

ATTUALITÀ DEI DIRITTI UMANI

ENRICO BERTI

1. IL PLURALISMO CONTEMPORANEO

Le società politiche moderne, e ancor più quelle a noi contemporanee, sono caratterizzate, come è noto, dal pluralismo. Con questo termine si intende la compresenza, nella medesima società, di individui e gruppi afferenti a religioni diverse, culture diverse, ideologie diverse, etiche diverse. Esso è la conseguenza di alcuni fenomeni storici di vasta portata, che si sono verificati nell'età moderna e si sono ulteriormente accentuati in quella contemporanea, quali la secolarizzazione, le emigrazioni, l'instaurarsi di regimi democratici in un numero sempre maggiore di Stati. La secolarizzazione, intesa come emancipazione di sfere sempre più numerose della vita umana (etica, politica, economia, ma anche arte e cultura in genere) dall'influenza della religione, in particolare in Europa dall'influenza della religione cristiana, è un fenomeno iniziato alle soglie dell'età moderna, sviluppatosi in seguito a ritmo galoppante e oggi giunto ormai alla sua quasi completa realizzazione. Essa ha fatto perdere all'etica cristiana gran parte dell'influenza che questa esercitava in passato e non ha prodotto un'etica alternativa, universalmente condivisa.

Il fenomeno dell'emigrazione, dovuto a motivi economici, di cui oggi l'espressione più importante è la cosiddetta globalizzazione, cioè l'interdipendenza dell'economia di ciascun paese del pianeta da quella di tutti gli altri, ha fatto sì che vaste porzioni di popolazioni si trasferissero da una società all'altra, perdendo in parte le proprie connotazioni nazionali, religiose e culturali, ma anche immettendo nelle società di approdo modi di vivere e di pensare per esse del tutto nuovi,

che sono andati a collocarsi accanto a quelli in esse già esistenti. Si pensi all'emigrazione di milioni di persone dal nord-Africa, o anche dal vicino Oriente, in genere di religione musulmana, nell'Europa originariamente cristiana, che ha portato alla convivenza di culti, costumi e condotte morali di tipo cristiano e di tipo islamico in numerose città europee. Infine l'instaurarsi di regimi democratici in Europa, nell'America del nord e del sud, in parte dell'Africa e dell'Asia, ha imposto il rispetto della libertà di culto, di pensiero e di comportamenti per individui e gruppi ispirati a religioni e a idee morali diverse, dando luogo in tal modo ad una situazione estremamente differenziata ed eterogenea dal punto di vista etico.

Nel frattempo, nelle società moderne e contemporanee, si è fatta sempre più pressante l'esigenza di un'etica pubblica, cioè di un'etica sulla quale poter fondare una serie di norme legislative, intese non solo a rendere possibile la convivenza civile tra gli individui e i gruppi, ma anche ad affrontare i nuovi problemi posti dallo sviluppo scientifico e tecnologico, quali i problemi di bioetica, di etica ambientale, di etica economica. Poiché ogni legislazione richiede il consenso della maggioranza, e la sua efficacia è in gran parte condizionata anche dal consenso delle minoranze, si rende necessario individuare una base comune di valori condivisi dal maggior numero possibile di individui e di gruppi che formano una società politica. La soddisfazione di questo bisogno è chiaramente in contrasto col pluralismo religioso, culturale e ideologico che caratterizza le società contemporanee, ma non può venire indefinitamente rinviata e quindi esige il reperimento sollecito di un insieme di valori comuni.

2. IL COMUNITARISMO

L'ultimo grande tentativo di costruire un'etica universalmente condivisa, indipendente dall'etica cristiana, anche se non necessariamente alternativa a questa, è stato l'illuminismo. Esso ha tentato infatti di costruire l'etica su basi puramente razionali, e perciò condivisibili da tutti, nel presupposto che esista una natura umana comune a tutti gli uomini e che questa natura sia caratterizzata essenzialmente dal possesso della ragione. Il tentativo più emblematico compiuto in questa direzione è stato quello di Kant, che ha considerato l'universalità non solo come un requisito desiderabile per l'etica, ma anche come la sua con-

dizione indispensabile. Una norma non ha valore morale, secondo Kant, se non è universalizzabile. Ciò è dichiarato esplicitamente nella sua famosa massima: «Agisci come se la norma della tua azione dovesse diventare, per tuo volere, una legge universale». L'aspirazione di Kant ad un'etica universale è tanto più notevole, in quanto la sua etica era — come è stato notato — sostanzialmente individualistica, cioè non si preoccupava minimamente delle possibili conseguenze che le azioni del singolo individuo potevano avere sugli altri (anche perché lo sviluppo raggiunto dalla scienza e dalla tecnica all'epoca non permetteva ancora ad un singolo individuo di compiere azioni dalle conseguenze rilevanti per l'intera umanità)¹.

Da un po' di tempo è diventato di moda dichiarare che l'etica illuministica è fallita. Uno dei più noti sostenitori di questa tesi è stato Alasdair MacIntyre nel suo libro *Dopo la virtù*, che ha avuto un meritato successo². Io non so se ciò sia vero. Non mi pare una ragione sufficiente per ammettere la verità di questa tesi il fatto che il fallimento dell'etica illuministica sia stato decretato da Nietzsche con la sua proclamazione della morte dell'etica. Oggi è molto di moda citare Nietzsche e giurare sulle sue parole, ma — non essendo io storicista — non credo che nemmeno «dopo Nietzsche» si debba rinunciare a tutto ciò che è stato criticato da Nietzsche, così come non credo che «dopo Kant» non si possa più parlare di metafisica perché la metafisica è stata da lui criticata, o che «dopo» un qualsiasi altro filosofo non si possa più dire una qualsiasi altra cosa per il solo fatto che questa è stata oggetto di qualche critica. Tuttavia mi sembra innegabile, come ha osservato MacIntyre, che dopo la famosa osservazione di Hume, secondo la quale da proposizioni formulate col verbo «essere» non si possono dedurre proposizioni formulate col verbo «dovere», e soprattutto dopo che questa osservazione è stata posta dalla filosofia analitica alla base dell'etica col nome alquanto solenne di «legge di Hume», gran parte dell'etica contemporanea ha rinunciato a giustificare razionalmente le varie norme, abbandonandosi ad una sorta di emotivismo,

¹ Ciò è stato osservato dai fautori dell'etica della responsabilità, in particolare da Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

² A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1981¹, trad. it. *Dopo la virtù. Saggi di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1987.

che poi si risolve sostanzialmente nel relativismo, o nello scetticismo, cioè nella morte dell'etica.

A questi esiti ha cercato di reagire, sulla scia di MacIntyre, il cosiddetto «comunitarismo», cioè quella filosofia — diffusa soprattutto negli Stati Uniti d'America — secondo la quale l'unica possibilità di fondare l'etica è quella di rifarsi alle tradizioni e l'unico custode delle tradizioni è la «comunità», intesa come unione di persone fondata non su una libera scelta, ma su qualcosa che precede la scelta, per esempio la nascita, e quindi la nazione, il gruppo etnico, la lingua, la storia comune, i costumi, ecc. A dire il vero MacIntyre non è mai giunto a tali estremi, ma altri «comunitaristi» (per esempio Michael Sandel) vi si sono avvicinati³. Anche in questo caso, come sempre, i comunitaristi più intelligenti, cioè quelli che sono anche migliori filosofi, come lo stesso MacIntyre, o Michael Walzer, o Charles Taylor, rispecchiano meno intensamente le caratteristiche del movimento, mentre altri, meno intelligenti e perciò meno noti, le riproducono più fedelmente e, a volte, fanaticamente.

Poiché MacIntyre ha indicato Aristotele come unica alternativa possibile a Nietzsche (ma riferendosi alla dottrina aristotelica della virtù come abito formato attraverso l'educazione e le leggi), molti hanno creduto che il comunitarismo si ispirasse ad Aristotele, trascurando il fatto che per questo filosofo il fondamento dell'*ethos* è la *polis*, la città, che per lui non è una comunità particolare, ma è la società politica a cui qualunque uomo per natura tende e nella quale soltanto può realizzare pienamente la sua natura di uomo. Per Aristotele la natura, come ben sanno gli studiosi di questo filosofo, non è lo stato primitivo, connesso alla nascita, e quindi «pre-politico», come è invece per i filosofi moderni (Hobbes, Locke, Rousseau e i giusnaturalisti in genere), bensì è la perfezione, il compimento, il fine. Quando perciò Aristotele afferma che la *polis* è una società naturale, non intende dire che essa sia la comunità primitiva, precedente le scelte degli individui, ma la considera al contrario una forma di quella che modernamente chiameremmo «società», cioè la società politica, ovvero la società «perfetta» (nel senso di «autosufficiente»).

³ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1982, trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

Il richiamo alla tradizione, o alla comunità, anche se sufficiente a fondare un'etica, non può in nessun modo dar vita ad un'etica universalistica, perché la tradizione e la comunità sono per definizione particolari, locali, circoscritte ad un gruppo. In una società pluralistica come quella contemporanea, le tradizioni comunitarie non possono più fornire una base adeguata per l'etica pubblica, ma possono solo essere fonte di rivalità, di contrasti, di attriti, che sono la negazione stessa dell'etica pubblica. Di qui, a mio giudizio, l'assoluta insufficienza del richiamo alla tradizione come base per una ricerca di principi etici condivisibili.

3. IL LIBERALISMO

Una possibile alternativa universalistica al comunitarismo è rappresentata, secondo alcuni, dall'utilitarismo, cioè dall'etica che assume come criterio di valutazione dei vari comportamenti la possibilità di garantire la massima felicità realizzabile al maggior numero possibile di persone. È stato tuttavia osservato, a mio avviso con ragione, che questo criterio si fonda sostanzialmente sulla reciprocità, cioè sullo scambio, e quindi non è applicabile, ad esempio, alle generazioni future, rivelandosi in tal modo incapace di fondare un'etica dell'ambiente. È nota, a questo proposito, la battuta attribuita a Groucho Marx: «che cosa hanno fatto per noi le generazioni future, perché noi dobbiamo preoccuparci di loro?».

Un'alternativa più valida al comunitarismo, emersa nell'etica contemporanea, è il liberalismo (inteso nel senso americano del termine, il quale non ha necessariamente a che vedere col liberismo economico), cioè la concezione secondo cui il fondamento dell'etica è la libertà del singolo, la quale ha come suo unico limite il divieto di violare la libertà degli altri, quando questa a sua volta non comporti prevaricazioni verso le libertà altrui. Come risulta da questa pur sommaria caratterizzazione, il liberalismo è per definizione universalistico, cioè ritiene che abbiano valore solo le norme che possono essere condivise da tutti. Per questo esso si oppone al comunitarismo, nel senso che da un lato privilegia l'individuo rispetto alla comunità e dall'altro privilegia una società di tipo tendenzialmente universale rispetto a qualsiasi comunità particolare.

Il più valido rappresentante del liberalismo nell'etica contemporanea è, come è noto, John Rawls, il quale ha elaborato una geniale «teoria della giustizia», capace di coniugare felicemente la libertà di ciascuno con l'uguaglianza di tutti, almeno nel punto di partenza, cioè nelle possibilità: in tal modo egli è riuscito a dare al liberalismo una dimensione veramente universalistica⁴. Rawls ha presentato questa sua concezione come una sorta di neocontrattualismo di ispirazione kantiana, richiamandosi giustamente all'universalismo di Kant. Ma, come Kant, ha ritenuto che la condizione imprescindibile per costruire un'etica universalistica fosse la rinuncia a qualsiasi concetto determinato di bene, e quindi il formalismo. Questa decisione è rispecchiata perfettamente nel privilegiamento, operato da Rawls, del «giusto» rispetto al «bene». Rawls ritiene infatti che non sia possibile individuare un concetto di bene accettabile da tutti, il cosiddetto «bene comune», e che pertanto ciascuno debba essere lasciato libero di formulare il progetto di vita che preferisce, vale a dire di scegliersi il «bene» che più gli aggrada. L'importante è assicurare a tutti la possibilità di scegliere e di pianificare il proprio bene, cioè il minimo necessario per poter realizzare la massima felicità possibile, e questo è appunto il «giusto».

A dire il vero né l'etica di Kant, e nemmeno quella di Rawls, sono puramente formali. Kant ammetteva dei contenuti di valore ben determinato, quali ad esempio la dignità della persona umana. Un'altra sua famosa massima, infatti, suona: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo». E lo stesso Rawls, quando si preoccupa di assicurare a tutti il minimo necessario, cioè il «giusto», evidentemente considera la dimensione intersoggettiva dell'uomo come un contenuto determinato e irrinunciabile, quindi un elemento essenziale del «bene», comunque quest'ultimo venga poi concepito. Tuttavia l'universalismo neocontrattualistico ha contribuito a diffondere la convinzione che un'etica pubblica, per essere veramente condivisibile da tutti, cioè universale, debba necessariamente essere formalistica, cioè priva di contenuti determinati, priva di un'idea di «bene comune».

⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

4. I DIRITTI UMANI E IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULL'ETICA

La mia opinione è che oggi sia ancora possibile individuare un'etica veramente universalistica, cioè non legata ad una comunità o ad una tradizione particolari, ma condivisibile da tutti, e al tempo stesso non formalistica, cioè capace di proporre valori determinati. Questa è l'etica implicita nei cosiddetti «diritti umani», i quali presuppongono chiaramente una determinata concezione dell'uomo, secondo la quale ciascun individuo umano possiede determinati diritti, cioè determinate capacità, di cui deve essergli riconosciuta e garantita la possibilità di realizzazione. Si tratta di un'etica universalistica, perché — come vedremo subito — di fatto essa è condivisa da tutti, al di là di ogni appartenenza a particolari comunità, culture e civiltà. Ma si tratta anche di un'etica non formalistica, perché alla base di essa c'è un'idea di «bene comune», inteso come piena realizzazione, per ogni uomo, di tutte le capacità che effettivamente possiede, cioè come «pienezza» (*fulfilment*) o, secondo quanto è stato anche detto, «vita fiorente» (*flourishing life*)⁵.

Prima, tuttavia, di entrare nel merito dei diritti umani, mi si consenta una breve digressione di tipo metodologico. Nella rinascita di interesse per l'etica che ha caratterizzato la cultura filosofica della seconda metà del Novecento, prodotta da un lato dall'incapacità valutativa e orientativa delle scienze sociali, dall'altro dal porsi di problemi morali sempre nuovi in conseguenza dello sviluppo scientifico e tecnologico, uno degli autori che hanno maggiormente richiamato l'attenzione dei filosofi morali è, come è noto, Aristotele, grazie al suo tentativo di costruire una «filosofia pratica», cioè dotata di una sua razionalità ed al tempo stesso capace di orientare la prassi, non solo individuale, ma anche sociale. Nella filosofia pratica aristotelica, che per varie ragioni non ritengo più proponibile oggi, c'è tuttavia un aspetto metodologico che merita qualche attenzione, proprio in vista della soluzione del problema sopra esposto, cioè quello di reperire i fondamenti di un'etica pubblica sufficientemente condivisa.

⁵ Esponenti di questa concezione sono oggi una filosofa come Martha Nussbaum ed un economista come Amartya Sen, ai quali risalgono le espressioni citate. Cfr. A. K. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988; M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1998.

Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, il filosofo greco indica il metodo che conviene adottare per la soluzione dei problemi connessi alla valutazione delle virtù e dei vizi. Esso consiste anzitutto nell'espone, a proposito di ciascun problema, le opinioni maggiormente diffuse al riguardo (Aristotele dice i *phainòmena*, intendendo con questo termine ciò che appare vero ai diversi individui o gruppi, cioè i «pareri»); poi nello sviluppo delle «aporie», cioè nella deduzione delle conseguenze che derivano dalle soluzioni opposte di uno stesso problema; infine nell'adozione di quelle opinioni che si dimostrino capaci non solo di risolvere tutte le difficoltà connesse alle loro conseguenze, ma anche e soprattutto di «lasciar sussistere» gli *èndoxa*, o nella loro totalità, o almeno nella loro maggior parte e nei più importanti. Questo metodo, secondo Aristotele, è in grado di fornire un tipo di dimostrazione, certamente non rigoroso come quello delle dimostrazioni scientifiche, ma in ogni caso sufficiente alle esigenze dell'etica⁶.

Gli *èndoxa* sono definiti da Aristotele stesso nei *Topici* come le opinioni condivise (o condivisibili) da tutti, o dalla maggior parte degli uomini, o da coloro che sono competenti, e tra questi o da tutti, o dalla maggior parte, o dai più stimati. Questi *èndoxa*, che potremmo chiamare punti di vista «endossali» (il contrario di «paradossali»), cioè diffusi nell'opinione pubblica (*en doxa*), sempre secondo Aristotele, fungono da premesse dei cosiddetti sillogismi dialettici, cioè di quelle argomentazioni che non sono propriamente dimostrative, nel senso scientifico del termine, perché non partono da premesse necessariamente vere, ma non sono nemmeno «eristiche», cioè assunte per mero spirito di contesa, al fine di prevalere nelle discussioni con qualsiasi mezzo, anche con l'imbroglio. Le argomentazioni dialettiche mirano a confutare, o a stabilire una tesi, con mezzi leali, logicamente corretti, partendo da premesse condivise dal proprio interlocutore e producendo quindi conclusioni che egli sarà ugualmente tenuto a condividere⁷.

⁶ Aristotele, *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7.

⁷ Aristotele, *Top.* I 1, 100 a 1-b 25.

5. I DIRITTI UMANI COME MODERNI *ÈNDOXA*

Ebbene, la mia tesi è che oggi la funzione di quelli che Aristotele chiamava *èndoxa* può essere svolta dai diritti umani, cioè dalle enunciazioni contenute nelle grandi dichiarazioni dei diritti, quali sono le carte costituzionali dei vari Stati e le dichiarazioni delle grandi organizzazioni internazionali, ossia l'O.N.U., il Consiglio d'Europa, l'Organizzazione dell'Unità africana, l'Organizzazione della Conferenza islamica, ecc. Per quanto concerne, infatti, le carte costituzionali, cioè le Costituzioni dei vari Stati, non c'è dubbio che esse, essendo entrate in vigore, hanno ricevuto l'approvazione e quindi il consenso, della maggior parte dei cittadini, o dei loro rappresentanti, e in linea di principio devono essere accettate da tutti i cittadini medesimi. Ma anche le dichiarazioni internazionali, prima fra tutte la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo approvata dall'assemblea delle Nazioni Unite nel 1948, sono espressioni di un largo consenso. Anche se è vero, infatti, che gli Stati membri dell'O.N.U. nel 1948 erano molto meno numerosi di oggi, e se qualcuno di essi (in verità solo l'Arabia Saudita) se ne dissociò, tutti gli altri Stati che sono poi entrati nell'Organizzazione (oggi più di cento) hanno implicitamente fatto propria quella Dichiarazione, e gli stessi Stati che potevano avere, per motivi religiosi o culturali, delle riserve su di essa, vi si sono progressivamente avvicinati.

Mi riferisco in particolare ad alcuni documenti, quali la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam, approvata nel 1981 dal Consiglio Islamico per l'Europa, e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo in Islam, approvata dalla Conferenza islamica nel 1990; nonché alla Carta Africana dei diritti dell'uomo, approvata dall'Organizzazione dell'Unità africana nel 1981 a Nairobi. Le dichiarazioni islamiche, pur fondando i diritti umani sulla Legge divina (la *Shari'a*), riprendono infatti i diritti fondamentali della Dichiarazione dell'O.N.U., cioè il diritto all'incolumità personale, alla libertà e ad una vita degna; mentre quella africana aggiunge ai diritti dell'individuo i diritti dei popoli, che sono perfettamente compatibili con quelli contenuti nella dichiarazione universale dell'O.N.U.

Per queste ragioni ritengo che le dichiarazioni dei diritti umani oggi siano condivise, se non da tutti, certamente dalla maggior parte degli uomini, e dai competenti, che sono i rappresentanti delle popolazioni e degli Stati, cioè gli uomini politici, o almeno dalla maggior parte di

questi e dai più stimati. Esse perciò corrispondono perfettamente alla definizione che Aristotele dava degli *èndoxa*. Né vale, contro di esse, l'obiezione che spesso si sente fare, cioè che i diritti umani, ancorché proclamati da tutti, sono spesso conculcati da Stati che pure fanno parte dell'O.N.U. o da singoli uomini politici, per esempio da dittatori, che operano all'interno di singoli Stati. Purtroppo questo è vero, cioè i diritti umani nel mondo sono ancora ben lontani dall'essere effettivamente rispettati nei confronti di numerosi individui e anche popoli. Le documentazioni apportate a questo proposito da associazioni umanitarie quali *Amnesty International* sono a volte impressionanti.

Tuttavia è un fatto che quanti violano i diritti umani spesso negano di farlo, o lo fanno di nascosto, cioè non pretendono di giustificare pubblicamente tali violazioni, bensì le praticano di fatto e respingono energicamente l'accusa di praticarle. In tutto questo c'è certamente dell'ipocrisia, ma c'è anche il riconoscimento che non si può prendere posizione pubblicamente contro i diritti umani, perché una simile presa di posizione sarebbe impopolare, farebbe perdere i consensi e in definitiva indebolirebbe il suo autore. Dunque anche da parte di coloro che violano i diritti umani si riconosce che questi sono largamente condivisi. E tale riconoscimento indubbiamente conferisce ad essi un prestigio che certamente non è posseduto dalle prese di posizione di tipo opposto e comunque divergente. Per questi motivi si può dire che i diritti umani, sia pure più in teoria che in pratica, più nell'ufficialità che nella pratica quotidiana, sono largamente condivisi e quindi fungono da moderni *èndoxa*.

6. I DIRITTI UMANI E L'ETICA PUBBLICA

Se è vero quanto detto sopra, allora è possibile assumere i diritti umani come premesse a partire dalle quali si può argomentare per costruire le norme fondamentali di un'etica pubblica. Naturalmente si dovrà tener conto, come suggerisce Aristotele, delle opinioni più svariate, quelle che discendono da religioni, culture, ideologie diverse; se ne dovranno sviluppare le conseguenze, per valutare se contengano delle contraddizioni interne, ma soprattutto per controllare se esse siano o meno compatibili con tutti i diritti umani, o almeno con la maggior parte di essi, o almeno con quelli riconosciuti da tutti come i più importanti, quali il diritto alla vita, all'uguaglianza, alla libertà. Le

norme che riusciranno a soddisfare questi requisiti potranno fornire la base a progetti legislativi destinati ad incontrare il consenso, e quindi ad essere tradotti in dispositivi di legge, mentre quelle che non vi riusciranno potranno essere abbandonate come destinate a non trovare consensi. Si riuscirà in tal modo a costruire un *corpus* di regole condivise, o condivisibili, da tutti.

Una tesi del genere è stata sostenuta anche da Rawls nel suo ultimo libro importante, cioè *Liberalismo politico*, dove egli ha cercato una mediazione tra le differenti concezioni etiche che caratterizzano la società pluralistica nel cosiddetto «consenso per sovrapposizione» (*overlapping consensus*), cioè in quella parte di valori, o di norme, che sono comuni a tutte le concezioni diverse, anche se non le esauriscono integralmente e quindi ne lasciano sopravvivere altre parti, caratterizzate in modi più specifici e peculiari ai diversi gruppi⁸. Naturalmente rimane possibile che ciascuna concezione giustifichi in modi diversi, cioè per motivi diversi, i valori che vengono a sovrapporsi a quelli delle altre. Ciò è stato notato già da Jacques Maritain nel 1948 a proposito della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, quando egli osservò che non bisognava chiedersi il «perché» delle adesioni dei singoli Stati alla dichiarazione, in quanto tali «perché» sarebbero stati diversi ed anche incompatibili tra loro; bisognava invece accontentarsi del «che», cioè del fatto che su alcuni diritti fondamentali si registrava una convergenza⁹.

Se la funzione dei diritti umani è quella di fornire le premesse per delle argomentazioni che portino ad un'etica pubblica, e quindi a una legislazione, capace di ottenere i necessari consensi, è inutile chiedere il «perché» di essi. Questa domanda interessa certamente i filosofi, che sono sempre alla ricerca delle ragioni e dei fondamenti, ma è del tutto irrilevante ai fini pratici, che sono gli unici importanti dal punto di vista non solo politico e legislativo, ma anche etico. Le assemblee legislative, infatti, non sono composte da filosofi, né le popolazioni che esse rappresentano sono costituite solo da filosofi. L'importante è l'uso dialettico, cioè argomentativo, che si può fare dei diritti umani per convincere della bontà di determinate soluzioni. A questo scopo non c'è bisogno di risalire sino ai fondamenti, ci si può accontentare di

⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

⁹ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1960.

risalire a premesse condivise, cioè al quel «massimo comun denominatore» che forma la base dell'*overlapping consensus*, e da lì si deve poi partire per dedurre, o per argomentare, o per confutare, lasciando ai filosofi il compito di ricercare gli eventuali fondamenti.

Non è detto, tuttavia, che i diritti umani si rivelino inutili a quest'ultimo scopo, cioè che non sia possibile anche un uso filosofico dei diritti umani. Anziché risalire ai fondamenti, cioè domandarsi subito su che cosa si fondino i diritti umani, se si fondino su una legge divina, o su una presunta legge naturale, o sulla cultura dei popoli, sulla storia, ecc., conviene partire ancora una volta dai diritti umani e procedere, per così dire, all'insù, cioè all'indietro, cercando di scoprire che cosa essi implicano, o che cosa in realtà nascondono. In tal modo si riuscirà, se non a mettere in luce un'intera antropologia, almeno a mettere in luce alcuni grandi valori impliciti nei principali diritti umani, i quali sono certamente non privi di interesse dal punto di vista filosofico più generale.

Faccio qualche esempio. L'uguaglianza, invocata da tutte le dichiarazioni dei diritti, da quella francese del 1789 a quella universale del 1948, quando esse recitano che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti», significa che almeno implicitamente si riconosce che v'è qualcosa che accomuna tutti gli uomini, al di là delle differenze di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, ecc. Ebbene, questo è ciò che anticamente veniva chiamato «natura umana» e che la filosofia moderna non ha più voluto sentir nemmeno nominare. La libertà, di pensiero, di coscienza, di religione, di stampa, di associazione, che tutte le costituzioni democratiche e tutte le dichiarazioni internazionali ugualmente riconoscono, significa implicitamente che si riconosce all'uomo la capacità di sottrarsi, almeno in parte, ai condizionamenti materiali a cui può essere soggetto (ereditarietà, ambiente, educazione, stimoli sessuali, tendenze psichiche conscie o subconscie, condizionamenti sociali o economici), e dunque di possedere quella che gli antichi chiamavano una natura razionale, o spirituale.

Infine il più contestato, un tempo, fra tutti i diritti, ma oggi unanimemente riconosciuto, cioè il diritto alla proprietà, che tutte le dichiarazioni, da quella del 1789 a quella del 1948, hanno proclamato (v. art. 17: «Ogni individuo ha il diritto ad avere una proprietà sua personale o in comune con altri. Nessun individuo può essere arbitrariamente privato della sua proprietà»), ha delle profonde implicazioni filosofiche.

Poiché, infatti, esso rimane valido qualunque mutamento intervenga nella vita di un individuo, mutamento di religione, di partito, di opinione, di cittadinanza, esso testimonia che si riconosce nell'individuo un sostrato permanente e immutabile, dal quale dipende la sua identità personale. Questo corrisponde a ciò che i filosofi antichi e medievali chiamavano «sostanza», altro termine aborrito dalla filosofia moderna, ma che si rivela indispensabile per un uso pratico.

Se mettiamo insieme tutte le suddette implicazioni, ne risulta che l'uomo è una sostanza individuale di natura razionale, cioè ne risulta nientemeno che la definizione di «persona» data da Severino Boezio (*rationalis naturae individua substantia*)¹⁰. Con questa osservazione non intendo sostenere, ovviamente, che oggi si possa riproporre semplicemente la definizione classica di persona umana, senza tener conto delle innumerevoli conoscenze che sono state acquisite dall'antropologia scientifica e filosofica moderna e contemporanea. Né intendo sostenere che i diritti umani costituiscano un codice etico completo, contenente la soluzione di tutti i nuovi problemi posti all'etica dallo sviluppo scientifico e tecnologico. Ritengo semplicemente che essi siano una base di partenza estremamente utile, a causa della larga condivisione di cui godono, per chi voglia effettivamente progredire nella ricerca di soluzioni condivisibili, ovviamente sviluppando tutte le implicazioni etiche contenute nell'enunciazione dei diritti umani attraverso argomentazioni, discussioni, confronti. Del resto, quale è mai il compito dell'etica come disciplina filosofica, se non questo di argomentare, discutere e confrontare?

¹⁰ Ho sviluppato più ampiamente questo punto di vista nell'articolo *L'etica alla ricerca della persona*, in «Il Mulino», 40 (1991), pp. 579-588, ristampato in E. Berti, *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993.