo politico e poi attraverso gli scritti, le poesie e i romanzi. Le invettive prendono quasi sempre lo spunto dalla vista o dalla descrizione di un'esecuzione. Scrive nei *Miserabili*: «Il patibolo, quando è là, drizzato in alto, ha qualcosa di allucinante. Si può essere indifferenti verso la pena di morte e non pronunciarsi, non dire né sí né no, sino a che non si è visto una ghigliottina. Ma se se ne incontra una, la scossa è violenta e bisogna decidersi a prender partito pro o contro». Ricorda che a sedici anni vide una ladra che un boia marchiava col ferro rovente: «... ho ancora nell'orecchio dopo più di

quarant'anni, e avrò sempre nell'anima, lo spaventoso grido della donna. Era una ladra, ma da quel momento divenne per me una martire»<sup>12</sup>.

Ho voluto richiamare la vostra attenzione su questa evoluzione all'interno dell'istituto della pena di morte per mostrarvi che sebbene la pena di morte non sia stata abolita, la polemica illuministica non è rimasta senz'effetto. Vorrei ancora aggiungere che spesso, anche quando la pena di morte è stata pronunciata da un tribunale, non sempre viene eseguita: o viene sospesa e poi tramutata o il condannato viene graziato. Negli Stati Uniti il caso di Gary Gilmore, che fu giustiziato nel gennaio del 1977 nello stato di Utah, fece grande scalpore perché dal 1967 (da dieci anni) non era più stato giustiziato nessuno. Nel 1972 una famosa sentenza della Corte suprema stabilì che molte delle circostanze in cui la pena capitale era applicata erano anticostituzionali, sulla base dell'VIII Emendamento che proibisce di imporre pene crudeli e inusitate («unusual»). Però nel 1976 un'altra decisione mutò l'interpretazione affermando che la pena di morte non sempre viola la costituzione e aprì la strada a una nuova esecuzione, appunto quella di Gilmore. Il fatto che una condanna a morte abbia suscitato tante discussioni e abbia rianimato le associazioni abolizionistiche mostra che anche nei paesi dove esiste ancora la pena capitale c'è una vigile e sensibile opinione pubblica che ne ostacola l'applicazione.

6. Da quello che ho detto sin qui risulta già abbastanza chiaramente che gli argomenti pro e contro dipendono quasi sempre dalla concezione che i due contendenti hanno della funzione della pena. Le concezioni tradizionali sono soprattutto due: quella retributiva che riposa sulla regola della giustizia come eguaglianza (l'abbiamo già visto in Kant e in Hegel) o corrispondenza tra eguali, secondo la massima che è giusto che chi ha compiuto un'azione malvagia venga colpito dallo stesso male che ha causato ad altri (la legge del taglione, del contraccambio, del contrappasso di cui è esempio notissimo l'inferno di Dante) e dunque è giusto (giustizia vuole) che chi uccide sia ucciso (non ha diritto alla vita chi non la rispetta, perde il diritto alla vita chi l'ha tolta ad altri ecc.); e quella preventiva, secondo cui la funzione della pena è di scoraggiare con la minaccia di un male le azioni che un determinato ordinamento considera dannose. In base a questa concezione della pena va da sé che la pena di morte è giustificata soltanto se si può dimostrare che la sua forza intimidatrice è grande ed è superiore a quella di ogni altra pena (ivi compreso l'ergastolo). Le due concezioni della pena si contrappongono anche



come concezione *etica* e concezione *utilitaristica*, e si fondano su due teorie diverse dell'etica, la prima su un'etica dei principî o della giustizia, la seconda su un'etica utilitaristica, che ha prevalso negli ultimi secoli e anche oggi prevale nel mondo anglosassone. Si può dire in generale che gli antiabolizionisti si appellano alla prima (per esempio, Kant e Hegel), gli abolizionisti alla seconda (per esempio, Beccaria).

Permettetemi di esporvi un episodio storico, spesso rievocato in un dibattito come il nostro, che risale nientemeno che al 428 a. C., tratto dalle *Storie* di Tucidide<sup>13</sup>. Gli Ateniesi debbono decidere della sorte degli abitanti di Mitilene che si sono ribellati. Parlano due oratori: Cleone sostiene che i ribelli debbono essere condannati a morte perché dev'essere reso loro il contraccambio e debbono essere puniti come meritano; inoltre aggiunge che gli altri alleati sapranno che chi si ribella sarà punito con la morte; Diodoto, al contrario, sostiene che la pena di morte non serve a nulla perché «è impossibile – e dà prova di grande ingenuità chi lo pensa – che la natura umana, quando è bramosamente lanciata a realizzare qualche progetto, possa avere un freno nella forza delle leggi o in qualche altra minaccia, onde bisogna evitare di avere troppa fiducia che si abbia nella pena di morte una garanzia sicura ad impedire il male»<sup>14</sup>. Continua suggerendo di attenersi a un criterio di utilità e, anziché uccidere gli abitanti di Mitilene, farseli alleati.

7. In realtà il dibattito è un po' più complicato dal fatto che le concezioni della pena non sono soltanto queste due (anche se queste due sono di gran lunga le prevalenti). Ne ricordo almeno altre tre: la pena come espiazione, come emenda e come difesa sociale. Di queste la prima sembra più favorevole all'abolizione della pena di morte che non alla sua conservazione: per espriare bisogna continuare a vivere. Ma si può anche sostenere che la vera espiazione sia la morte, la morte intesa come purificazione della colpa, la cancellazione della macchia: il sangue si lava col sangue. A rigore questa concezione della pena è compatibile tanto con la tesi del mantenimento quanto con la tesi dell'abolizione della pena di morte.

La seconda – quella dell'emenda – è la sola che escluda totalmente la pena di morte. Anche il più perverso dei criminali può redimersi: se lo uccidete, gli sbarrate la via del perfezionamento morale che non può essere rifiutato ad alcuno. Quando gli illuministi ritennero di dover sostituire la pena di morte con i lavori forzati essi giustificarono spesso la loro tesi sostenendo che il lavoro redime. Nel commento al libro di Beccaria Voltaire scrisse, a



proposito della politica penalistica di Caterina II, favorevole all'abolizione: «I delitti non si sono moltiplicati a causa di questa umanità e accade quasi sempre che i colpevoli, relegati in Siberia, vi diventano persone per bene», e poco oltre aggiunse: «Costringete gli uomini al lavoro, voi li renderete persone oneste»<sup>15</sup>. (Ci sarebbe da fare un lungo discorso su questa ideologia del lavoro, la cui estrema, abominevole, macabra, demoniaca, conseguenza si rivelò nella scritta che campeggiava all'ingresso dei Lager nazisti: «Arbeit macht frei», «Il lavoro rende liberi»).

La terza concezione, quella della difesa sociale, è anch'essa ambigua: generalmente i sostenitori della pena come difesa sociale sono stati e sono abolizionisti, ma lo sono per ragioni umanitarie (anche perché rifiutano il concetto di colpa che sta alla base della concezione retributiva, la quale trova la propria giustificazione soltanto ammettendo la libertà del volere). Tuttavia la difesa sociale non esclude la pena di morte: si potrebbe sostenere che il miglior modo per difendersi dai criminali più pericolosi è quello di eliminarli.

8. Per quanto molte siano le teorie della pena, le due prevalenti sono quelle che ho chiamato etica e utilitaristica. Si tratta del resto di un contrasto che va al di là del contrasto tra due modi diversi di concepire la pena, perché rinvia a un contrasto più profondo tra due etiche (o morali), tra due criteri diversi di giudicare del bene e del male: in base ai principî buoni accolti come assolutamente validi, o in base ai risultati buoni, intendendosi per risultati buoni quelli che portano alla maggior utilità del maggior numero, come sostenevano gli utilitaristi, Beccaria, Bentham ecc. Altro infatti è dire che non si deve fare il male perché esiste una norma che lo vieta (per esempio i dieci comandamenti), altro è dire che non bisogna fare il male perché ha funeste conseguenze per l'umana convivenza. Due criteri diversi e che non coincidono, perché può darsi benissimo che un'azione giudicata cattiva in base ai principî abbia delle conseguenze utilitaristicamente buone, e viceversa.

A giudicare dalla disputa pro e contro la pena di morte, come si è visto, si direbbe che i fautori della pena di morte seguano una concezione etica della giustizia mentre gli abolizionisti sono seguaci di una teoria utilitaristica. Ridotti all'osso i due ragionamenti opposti potrebbero essere riassunti in queste due affermazioni. Per gli uni «La pena di morte è giusta»; per gli altri «La pena di morte non è utile». Giusta, per i primi, indipendentemente dalla sua utilità. Il ragionamento kantiano da questo punto di vista è ineccepibile:

considerare il condannato a morte come uno spauracchio, significherebbe ridurre la persona a mezzo, oggi si direbbe che la si strumentalizza. Non utile per i secondi, indipendentemente da ogni considerazione di giustizia. Detto altrimenti: per i primi, la pena di morte potrebbe anche essere utile, ma non è giusta; per i secondi, potrebbe anche essere giusta, ma non è utile. E quindi, mentre per coloro che partono dalla teoria della retribuzione, la pena della morte è un male necessario (e forse anche un bene, come abbiamo visto in Hegel, perché ricostituisce l'ordine violato), per coloro che partono dalla teoria intimidatrice la pena di morte è un male non necessario, e quindi non può essere in alcun modo considerata come un bene.

9. Non c'è dubbio che da Beccaria in poi l'argomento fondamentale degli abolizionisti sia stato quello della forza intimidatrice. Però che la pena di morte ne avesse meno della pena ai lavori forzati era una affermazione fondata, allora, sopra opinioni personali, a sua volta derivate da una valutazione psicologica dello stato d'animo del criminale, non suffragata da alcuna prova di fatto. Da quando si è applicato allo studio della criminalità il metodo della ricerca positiva, sono state fatte ricerche empiriche sulla maggiore o minore deterrenza delle pene, confrontando i dati della criminalità in periodi e in luoghi con o senza pena di morte. Queste indagini sono state naturalmente facilitate negli Stati Uniti dal fatto che vi sono Stati in cui vige la pena di morte e altri in cui è stata abolita. Nel Canada un *Moratorium act* del 1967, che sospese la pena di morte per cinque anni, ha permesso di studiare l'incidenza sulla criminalità paragonando il presente con il passato. Un esame molto accurato di questi studi mostra in realtà che nessuna di queste ricerche ha dato risultati del tutto persuasivi<sup>16</sup>. Basta pensare a tutte le variabili concomitanti di cui bisogna tener conto, oltre a quella del rapporto semplice tra diminuzione delle pene e aumento o diminuzione dei delitti. Per esempio la certezza della pena, problema già posto dal Beccaria: è più deterrente la gravità della pena o la sua certezza? Solo se la certezza rimane stabile nei due momenti, il paragone è possibile. È il caso del terrorismo in Italia: che cosa contribuì maggiormente alla sconfitta del terrorismo, l'aggravamento delle pene oppure il miglioramento dei mezzi per scoprire i terroristi?

Di fronte ai risultati sinora accertati, non sempre probanti, di quest'analisi, ci si rifugia spesso nei sondaggi d'opinione (l'opinione dei giudici, dei condannati a morte o del pubblico). Ma tanto per cominciare, in

materia di bene e di male il principio di maggioranza non vale; e lo sapeva del resto il Beccaria che aveva scritto: «Se mi si opponesse l'esempio di quasi tutti i secoli, e di quasi tutte le nazioni, che hanno dato pena di morte ad alcuni delitti, io risponderò ch'egli si annienta in faccia alla verità, contro della quale non vi ha prescrizione; che la storia degli uomini ci dà l'idea di un immenso pelago di errori, fra i quali poche e confuse, e a grandi intervalli distanti, verità soprannuotano»<sup>17</sup>. In secondo luogo i sondaggi d'opinione provano poco, perché sono soggetti al mutare degli umori della gente che reagisce emotivamente di fronte a fatti di cui è spettatrice. È noto che l'atteggiamento del pubblico di fronte alla pena di morte varia a seconda della situazione di minore o maggiore tranquillità sociale. Se non ci fosse stato il terrorismo e l'aumento di criminalità in questi anni, probabilmente il problema della pena di morte non sarebbe stato neppure posto. L'Italia fu uno dei primi stati che abolì la pena di morte (1889, codice penale Zanardelli): quando Croce scrisse la *Storia d'Italia* nel 1928 affermò che l'abolizione della pena di morte era diventata un fatto di costume e che l'idea stessa della restaurazione della pena capitale era inconciliabile col sentimento nazionale. Eppure dopo pochi anni il fascismo l'avrebbe restaurata senza grande turbamento nell'opinione pubblica salvo la sterile protesta di qualche antifascista. Tra i quali ricordo il libro del 1932 di Paolo Rossi che divenne poi ministro della repubblica e anche presidente della Corte costituzionale, *La pena di morte e la sua critica*, dove contro il progetto che si stava allora elaborando del nuovo codice penale, l'autore pronuncia una netta condanna della pena di morte, ricorrendo principalmente all'argomento dell'emenda.

Il lato debole dell'argomento che fonda la richiesta di abolire la pena di morte sulla sua minor forza intimidatrice dipende dal fatto che se si potesse dimostrare in modo inconfutabile che la morte ha, per lo meno in determinate situazioni, un potere di dissuasione maggiore di altre pene, dovrebbe esser mantenuta o ripristinata. Non ci si può nascondere la gravità dell'obiezione. Perciò ritengo che sia non dico un errore, ma un grande limite, fondare la tesi dell'abolizione solo sull'argomento utilitaristico.

È vero che ci sono altri argomenti secondari, ma non sono a mio parere decisivi. C'è l'argomento dell'irreversibilità della pena di morte e quindi dell'irrimediabilità dell'errore giudiziario. Ma gli abolizionisti possono sempre ribattere che la pena capitale appunto per la sua gravità e irrimediabilità deve essere inflitta solo in caso di certezza assoluta di colpa.

In questo caso si tratterebbe di introdurre un'ulteriore limitazione nell'applicazione. Però, se la pena di morte è giusta e deterrente, non importa che sia poco applicata, importa che esista. C'è poi un argomento contrario che ha il suo peso ed è quello dei recidivi. In un'operetta recente (1980) sulla pena di morte, l'ultima che ho avuto occasione di leggere, pubblicata nella popolare collana «Que sais-je?», l'autore, Marcel Normand, sostiene a spada tratta la pena di morte e insiste sull'argomento della recidiva: cita alcuni casi – devo dire impressionanti – di assassini condannati a morte, poi graziati, che, ritornati in libertà, nonostante i molti anni di prigione, hanno commesso altri omicidi. Donde la domanda inquietante: se la condanna a morte fosse stata eseguita, si sarebbe risparmiata una o più vite umane? E la conclusione: per risparmiare la vita a un delinquente, la società ha sacrificato la vita di un innocente. Il leit-motiv dell'autore è il seguente: gli abolizionisti si pongono dal punto di vista del criminale, gli antiabolizionisti da quello delle vittime. Chi ha più ragione?

10. Ma ancora più imbarazzante è la domanda che mi son posto poco prima, a proposito della tesi utilitaristica: il limite della tesi sta in una pura e semplice presunzione che la pena di morte non serva a diminuire i delitti di sangue. Ma se si riuscisse a dimostrare che li previene? Ecco allora che l'abolizionista deve fare ricorso a un'altra istanza, a un argomento di carattere morale, a un principio posto come assolutamente indiscutibile (un vero e proprio postulato etico). E questo argomento non può esser desunto che dall'imperativo morale: «Non uccidere», da accogliersi come un principio che ha valore assoluto. Ma come? Si potrebbe ribattere, l'individuo singolo ha diritto di uccidere per legittima difesa e la collettività no? Si risponde: la collettività non ha questo diritto perché la legittima difesa nasce e si giustifica soltanto come risposta immediata in istato di impossibilità di fare altrimenti; la risposta della collettività è mediata attraverso un procedimento, talora anche lungo, in cui si dibattono argomenti pro e contro. In altre parole, la condanna a morte in seguito a un procedimento non è più un omicidio per legittima difesa ma un omicidio legale, legalizzato, perpetrato a freddo, premeditato. Un omicidio che richiede degli esecutori, cioè persone autorizzate ad uccidere. Non per nulla l'esecutore della pena di morte, per quanto autorizzato ad uccidere, è sempre stato considerato un personaggio infame: si legga il libro di Charles Duff, *Manuale del boia*, recentemente tradotto, dove il boia è presentato in modo grottesco come il cane, l'amico

fedele della società. Vi si adduce, fra l'altro, per negare l'efficacia intimidatrice della pena di morte, il caso di un boia che diventa a sua volta assassino e deve essere giustiziato<sup>18</sup>.

Lo stato non può porsi sullo stesso piano del singolo individuo. L'individuo singolo agisce per rabbia, per passione, per interesse, per difesa. Lo stato risponde meditatamente, riflessivamente, razionalmente. Anch'esso ha il dovere di difendersi. Ma è troppo più forte del singolo individuo per aver bisogno di spegnerne la vita a propria difesa. Lo stato ha il privilegio e il beneficio del monopolio della forza. Deve sentire tutta la responsabilità di questo privilegio e di questo beneficio. Capisco benissimo che è un ragionamento arduo, astratto, che può esser tacciato di moralismo ingenuo, di predica inutile. Ma cerchiamo di dare una ragione alla nostra ripugnanza alla pena di morte. La ragione è una sola: il comandamento di non uccidere.

Io non ne vedo altra. Al di fuori di questa ragione ultima, tutti gli altri argomenti valgono poco o nulla, possono essere ritorti con argomenti che hanno, più o meno, la stessa forza persuasiva. Lo ha detto magnificamente Dostoevskij, mettendo in bocca al principe Myškin le parole: «È detto: "Non uccidere". E allora perché se uno ha ucciso s'ha da uccidere anche lui? Uccidere chi ha ucciso è un castigo senza confronto maggiore del delitto stesso. L'assassinio legale è incomparabilmente più orrendo dell'assassinio brigantesco».

Del resto proprio perché la ragione ultima della condanna della pena di morte è così alta e ardua, la grande maggioranza degli stati continua a praticarla, e continuerà a praticarla nonostante le dichiarazioni internazionali, gli appelli, le associazioni abolizionistiche, l'azione nobilissima di Amnesty International. Ciononostante crediamo fermamente che la scomparsa totale della pena di morte dal teatro della storia sia destinata a rappresentare un segno indiscutibile di progresso civile. Espresse molto bene questo concetto John Stuart Mill (un autore che amo): «L'intera storia del progresso umano è stata una serie di transizioni attraverso cui un costume o un'istituzione dopo l'altra sono passate, dall'essere presunte necessarie all'esistenza sociale, nel rango di ingiustizie universalmente condannate»<sup>19</sup>.

Sono convinto che anche questo sia il destino della pena di morte. Se mi chiedete quando si compirà questo destino, vi rispondo che non lo so. So soltanto che il compimento di questo destino sarà un segno indiscutibile di progresso morale.

<sup>1</sup> Platone, *Le leggi* (trad. A. Cassarà), 854e.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 870e.

<sup>3</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, che cito dalla edizione a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1965, p. 31, che contiene, oltre al celebre testo, documenti della sua straordinaria fortuna in Italia e in Europa nel Settecento.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>6</sup> Traggio la citazione dal testo della *Riforma della legislazione criminale toscana del 30 novembre 1786*, dall'ed. citata di Venturi, p. 274.

<sup>7</sup> Dalla sesta questione della *Istruzione*, riportata in *Riforma della legislazione cit.*, p. 646. Nella prefazione al suo libro Venturi parla di Caterina II come di una «plagiaria» fedele di Beccaria (p. XXXV).

<sup>8</sup> Questo brano si trova nel cap. v del Libro II, intitolato *Il diritto di vita e di morte*.

<sup>9</sup> Questo passo si trova nella seconda parte della *Dottrina del diritto*, dedicata al *Diritto pubblico*, a p. 522 dell'edizione di I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956.

<sup>10</sup> Il riferimento a Beccaria si trova nel § 100 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. L'aggiunta al § 100 dice: «... questo sforzo di Beccaria, di far abolire la pena di morte, produsse effetti vantaggiosi; se anche né Giuseppe II né i Francesi abbiano mai potuto riuscire alla totale abolizione di essa, si è, tuttavia, cominciato a riconoscere quali delitti sono punibili e quali no» (p. 327 della ed. Laterza del 1954).

<sup>11</sup> Nella conclusione del *Discorso Robespierre* dice: «Il faut croire que le peuple doux, sensible, généreux qui habite la France, et dont toutes les vertus vont être développées par le régime de la liberté, traitera avec humanité les coupables, et convenir que l'expérience, la sagesse vous permettent de consacrer les principes sur lesquels s'appuie la motion que je fais que la peine de mort soit abolie». Traggio la citazione da M. A. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Istituto editoriale cisalpino, Milano 1968.

<sup>12</sup> *Écrits de Victor Hugo sur la peine de mort*, présentés par Raymond Jean, Éditions Actes/Sud, Paris 1979.

<sup>13</sup> Si tratta dell'episodio narrato nel libro III, che passa sotto il nome di ribellione e punizione in Mitilene, avvenuto nel 428-427 a. C.

<sup>14</sup> Questo brano si trova nei §§ 45 e 46 del Libro III.

<sup>15</sup> Dal *Commentaire sur le Traité des délits et des peines* di Voltaire (1766), anch'esso compreso nell'edizione di Venturi. Il brano citato è a p. 374.

<sup>16</sup> C. H. S. Jayewardene, *The Penalty of Death*, Lexington Books, Toronto 1977.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>18</sup> Ch. Duff, *Il Manuale del Boia*, Adelphi, Milano 1980 (la prima edizione inglese apparve nel 1928).

<sup>19</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. v, p. 94.

## Il dibattito attuale sulla pena di morte

1. In un mondo come il nostro, sconvolto da guerre interne e internazionali sempre piú cruento e distruttive, dal diffondersi di atti terroristici sempre piú crudeli, subdoli e spietati, rassegnato a vivere sotto la minaccia dello sterminio atomico, il dibattito sulla pena di morte, i cui effetti non sono neppure lontanamente paragonabili a quelli dei massacri che si perpetrano ogni giorno nel mondo, puó apparire poco piú che un ozioso passatempo dei soliti dotti che non si rendono conto di come va il mondo<sup>1</sup>.

Mi riferisco, s'intende, alla pena di morte giudiziale, cui è dedicata in particolare questa mia introduzione. Sulla pena di morte extragiudiziale in tutte le sue forme, da quella inflitta dagli squadroni della morte, dai servizi segreti, dalla stessa polizia sotto l'usbergo della legittima difesa, da una mano misteriosa (che deve restar misteriosa) nel carcere dove il condannato sconta una pena non capitale, a quella indiretta nei campi di concentramento o di lavoro forzato (la differenza tra l'uccidere e il lasciar intenzionalmente morire non è moralmente rilevante), non c'è nulla da discutere. C'è solo da condannarla come una infamia, e se mai da studiarla in tutti i suoi aspetti, e cercare di capirne le ragioni, indicarne le circostanze che la favoriscono e spiegarne la diffusione. Non c'è piú solenne condanna della pena di morte extragiudiziale che quella che esce dalle pagine di un libro che coloro che appartengono alla mia generazione non hanno dimenticato: le *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*<sup>2</sup>.

Il dibattito ormai secolare sulla pena di morte verte sulla questione se sia moralmente e/o giuridicamente lecito da parte dello stato uccidere per punire, pure nel rispetto di tutte le garanzie procedurali proprie dello stato di diritto; in altre parole, se il diritto di punire da parte dello stato, generalmente non contestato, si spinga sino al diritto di infliggere una condanna a morte, se pure nelle forme del processo legale. I problemi sollevati dalle uccisioni extragiudiziali sono completamente diversi. Nessuno si attende un novello Beccaria che sorga a denunciarne la disumanità, e a proporle con argomenti



di carattere umanitario (la «dolcezza delle pene») o giuridico (i limiti del contratto sociale) la loro abolizione. Sono problemi che rientrano in un capitolo diverso della filosofia morale e giuridica, nel capitolo relativo alla giustificazione della guerra, ovvero dell'esercizio della violenza da parte di individui o gruppi nei cui rapporti non vige altro principio regolatore dei conflitti che quello dell'autotutela: è chiaro che una volta ammessa in certi casi la liceità della guerra, cioè di un modo di risolvere un conflitto mediante l'uso di armi mortali, ne discende la licenza, se pure entro certi limiti (costituenti il *ius belli*), di uccidere. Rispetto alla pena di morte extragiudiziale il problema etico e/o giuridico da discutere è non già se sia lecito infliggere la morte ma se sia lecito il ricorso a pene extragiudiziali, quali che esse siano, all'interno di uno stato costituito, ed eventualmente entro quali limiti e in quali circostanze.

2. Considerando i molti secoli trascorsi dalla nascita del pensiero filosofico occidentale, il dibattito sulla pena di morte è relativamente recente. L'opera di Beccaria, da cui è nata la prima grande discussione tra i dotti pro e contro la pena capitale, è del 1764; il primo stato che l'abbia abolita è il granducato di Toscana con una legge del 1786. Lungo tutto il corso della storia della filosofia la *communis opinio* dei filosofi è stata favorevole alla pena capitale, a cominciare da Platone, e anche ben oltre il libro di Beccaria: si pensi a Kant, Hegel, Schopenhauer. Se ci dovessimo fondare sull'argomento *ex auctoritate*, gli abolizionisti sarebbero sconfitti.

Tralascio di considerare l'influenza, ambivalente, del cristianesimo sulla soluzione del problema, perché il tema è trattato specificamente in una delle relazioni (ambivalente perché dalla stessa visione religiosa del mondo e quindi dei rapporti di convivenza, sono stati tratti, secondo i tempi e le circostanze, argomenti favorevoli e contrari). Prendendo in considerazione esclusivamente le grandi concezioni filosofiche della società e dello stato, si può affermare che la concezione organica dello stato, secondo cui, per riprendere il principio aristotelico «il tutto è prima delle parti», dominante nel mondo antico e nell'età di mezzo, abbia offerto uno dei più comuni argomenti alla giustificazione della pena di morte. Se l'uomo in quanto animale politico non può vivere al di fuori di un corpo sociale, di cui costituisce logicamente un membro, la vita o meglio la sopravvivenza del corpo sociale nella sua totalità è un bene superiore alla vita e alla sopravvivenza di una delle sue parti, in specie la vita del singolo deve essere

sacrificata alla vita del tutto quando, essendo infetto, rischia di contagiare e di mettere in pericolo la vita dell'intero. Ha fatto testo per secoli questo brano di san Tommaso: «Ogni parte è ordinata al tutto come l'imperfetto al perfetto [...] Noi vediamo a causa di ciò che se l'asportazione di un membro giova alla salute dell'intero corpo umano [...] è lodevole e salutare sopprimerlo. Ora ogni persona considerata a parte si pone in rapporto alla comunità come la parte rispetto al tutto. Di conseguenza se un uomo costituisce un pericolo per la comunità [...] è lodevole e salutare metterlo a morte per salvare il bene comune»<sup>3</sup>. Per mostrare quale sia la persistenza di questo modo di giustificare la condanna a morte, mi limito a citare l'argomentazione che, nella *Montagna incantata* di Thomas Mann, Naphta, il «rivoluzionario della conservazione», adduce contro Settembrini che ha appena concluso la sua perorazione contro la pena di morte: «Non appena [...] è in gioco qualcosa di superpersonale, di superindividuale – e questo è l'unico stato degno dell'uomo, quindi in senso più elevato lo stato normale –, la vita singola viene non soltanto sacrificata senza cerimonie al pensiero più alto, ma arrischiata spontaneamente anche dal singolo».

Non è un caso che le prime teorie abolizionistiche, a cominciare da quella di Beccaria, si siano sviluppate nell'ambito della concezione individualistica della società e dello stato, che ha completamente rovesciato il rapporto fra il tutto e le parti, ed ha reso possibile, da Hobbes in poi, il fondamento contrattualistico dello stato. Beccaria non solo è un contrattualista ma, com'è noto, adduce come uno degli argomenti in favore dell'abolizione della pena di morte, proprio l'origine contrattuale dello stato. Che la negazione del diritto dello stato a punire con la morte un colpevole sia una conclusione logica e come tale necessaria di ogni teoria che fa derivare lo stato da un contratto sociale originario, non è invero sostenibile, e ne è la miglior prova l'esistenza di autori insieme contrattualisti e non abolizionisti (come Rousseau per fare l'esempio più noto, cui si può aggiungere anche il nostro Filangieri). Ma a differenza della concezione organica di cui generalmente gli autori si sono valse per approvare la pena di morte, la concezione contrattualistica ne ha reso il rifiuto, se non necessario, possibile. Nel § 100 della *Filosofia del diritto* in cui difende la pena di morte, Hegel prende pretesto dalla critica di Beccaria per addurre un argomento in più contro le teorie contrattualistiche, di cui è un avversario radicale.

3. Per quanto relativamente recenti, le teorie abolizionistiche hanno avuto

un notevole successo, se non rispetto all'abolizione totale, essendo ancora di gran lunga piú numerosi gli stati che la mantengono rispetto a quelli che l'hanno abolita, rispetto all'abolizione parziale, se non addirittura quasi totale. Non mi sembra superfluo sottolineare ancora una volta il fatto che ciò di cui si sta discutendo in questi anni è l'abolizione *finale* della pena di morte, che è ormai limitata anche negli stati che l'hanno mantenuta a un numero sempre piú ristretto di reati particolarmente gravi. Sulla necessità di limitarne la previsione legislativa, non vi è piú dissenso: la pena di morte ha cessato ormai da tempo di essere, com'è stata per secoli, la pena per eccellenza, in quanto ritenuta piú facile da eseguire e insieme piú intimidatrice (anzi l'unica veramente intimidatrice). Si direbbe che la maggior parte dei legislatori, prima della grande battaglia illuministica, si fossero attenuti al detto di Dracone il quale, interrogato sui motivi della sua severità, aveva risposto che la pena di morte era giusta per i ladruncoli, e che per gli altri reati piú gravi non ne aveva trovata purtroppo una maggiore. Da Beccaria in poi ciò che è stato messo in discussione è non solo se la pena di morte sia eticamente lecita ma anche se sia davvero la maggiore delle pene.

Per rendersi conto del processo graduale di delegittimazione della pena di morte, occorre ancora prendere in considerazione tre dati di fatto:

a) si va restringendo il numero dei reati per cui la pena di morte è obbligatoria, mentre si va allargando quello dei reati in cui l'inflizione della pena di morte è lasciata alla decisione discrezionale dei giudici e della giuria;

b) non in tutti gli stati in cui la pena di morte è ancora ammessa, questa è effettivamente eseguita, tanto che in tutte le relazioni sulla situazione della pena di morte nel mondo si suole aggiungere al novero degli stati in cui essa è abolita *de iure* quelli in cui è abolita *de facto*;

c) anche là dove la pena di morte non solo è prevista ma la sentenza capitale è stata emanata, si è manifestata la tendenza alla sua sospensione *sine die*, e alla sua remissione in seguito a grazia.

Sebbene considerata nel lungo periodo che va dall'Illuminismo a oggi la tendenza alla diminuzione della pena di morte sia netta, tanto rispetto al numero degli stati quanto rispetto alla natura dei reati, occorre aggiungere almeno due altre precisazioni per rendere piú completa questa veduta d'insieme: primo, la graduale e continua conquista degli abolizionisti si è arrestata di fronte all'ultima fortezza, quella dell'abolizione totale che oppone

un'accanita resistenza allo smantellamento con la conseguenza che il dibattito pro e contro la pena di morte deve ritenersi tutt'altro che esaurito e la causa degli abolizionisti tutt'altro che vinta; secondo, la stessa tendenza all'abolizione considerata non nel lungo periodo ma in periodi brevi si dimostra tutt'altro che netta, ma sembra procedere talvolta a zig zag.

Per quel che riguarda lo status del dibattito, val la pena osservare ancora che esso è di gran lunga più acceso nei paesi in cui l'abolizione totale non è ancora avvenuta, e il problema si pone *de iure condendo*, oppure in cui è stata approvata recentemente la riforma. In un paese come l'Italia che dopo la caduta del fascismo ha ripristinato, anzi ha costituzionalizzato, il divieto della pena di morte, le tradizionali dottrine antiabolizioniste sono, almeno sino ad ora, riemerse certamente meno che negli Stati Uniti o in Francia. Parlando di «dottrine» mi riferisco al dibattito quale si svolge tra filosofi, sociologi, psicologi, giuristi ecc. Altro discorso deve essere fatto rispetto al cosiddetto «sentimento popolare», al *common sense* degli scrittori anglosassoni. È infatti una notazione abituale di tutti coloro che si sono occupati del tema, che tra il senso comune e l'opinione dei dotti c'è, in generale, rispetto al problema della pena di morte, un notevole divario. Le tesi abolizionistiche vanno ormai prevalendo tra coloro che si occupano professionalmente del problema, nelle leghe o associazioni per i diritti dell'uomo o simili, nelle stesse chiese costituite (contrariamente a una tradizione che pareva ormai consolidata), mentre, a giudicare da molti sondaggi d'opinione, sulla cui attendibilità peraltro si possono sollevare seri dubbi, il sentimento popolare continua ad essere ad esse ostile, quando addirittura non reclama il ripristino della pena capitale, là dove è stata da tempo abolita. Siccome ho parlato dell'Italia, non si può tacere il fatto che, mentre la repubblica dei dotti non ha dato sinora l'impressione di essere stata sollecitata a sollevare il problema dalla diffusione e dall'incrudelimento della violenza criminale e politica, l'opinione del pubblico, quale si manifesta nelle lettere ai giornali, nelle conversazioni quotidiane, nella risposta agli appelli provenienti da movimenti e partiti di estrema destra, si è dimostrata sensibile a queste sollecitazioni. Del resto, che questo divario tra opinione dotta e popolare esista, è provato dal fatto che uno degli argomenti, se pure debole, cui ricorrono gli antiabolizionisti, per sostenere o corroborare la loro tesi nei paesi in cui la discussione è viva, è il cosiddetto argomento del *common sense*. Vi ricorse anche il ministro Rocco per giustificare il ripristino della pena di morte in

Italia durante il fascismo. Ma l'argomento è debole per diverse ragioni: a) l'invocazione popolare della pena di morte («bisogna metterli al muro») è indiscriminata, non facendo alcuna distinzione tra delitti piú gravi e meno gravi; b) il sentimento popolare è volubile, essendo facilmente influenzabile dalle circostanze; c) le questioni di principio mal sopportano di essere risolte in base alla regola della maggioranza.

Quanto alla seconda osservazione relativa alla non linearità della tendenza abolizionistica, la principale osservazione da fare è che la legislazione sulla pena di morte risente dello stato di maggiore o minore tranquillità in cui si trova una determinata società e dal (spesso conseguente) minore o maggiore grado di autoritarismo del regime. Così, mentre la tendenza costante giudicata sul lungo periodo è certamente nel senso della restrizione dell'ambito della pena capitale sia *ratione loci* sia *ratione materiae*, vi sono casi in cui per un breve periodo la pena di morte è stata ripristinata in stati che l'avevano da tempo abolita: tipico il caso dell'Italia durante il fascismo. Il rapporto di dipendenza del dibattito sulla pena di morte dallo stato dell'ordine pubblico può trarre una conferma dalla constatazione che in Italia durante l'impero del codice Zanardelli (1889) che l'aveva abolita, il problema del ripristino non fu mai seriamente sollevato in una condizione di graduale contenimento e regolazione dei conflitti sociali, mentre, quando il ripristino avvenne per opera di un regime autoritario come il fascismo, anche in conseguenza dell'acuirsi e dell'inasprirsi della lotta sociale nell'immediato primo dopoguerra, ciò avvenne col pieno consenso o per lo meno nell'indifferenza del pubblico. Se qualche resistenza vi fu, questa fu esclusivamente, nel generale conformismo, di carattere dottrinale (da ricordare almeno il libro di Paolo Rossi, apparso nel 1932).

4. La particolare intensità del dibattito attuale sulla pena di morte dipende non soltanto dall'interesse sempre vivo per la soluzione legislativa del problema, ma anche dal fatto che esso s'inserisce in uno dei dibattiti che hanno piú intensamente impegnato i filosofi morali contemporanei (specie anglosassoni): il dibattito sul diritto alla vita. Per dare un'idea anche soltanto approssimativa dell'ampiezza e della rilevanza di questo dibattito si consideri che esso comprende, oltre il tema del diritto alla vita, in senso stretto, ovvero il diritto a non essere uccisi, il diritto a nascere o a essere lasciati venire alla vita, il diritto a non essere lasciati morire e il diritto a essere mantenuti in vita o diritto alla sopravvivenza. Poiché non vi è diritto di un individuo senza il

corrispondente dovere di un altro, e poiché ogni dovere presuppone una norma imperativa, il dibattito sulle quattro forme in cui si esplica il diritto alla vita rinvia al dibattito sul fondamento di validità ed eventualmente sui limiti del dovere di non uccidere, di non abortire (o di non procurare l'aborto), di soccorrere chi è in pericolo di vita, di offrire i mezzi minimi di sostentamento a chi ne è privo. Tradotti in termini normativi, questi quattro doveri presuppongono quattro imperativi di cui i primi due negativi (o comando di non fare), gli altri due positivi (o comando di fare).

Considerato dal punto di vista del diritto alla vita, il problema della pena di morte rientra nel dibattito generale sul diritto alla vita in senso stretto, e di conseguenza sul fondamento di validità ed eventualmente sui limiti della norma «non uccidere». Per chi ritiene che il «non uccidere» abbia una validità assoluta, e sia quindi nel senso kantiano un imperativo categorico che non consente eccezioni, il problema della pena di morte è già risolto: infliggere la pena capitale è in ogni caso illecito. Ma esistono imperativi categorici? Lo stesso Kant è fautore della pena di morte. Allora il «non uccidere» non è un imperativo categorico? Fortunatamente possiamo prescindere dal dare una risposta alla domanda, perché se in realtà il dibattito sulla liceità della pena di morte non accenna a placarsi e continua ad alimentare sottili, sempre più sottili, controversie fra i filosofi morali, ciò dipende dal fatto che nessuno dei contendenti parte dal presupposto della validità assoluta del precetto «non uccidere», né conseguentemente dalla considerazione del diritto alla vita come diritto assoluto, da farsi valere in ogni caso, senza eccezioni. Ciò che caratterizza i cosiddetti diritti fondamentali, tra cui certamente il diritto alla vita, è di essere universali, cioè di valere per ogni uomo, indipendentemente dalla razza, dalla nazionalità ecc., non necessariamente di valere senza eccezioni<sup>4</sup>. Con questo non si vuole affermare che non vi siano diritti assoluti (nella coscienza contemporanea sono tali, ritengo, ad esempio, il diritto a non essere torturati o quello a non essere ridotti in schiavitù), ma semplicemente che l'assolutezza del diritto alla vita non entra di solito (e del resto sarebbe difficile farlo entrare) come argomento a favore dell'abolizione della pena di morte. Allora, una volta ammesso che il comandamento «non uccidere» ammette delle eccezioni, il punto controverso è se la pena di morte possa essere giudicata una eccezione. Siccome è regola generale di ogni controversia che chi difende un'eccezione al principio generale deve

giustificarla, spetta ai sostenitori della pena di morte l'onere di addurre argomenti tali da renderne accettabile l'ammissione e a coloro che la negano di confutarli. Proceduralmente il dibattito sulla pena di morte si è svolto, infatti, in tutta la sua storia, e si svolge ancora attualmente, nella presentazione prioritaria degli argomenti adottati per giustificare questo caso di eccezione al divieto di uccidere e nella successiva difesa, per lo meno nel caso specifico, della validità del precetto.

5. Non diversamente dalla secolare discussione sulla giustificazione del ricorso all'uso della forza, che si risolve nella ricerca di una *iusta causa* di un comportamento normalmente giudicato ingiusto, e di cui l'esempio storicamente piú interessante, e ricco ancor oggi d'insegnamenti, è stato quello della guerra giusta, i due argomenti piú comuni (e anche piú facili) adottati per giustificare la pena di morte sono lo *stato di necessità* e la *legittima difesa*. Si tratta, come tutti sanno, di due motivi di giustificazione di un reato (le cui conseguenze possono essere la non incriminazione o la non punibilità), accolti dal diritto penale di tutti i paesi. Ciò che vale per l'individuo non si vede perché non debba valere, così si sostiene, anche per lo stato. Anzi per lo stato varrebbe a maggior ragione, in base alla supremazia dello stato sull'individuo da cui è nata e ha prosperato per secoli la dottrina della ragion di stato, fondata sul principio che nella condotta dello stato sono ammesse *deroghe* alle norme generali che valgono per la condotta dei privati. Naturalmente queste due cause di giustificazione di un atto gravissimo come l'omicidio da parte dello stato, possono essere anche riguardate dal punto di vista dell'individuo, in quanto titolare del diritto universale alla vita, derivato dall'obbligo altrettanto universale di non uccidere. Se si parte dal presupposto che il diritto alla vita non è un diritto assoluto (come non è assoluto il precetto di non uccidere), ne viene di conseguenza che può essere perduto (altro problema è se io vi possa rinunciare e se oltre il diritto di vivere si debba ammettere anche il dovere di vivere). Le circostanze per cui si può perdere sono soprattutto due: quando esso entra in conflitto con un diritto fondamentale che si reputa superiore, e quando il titolare del diritto non riconosce e viola l'egual diritto degli altri, ovvero quando si scontra con un *altro* diritto o con il diritto dell'*altro*. A ben guardare, stato di necessità e legittima difesa possono venire considerati cause di giustificazione della pena di morte anche dal punto di vista del diritto (non assoluto) del singolo individuo alla vita: nella giustificazione in base allo stato di necessità il diritto

alla vita del singolo viene in conflitto con il diritto alla sicurezza dello stato; nella giustificazione in base alla legittima difesa il singolo perde il diritto alla vita per aver messo a repentaglio la vita di altri, di cui si fa vindice il potere pubblico.

Tuttavia entrambi gli argomenti sono deboli: vi ho accennato perché nonostante la loro fragilità sono frequenti, anche se ormai più da parte del *common sense* che della dottrina. La loro debolezza deriva dal fatto che lo stato non si trova di fronte al dilemma di infliggere la pena di morte o di lasciare impunito un atto criminale. La pena di morte, ovvero l'uccisione legalizzata, è una delle possibili pene di cui lo stato dispone. Non si può mettere in discussione il problema della liceità o opportunità della pena di morte senza tener conto che non è il solo rimedio al delitto e che esistono pene alternative. Tanto lo stato di necessità quanto la legittima difesa operano come cause di giustificazione sul presupposto che l'individuo in certe circostanze, nelle circostanze appunto in cui non può fare a meno di violare la legge (la necessità non ha legge) oppure la sua vita è seriamente e gravemente minacciata, non abbia alternative. Lo stato come detentore del monopolio della forza e come insieme di apparati in vario modo incaricati dell'esercizio della forza, non si trova di solito in queste situazioni (in cui si può trovare invece il singolo poliziotto il quale, come qualsiasi altro cittadino, può beneficiare della discriminante della legittima difesa): lo stato dispone di pene alternative e quindi non è costretto a uccidere per infliggere la pena.

Quando si tenga conto di queste sanzioni alternative, tra cui vi sono pene severe come l'ergastolo, e non si può non tenerne conto, allora la disputa sulla pena di morte deve spostarsi su un altro terreno, che è quello del confronto tra questa e le altre sanzioni possibili. Non si tratta più di discettare intorno alle cause di giustificazione della violazione del precetto «non uccidere» isolatamente considerato e quindi in *senso assoluto*, ma di condurre la disputa in presenza di determinate alternative funzionali alla pena di morte, e quindi *in relazione* ad esse; in altre parole, il problema non è più soltanto quello della liceità o dell'opportunità della pena di morte come omicidio con giusta causa, ma della liceità o dell'opportunità dell'omicidio legale in concorrenza e quindi in confronto con altre sanzioni. Il fautore della pena di morte non può limitarsi ad addurre argomenti in favore della deroga al precetto di non uccidere (quali sono lo stato di necessità e la legittima difesa),



deroghe che possono valere rispetto all'azione dell'individuo singolo e anche nel caso di guerra in cui lo stato non dispone nei riguardi degli altri stati di sanzioni efficaci come quella della detenzione, ma deve addurre argomenti per giustificare l'omicidio legale *nonostante* la possibilità che lo stato ha di ricorrere ad altri mezzi per punire il colpevole (e per prevenire il delitto). Quando Beccaria pronunciò la prima clamorosa condanna della pena di morte, uno degli argomenti addotti, l'argomento destinato a maggior successo, fu che la detenzione a vita aveva maggior forza intimidatrice della morte, e che, pertanto, rispetto a quest'altra pena, la pena di morte non era «né utile né necessaria».

6. Una volta sottratto il problema della pena di morte al dibattito sulle eventuali deroghe al precetto «non uccidere» e portato nel campo strettamente penalistico della natura e funzione delle varie sanzioni, mediante le quali lo stato adempie alla funzione punitiva e preventiva, considerata cioè la pena di morte come sanzione e come una sanzione in mezzo ad altre, e in quanto tale come mezzo per punire il colpevole (*quia peccatur*) e per impedire che altri commettano in futuro colpe simili (*ne peccetur*), le teorie principali che si scontrano e si combattono a colpi di «buone ragioni» sono soprattutto due: quella retributiva secondo cui funzione essenziale della pena è di contraccambiare il *malum actionis* col *malum passionis*, e quella preventiva, secondo cui la funzione essenziale della pena consiste nello scoraggiare le azioni che l'ordinamento considera nocive, ed è quindi intimidatrice o dissuasiva (con un anglismo oggi diffuso, «deterrente»).

La distinzione tra le due teorie è netta, anche se in concreto vi può essere chi tragga argomenti sia dall'una sia dall'altra per sostenere la propria tesi. Generalmente però vi è una prevalenza di fautori della pena di morte fra i sostenitori della pena come retribuzione, mentre i fautori dell'abolizione si trovano soprattutto fra i sostenitori della pena come prevenzione. Netta è la distinzione, perché la differenza tra le due teorie riposa su una diversa impostazione generale del problema. Di fronte al problema della pena di morte, come del resto di fronte a ogni altra misura che lo stato deve prendere per assolvere ai suoi impegni, si possono porre due domande diverse: *a)* se sia eticamente lecita; *b)* se sia politicamente opportuna. Le due domande devono essere ben distinte, perché possono condurre a risposte diverse: una misura eticamente giusta può essere politicamente inopportuna e viceversa. Il secolare contrasto tra etica e politica ha la sua fonte principale in questa

divergenza. In realtà, com'è stato più volte osservato, il contrasto fra etica e politica si risolve nel contrasto tra due etiche (cui Max Weber ha dato il nome di etica dell'intenzione e di etica della responsabilità) o, se si vuole, tra due criteri diversi di giudicare la bontà e malvagità delle azioni umane: secondo la conformità a principî universali che vengono presupposti come comandanti l'azione buona e proibenti l'azione cattiva oppure dal risultato ottenuto, il quale viene di solito giudicato in base al principio utilitaristico della massima felicità per il maggior numero (di qua il contrasto fra le due etiche viene rappresentato anche come contrasto fra morale deontologica e morale utilitaristica). Orbene il problema che il retributivista si pone è il problema della liceità morale della pena di morte, e così facendo si pone dal punto di vista dell'etica che giudica le azioni in base a principî prestabiliti; al contrario, il problema che si pone il preventivista (mi sia permesso questo neologismo) è il problema dell'opportunità politica della pena di morte, e così facendo egli si pone dal punto di vista di un'etica che giudica le azioni in base al risultato.

Ho voluto richiamare l'attenzione su questo contrasto nell'impostazione generale del problema perché esso può servire a spiegare le ragioni per cui nel dibattito sulla pena di morte il dialogo fra retributivisti e preventivisti appaia spesso come un dialogo fra sordi. Domandarsi se il colpevole di un grave reato debba essere condannato alla pena di morte perché è giusta è porsi un problema di etica dei principî o di liceità morale; il domandarsi se la pena di morte debba essere inflitta perché è più intimidatrice di qualsiasi altra pena è porsi un problema di etica del risultato, o di opportunità politica.

Di questo contrasto sui presupposti è la miglior prova uno degli argomenti fondamentali che gli uni e gli altri adducono non per sostenere la propria tesi ma per confutare quella dell'avversario. Kant, sostenitore della pena di morte in quanto retributivista, rifiuta l'argomento della intimidazione come immorale perché viola la massima che vieta di trattare la persona come mezzo. L'utilitarista, convinto che la pena di morte è inutile perché meno dissuasiva di altre pene, rifiuta l'argomento della retribuzione come effetto di ottuso e disumano rigorismo morale.

Riassumendo, per coloro che pongono il problema della pena di morte come problema di giustizia si tratta di dimostrare che la pena di morte è giusta in base ai principî della giustizia retributiva (che è una sottospecie della giustizia generale, al pari della commutativa o aritmetica),

indipendentemente da qualsiasi riferimento a motivi di utilità sociale (*fiat iustitia, pereat mundus*); per coloro che si pongono il problema della pena di morte da un esclusivo punto di vista utilitaristico, la pena di morte è da rifiutarsi perché non serve ai fini che deve proporsi lo stato, organismo non etico, di scoraggiare il delitto, indipendentemente da qualsiasi ragione di astratta giustizia. Detto altrimenti e sinteticamente: per i primi, la pena di morte potrebbe essere anche utile ma ciò che importa è che sia giusta; per i secondi, potrebbe essere anche giusta ma ciò che importa è che sia utile. Poiché utile, per costoro, non è, deve essere respinta come male non necessario, mentre per gli altri, in quanto soddisfa un'esigenza di giustizia, è da approvarsi perché eticamente buona, indipendentemente dal fatto che sia utile o no.

7. La diversità dei presupposti filosofici è certamente una delle ragioni del fatto che il dibattito non è mai completamente esaurito ma è sempre vivo, intenso, accanito, e le parti contrapposte non si danno mai per vinte. Ma non è la sola. Occorre tener conto che un dibattito di filosofia morale non appartiene al campo della logica dimostrativa ma a quello della logica argomentativa o della retorica (per usare l'espressione di Perelman), e che pertanto gli argomenti pro e contro non sono mai dirimenti e quindi definitivi. E di fatto non vi è argomento addotto da una delle parti che non sia controbattuto dall'altra parte; non vi è una «buona» ragione in difesa di una delle tesi cui non venga contrapposta una «buona» ragione in difesa della tesi opposta.

Si osservi: la teoria retributiva la cui forza consiste nel fare appello al principio della giustizia retributiva o commutativa, secondo cui una delle regole su cui si regge ogni possibile convivenza è la corrispondenza tra il dare (o il fare) e il ricevere (un'applicazione del principio generale della reciprocità), ha il suo punto debole nell'affermazione che l'unica possibile corrispondenza all'infliggere morte sia il ricevere morte. Quando Kant sostiene che chi uccide deve morire (ed è un dovere non ipotetico ma categorico), commenta: «Non vi è nessun surrogato, nessuna commutazione di pena, che possa soddisfare la giustizia. Non c'è nessun paragone possibile tra una vita, per quanto penosa, e la morte, e in conseguenza nessun altro compenso fra il delitto e la punizione, fuorché la morte»<sup>5</sup>, dà per accertato che la morte sia il peggiore dei mali. Ma se non fosse? Certamente quando Kant dice che non c'è paragone possibile fra una vita per quanto penosa e la

morte, intende confutare la tesi di Beccaria e di tutti coloro che l'hanno seguito. Ma la sua è un'affermazione perentoria sprovvista di ogni prova.

A questo punto, la teoria retributiva è costretta a scendere dal cielo dei principî alla terra dei dati empirici, imboccando la via pericolosa e incerta dell'argomento detto della «preferenza» (già addotto da Feuerbach, e continuamente ripreso): messo di fronte alla scelta tra la morte e l'ergastolo, il condannato che cosa sceglierebbe? Che questo argomento sia una via obbligata per il retributivista la cui teoria resiste o cade secondo che riesca o non riesca a dimostrare quale sia la giusta pena per ogni reato (e per il reato piú grave che è l'omicidio la giusta pena deve essere la pena piú grave), è indubbio; ma è altrettanto indubbio che l'argomento della preferenza è stato piú volte e, a mio parere, con successo, confutato sia perché un argomento come questo non può essere appoggiato se non su un numero enorme di risposte dei piú diversi soggetti, impresa né facile né mai seriamente tentata, sia perché i due corni del dilemma, o la morte subito o la morte differita dopo una probabilmente lunga detenzione, non sono emotivamente paragonabili, il primo essendo certo e precludendo ogni speranza, il secondo lasciando aperta la speranza, o l'illusione, che la situazione a lungo andare possa anche cambiare. Che il condannato dichiari di preferire la lunga detenzione non è tanto una prova della maggiore terribilità della pena di morte, quanto l'espressione dello stato d'animo del soggetto da cui non si può ricavare alcuna conclusione riguardo al dubbio proposto<sup>6</sup>.

Il punto debole della teoria preventiva, oggi dominante tra gli abolizionisti, giacché tradizionalmente la liceità della pena di morte è stata sostenuta dai retributivisti, sta nel condurre il suo gioco puntando tutto o quasi tutto su una sola carta, quella dell'intimidazione. Il suo argomento principale è che la pena di morte non ha la forza intimidatrice che le è stata attribuita (arbitrariamente), e che pertanto vien meno, da un punto di vista utilitaristico, la sua unica ragion d'essere. La debolezza di questo argomento sta nel fatto che sino ad ora nessuna prova certa è stata raggiunta sul grado della forza dissuasiva delle diverse pene, in particolare della pena di morte rispetto a quella della lunga detenzione, nonostante i sondaggi compiuti e le ricerche empiriche condotte, nei paesi in cui la pena di morte è stata abolita o è stata restaurata, tra il «prima» e il «dopo». Anche in questo campo le scienze sociali sono restate ferme all'universo del press'a poco. Beninteso, è colpa non degli scienziati sociali ma della quasi infinita varietà degli enti (gli

esseri umani) che costituiscono l'oggetto delle loro osservazioni, della mutevolezza delle condizioni in cui gli individui agiscono, per cui è difficile che la stessa osservazione possa essere ripetuta *ceteris paribus*, nonché delle molte variabili di cui si deve tener conto, tra cui importantissime, nel caso specifico, la straordinaria varietà dei delitti e delle loro motivazioni e la maggiore o minore certezza di essere scoperti e condannati. Era del resto il problema già posto da Beccaria: è più dissuasiva la gravità della pena o la sua certezza? Solo se la certezza rimane stabile nei due momenti del «prima» e del «dopo» il paragone è possibile. Il problema è stato posto ripetutamente nel dibattito sul terrorismo e a proposito dei sequestri di persona in Italia: che cosa contribuisce di più alla sconfitta del terrorismo e alla diminuzione dei sequestri di persona, l'aggravamento delle pene oppure un'azione più efficace nella lotta alla delinquenza? Potenti associazioni a delinquere, come la mafia, ottengono uno straordinario effetto di obbedienza alle loro leggi con la minaccia della pena di morte (l'unica pena che conoscono) perché la probabilità di sfuggirvi per coloro che le trasgrediscono è minima.

Tale è lo stato di dubbio sulla forza intimidatrice della pena di morte rispetto alla pena della lunga detenzione, che alcuni abolizionisti sono stati costretti a ripiegare sull'argomento cosiddetto della «scommessa» (nel senso del *pari pascaliano*): nel dubbio, tanto il mantenimento quanto l'abolizione sono fondati su una scommessa, nel senso che i fautori scommettono sulla sua efficacia, gli avversari scommettono sulla sua inefficacia. Ma c'è una differenza fra la scommessa degli uni e quella degli altri: scommettere sull'efficacia porta a un risultato da cui non si può più tornare indietro qualora il dubbio sia risolto in senso contrario, mentre scommettere sull'inefficacia risparmiando una vita permette il cambiamento di rotta qualora la scoperta della verità conduca a mostrare l'errore della posizione assunta. L'argomento della scommessa è pur sempre un argomento interlocutorio che vale sin che resta l'incertezza sulla domanda: è più dissuasiva la pena di morte o l'ergastolo? Mentre la plausibilità della scommessa pascaliana deriva dal fatto che il dubbio se esistano l'inferno e il paradiso è umanamente insolubile, è un dubbio radicale, la scommessa degli abolizionisti si giustifica sulla base di un dubbio che può anche essere risolto, e che una volta risolto in un certo senso, segnerebbe la loro irrimediabile sconfitta. Tutto ciò porta a concludere che chi voglia impiantare la tesi dell'abolizione su una solida base non può limitarsi a ricorrere all'argomento

dell'intimidazione, perché se si riuscisse a dimostrare in modo inconfutabile, e nulla lo esclude, che la pena di morte ha un potere d'intimidazione maggiore di altre pene, per lo meno in determinate situazioni e per certi reati, dovrebbe riconoscere di aver perduto la propria battaglia<sup>7</sup>.

8. La verità è che una tesi, specie una tesi in campo morale e politico, non si difende mai con un argomento solo. Si pensi a ciò che avviene in un'aula di tribunale: accanto all'argomento in via principale, come dicono gli avvocati, vi è l'argomento in via subordinata; accanto all'argomento in via subordinata c'è l'argomento in via incidentale. Il genere letterario, cui si ispirano o si avvicinano (sempre più) gli scritti di filosofia morale è la comparsa conclusionale: si espongono le tesi dell'avversario, ad ogni tesi si fa corrispondere un'obiezione, si prevedono le controobiezioni, cui si replica con altre obiezioni e via di seguito.

Così nella controversia sulla pena di morte. Una relazione redatta sulla base di due questionari trasmessi dalle Nazioni Unite ai governi, a organismi non governativi, a personaggi rappresentativi, negli anni Sessanta, elenca quindici motivi addotti dagli stati abolizionisti, di cui il primo consiste per l'appunto nel sostenere che «il valore della pena di morte come “deterrente” non è provato o è discutibile», poi confortato dalla considerazione che l'imprigionamento è sufficiente, infine «rafforzato» dall'osservazione che in alcuni casi la pena di morte è essa stessa criminogena<sup>8</sup>. Non è il caso di esporli tutti tanto più che alcuni hanno un carattere limitato al paese che li ha enunciati. Ma non ve n'è uno cui gli antiabolizionisti non abbiano contrapposto, o non possano facilmente contrapporre, un motivo contrario. Di queste contrapposizioni mi limito a prendere in considerazione le due che mi paiono storicamente (e ancora oggi) più importanti, delle quali la prima si svolge sul terreno filosofico, la seconda sul terreno più strettamente giuridico.

Le due concezioni generali della pena su cui mi sono soffermato sono quella retributiva e quella utilitaristica. Entrambe considerano la pena dal punto di vista dei compiti e degli interessi dello stato. Ma il problema della pena può essere considerato anche dal punto di vista dell'individuo che la deve subire. Da questo punto di vista le concezioni più comuni sono quelle dell'espiazione e dell'emenda. Secondo la prima il fine della pena nei riguardi non del giustiziere ma del giustiziando è di contribuire attraverso la sofferenza al riscatto dal male compiuto; secondo l'altra, è di aiutare il condannato a correggersi e, attraverso la correzione, a riabilitarsi. Ora, di

queste due concezioni la prima è perfettamente compatibile con la pena di morte, perché si può sostenere che non si può espiare il più grave dei delitti, l'uccisione del proprio simile, se non con la morte, intesa la morte come purificazione della colpa, cancellazione della macchia (il sangue si lava col sangue o, come dice il poeta: «S'ei fu delitto ad espiarlo io vengo | agli occhi tuoi col sangue mio...»); la seconda invece è assolutamente incompatibile per l'ovvia ragione che condizione necessaria per emendarsi è di sopravvivere. La corrispondenza tra queste due concezioni della pena *a parte subiecti* e le due *a parte rei publicae* è evidente. L'argomento fondato sulla funzione espiatrice può essere usato per rafforzare la tesi dei fautori della pena di morte, mentre l'argomento fondato sulla funzione emendatrice può essere usato a rincalzo della tesi degli abolizionisti. Però tutti e due sono reciprocamente inconfutabili, perché riposano su presupposti assiologici che quando non sono soltanto emotivamente fondati sono radicati in complessi sistemi di credenze tra loro difficilmente confrontabili.

Sul terreno giuridico l'argomento più forte degli abolizionisti è quello secondo cui l'esecuzione della pena di morte rende irrimediabile l'errore giudiziario. Non c'è trattato sulla pena di morte che non citi casi esemplari della prova d'innocenza, scoperta dopo la morte sul patibolo, del presunto colpevole, né è mai sembrato argomento accettabile quello secondo cui il costo sociale della morte di un innocente è inferiore al beneficio che la società trae dall'eliminazione fisica di tanti efferati criminali: anzi è argomento di fronte a cui generalmente la coscienza umana si ritrae inorridita. Anche prescindendo dalla non ardua risposta degli antiabolizionisti, secondo cui la pena di morte deve essere inflitta con le maggiori cautele e solo quando si sia raggiunta la certezza totale del delitto in base alla saggia massima «meglio che un criminale si salvi piuttosto che un innocente perisca» (giacché se la pena di morte è giusta ed efficace come intimidazione non importa se sia poco applicata, importa che esista), un argomento contro l'abolizione, non meno forte di quello opposto dell'errore giudiziario, si può trarre dai casi, di cui gli antiabolizionisti danno numerosi esempi di assassini recidivi, cioè di pericolosi criminali che una volta tornati in libertà per decorrenza dei termini, per grazia o per evasione, hanno commesso altri omicidi<sup>9</sup>. Non c'è dubbio che il caso del recidivo solleva questa inquietante domanda: «Se fosse stato condannato a morte, non sarebbe stata risparmiata la vita di un innocente?» Se è accettabile la massima

«Meglio che un criminale si salvi piuttosto che un innocente perisca», che dire di quest'altra: «Non importa che un innocente perisca, purché un criminale si salvi?» La domanda è imbarazzante anche quando la vittima del recidivo non sia giuridicamente un innocente come accade in casi di vendetta per un torto reale subito, e quindi giuridicamente condannabile. Non c'è chi non veda quanto questa domanda sia proponibile di fronte alla drammatica frequenza con cui nelle nostre carceri delinquenti comuni o terroristi, che là dove vige la pena di morte sarebbero stati probabilmente giustiziati, continuano ad uccidere.

Per finire, accanto a questo gioco di rimbalzo degli argomenti pro e contro, la disputa sulla pena di morte conosce anche argomenti reversibili o a doppio taglio, argomenti che si prestano ad essere utilizzati dall'una parte e dall'altra. Uno di questi, abbastanza curioso, riguarda la «durezza» della pena di morte: per gli abolizionisti la pena capitale deve essere abolita per ragioni umanitarie, appunto per la sua durezza; al contrario, un filosofo, che non si può certo accusare di essere un conservatore, John Stuart Mill, tenne al Parlamento inglese un discorso favorevole al mantenimento della pena capitale nei casi più gravi, sostenendo che l'abolizione sarebbe stata destinata a produrre «an enervation, an effeminacy in the general mind of the country», a scoraggiare il disprezzo della morte su cui una società deve contare come su di una necessaria virtù sociale<sup>10</sup>. Ma l'esempio più interessante di reversibilità riguarda il diverso uso dello stesso precetto: «Non uccidere». I fautori della pena di morte ricorrono spesso all'argomento che la condanna capitale dell'omicida è una solenne attestazione (la più solenne che si possa dare) del comandamento di non uccidere, nel senso che la vita dell'altro deve essere rispettata se si vuole che sia rispettata la propria; per l'abolizionista, invece, un'inaccettabile violazione del divieto di uccidere è proprio la pena capitale. Questo concetto non si può esprimere meglio che con le parole che Dostoevskij mette in bocca al principe Myškin all'inizio del romanzo, quasi per presentare il suo eroe: «Uccidere chi ha ucciso è un castigo senza confronto maggiore del delitto stesso. L'assassinio legale è incomparabilmente più orrendo dell'assassinio brigantesco». Da un lato, il divieto di uccidere viene addotto per giustificare la pena capitale, dall'altro per respingerla.

9. Il dibattito sulla pena di morte, di cui ho cercato di dare una rapida sintesi, è destinato a continuare. Nessuno creda che la vittoria definitiva (dico



«definitiva») di chi si oppone, sia vicina. Una delle poche lezioni certe e costanti che possiamo trarre dalla storia è che violenza chiama violenza, non solo di fatto ma anche, ed è ancora più grave, con tutto il seguito delle giustificazioni etiche, giuridiche, sociologiche che la precedono o la seguono. Non vi è violenza, anche la più efferata, che non sia stata giustificata come risposta, come unica risposta possibile, alla violenza altrui: la violenza del ribelle come risposta alla violenza dello stato, quella dello stato a quella del ribelle, in una catena senza fine, com'è senza fine la catena delle faide familiari e della vendetta privata.

Nel corso della relazione mi sono riferito essenzialmente alla violenza del delinquente comune. Ma non bisogna dimenticare che il posto ben più grande nel teatro della storia lo occupa la violenza politica cui appartiene quel fenomeno di violenza collettiva, la guerra, di fronte al quale parlare di «abolizionismo», come se ne parla legittimamente a proposito della pena di morte, può sembrare un'imperdonabile ingenuità. Dalla violenza politica non si può prescindere, perché da questa traggono alimento e continuano a rinascere la richiesta della pena di morte e l'esercizio di fatto della violenza omicida anche da parte dello stato, se pure generalmente in tutte quelle forme extragiudiziali, cui ho accennato all'inizio. Solo durante la crescita dello stato liberale e di diritto del secolo scorso, si è manifestata la tendenza a considerare la motivazione politica dell'atto violento contro le istituzioni di uno stato (specie di uno stato dispotico, e in quanto tale non liberale e non di diritto) con indulgenza, mentre per secoli il delitto politico, sotto specie di delitto di lesa maestà, è stato giudicato con maggiore severità. Oggi, di fronte all'infuriare del terrorismo politico, si va manifestando una tendenza contraria anche negli stati liberali e di diritto, la cui manifestazione più evidente è l'emanazione di leggi eccezionali.

Non bisogna farsi troppe illusioni. Ma non bisogna neppure trascurare il cammino già fatto: un cammino enorme di cui non sempre siamo pienamente coscienti. Dalle origini delle società umane sino a un tempo così vicino a noi che possiamo chiamare «ieri», il contrassegno del potere è stato il diritto di vita e di morte. Elias Canetti nelle pagine in cui espone le sue acutissime riflessioni sulla sopravvivenza come manifestazione della potenza (la mia sopravvivenza dipende dalla tua morte, «mors tua vita mea»), commenta: «Nessuno può avvicinarsi al potente; chi porta un messaggio per lui [...] viene perquisito perché non abbia armi. La morte è tenuta sistematicamente lontana

dal potente: egli può e deve infliggerla. Può infliggerla tanto spesso quanto gli piace. La condanna capitale che egli pronuncia è sempre eseguita. È il suggello del suo potere, il quale rimane assoluto soltanto fino a che il suo diritto di infliggere la morte continua ad essere incontestato». E nell'ultima pagina: «La morte quale minaccia è la moneta del potere». Gli esempi che egli offre in abbondanza della estensione e della frequenza dell'esercizio di questo potere nelle più diverse regioni e in tutti i tempi sono terrificanti. A proposito di un re africano: «A tutti i suoi comandi si doveva obbedire incondizionatamente. Ogni inosservanza era punita con la morte. Il comando si manifesta così nella sua forma più pura e antica, come la sentenza di morte del leone contro tutti gli animali più deboli che stanno incessantemente sotto la sua minaccia»<sup>11</sup>.

Dalla constatazione che violenza chiama violenza in una catena senza fine, traggio l'argomento più forte contro la pena capitale, forse l'unico per cui valga la pena di battersi: la salvezza dell'umanità, ora più che mai, dipende dall'interruzione di questa catena. Se non si rompe, potrebbe non essere lontano il giorno di una catastrofe senza precedenti (qualcuno parla non senza fondamento di una catastrofe finale). E allora bisogna cominciare. L'abolizione della pena di morte non è che un piccolo inizio. Ma grande è il capovolgimento che essa produce nella pratica e nella concezione stessa del potere dello stato, raffigurato tradizionalmente come il potere «irresistibile».

<sup>1</sup> La letteratura sulla pena di morte è immensa, ma spesso ripetitiva. Mi limito qui a ricordare, anche perché li vedo poco citati, i due volumi (complessivamente un migliaio di pagine): *Pena de morte*, atti del «Coloquio internacional do centenário da abolição da pena de morte em Portugal», pubblicato dalla facoltà giuridica della Università di Coimbra (senza data, ma il colloquio si svolse nel 1967). Oltre a rassegne sulla situazione della pena di morte nei diversi paesi, i due volumi contengono analisi degli argomenti pro e contro, condotte da alcuni fra i maggiori giuristi e filosofi del diritto contemporanei. Fondamentale, naturalmente, il rapporto di Amnesty International, *Pena di morte*, s.l., 1980.

<sup>2</sup> Una delle raccolte più complete uscì nel 1954 presso l'editore Einaudi, a cura di P. Malvezzi e G. Pirelli, con una prefazione di Thomas Mann.

<sup>3</sup> San Tommaso, *Summa theologica*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 64, art. 2. Così L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale* (1848), § 840.

<sup>4</sup> A questo proposito vorrei richiamare l'attenzione sul libro di J. S. Fishkin, *Tyranny and Legitimacy. A Critique of Political Theories*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London 1979, in

cui viene sostenuta e variamente argomentata la tesi secondo cui un principio di governo applicato senza eccezioni finisce per legittimare ciò che l'autore definisce «tirannia».

<sup>5</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi*, trad. it. Utet, Torino 1956, p. 522. Sul diritto penale in Kant, rinvio alla recente importante monografia di M. A. Cattaneo, *Dignità e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè, Milano 1981.

<sup>6</sup> Senza contare che vi sono casi in cui il condannato ha preferito l'esecuzione della condanna a morte. Ha avuto una certa eco il caso di Frank J. Coppola, ex poliziotto condannato a morte per l'uccisione di una donna durante una rapina, che, nonostante si sia protestato sino all'ultimo innocente, ha rifiutato ogni tentativo di rinvio della esecuzione, affermando il suo fermo proposito di morire «per salvaguardare la propria dignità e risparmiare ulteriori angosce e dolori alla sua famiglia».

<sup>7</sup> Gli argomenti della «preferenza» e della «scommessa» mi sono stati suggeriti dall'articolo di D. A. Conway, *Capital Punishment. Some Considerations in Dialogue Form*, «Philosophy and Public Affairs», III (1974), n. 4, pp. 431-43.

<sup>8</sup> *Capital Punishment*, New York 1962, pp. 30-31.

<sup>9</sup> Particolarmente clamoroso il caso di Louis Abbott, il detenuto scrittore che, dopo aver ottenuto la grazia, ha commesso, tornato libero, un altro gravissimo delitto di sangue.

<sup>10</sup> Lo cito da *Punishment: Selected Readings*, a cura di J. Feinberg e H. Gross, Encino (Cal.) 1975, p. 123.

<sup>11</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. Adelphi, Milano 1981. I brani citati sono rispettivamente a pp. 279-80, 571, 515.

## Le ragioni della tolleranza

1. Premetto una considerazione sul concetto stesso di tolleranza e sul diverso uso che se ne può fare in diversi contesti. Premessa necessaria perché la tolleranza di cui intendo analizzare le «ragioni» corrisponde a uno solo dei significati, se pure al prevalente significato storico. Quando si parla di tolleranza nel suo significato storico prevalente, ci si riferisce al problema della convivenza di credenze, prima religiose poi anche politiche, diverse. Oggi, il concetto di tolleranza viene esteso al problema della convivenza delle minoranze etniche, linguistiche, razziali, in genere di coloro che si chiamano i «diversi», come ad esempio gli omosessuali, i pazzi o gli handicappati. I problemi cui si riferiscono questi due modi d'intendere, di praticare e di giustificare la tolleranza non sono gli stessi. Altro è il problema della tolleranza di credenze o opinioni diverse, che implica un discorso sulla verità e la compatibilità teorica o pratica di verità anche contrapposte; altro è il problema della tolleranza di colui che è diverso per ragioni fisiche o sociali, un problema che mette in primo piano il tema del pregiudizio, e della conseguente discriminazione. Le ragioni che si possono addurre, e sono state effettivamente addotte nei secoli in cui ferveva il dibattito religioso, in difesa della tolleranza nel primo senso, non sono le stesse che si adducono per difendere la tolleranza nel secondo. Così sono diverse le ragioni delle due forme d'intolleranza. La prima deriva dalla convinzione di possedere la verità; la seconda deriva da un pregiudizio, inteso come un'opinione o un insieme di opinioni, che vengono accolte acriticamente e passivamente dalla tradizione, dal costume oppure da un'autorità i cui dettami si accettano senza discuterli. Beninteso, anche la convinzione di possedere la verità può essere falsa e prendere la forma di pregiudizio. Ma è un pregiudizio che si combatte in modo completamente diverso: non si possono mettere sullo stesso piano gli argomenti che vengono adottati per convincere il fedele di una chiesa oppure il seguace di un partito ad ammettere la presenza di altre confessioni o di altri partiti, con gli argomenti che si debbono addurre per convincere un bianco a

convivere pacificamente con un negro, un torinese con un meridionale, a non discriminare socialmente e legalmente un omosessuale ecc. La domanda fondamentale che si sono sempre posti i fautori della tolleranza religiosa o politica, è di questo tenore: come sono teoricamente e praticamente compatibili due verità opposte? La domanda fondamentale che si deve porre il fautore della tolleranza dei diversi è un'altra: come si può dimostrare che certe insofferenze verso una minoranza ovvero verso l'irregolare, l'anormale, appunto il «diverso», derivano da pregiudizi inveterati, da forme irrazionali, puramente emotive, di giudicare gli uomini e gli eventi? La miglior prova di questa differenza sta nel fatto che nel secondo caso l'espressione abituale con cui si designa ciò che si deve combattere, anche nei documenti ufficiali internazionali, non è l'intolleranza ma la discriminazione, sia essa razziale, sessuale, etnica, ecc.

Il motivo per cui mi occupo delle ragioni della tolleranza nel primo senso sta nel fatto che il problema storico della tolleranza, così com'è stato posto in Europa durante il periodo delle guerre di religione, e via via dai movimenti di eretici e poi dai filosofi, come Locke e Voltaire, il problema trattato nelle storie della tolleranza, come quella più famosa, di Joseph Lecler (in due volumi, 1954), è il problema relativo esclusivamente alla possibilità di convivenza di confessioni religiose diverse, problema nato nell'età in cui avvenne la rottura dell'universo religioso cristiano.

2. Dall'accusa che il tollerante muove all'intollerante di essere un fanatico, l'intollerante si difende accusandolo a sua volta di essere uno scettico o per lo meno un indifferente, uno che non ha forti convinzioni e ritiene non vi sia alcuna verità per cui valga la pena di battersi. È ben nota la controversia che si accese al principio del secolo tra Luigi Luzzatti, autore di un libro in cui esaltava la tolleranza (*La libertà di coscienza e di scienza*, 1909), come principio ispiratore dello stato liberale, e Benedetto Croce, il quale dopo aver affermato che la tolleranza è «formula pratica e contingente e non già principio universale e non può essere adoperata come criterio per giudicare la storia la quale ha d'uopo di criteri che le siano intrinseci», replicò che fra i tolleranti «non sempre furono gli spiriti più nobili ed eroici. Spesso vi furono i retori e gli indifferenti. Gli spiriti vigorosi ammazzavano e si facevano ammazzare». Concludeva: «Questa è la storia e nessuno può mutarla». L'accusa di Croce è molto precisa: i tolleranti possono essere, oltre che «retori» (ma qui l'espressione è generica e probabilmente è rivolta

personalmente al suo avversario del momento), anche «indifferenti». A chi gli fece notare che così dicendo egli mostrava di essere intollerante, rispose seraficamente che era tanto poco intollerante da essere in sede storica tollerante anche con gli intolleranti<sup>1</sup>.

Insomma, da parte dell'intollerante o da chi si pone al di sopra dell'antitesi tolleranza-intolleranza, giudicandola in sede storica e non in sede pratico-politica, il tollerante sarebbe spesso tale non per delle buone ragioni ma per delle cattive ragioni. Non sarebbe tollerante perché sia seriamente impegnato a difendere il diritto di ciascuno di professare la propria verità, posto che ne abbia una, ma perché non gli importa nulla della verità.

Ma accanto alle cattive ragioni vi sono anche delle buone ragioni, esponendo le quali vorrei guardarmi bene peraltro dal ritorcere l'accusa e dal sostenere che non si può essere intolleranti senza essere fanatici. Ritengo che l'antitesi indifferenza-fanatismo non si ripercuota esattamente sull'antitesi, essenzialmente pratica, tolleranza-intolleranza.

3. Comincio dalla ragione più vile, meramente pratica o di prudenza politica, e che pure è quella che ha finito per fare ammettere sul terreno della pratica politica il rispetto delle diverse credenze religiose, anche da parte di coloro che sarebbero in linea di principio intolleranti (perché sono convinti di possedere la verità e considerano nell'errore tutti coloro che pensano diversamente): la tolleranza come male minore o come male necessario. Intesa in questo modo la tolleranza non implica la rinuncia alla propria ferma convinzione, ma implica puramente e semplicemente l'opinione, eventualmente da rivedere di volta in volta secondo le circostanze e le situazioni, che la verità abbia tutto da guadagnare a sopportare l'errore altrui perché la persecuzione, come spesso l'esperienza storica ha dimostrato, invece di stroncarlo, lo rafforza. L'intolleranza non ottiene i risultati che si propone. Anche a questo livello elementare si coglie la differenza fra il tollerante e lo scettico: lo scettico è colui cui non importa quale fede trionfi; il tollerante per ragioni pratiche è uno cui importa molto che trionfi una verità, la sua, ma ritiene che attraverso la tolleranza, il suo fine, che è quello di combattere l'errore o d'impedirgli di nuocere, venga raggiunto meglio che con l'intolleranza.

Questa ragione, in quanto è essenzialmente pratica, assume diversi aspetti secondo la diversa natura dei rapporti di forza tra me o la mia dottrina o la mia scuola, detentrici della verità, e gli altri, immersi nell'errore. Se sono il

piú forte, accettare l'errore altrui può essere un atto di astuzia: la persecuzione dà scandalo, lo scandalo allarga la macchia che è bene, invece, tenere quanto è piú possibile nascosta. L'errore potrebbe propagarsi piú nella persecuzione che nella benevola, indulgente, permissiva, tolleranza (permissiva ma pur sempre oculata). Se sono il piú debole la sopportazione dell'errore altrui è uno stato di necessità: se mi ribellassi sarei schiacciato e perderei ogni speranza che il mio piccolo seme possa fruttificare in futuro. Se siamo pari, entra in gioco il principio della reciprocità sul quale si fondano tutte le transazioni, tutti i compromessi, tutti gli accordi, che sono alla base di ogni convivenza pacifica (ogni convivenza si basa o sul compromesso o sull'imposizione): la tolleranza allora è l'effetto di uno scambio, di un *modus vivendi*, di un *do ut des*, all'insegna del «se tu tolleri me io tollero te». É sin troppo evidente che se io mi attribuisco il diritto di perseguire gli altri, attribuisco agli altri il diritto di perseguire me. Oggi a te, domani a me. In tutti questi casi la tolleranza è manifestamente, coscientemente, utilitaristicamente, il risultato di un calcolo e come tale non ha niente a che vedere con il problema della verità.

4. Salendo un po' piú in alto nella scala delle buone ragioni, si passa dalla ragione di mera prudenza politica alla scelta di un vero e proprio metodo universale, o che dovrebbe valere universalmente, di convivenza civile: la tolleranza può rappresentare la scelta del metodo della persuasione rispetto a quello della forza o della coazione. Dietro alla tolleranza intesa in questo modo c'è non piú soltanto la sopportazione passiva e rassegnata dell'errore, ma c'è già un atteggiamento attivo di fiducia nella ragione o nella ragionevolezza dell'altro, una concezione dell'uomo non solo capace unicamente d'inseguire i propri interessi, ma anche di considerare il proprio interesse alla luce dell'interesse di tutti, e il rifiuto consapevole della violenza come unico mezzo per ottenere il trionfo delle proprie idee.

Mentre la tolleranza come mera sopportazione del male e dell'errore è dottrina teologica, la tolleranza come implicante il metodo della persuasione è stato uno dei grandi temi dei saggi piú illuminati che hanno contribuito a far trionfare in Europa il principio di tolleranza a conclusione delle sanguinose guerre di religione. Nell'isola di Utopia si pratica la tolleranza religiosa, e Utopo ne spiega le ragioni in questo modo: «Sarebbe temerario e stolto (*insolem et ineptum*) pretendere con violenza e minacce che ciò che tu credi vero appaia tale per tutti. Soprattutto poi se vera religione è una e tutte le altre

sono false, (Utopo) prevede che in futuro, sol che si procedesse con ragionevolezza e moderazione, la verità si sarebbe fatta luce una buona volta, imponendosi per virtù propria. Se invece le contese si svolgono fra armi e risse, dato che proprio i peggiori sono i piú ostinati, la religione migliore e piú santa è destinata a venir sopraffatta nella zuffa frammezzo alle superstizioni piú vane, come frumento fra gli sterpi e i rovi»<sup>2</sup>. Il piú grande teorico della tolleranza, John Locke, scrisse:

Bisognerebbe desiderare che si permettesse un giorno alla verità di difendersi da sé. Ben poco aiuto le ha conferito il potere di grandi che né sempre la conoscono né sempre l'hanno in favore [...] La verità non ha bisogno della violenza per trovare ascolto presso lo spirito degli uomini, e non la si può insegnare per bocca della legge. Sono gli errori a regnare grazie a soccorsi estrinseci presi a prestito dal di fuori. Ma la verità se non afferra l'intendimento con la sua luce, non potrà riuscirci con la forza altrui<sup>3</sup>.

Ho voluto riportare estesamente questi due brani, anche se sono ben noti, perché l'idea che vi è espressa, estesa dalla sfera religiosa alla sfera politica, rappresenta uno dei motivi ispiratori del governo democratico e uno dei caratteri distintivi del regime democratico rispetto a ogni forma di dispotismo. Una delle definizioni possibili di democrazia è quella che mette in particolare evidenza la sostituzione delle tecniche della persuasione alle tecniche della forza come modo di risoluzione dei conflitti. Non è certo questa la sede per diffondersi sulle caratteristiche del discorso persuasivo, e sulla «nouvelle rhétorique». Ma è ben noto quanto la scuola della nuova retorica abbia contribuito a illustrare il rapporto tra argomentazione retorica nel discorso e metodo democratico nella prassi.

5. Facciamo ancora un passo oltre. Al di là delle ragioni di metodo, si può addurre a favore della tolleranza una ragione morale: il rispetto della persona altrui. Anche in questo caso, la tolleranza non riposa sulla rinuncia alla propria verità, o sull'indifferenza per ogni forma di verità. Io credo fermamente nella mia verità ma ritengo di dover ubbidire a un principio morale assoluto: il rispetto della persona altrui. Apparentemente si tratta di un caso di conflitto tra ragione teoretica e ragion pratica, tra quello in cui devo credere e quello che debbo fare. In realtà si tratta di un conflitto tra due principî morali: la morale della coerenza che mi indurrebbe a porre la mia



verità al di sopra di ogni cosa, e quella del rispetto o della benevolenza verso l'altro.

Come il metodo della persuasione è strettamente connesso con la forma di governo democratico, così il riconoscimento del diritto di ogni uomo a credere secondo coscienza è strettamente connesso con l'affermazione dei diritti di libertà, primo fra tutti il diritto di libertà religiosa, e poi quello di libertà di opinione, i diritti cosiddetti naturali o inviolabili, che stanno a fondamento dello stato liberale. Del resto, se non sempre storicamente, certo teoricamente stato liberale e stato democratico sono interdipendenti perché il secondo è il prolungamento necessario del primo, e là dove si sono imposti stanno e cadono insieme.

Se l'altro deve arrivare alla verità deve arrivarci per intima convinzione e non per imposizione. Da questo punto di vista la tolleranza non è soltanto un male minore, non è soltanto l'adozione di un metodo di convivenza a preferenza di un altro, ma è l'unica possibile risposta all'imperiosa affermazione che la libertà interiore è un bene troppo alto perché non debba essere riconosciuto, anzi sollecitato. Qui la tolleranza non è voluta perché socialmente utile o politicamente efficace, ma perché eticamente doverosa. Anche in questo caso il tollerante non è scettico perché crede nella sua verità. Non è neppure indifferente perché ispira la propria azione a un dovere assoluto, com'è quello del rispetto dell'altrui libertà.

6. Accanto a queste tre dottrine che considerano la tolleranza da un punto di vista della ragion pratica, ve ne sono altre che la considerano dal punto di vista teoretico, ovvero dal punto di vista della stessa natura della verità. Sono quelle dottrine secondo le quali la verità può essere raggiunta solo attraverso il confronto o addirittura la sintesi di verità parziali. La verità, secondo queste dottrine, non è una. La verità ha molte facce. Viviamo non in un universo ma in un multiverso. In un multiverso la tolleranza non è soltanto un minor male, non è soltanto un metodo di convivenza, non è soltanto un dovere morale, ma è una necessità inerente alla stessa natura della verità.

Sono almeno tre le posizioni filosofiche rappresentative di questa esigenza: il sincretismo, di cui fu espressione al tempo delle grandi controversie teologiche, l'umanesimo cristiano, e oggi in un'età di grandi conflitti ideologici, i vari tentativi di coniugazione di cristianesimo e marxismo; l'eclettismo, o filosofia del «giusto mezzo», che ebbe il suo quarto d'ora di celebrità come filosofia della restaurazione, e quindi anch'esso in

una prospettiva irenica, dopo il periodo del violento scontro tra rivoluzione e reazione, ed oggi rivive nelle varie proposte di «terza via», tra liberalismo e socialismo, tra mondo occidentale e mondo orientale, tra capitalismo e collettivismo; lo storicismo relativistico, secondo cui, per riprendere la famosa affermazione di Max Weber, in un'età di politeismo di valori, l'unico tempio aperto dovrebbe essere il Pantheon, un tempio in cui ciascuno possa adorare il proprio iddio.

7. Le buone ragioni della tolleranza non debbono farci dimenticare che anche l'intolleranza può avere le sue buone ragioni. A ognuno di noi accade, ogni giorno, di esplodere in esclamazioni del tipo: «E intollerabile che...», «Come possiamo tollerare che...?», «La tolleranza va bene, sí, ma ha dei limiti», ecc.

A questo punto occorre chiarire che lo stesso termine «tolleranza» ha due significati, uno positivo e uno negativo, e pertanto ha due significati, rispettivamente negativo e positivo, anche il termine opposto. In senso positivo, tolleranza si oppone a intolleranza in senso negativo, e viceversa al senso negativo di tolleranza si contrappone il senso positivo d'intolleranza. Intolleranza in senso positivo è sinonimo di severità, rigore, fermezza, tutte qualità che rientrano nel novero delle virtù; tolleranza in senso negativo invece è sinonimo di colpevole indulgenza, di condiscendenza al male, all'errore, per mancanza di principî, o per amore del quieto vivere o per cecità di fronte ai valori. È evidente che quando facciamo l'elogio della tolleranza, riconoscendo in essa uno dei principî fondamentali del vivere libero e pacifico, intendiamo parlare della tolleranza in senso positivo. Ma non dobbiamo mai dimenticare che i difensori della intolleranza si valgono del senso negativo per denigrarla: se Dio non c'è, tutto è permesso. Proprio questa del resto, com'è ben noto, era la ragione per cui Locke non ammetteva che fossero tollerati gli atei, i quali, secondo una dottrina comune a quei tempi, non avrebbero avuto alcuna ragione di tenere fede a una promessa o di osservare un giuramento, e pertanto sarebbero sempre stati cittadini di cui non ci si poteva fidare. Testualmente: «Per un ateo né la parola data, né i patti né i giuramenti, che sono i vincoli della società umana, possono essere stabili o sacri: eliminato Dio, anche soltanto col pensiero, tutte queste cose cadono»<sup>4</sup>.

Tolleranza in senso positivo si oppone a intolleranza, religiosa, politica, razziale, vale a dire all'indebita esclusione del diverso. Tolleranza in senso

negativo si oppone a fermezza nei principi, vale a dire alla giusta o debita esclusione di tutto ciò che può recar danno all'individuo o alla società. Se le società dispotiche di tutti i tempi e del nostro tempo soffrono di mancanza di tolleranza in senso positivo, le nostre società democratiche e permissive soffrono di eccesso di tolleranza in senso negativo, di tolleranza nel senso di lasciar correre, di lasciare andare, di non scandalizzarsi né indignarsi più di nulla. (In questi giorni ho ricevuto un questionario in cui si chiede sostegno alla richiesta del «diritto alla pornografia»).

Ma anche la tolleranza positiva non è assoluta. La tolleranza assoluta è una pura astrazione. La tolleranza storica, reale, concreta, è sempre relativa. Con ciò non si vuol dire che la differenza tra tolleranza e intolleranza sia destinata a venir meno. Ma è un fatto che tra concetti estremi, di cui l'uno è il contrario dell'altro, esiste un continuo, la zona grigia, il né né, la cui maggiore o minore ampiezza è variabile, ed è su questa variabile che si può valutare quale società sia più o meno tollerante, più o meno intollerante.

8. Non è facile stabilire i limiti di questo continuo, oltrepassando i quali una società tollerante si trasforma in una società intollerante. Escluderei la soluzione proposta da Marcuse nel noto saggio sulla tolleranza repressiva che considera repressiva la tolleranza quale si esercita negli Stati Uniti dove le idee della sinistra radicale non sono ammesse mentre sono ammesse e favorite quelle della destra reazionaria. L'espressione «tolleranza repressiva» è una vera e propria contraddizione in termini. La tolleranza positiva consiste nella rimozione di forme tradizionali di repressione; la tolleranza negativa è addirittura l'esaltazione di una società anti-repressiva, massimamente permissiva. Marcuse può permettersi questa espressione contraddittoria perché distingue le idee in buone (quelle progressive) e cattive (quelle reazionarie), e sostiene che la tolleranza buona è quella che tollera solo le idee buone. Così, invece di distinguere tolleranza da intolleranza, distingue la tolleranza di certe idee dalla tolleranza di certe altre, e chiama buona l'una e cattiva l'altra. Partendo da questa distinzione, afferma che una società tollerante in cui la tolleranza riacquisti il senso originario di una pratica liberatrice e non repressiva, come avvenne nella società borghese al suo sorgere, dovrebbe invertire completamente la rotta: tollerare soltanto le idee progressive e respingere quelle reazionarie:

Il ritiro della tolleranza verso i movimenti regressivi *prima* che possano diventare

attivi; l'intolleranza anche verso il pensiero, le opinioni, le parole, e in ultimo l'intolleranza nella direzione opposta, cioè verso i conservatori che si proclamano tali, verso la destra politica. Saranno queste idee anti-democratiche ma corrispondono allo sviluppo attuale della società democratica che ha distrutto le basi per la tolleranza universale<sup>5</sup>.

Una posizione di questo genere è inaccettabile. Chi distingue le idee buone dalle idee cattive? La tolleranza è tale solo se vengono tollerate anche le idee cattive. Contrapporre una tolleranza repressiva che viene rifiutata a una tolleranza emancipatrice che viene esaltata, vuol dire passare da una forma d'intolleranza ad un'altra.

9. Non già che la tolleranza sia o debba essere illimitata. Nessuna forma di tolleranza è tanto ampia da comprendere tutte le idee possibili. La tolleranza è sempre tolleranza di qualche cosa ad esclusione di qualche altra cosa. Ciò che non convince nella teoria marcusiana è il criterio di esclusione, perché si tratta di un criterio troppo vago, sotto un certo aspetto, troppo restrittivo, sotto un altro aspetto. Vago, perché l'apprezzamento di ciò che è progressivo e ciò che è reazionario è relativo a situazioni storiche mutevoli; restrittivo, perché, se la tolleranza è indirizzata solo al riconoscimento di certe dottrine e non di altre, la sua funzione viene completamente snaturata. Il nerbo dell'idea di tolleranza è il riconoscimento dell'egual diritto a convivere che viene riconosciuto a dottrine opposte, e il riconoscimento, da parte di chi si ritiene depositario della verità, del diritto dell'errore, per lo meno del diritto dell'errore in buona fede. L'esigenza della tolleranza nasce nel momento in cui si prende coscienza della irriducibilità delle opinioni e della necessità di trovare un *modus vivendi* (una regola puramente formale, una regola del gioco) che permetta a tutte le opinioni di esprimersi. O la tolleranza o la persecuzione: *tertium non datur*. Se è persecutoria la tolleranza che Marcuse condanna e chiama repressiva, non si vede perché non sia persecutoria, per le stesse ragioni, la tolleranza che egli approva. Tanto varrebbe che la tolleranza, nata in un certo contesto storico, fosse considerata una idea che ormai ha fatto il suo tempo, e che in una situazione di conflitto antagonistico tra concezioni del mondo opposte, irriducibili, incompatibili, ha perduto ogni ragion d'essere.

10. Altro è sostenere che la tolleranza non è mai illimitata (solo la tolleranza negativa è illimitata ma per ciò stesso finisce per screditare l'idea

stessa di tolleranza), altro ritenere che, se deve avere dei limiti, i criteri per fissare questi limiti non debbano essere quelli proposti da Marcuse.

L'unico criterio ragionevole è quello che deriva dall'idea stessa di tolleranza e può essere formulato in questo modo: la tolleranza deve essere estesa a tutti tranne a coloro che negano il principio di tolleranza, o più brevemente tutti debbono essere tollerati tranne gli intolleranti. Questa era la ragione per cui Locke riteneva che non si dovesse estendere la pratica della tolleranza ai cattolici, e oggi nella sfera politica si nega in certi paesi diritto di cittadinanza ai comunisti e ai fascisti. Si tratta del resto dello stesso principio per cui si sostiene che la regola di maggioranza non vale per le minoranze sopraffratrici, vale a dire per coloro che se diventassero maggioranza sopprimerebbero il principio di maggioranza.

Naturalmente anche questo criterio di distinzione che in astratto sembra chiarissimo in pratica non è poi di così facile attuazione come sembra, e non può essere accettato senza riserve.

La ragione per cui non è così chiaro come sembra quando lo si enuncia, sta nel fatto che vi sono varie gradazioni d'intolleranza e vari sono gli ambiti in cui l'intolleranza si può spiegare. Non può essere accettato senza riserve per una ragione tutt'altro che trascurabile: chi crede nella bontà della tolleranza vi crede non soltanto perché constata la irriducibilità delle fedi e delle opinioni, e la conseguente necessità di non impoverire con interdizioni la varietà delle manifestazioni del pensiero umano, ma anche perché crede nella sua fecondità, e ritiene che il solo modo di ridurre l'intollerante ad accettare la tolleranza sia non la persecuzione ma il riconoscimento del suo diritto ad esprimersi. Rispondere all'intollerante con l'intolleranza può essere formalmente ineccepibile, ma è certo eticamente povero e forse anche politicamente inopportuno. Non è detto che l'intollerante, accolto nel recinto della libertà, capisca il valore etico del rispetto delle idee altrui. Ma è certo che l'intollerante perseguitato ed escluso non diventerà mai un liberale. Può valer la pena di mettere a repentaglio la libertà facendo beneficiare di essa anche il suo nemico, se l'unica possibile alternativa è di restringerla sino a rischiare di soffocarla o per lo meno di non permetterle di dare tutti i suoi frutti. Meglio una libertà sempre in pericolo ma espansiva che una libertà protetta ma incapace di svilupparsi. Solo una libertà in pericolo è capace di rinnovarsi. Una libertà incapace di rinnovarsi si trasforma presto o tardi in una nuova schiavitù.

La scelta fra i due atteggiamenti è una scelta ultima e come tutte le scelte ultime è tale da non essere facilmente sostenibile con argomenti razionali. Vi sono poi situazioni storiche che possono favorire or l'una or l'altra. Nessuno oggi penserebbe di rinnovare l'interdizione dei cattolici, come voleva Locke, perché le guerre religiose sono finite, almeno in Europa, e non è prevedibile un loro ritorno. E invece in molti paesi europei esiste una interdizione del partito comunista perché la grande divisione fra paesi democratici e paesi sottoposti a regimi di dittatura guidati dal movimento comunista internazionale è ancora presente o operante nel mondo e nella società europea, divisa tra un Occidente capitalistico e democratico e un Oriente socialista e non democratico.

Dobbiamo accontentarci di dire che la scelta dell'una o dell'altra soluzione permette di distinguere una concezione restrittiva della tolleranza, che è propria del liberalismo conservatore, da una concezione estensiva, che è propria del liberalismo radicale o progressista, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare.

Adduco due esempi illuminanti. Il conservatore Gaetano Mosca respingeva come ingenua e insipiente la dottrina secondo cui la violenza non potesse nulla contro la verità e la libertà, osservando che la storia aveva dato ragione purtroppo più agli intolleranti che ai tolleranti, e la verità finisse sempre per trionfare contro la persecuzione e la libertà fosse rimedio a se stessa, come la lancia di Achille che guariva le ferite che essa stessa produceva. Diceva di questa dottrina dei liberali avanzati che avrebbe fatto ridere i posteri alle nostre spalle<sup>6</sup>. Luigi Einaudi, al contrario, in un famoso passo, da me citato altre volte, scritto nel 1945, nel momento in cui il nostro paese si accingeva a restaurare le istituzioni della libertà, affermò: «I credenti nell'idea di libertà [...] affermano che un partito ha diritto di partecipare pienamente alla vita politica anche quando sia dichiaratamente liberticida. Allo scopo di sopravvivere gli uomini liberi non debbono rinnegare le proprie ragioni di vita, la libertà medesima della quale si professano fautori»<sup>7</sup>.

Come sempre, la lezione della storia è ambigua (e per questo è difficile accettare la tesi che la storia sia maestra di vita). Nella storia del nostro paese, se si pensa all'avvento del fascismo, saremmo tentati di dar ragione a Mosca; se si pensa invece al processo di graduale democratizzazione del partito comunista (e al fascismo residuo, permanentemente minoritario), saremmo tentati di dar ragione a Einaudi.

11. Dove non sembra ambigua la storia di questi ultimi secoli è nel mostrare l'interdipendenza fra la teoria e la pratica della tolleranza, da un lato, e lo spirito laico, inteso come la formazione di quella mentalità che affida le sorti del *regnum hominis* più alle ragioni della ragione accomunante tutti gli uomini che non agli slanci della fede, e ha dato origine, da un lato, agli stati non confessionali, ovvero neutrali in materia religiosa, e insieme liberali, ovvero neutrali in materia politica, dall'altro, alla cosiddetta società aperta nella quale il superamento dei contrasti di fedi, di credenze, di dottrine, di opinioni, è dovuto all'impero della regola aurea secondo cui la mia libertà si estende sino a che essa non invade la libertà degli altri, o, per dirla con le parole di Kant, «la libertà dell'arbitrio di uno può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge universale» (che è la legge della ragione).

<sup>1</sup> La prima citazione è tratta da *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1926<sup>2</sup>, p. 100; la seconda da *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1943, vol. I, p. 247. Per la storia di questa controversia e in generale sul dibattito pro e contro la tolleranza nei primi anni del secolo, vedi il ben documentato libro di V. Mura, *Cattolici e liberali nell'età giolittiana. Il dibattito sulla tolleranza*, De Donato, Bari 1976.

<sup>2</sup> T. Moro, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli, p. 287.

<sup>3</sup> J. Locke, *Prima Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 1977, vol. I, p. 165.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>5</sup> H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1965, p. 100.

<sup>6</sup> G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari 1923, vol. I, p.381.

<sup>7</sup> L. Einaudi, *Maior et sanior pars*, in *Il Buongoverno*, Laterza, Bari 1954, p. 106.

## I diritti dell'uomo oggi

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

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

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

I segni del tempo non sono soltanto fausti. Ci sono anche gli infausti.



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

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

In linea di principio, l'enorme importanza del tema dei diritti dell'uomo

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

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

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

È vero che l'idea dell'universalità della natura umana è antica, anche se irrompe nella storia dell'Occidente col Cristianesimo. Ma la trasformazione di questa idea filosofica dell'universalità della natura umana in istituzione

politica (e in questo senso si può parlare di «invenzione»), vale a dire in un modo diverso, e in un certo senso rivoluzionario, di regolare i rapporti tra governanti e governati, avviene soltanto nell'età moderna attraverso il giusnaturalismo, e trova la sua prima espressione politicamente rilevante nelle dichiarazioni dei diritti della fine del Settecento. Chiamatela invenzione o innovazione, ma quando non più in un testo filosofico, come il secondo saggio sul governo civile di Locke, ma in un documento politico come la Dichiarazione dei diritti della Virginia (1778) si legge: «Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi, e hanno alcuni diritti innati di cui entrando nello stato di società non possono mediante convenzione privare o spogliare la loro posterità», dobbiamo ammettere che è nata in quel momento una nuova, e intendo letteralmente senza precedenti, forma di reggimento politico, che non è più soltanto il governo delle leggi contrapposto a quello degli uomini, già lodato da Aristotele, ma il governo che è insieme degli uomini e delle leggi, degli uomini che fanno le leggi, e delle leggi che trovano un limite in diritti preesistenti degli individui che le stesse leggi non possono travalicare, in una parola lo stato liberale moderno che si dispiega senza soluzione di continuità, e per interno sviluppo, nello stato democratico.

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

Rispetto alla prima inversione, quando si consideri il rapporto politico non più dal punto di vista del governante ma da quello del governato, non più

dall'alto verso il basso ma dal basso verso l'alto, dove il «basso» non è piú il popolo come ente collettivo ma sono gli uomini, i cittadini che si aggregano con altri uomini, con altri cittadini, per formare una volontà generale, ne segue che viene abbandonata definitivamente la concezione organicistica che pure era stata per secoli dominante, lasciando tracce indelebili nel nostro linguaggio politico dove si parla ancora di «corpo politico» e di «organi» dello stato. Rispetto alla seconda inversione, il primato del diritto non implica affatto l'eliminazione del dovere, perché diritto e dovere sono due termini correlativi, e non si può affermare un diritto senza affermare contemporaneamente il dovere dell'altro di rispettarlo. Ma chiunque abbia una certa familiarità con la storia del pensiero politico ha bene appreso che lo studio della politica è stato sempre orientato a mettere in evidenza piú i doveri che i diritti del cittadino – basta pensare al tema fondamentale della cosiddetta obbligazione politica –, piú i diritti e i poteri del sovrano che quelli del cittadino, in altre parole ad attribuire la posizione del soggetto attivo del rapporto piú al sovrano che ai sudditi.

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

Cronologicamente, vengono prima i diritti di libertà propugnati dal pensiero liberale, dove libertà viene intesa in senso negativo, come libertà dei moderni contrapposta, sia alla libertà degli antichi, sia a quella degli scrittori medievali, per cui libera repubblica significava o non dipendente da un potere superiore a quello del regno o dell'impero, oppure popolare nel senso di

governata dai cittadini medesimi o da una parte di essi, e non da un principe imposto o legittimato attraverso una legge accessoria.

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

Quanto al cristianesimo sociale, nel documento, già citato, della Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», si riconosce onestamente che «non sempre» nel decorso dei secoli l'affermazione dei diritti fondamentali dell'uomo è stata «costante» e che specie negli ultimi due secoli vi sono state «difficoltà», «riserve», e a volte «reazioni» da parte cattolica al diffondersi delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, proclamate dal liberalismo e dal laicismo. Ci si riferisce in modo particolare agli «atteggiamenti di precauzione, negativi e talvolta ostili, di condanna» di Pio VI, di Pio VII e di Gregorio XVI<sup>8</sup>. Ma nello stesso tempo si avverte che una svolta ebbe inizio con Leone XIII, in particolare con l'enciclica «Rerum novarum» del 1891, nella quale tra i diritti di libertà della tradizione liberale, si afferma con forza il diritto di associazione con particolare riguardo alle associazioni degli operai – un diritto che sta alla base di quel pluralismo dei gruppi su cui poggia e di cui si nutre la democrazia dei moderni contrapposta a quella degli antichi (che giunge sino a Rousseau) –, e, tra i diritti sociali della tradizione socialista, si mette in particolare rilievo il diritto al lavoro per la cui protezione nei suoi vari aspetti, il diritto a un giusto salario, il diritto al debito riposo, la tutela delle donne e dei fanciulli, si invoca il concorso dello stato. Attraverso vari e

ben noti documenti, encicliche, messaggi natalizi come quelli del 1942 e 1944 di Pio XII, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, il famoso discorso di Paolo VI indirizzato al segretario generale dell'Onu, cento anni dopo giunge il documento recentissimo, datato il primo maggio di quest'anno [1991], l'enciclica *Centesimus annus*, a riaffermare solennemente l'importanza che la Chiesa assegna al riconoscimento dei diritti dell'uomo tanto che, come è già stato osservato, il paragrafo 47 contiene una illuminante «carta dei diritti umani», preceduta da queste parole: «È necessario che i popoli che stanno riformando i loro ordinamenti diano alla democrazia un autentico e solido fondamento mediante l'esplicito riconoscimento dei diritti umani». Il primo di questi diritti è il diritto alla vita, cui seguono il diritto a crescere in una famiglia unita, il diritto a maturare la propria intelligenza e la propria libertà nella ricerca e nella conoscenza della verità, il diritto a partecipare al lavoro, il diritto a formare liberamente una famiglia; e da ultimo, ma fonte di tutti i precedenti, il diritto alla libertà religiosa.

Non è chi non veda che l'elenco di questi diritti è ben diverso da quello dei diritti enumerati nelle carte della Rivoluzione francese. Il diritto alla vita che qui compare come il primo diritto da proteggere, là, nelle carte francesi, non compare mai. Nelle carte americane compare nella forma quasi sempre di «diritto al godimento e alla difesa della vita» accanto ai diritti di libertà. Per non offuscare la auspicata convergenza verso il fine comune della protezione universale dei diritti dell'uomo, questa differenza viene di solito scarsamente rilevata. Ma la differenza esiste ed ha indubbiamente anche un rilievo filosofico. Da un lato, primeggia la protezione del diritto di libertà nelle sue diverse manifestazioni, dall'altra viene prima la protezione del diritto alla vita, sin dal momento in cui la vita ha inizio, contro l'aborto, sino al momento in cui la vita volge al fine, contro l'eutanasia. Nella tradizione giusnaturalistica il diritto alla vita era riconosciuto nella forma rudimentale enunciata da Hobbes, del diritto a non essere uccisi nella guerra di tutti contro tutti dello stato di natura, e quindi come diritto in ultima istanza alla pace. Nella Dichiarazione dell'89 si può trovare se mai un riferimento alla protezione della vita negli articoli 7, 8 e 9 che contengono i principî fondamentali dell'habeas corpus.

Oggi il diritto alla vita assume ben altra importanza, tanto più se si comincia a prendere atto che esso va sempre più estendendosi, come risulta

dai piú recenti documenti internazionali e della chiesa, alla qualità della vita. Tuttavia non bisogna dimenticare che la congiunzione fra il diritto alla vita e il diritto alla libertà era già avvenuta nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, il cui articolo 3 recita: «Ogni individuo ha il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza», e anche nella carta europea dei diritti dell'uomo, il cui articolo 1 riconosce il diritto alla vita, anche se lo scopo principale dell'articolo è limitato alla difesa dell'individuo dall'uccisione intenzionale, vale a dire alla protezione della vita nella sua pienezza, non nei casi-limite della vita che sta per cominciare o della vita che sta per finire.

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

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

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

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

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

Un illustre storico contemporaneo ha messo a raffronto il sentimento



dell'accorciamento dei tempi, che si diffonde nelle età dei grandi sommovimenti, reali o soltanto paventati, citando una frase della visione della Sibilla Tiburtina: «E gli anni si accorceranno come mesi e i mesi come settimane e le settimane come i giorni e i giorni come ore»<sup>10</sup>, con il sentimento dell'accelerazione dei tempi quale invece appartiene ormai alla generazione nata nell'era tecnologica per cui il passaggio da una fase all'altra del progresso tecnico che un tempo richiedeva secoli, poi ha richiesto decenni ed ora pochi anni. I due fenomeni sono alternativi ma medesima è l'intenzionalità: quando si vuole arrivare più in fretta alla meta, i mezzi sono due, o accorciare la strada o allungare il passo.

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

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

È vero che altro è scommettere, altro è vincere. Ma è anche vero che chi scommette, lo fa perché ha fiducia di vincere. Certo non basta la fiducia per

vincere. Ma se non si ha la minima fiducia, la partita è persa prima di cominciare. Se poi mi si chiede che cosa occorra per aver fiducia, riprenderei le parole di Kant dette all'inizio: giusti concetti, una grande esperienza, e soprattutto molta buona volontà.

<sup>1</sup> Nel discorso *Kant e la Rivoluzione francese*, che avevo tenuto in occasione del conferimento della laurea ad honorem dell'Università di Bologna, ora in questo stesso volume.

<sup>2</sup> *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Documento di lavoro n. 1, Città del Vaticano, Roma 1975, p. 1. La frase citata è all'inizio della *Presentazione*, firmata dal cardinale Maurice Roy, presidente della Pontificia Commissione «Iustitia et Pax».

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

<sup>4</sup> I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici* cit., p. 215.

<sup>5</sup> Mi riferisco al moralista di origine romena ma di lingua francese, di cui sono stati tradotti dalla casa editrice Adelphi di Milano, *Squartamento* e *La tentazione di esistere*, più volte ristampati: E. M. Cioran.

<sup>6</sup> C. S. Nino, *Etica y Derechos humanos*, Paidos Studio, Buenos Aires 1984, p. 13.

<sup>7</sup> Così nelle *Lezioni di filosofia della storia*, nel paragrafo *II processo dello spirito nel mondo*.

<sup>8</sup> Opuscolo cit., p. 12. Un numero di «Concilium», Rivista internazionale di teologia, XXVI, n. 2, 1990, è dedicato per intero al tema dei diritti umani. In un articolo di Leonard Swidler, *Diritti umani: una panoramica storica*, si legge: «Anche se è solo in epoca moderna che si è sviluppata la nostra idea dei diritti umani, essa ha le sue radici nei due pilastri della civiltà occidentale: la religione giudeo-cristiana e la cultura grecoromana» (p. 31). Nell'articolo di Knut Walf, *Vangelo, diritto canonico e diritti umani*, si ammette che «le chiese cristiane nel loro insieme hanno avuto difficoltà a riconoscere i diritti dell'uomo fino alla metà del xx secolo» (p. 58).

<sup>9</sup> In *Les droits de l'homme et l'Eglise*, pubblicato dal Conseil pontifical «Justice et paix», Cité du Vatican 1990, p. 49.

<sup>10</sup> Reinhart Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. 9.

# *Il libro*

«**D**IRITTI DELL'UOMO, DEMOCRAZIA E PACE SONO TRE momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti o protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti. Con altre parole, la democrazia è la società dei cittadini, e i sudditi diventano cittadini quando vengono loro riconosciuti alcuni diritti fondamentali; ci sarà pace stabile, una pace che non ha la guerra come alternativa, solo quando vi saranno cittadini non più di questo o quello stato, ma del mondo».

*Sul fondamento dei diritti dell'uomo; Le ragioni della tolleranza; I diritti dell'uomo, oggi; Contro la pena di morte:* sono alcuni dei dodici saggi scelti da Bobbio sul tema dei diritti dell'uomo, per questo volume apparso la prima volta nel 1990.

# *L'autore*

Norberto Bobbio (Torino 1909-2004) ha insegnato Filosofia del diritto nelle Università di Camerino, Siena, Padova e Filosofia del diritto e Filosofia della politica all'Università di Torino. Ha diretto la «Rivista di filosofia» dal 1945. Nel 1984 è stato nominato senatore a vita. Fra le sue numerose opere edita da Einaudi ricordiamo: *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo; Quale socialismo?; Il futuro della democrazia; Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica; Trent'anni di storia della cultura a Torino e Politica e cultura.*

# *Dello stesso autore*

*Politica e cultura*  
*Una filosofia militante*  
*Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*  
*Studi hegeliani*  
*Profilo ideologico del Novecento italiano*  
*Thomas Hobbes*  
*Il futuro della democrazia*  
*Eguaglianza e libertà*  
*De senectute*  
*Teoria generale della politica*  
*Trent'anni di storia della cultura a Torino*

© 1990, 1992 e 1997 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino  
In copertina: elaborazione grafica di Viviana Gottardello.

Progetto grafico: 46xy.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

Ebook ISBN 9788858412251

Frontespizio	3
Il libro	195
L'autore	196
Introduzione	4
Nota	15
Parte prima	17
Sul fondamento dei diritti dell'uomo	18
Presente e avvenire dei diritti dell'uomo	26
L'età dei diritti	45
Diritti dell'uomo e società	59
Parte seconda	73
La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo	74
L'eredità della grande Rivoluzione	97
Kant e la Rivoluzione francese	112
Parte terza	121
La resistenza all'oppressione, oggi	122
Contro la pena di morte	136
Il dibattito attuale sulla pena di morte	152
Le ragioni della tolleranza	172
I diritti dell'uomo, oggi	184