#  5. Diritti umani e storia[[1]](#footnote-1)

#  *Introduzione*

#  Il tema dei diritti umani sembra rappresentare di fatto, anche al di là delle intenzioni esplicite dei molti che oggi se ne fanno promotori, un ultimo e resistente residuo di pensiero forte e – sul piano della loro fondazione - di metafisica in un’epoca in cui si esaltano a parole la dignità della persona e i suoi diritti, ma non si è particolarmente teneri verso la metafisica. I diritti sono affermati spesso, almeno di fatto, se non di diritto, sulla base di una concezione “forte” della dignità della persona umana.

 In primo luogo scopo del mio intervento è verificare che cosa abbia da dire sul tema dei diritti umani e della fondazione dei diritti un autore come Tommaso d’Aquino, al quale si sono esplicitamente rifatti – tra gli altri - i domenicani della Scuola di Salamanca e anche filosofi contemporanei quali Maritain e Finnis, ma nel cui pensiero, secondo diversi critici contemporanei, non v’è un’esplicita affermazione del diritto (*ius*) in senso soggettivo, ma, classicamente, soltanto in senso oggettivo[[2]](#footnote-2).

 In secondo luogo, anche sulla base della riflessione di alcuni filosofi tomisti del Novecento, cercherò di formulare una proposta sul tema dei diritti e del loro rapporto con la storia, tenendo conto del fatto – sotto il profilo storico al di fuori di ogni dubbio - che la tematica dei diritti umani è sorta ispirandosi anche al pensiero di Tommaso (come mostra il caso della Scuola di Salamanca).

1. *La dignità della persona umana*

E’ un fatto, in primo luogo, che si ha in Tommaso una dottrina della dignità e della’eguaglianza in dignità della persona umana che permette, secondo molti autori, una fondazione del diritto soggettivo e dei diritti umani. Come egli nota: «Tutti gli uomini sono eguali per natura»[[3]](#footnote-3). «La natura ha fatto tutti gli uomini eguali in libertà […]Gli uomini “agunt” (agiscono), mentre le altre cose “aguntur” (sono agite)»[[4]](#footnote-4). Il fondamento della dignità umana è dato dal fatto che l’uomo grazie alla ragione e alla volontà è aperto a tutto l’essere. Perciò l’uomo è libero e signore (*dominus)* dei suoi atti[[5]](#footnote-5). In realtà l’espressione aristotelica del *De anima* «anima est quodammodo omnia» (L’anima è in certa misura tutte le cose”), sulla quale si fonda la stessa libertà, assume in Tommaso un significato più forte che nello Stagirita, a motivo sia dell’apertura dell’uomo alla dimensione dei trascendentali convertibili con l’essere, esplicitamente tematizzata da Tommaso, sia, in ultima analisi, dell’apertura specificamente cristiana dell’uomo al Dio personale il quale esercita una provvidenza diretta su di lui. L’uomo è “capax Dei”. L’uomo, sinolo di anima e corpo, è persona. E, nella prospettiva teologica di Tommaso, Dio, essere personale e trinitario, conosce e fonda l’unicità della *singola* persona da lui creata. Distaccandosi dal pensiero classico pagano di un Aristotele, ma anche dal teista musulmano Avicenna, Tommaso sottolinea che, in quanto creatore, Dio conosce immediatamente (senza mediazione) il singolo individuo su cui esercita la sua provvidenza.

 La persona umana, come ha notato Alan Donagan, un filosofo kantiano statunitense avvicinatosi negli ultimi anni della sua vita al pensiero di Tommaso, rappresenta per l’Aquinate il *fine* della provvidenza divina. Tutti gli altri enti sono finalizzati alla persona, poiché qualunque cosa che sia libera, è fine a se stessa. Per natura nessuno di noi è ordinato ad altro come a suo fine, se non a Dio, Principio e fine ultimo dell’universo. La felicità non può essere il fine incondizionato della ragione. In particolare: mentre vi sono fini che devono essere raggiunti (come la felicità), vi sono pure dei fini preesistenti. In realtà per Tommaso d’Aquino soltanto Dio e l’uomo sono *fini preesistenti,* ovvero *fini in senso ontologico*. Dio, infatti, in quanto creatore, non è finalizzato ad altro, ma tutto ha Lui come fine. La dignità dell’uomo risiede nel suo essere l’unico fine della creazione e della provvidenza divine, non finalizzato a nessun’altra creatura, mentre le altre creature sono finalizzate a lui. Dio è il fine di tutte le cose, in quanto primo agente produttore di esse, allo stesso modo in cui ogni artigiano è il fine ultimo per se stesso, giacché costruisce qualcosa perché gli sia utile o dilettevole. Analogamente la creatura intellettuale, che non è mossa da altro, ma si muove da sé, non è voluta per altro, ma per se stessa: dunque, ciò che essa fa, o ciò che ad essa viene fatto, non è fatto per altro ma per essa e anche Dio se ne prende cura per se stessa, la tratta cioè come un fine preesistente. Dunque, sebbene Tommaso consideri la beatitudine quale fine ultimo condiviso da tutti gli uomini, questa affermazione deve essere compresa alla luce della sua dottrina in base a cui la stessa felicità presuppone un fine preesistente, e cioè in primo luogo Dio e in secondo luogo la creatura razionale[[6]](#footnote-6).

A proposito della persona umana, quindi, Tommaso ricorre a una nozione originale di “fine in sé”. Ciò spiega come la persona umana potrà essere in seguito considerata da Kant “fine in sé: «considera la persona in te stesso e negli altri sempre come fine e mai soltanto come mezzo»[[7]](#footnote-7).

Per di più per Tommaso la persona umana, benché ontologicamente inferiore alle creature angeliche, assume una centralità nel cosmo, perché svolge una funzione di mediazione fra il cosmo e Dio, esaltata sul piano teologico dall’incarnazione di Cristo. Questa dignità della persona si esprime sotto il profilo etico nell’autonomia morale, ovvero nell’originale posizione di Tommaso nel suo tempo, secondo la quale l’uomo è tenuto a seguire la propria coscienza anche qualora fosse erronea. La coscienza, infatti è in grado di *legare*[[8]](#footnote-8). Benché, secondo l’Aquinate, i vizi possano gravemente incidere sui criteri prossimi dell’agire, i principi universali del bene e del male non possono mai essere del tutto sradicati dalla natura umana[[9]](#footnote-9). Occorre, quindi, seguire i dettami della propria coscienza (anche quando è erronea, ma di ciò non si sia consapevoli):

Colui che non seguisse i dettami della propria coscienza, sbaglierebbe non perché agisce contro la sua coscienza, ma perché agendo contro la sua coscienza, agirebbe anche contro la sua *sinderesi*, la quale è infallibile[[10]](#footnote-10).

La sinderesi è la capacità di cogliere i primi principi della morale. Esemplificando, Tommaso afferma che

credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a questo che in base alla presentazione della ragione. E, quindi, se la ragione lo presentasse come un male, la volontà non potrebbe volerlo che come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione […] Dunque bisogna concludere, assolutamente parlando, che ogni volere discorde dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso[[11]](#footnote-11).

Così non si può costringere nessuno a credere[[12]](#footnote-12).

Tommaso, tuttavia, distingue fra una *coscienza erronea incolpevole* e una *coscienza erronea colpevole*. In quest’ultimo caso i vizi, originariamente esito di libera scelta, finiscono per inficiare il giudizio della ragione[[13]](#footnote-13). Un uomo che avesse ignorato deliberatamente qualcosa che è tenuto a sapere, non può essere considerato incolpevole. Non colpevole può essere solo colui che ignora ciò che, invece, non è tenuto a sapere o non è in grado di sapere[[14]](#footnote-14). In sintesi: legge morale e coscienza stanno insieme, non l’una di fronte all’altra. Non bisogna rispettare la coscienza indipendentemente dall’ordine morale. L’uomo ha sempre il dovere di agire secondo coscienza ma ha anche il dovere di formarla, di rendere il più corretto possibile il giudizio etico. La coscienza del singolo uomo *riconosce* la legge morale, ma non la *crea*, è il luogo del suo darsi, ma non la può mai sostituire[[15]](#footnote-15). In sintesi: la persona umana (anima e corpo) è razionale, libera, autonoma sotto il profilo morale (capace di giudicare il bene e il male), fine immediato della Provvidenza divina, non finalizzata ad altro da sé (“fine in sé”). Tutti gli uomini sono uguali per natura.

2) Vi sono in Tommaso i diritti in senso soggettivo e i diritti umani?

 Se v’è, nell’opera di Tommaso, una fondazione forte della dignità della persona umana, vi sono per caso in essa anche degli spunti nella direzione di un’affermazione del diritto in senso soggettivo, benché non sembri esservi una esplicita tematizzazione (certamente non viene denominato *ius*)? Ricordo che *Diritto umano soggettivo* cioè «aver diritto su qualcosa» (sul proprio corpo, sui propri beni ecc.) significa una facoltà o interesse tutelato in modo pieno ed assoluto senza discrezionalità dalla legge, mentre lo *ius*, inteso come *diritto oggettivo,* significa classicamente «ciò che è giusto ed equo»[[16]](#footnote-16).

In realtà Tommaso annovera diverse accezioni di *ius*, ma non questa che pure era conosciuta da altri giuristi del suo tempo (secondo Tierney nel volume *L’idea dei diritti naturali* )[[17]](#footnote-17). È un fatto che nel pensiero morale e giuridico di Tommaso, soprattutto nelle trattazioni sistematiche delle *Summae*, come del resto in tutto il precedente pensiero medioevale, il diritto (*ius*) ha un significato essenzialmente oggettivo (*ius* è ciò che è giusto e la giustizia riguarda dei rapporti fra persone). Questo aspetto è stato fortemente sottolineato da storici del diritto a partire da prospettive assai diverse come M. Villey e Brian Tierney. Altri filosofi come Maritain e Finnis (ma in certa misura anche lo stesso Tierney) hanno considerato i diritti naturali come estrapolazione da principi da sempre presenti nella tradizione del diritto naturale . Per Finnis, per esempio, la discussione da parte dell’Aquinate delle offese (*iniuriae*) è implicitamente una discussione dei diritti. L’Aquinate avrebbe apprezzato la flessibilità dei linguaggi moderni che ci invitano ad articolare la lista delle offese non meramente come forme di violazione dei diritti (*iniuriae*) comuni a tutti, ma direttamente come diritti comuni a tutti: diritti umani[[18]](#footnote-18). Strauss e Villey negano, invece, recisamente la presenza dei diritti soggettivi in Tommaso[[19]](#footnote-19).

 Si potrebbe cogliere la presenza del tema del diritto soggettivo nella nota affermazione di Tommaso, secondo cui, qualora l’uomo in stato d’indigenza si appropriasse dei beni altrui per saziare la sua fame, non si potrebbe, in quel caso, parlare di furto. In nome della destinazione universale dei beni subentrerebbe il “diritto soggettivo” a soprassedere allo stesso diritto di proprietà. Occorre rilevare, però, che Tommaso non tratta di ciò come se si trattasse di un diritto soggettivo. D’altro lato è opportuno sottolineare che non si tratta neppure di un pio ideale. Tommaso afferma che la persona che in caso d’indigenza s’impossessa dei beni di un altro non dovrebbe essere passibile di punizione per questa azione[[20]](#footnote-20). Si può scorgere in questa posizione un certo avvicinamento alla tematica del diritto soggettivo.

Con migliori ragioni altri autori come Russell Hittinger, filosofo politico statunitense, nel volume *The First Grace* hanno fatto riferimento ai “diritti” degli ordini mendicanti, difesi da Tommaso in particolare nell’opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), non preso in considerazione da Tierney. Tommaso e Bonaventura erano stati convocati alla corte di Papa Alessandro IV per difendere i nuovi ordini mendicanti dalle accuse mosse dal clero secolare capeggiato da Guglielmo di Saint Amour. I nuovi ordini erano accusati di non essere pienamente contemplativi, di muoversi da un luogo all’altro a differenza del clero monastico e secolare, violare la virtù dell’umiltà per il fatto di acquisire e comunicare sapere in università, violare l’ordinamento monastico per il fatto di rifiutare il lavoro manuale, violare i principi di giustizia per il fatto di dispensare sapienza a pagamento, violare i principi dell’ordine familiare per il fatto di reclutare giovani maschi e femmine. In sintesi: l’accusa è quella di intaccare gravemente l’ordinamento gerarchico e rigido della società feudale che aveva informato anche l’istituzione ecclesiastica.

 Come risponde l’Aquinate a queste accuse? In sintesi: egli afferma che la vita attiva non è meramente riducibile all’attività politica e mercantile; i religiosi possono essere “attivi”, in quanto comunicano conoscenza e sapienza, insegnando e predicando. Non esiste una società solo recettiva. Ogni società (dalla famiglia in su) costituisce una “comunicazione” (*communicatio*) di doni ricevuti e donati. Il tema della *communicatio* ricorre spesso in questo testo e in genere in Tommaso. La società imita in questo l’azione divina (la stessa vita trinitaria e la creazione) in base al principio “bonum est diffusivum sui” (il bene si diffonde naturalmente). La società, quindi, non è una cosa, ma un’attività.

 L’Aquinate difende in questo opuscolo il diritto di associazione dei nuovi ordini mendicanti contro le resistenze opposte dal vecchio ordine di derivazione feudale. Egli constata che alcuni uomini possiedono certe capacità. V’è un diritto degli uomini ad associarsi per compiere opere buone indipendentemente dalle classi e degli stati di vita: “ogni persona che è competente (*competit*) a svolgere qualche particolare funzione, ha diritto di essere ammessa nella società di coloro che sono scelti per esercitare tale funzione”[[21]](#footnote-21). Che i Domenicani sedessero e insegnassero in scuole insieme ai laici era un punto di scandalo nella controversia. Sembrava che esplodesse l’ordine rigidamente fisso delle classi sociali. Ma Tommaso afferma che

una associazione di studio è una società costituita con lo scopo d’insegnare e d’imparare; e dal momento che non solo laici, ma anche religiosi, hanno un diritto (*liceat*) d’insegnare e d’imparare, non vi può essere alcun dubbio che entrambe queste classi possono legalmente unirsi in una società (“*in uno societatis studio*”). Impedire, quindi, a uomini e donne libere di associarsi allo scopo di comunicare doni è contrario alla legge naturale[[22]](#footnote-22).

 D’altro lato Tommaso sottolinea con Agostino che «qualsiasi cosa che non sia diminuita dal fatto di essere comunicata, non è posseduta come dovrebbe esserlo senza essere comunicata»[[23]](#footnote-23). È doveroso comunicare ciò che non diminuisce per il fatto di essere comunicato (ovvero la verità e il sapere). Inoltre i domenicani hanno il diritto di ricevere libere offerte (anche se non possono esigere di essere pagati per le loro prestazioni). In sintesi:

l’argomento di Tommaso in favore della libertà è di un tipo del tutto differente rispetto a quelli contemporanei per esempio della Magna Charta e di costituzioni analoghe (che si limitavano a contenere il potere del principe al fine di conservare una pluralità di poteri – avevano cioè una funzione essenzialmente conservatrice), perché egli argomenta in favore dell’invenzione di nuove forme di libertà d’associazione nonostante e contro gli imperativi del privilegio e della classe. Egli esige “diritti”’ non soltanto per la missione della corporazione dei mendicanti, ma anche per gli individui[[24]](#footnote-24).

Alcuni studiosi hanno affermato che l’enciclica “Rerum novarum” del “tomista” Leone XIII si rifà al linguaggio dei diritti di John Locke[[25]](#footnote-25). Ci può anche essere una qualche verità in questa interpretazione per quanto riguarda il diritto di proprietà. Tuttavia, per quanto riguarda il diritto di associazione, che è il principale tema della *Rerum novarum,* il linguaggio dei diritti del tomista Papa Leone XIII s’ispira, come nota il filosofo del diritto statunitense Russell Hittinger, al *Contra impugnantes*[[26]](#footnote-26). Tommaso riscopre i diritti delle associazioni intermedie, nella concreta circostanza in cui si attenta ad essi. Tutto ciò ha a che fare con il tema della sussidiarietà. Sembra che un vero concetto di sussidiarietà poggi su un concetto di solidarietà che preservi il valore intrinseco dell’attività di collaborazione. Non siamo abituati a pensare i diritti connessi alla dimensione della solidarietà e della sussidiarietà. Pensiamo spesso ai diritti come se si trattasse di diritti di un individuo isolato senza rapporti con gli altri. Può essere invece interessante rilevare che il tema dei diritti è sorto e si è sviluppato storicamente anche in connessione con il tema della solidarietà e della sussidiarietà. La differenza fra le due prospettive sui diritti sta nel considerare la dimensione sociale e relazionale dell’uomo come originaria e costitutiva dell’essere umano (di qui il concetto di uomo come *persona –* connesso originariamente con il dogma della Trinità) o meno (l’uomo come individuo). Lo stato moderno e l’idea liberale, a differenza di Tommaso e della tradizione classica, a partire da Platone, si basano in genere su un presupposto individualistico.

 In sintesi: sembra che, in Tommaso da un lato la riflessione di carattere teologico e filosofico astratto ponga a tema il diritto essenzialmente come diritto oggettivo (ciò che è giusto) entro una prospettiva ancora organicistica, pur essendo in grado di fondare il diritto soggettivo e di essere interpretata in tal senso. Si potrebbe osservare che Tommaso non si pone il problema della distinzione fra diritto oggettivo e diritto soggettivo. D’altro lato, in un opuscolo come il *Contra impugnantes*, dove l’interesse che Tommaso difende lo coinvolge in prima persona insieme con il suo ordine religioso e la polemica è fortemente presente, emerge una concezione del diritto soggettivo dal terreno stesso del diritto oggettivo. Che l’affermazione del diritto soggettivo emerga in tali particolari circostanze è documentato del resto anche in altri autori dell’epoca. Questo dato di fatto pone un problema: come intendere il rapporto fra la genesi e lo sviluppo dei diritti umani e la dimensione storica? Questo problema non è stato affrontato da Tommaso esplicitamente, ma da alcuni tomisti contemporanei, in particolare da Jacques Maritain nelle *Lezioni sulla legge natural*e[[27]](#footnote-27).

3. *Come intendere il rapporto fra diritti umani e storia?*

I diritti umani, ovvero i diritti soggettivi fondamentali, in quanto tali comuni a tutti gli uomini, non sono sempre stati riconosciuti ed esplicitamente tematizzati in tutte le epoche e in tutte le culture[[28]](#footnote-28). Secondo Maritain, l’animale non ha dei diritti o non è suscettibile di doveri), perché non è un io. L’uomo invece ha dei diritti, che gli altri sono moralmente obbligati a rispettare, perché è un “io”: «un diritto è un’esigenza che emana da un io riguardo a qualche cosa come suo dovuto e della quale gli altri agenti morali sono obbligati in coscienza a non privarlo»[[29]](#footnote-29). Aggiunge Maritain:

Nel Medioevo della legge naturale si sono sottolineati di più gli obblighi dell’uomo che i suoi diritti. È stata l’opera del XVIII secolo a portare in piena luce i diritti dell’uomo come richiesto dalla legge naturale, mentre una visione autentica e comprensiva dovrebbe considerare insieme gli obblighi e i diritti della legge naturale[[30]](#footnote-30).

Inoltre, secondo Maritain, la concezione medioevale della legge naturale non prestava attenzione alla nozione di diritto storico, che considerava accidentale rispetto alle essenze prese in considerazione, e non evidenziava il fatto che l’uomo è un animale culturale che si sviluppa nel tempo, come non teneva in adeguato conto la nozione di conoscenza “per inclinazione affettiva”. Soprattutto Maritain accusa il giusnaturalismo moderno di rigidità razionalistica, cioè di aver confuso tra legge naturale e *jus gentium*, trascurando la dimensione culturale della prima e il carattere positivo del secondo.

Bisogna invece, secondo il filosofo francese, introdurre «l’idea di uno sviluppo progressivo delle inclinazioni essenziali dell’uomo, che maturano storicamente»[[31]](#footnote-31). Lo sviluppo dell’umanità è avvenuto attraverso l’esperienza in

un processo di tentativi e di errori, tra sofferenze collettive e adattamenti del gruppo sociale, che sono una specie di esperienza morale collettiva, che sfocia nei primitivi in regole morali espresse sotto forme sociali e tabù sociali”(XVI 868).

In effetti la tematizzazione dei diritti umani avviene gradualmente nell’ambito delle discussioni giuridiche medioevali (importante, come notato, il “diritto” di associazione degli ordini mendicanti e fra mendicanti e laici al fine dell’insegnamento) e, in maniera esplicita, nell’ambito della Scolastica spagnola del Cinquecento (nel pensiero di Francisco de Vitoria e, soprattutto, di Francisco Suarez). Ciò in seguito all’impatto determinato dall’incontro con le popolazioni autoctone d’America e ai problemi etici sollevati dal loro sfruttamento[[32]](#footnote-32). Questo avvenimento storico suggerisce la plausibilità della seguente ipotesi interpretativa che si rifà anche al tomismo di Maritain: la viva adesione ai primi principi della legge naturale conosciuti per via di connaturalità (“per inclinazione affettiva” o per esperienza), evidenziati e riscoperti all’interno di una tradizione cristiana rappresentata paradigmaticamente da Tommaso d’Aquino, grazie all’impatto della sofferenza umana storica (percepita come violazione di questi stessi principi) determinerebbe in Occidente la scoperta dei diritti umani, di nuovi diritti umani o di nuove dimensioni dei diritti umani.

 Ma occorre chiedersi: che cos’è la conoscenza per connaturalità o per inclinazione affettiva? Secondo Tommaso si conosce una virtù non solo quando se ne ha il concetto, ma anche quando questa fa parte della nostra natura, in quanto ad essa siamo inclinati. La ragione conoscendo questa inclinazione acquista una conoscenza spontanea di ciò a cui si tende[[33]](#footnote-33). Osserva Maritain:

Avremo così inclinazioni propriamente umane, anche se interessano la sfera animale ; la natura è passata attraverso il lago di un intelletto che opera inconsciamente. L’elemento che dà stabilità a queste inclinazioni non è una struttura ontologica, ma piuttosto l’oggetto di una conoscenza non formulata ed inconscia dell’intelletto, cioè determinate finalità essenziali percepite o presentite in modo non concettuale o preconscio. Maritain parla anche, a questo proposito, di « schemi dinamici ». Queste inclinazioni radicate nella ragione (per esempio, l’inclinazione a non maltrattare chi è ritenuto un essere umano) possono entrare in conflitto con le inclinazioni puramente istintive (per esempio l’inclinazione a uccidere). Queste inclinazioni propriamente umane sono ad un tempo della natura e della ragione, ma della ragione che opera in modo inconscio o preconscio. Si tratta di inclinazioni della natura che però sono state trasferite nel dominio o nella sfera della vita razionale dal gioco del dinamismo delle nozioni inconsce o preconsce, svegliate in occasione d’una qualsivoglia circostanza concreta che polarizza le inclinazioni già esistenti in natura. È in virtù di queste inclinazioni che ha luogo la conoscenza per inclinazione o per connaturalità della legge naturale [[34]](#footnote-34). Per esempio: il rispetto dovuto alla vita umana.

Da un lato la ragione pratica possiede sempre una dimensione speculativa-constatativa che riconosce un ordine e implicitamente un Principio d’ordine (Dio). D’altro lato, in quanto ragione pratica in azione, essa coglie in prima battuta i primi principi pratici (innanzitutto che «occorre perseguire il bene ed evitare il male») non per mezzo di una deduzione razionale o di una chiarificazione concettuale, ma grazie alle inclinazioni insite nella natura umana. In base ad esse, interpretate dalla ragione in atto, si formulano i giudizi pratici: per esempio il giudizio 1 “non nuocere ad un altro” e il giudizio 2 “non uccidere”»[[35]](#footnote-35).

 Maritain osserva giustamente che, sebbene la legge e i diritti naturali non necessitino di essere tematizzati, perché sono conosciuti per via d’inclinazione, ci si può legittimamente chiedere se la prolungata assenza di tematizzazione non attutisca nel tempo la sensibilità di fronte ad essi. Occorre, tuttavia, ribadire, sempre secondo Maritain, che:

[...]il progresso nella conoscenza della legge naturale non è soltanto progresso nella concettualizzazione di essa, ma anche progresso nella conoscenza per connaturalità (per esperienza) dei principi[[36]](#footnote-36).

La crescita della coscienza morale permette di giudicare come devianti certe applicazioni della legge naturale; peraltro attuate sotto la spinta dei precetti primi, e di individuare quelle più conformi alla ragione. Le concrezioni della storia non debbono essere viste tanto come stratificazioni che si sovrappongono alla natura umana, dando luogo ad una natura artificiale, quanto piuttosto nella loro funzione liberatoria delle potenzialità e delle inclinazioni naturali. Questa non è evidentemente una legge necessaria, perché il cammino della storia è e resta ambiguo. Tuttavia non v’è dubbio, per esempio, che le scoperte della scienza moderna e le realizzazioni della tecnica hanno meglio evidenziato la fisionomia di certe inclinazioni della natura umana e ne hanno rivelato nuove. Occorre aggiungere che altre ne escono mortificate. Era difficile, ad esempio, rendersi conto di quanto la schiavitù contrasti con la legge naturale in un’epoca in cui v’era bisogno di uomini per svolgere i lavori pesanti.

 Oggi, secondo Maritain, v’è una diffusa coscienza dei diritti dell’uomo. Si allunga sempre più l’elenco di questi diritti non già ad opera di deduzioni sempre più stringenti, ma sotto la spinta di situazioni contingenti e in una temperie culturale che vede crescere vertiginosamente il rischio di manipolazione della persona umana. Possiamo così parlare di una crescita della conoscenza per connaturalità (per esperienza) dei diritti dell’uomo. Molti di essi hanno ancora ben poco di giuridico in senso stretto e sono tutt’uno con la legge naturale. Questa – occorre notare – non solo prescrive doveri, ma anche riconosce diritti. Nella formulazione degli schemi dinamici proposta da Maritain si può notare la confusione voluta tra obbligo e diritto (per esempio nell’esclamazione: “Vita sacra!”). Anzi in un certo senso la nozione di diritto è più profonda di quella di obbligo, poiché Dio ha un diritto sovrano sulle creature senza avere alcun obbligo morale nei loro confronti.

 Il problema decisivo è quello di distinguere le applicazioni autentiche degli schemi dinamici della legge naturale da quelle aberranti. Il metodo cui far ricorso è innanzitutto per Maritain quello empirico-storico: le regole, che conquistano nello sviluppo storico una maggiore stabilità e universalità e sono riconosciute diffusamente dalla coscienza dell’umanità, corrispondono a inclinazioni autenticamente naturali e per questo sopravvivono a tutte le altre. Ma questo – è stato notato – non è sufficiente. Occorre anche giudicare in base alla conformità ai fini della natura e della ragion pratica (metodo filosofico).

 Ritornando, alla problematica generale che ci sta a cuore, non sarebbe un caso che i diritti umani siano sorti in Occidente. Muta e si sviluppa la dottrina esteriore, ma restano e si approfondiscono i principi etici positivi, in sostanza l’affermazione della dignità della persona e della legge naturale[[37]](#footnote-37). Tale “scoperta” dei diritti non sembrerebbe possibile senza la presenza di entrambi i fattori (principi etici da un lato e impatto delle contraddizioni storiche, della sofferenza umana dall’altro), che rendono possibile, sulla base della dottrina della legge naturale, la scoperta dei diritti umani e pure la scoperta di sempre nuovi diritti. Ne è ulteriore riprova, secondo Maritain, la riscoperta dei diritti avvenuta in seguito alle imponenti violazioni della dignità umana e alle sofferenze provocate nel secolo scorso dai totalitarismi e dalle due guerre mondiali, le quali hanno portato – tra l’altro – alla stesura della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo*. In sostanza: la sofferenza umana rappresenta il grido che evidenzia l’incoerenza di una dottrina, il fatto cioè che essa contraddice i principi) cui si prestava fede. Come, sul piano della ragione nel suo uso speculativo i primi principi sono tematizzati e riscoperti quando li si nega, così pure avviene sul piano della ragione nel suo uso pratico.

 A conferma di quanto appena osservato si potrebbe notare sia che all’interno delle altre culture non occidentali i diritti umani non sono emersi alla luce almeno con altrettanta chiarezza e altrettanta tempestività, sia che senza l’impatto della sofferenza storica, la mera affermazione dei principi si è rivelata e si rivela facilmente astratta. Si potrebbe aggiungere - direi io – sulla scia di Renèe Girard, che questa “scoperta” è stata favorita dal fatto che l’uomo occidentale, colpito e affascinato dal sacrificio di Cristo, anche nelle sue forme secolarizzate, ha ricercato la *vittima innocente* all’interno delle contraddizioni sociali talora da esso stesso provocate[[38]](#footnote-38). Accade così che nella storia dell’Occidente si scoprono gradualmente nuovi diritti (i diritti delle donne, dei bambini ecc.)[[39]](#footnote-39). Essi rappresentano la “scoperta” a livello di dottrina esplicita di una possibile e prima ignota implicazione di alcuni principi fondamentali incentrati sul valore assoluto della “dignità” dell’uomo.

 Se questa interpretazione è adeguata, la genesi dei diritti umani è frutto della problematizzazione di dottrine morali e giuridiche che costituivano l’involucro di principi etici positivi e, insieme, della riscoperta dei veri principi in opposizione ai pregiudizi (intesi qui in senso negativo), anche in forza del principio di reciprocità tematizzato dalla “regola aurea”: «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»[[40]](#footnote-40). Tale genesi è favorita dall’impatto provocato dalla sofferenza delle vittime della violenza ingiusta.

Questa ipotesi interpretativa generale intende dare ragione del fatto sia che i diritti umani siano sorti in Occidente, sia che essi non si sono sviluppati tutti insieme e contemporaneamente, ma in modo graduale. A partire da questa scoperta tutti potrebbero gradualmente riscoprirli, nonostante le differenze culturali e religiose e nonostante si possano diversamente fondare all’interno delle diverse culture. Come nota Charles Taylor:

 le condizioni per un libero consenso sui diritti umani non si fondano sul rigetto delle tradizioni preesistenti, ma sulla reimmersione creativa dei diversi gruppi, ciascuno nella propria tradizione culturale, percorrendo diverse strade verso il medesimo fine [[41]](#footnote-41).

Questo è vero, soprattutto, se s’intende il diritto, come si è accennato a proposito del Tommaso *del Contra impugnantes,* in connessione con la solidarietà e la sussidiarietà, ovvero con una concezione personalistica attenta alla dimensione intersoggettiva e comunitaria. L’immagine di Taylor delle diverse strade dirette verso il medesimo fine valorizza il ruolo che la sussidiarietà potrebbe giocare nel rafforzare l’attuazione dei diritti umani.

 In generale: questa ipotesi interpretativa vuole dare ragione anche del fatto che vi sono argomenti per cogliere nella storia uno sviluppo in senso positivo sul piano della consapevolezza dei diritti, nonostante le sempre possibili e ricorrenti involuzioni[[42]](#footnote-42). In effetti non soltanto i diritti possono sempre entrare in conflitto con i correlativi doveri (come nota già Maritain) e l’accentuazione senza misura di certi diritti può contribuire a negare altri diritti altrettanto degni di rispetto. Più radicalmente: può sempre attenuarsi, come la storia anche recente della violazione dei diritti umani insegna, l’*assenso* alla dignità dell’uomo concreto «in carne e ossa»[[43]](#footnote-43).

1. In questo capitolo le opere di Tommaso sono citate con le abbreviazioni consuete. [↑](#footnote-ref-1)
2. Su questa tematica cfr. B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico* 1150-1625, trad. it. Il Mulino, Bologna 2002. [↑](#footnote-ref-2)
3. *ST.* II-II, 104, 5. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. *CG.* III, 110: «Corpora enim et omnia quae ratione carent aguntur tantum, et non autem agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent». [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. *ST.* I-II, 1, 1: «Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus». [↑](#footnote-ref-5)
6. Cfr. A. Donagan, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas’s Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985, pp. 1-17. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-44: «L’imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l’umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo». [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr. *ST.* II-II, 17, 3. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cfr. *ST.* I-II, 94, 6 e 85, 2. [↑](#footnote-ref-9)
10. *ST.* I-II, 17, 4. [↑](#footnote-ref-10)
11. *ST.* I-II, 19, 5. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. *ST.* II-II, 10, 8: «[…]infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudae. Et tales nullo modo sunt ad finem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est». [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. *ST.* I-II, 94, 6 e 85, 2. [↑](#footnote-ref-13)
14. Assai peggiore sotto il profilo morale è la condizione di chi sbaglia senza aver coscienza del male, in forza di un *habitus* cattivo, di quella di colui che occasionalmente erra, pur avendone coscienza). [↑](#footnote-ref-14)
15. Così la legge civile condanna l’assassino anche se questi si rifà alla sua coscienza per giustificarsi. Cfr. R. Spaemann*, Thomas von Aquin, Ueber sittliches Handeln. Summa theologiae* I-II, qq. 18-21, Philip Reclam, Stuttgart 2001, p. 17, il quale cita Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto,* §137. [↑](#footnote-ref-15)
16. Su questa tematica cfr. B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali.* Cit. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali*, p. 366. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cfr. J. Finnis, *Thomas Aquinas; Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 137. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*; di M. Villey, cfr. tra le numerose opere *La formation de la pensée juridique moderne*, IV ed., Vrin, Paris 1975. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cfr. *ST.* II-II, 66, 7. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, Marietti, Roma 1954*, Opuscula theologica*, vol. II, I, 3. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Contra impugnantes* I, 4. [↑](#footnote-ref-23)
24. R. Hittinger, *The First Grace*, cit., p. 273. Riportiamo per esteso il testo latino del *Contra impugnantes*, pars 2 cap. 2 tit. 1 Utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite : «In corpore autem humano ita est quod oculus omnibus membris videt indifferenter; et similiter quodlibet aliud membrum alteri subservit in suo officio. I Cor. XII, 21: *non potest oculus dicere manui, opera tua non indigeo: aut iterum caput pedibus, non estis mihi necessarii*. Ergo et quicumque sumuntur ad officium doctrinae, debent omnibus, cuiuscumque conditionis fuerint, docendo proficere: et religiosi saecularibus, et saeculares religiosis. Item quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. Unde et omnes quibus pugnare licet, possunt connumerari in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnandum: non enim videmus quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu, nec e converso. Sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi. Cum ergo non solum saecularibus, sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex praedictis patet; non est dubium quod religiosi et saeculares in una societate studii esse possunt. Est etiam praedicta sententia frivola: quia rationes quibus innititur, nullius momenti sunt, et ostendunt ignorantiam eorum qui eas inducunt, vel veram vel fictam. Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum. Et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui, et de eis iudicari: cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine. Et inde est quod philosophus in *8 Ethic*., diversas communicationes distinguit; quae nihil aliud sunt quam societates quaedam, secundum diversa officia in quibus homines sibi invicem communicant: et secundum has diversas communicationes amicitias distinguit; sicut eorum qui simul nutriuntur, vel qui simul negotiantur, aut aliquod aliud negotium exercent. Exinde etiam venit distinctio societatis, qua distinguitur in publicam et privatam. Publica quidem societas dicitur secundum quam homines sibi communicant in una republica constituenda; sicut omnes homines unius civitatis vel unius regni in una republica sociantur. Privata autem societas est quae ad aliquod negotium privatum exercendum coniungitur: sicut quod duo vel tres societatem ineunt ut simul negotientur. Utraque autem dictarum societatum distinguitur per perpetuum et temporale. Illud enim ad quod aliqua multitudo, vel etiam duo aut tres colligantur, quandoque est perpetuum; sicut illi qui efficiuntur alicuius civitatis cives, perpetuam societatem ineunt, quia mansio civitatum eligitur ad totum tempus vitae hominis: et haec est societas politica. Similiter etiam societas privata quae est inter virum et uxorem, et dominum et servum, perpetuo manet propter perpetuitatem vinculi qua colligantur; et haec societas vocatur oeconomica. Quando vero negotium ad quod multitudo congregatur, temporaliter exercendum eligitur, non est societas perpetua, sed temporalis; sicut quod multi negotiatores ad nundinas conveniunt, non ut ibidem perpetuo morentur, sed, donec negotia sua expleant; et haec est societas publica sed temporalis. Similiter quod duo socii qui idem hospitium conducunt, non ineunt perpetuam societatem, sed temporalem: et haec est societas privata et temporalis. De his ergo societatibus diversimode iudicandum est. Unde qui indistincte nomine societatis vel collegii utitur, ignorantiam suam ostendit[…] Officium autem docendi et addiscendi est commune religioso et saeculari, ut ex supradictis patet: unde nihil prohibet religiosos saecularibus in uno officio docendi et addiscendi sociari; sicut etiam diversae conditionis homines unum corpus Ecclesiae constituunt secundum quod in unitate fidei conveniunt. Gal. III, 28: *non est Iudaeus neque Graecus; non est servus neque liber; non est masculus neque femina: omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*[…]. Quod autem ultimo obiicitur, procedit ex falsis. Non enim est ad destructionem studii, sed ad eius profectum, si religiosi saecularibus in studio socientur, ut ex praedictis patet. Unde nulli dubium esse debet saeculares compelli posse auctoritate apostolica ut ad societatem studii religiosos admittant». [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr. E. I. Fortin, *“Sacred and Inviolable”, Rerum Novarum and Natural Rights,* “Theological Studies” 53 (1992), pp. 202 -233. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. R. Hittinger, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cfr. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, trad. it. Jaca Book, Milano 1985. [↑](#footnote-ref-27)
28. K. Held vede nello stupore di fronte alla nascita (*natura* da *nasci*) tipico della cultura greca classica e poi di tutta la cultura ocidentale l’origine della scienza (*episteme*) e di quella attenzione al diverso e ai suoi diritti che è all’origine della democrazia. Cfr. K. Held, *Intercultural Understanding and the Role of Europe*, in «The Monist», 78, pp. 5-17. [↑](#footnote-ref-28)
29. J. Maritain, Oeuvres, cit., IX, p.912. [↑](#footnote-ref-29)
30. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite* in *Oeuvres* XVI, p. 716, tr. it. pp. 53-54. [↑](#footnote-ref-30)
31. .J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite* in *Oeuvres,* XVI, p. 868, tr.it., pp. 173-174.. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali*, in particolare pp. 364-447. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. R. T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d’Aquino*, Paris, Vrin 1980; M. D’Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1992. [↑](#footnote-ref-33)
34. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale,* p. 79. Secondo M. si tratta di un punto che Tommaso non ha esplicitato, ma che è sottinteso a tutta la sua dottrina e permette di dargli la sua coerenza razionale. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale,* p. 59. [↑](#footnote-ref-35)
36. Introduzione di F. Viola a J. Maritain*, Nove lezioni sulla legge naturale,* p. 27. [↑](#footnote-ref-36)
37. In termini newmaniani si tratta del lavorio della ragione discorsiva (*ratio* come *discursus*)che conduce all’assenso *nozionale* a partire da quei *principi primi* oggetto di *assenso reale* che la dottrina della legge naturale esplicita e che si traducono, in particolare, nella formulazione dei precetti della legge naturale, della «regola aurea» e nelle concezioni della centralità di Dio e dell’uomo come fine del creato. Il progresso umano nella storia personale e sociale si manifesterebbe come esplicitazione dei principi per mezzo di dottrine sempre più adeguate. Di qui il fondamentale significato del lavorio filosofico e teologico che ha portato alla tematizzazione e fondazione dei diritti umani. Ritornando, alla problematica che ci sta a cuore, non sarebbe un caso, perciò, che i diritti umani siano sorti in Occidente. Parafrasando la nota frase di Kant, si potrebbe affermare che «i principi senza dottrina sono vuoti e la dottrina senza i principi è cieca». Lo stesso si potrebbe affermare del rapporto esistente fra principi e compartecipazione alla sofferenza umana provocata dalla negazione-violazione dei diritti. Ne è ulteriore riprova la riscoperta dei diritti avvenuta in seguito alle imponenti violazioni della dignità umana e alle sofferenze provocate nel secolo scorso dai totalitarismi e dalle due guerre mondiali, la quale ha portato – tra l’altro - alla stesura della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo*. In sostanza: la sofferenza umana rappresenta il grido che evidenzia l’incoerenza di una dottrina, il fatto cioè che essa contraddice i *principi* (nell’accezione positiva del termine) cui si prestava fede e che erano oggetto di assenso. Come, sul piano della ragione nel suo uso speculativo i *primi principi* vengono tematizzati quando li si nega, così pure avviene sul piano della ragione nel suo uso pratico. [↑](#footnote-ref-37)
38. Questa tematica è sviluppata da R. Girard in numerose opere. Cfr., per esempio, R. Girard*, E vidi Satana cadere come folgore*, trad. it. Adelphi, Milano 2001. [↑](#footnote-ref-38)
39. Come nota Girard, la scoperta di questi diritti può essere interpretata come un tentativo d’imitazione da parte di un mondo postcristiano dell’attenzione cristiana per le vittime. Cfr. R. Girard, *E vidi Satana cadere come folgore*, in particolare p. 235: «Anziché opporsi con franchezza al cristianesimo, il nuovo totalitarismo vuole scavalcarlo a sinistra». [↑](#footnote-ref-39)
40. Cfr. J. Wattles, *The Golden Rule*, OUP, Oxford 1996. [↑](#footnote-ref-40)
41. C. Taylor, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights in The East Asian Challenge for Human Rights,* p. 124 (Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell eds. 1999). [↑](#footnote-ref-41)
42. Nella riflessione di Martha Nussbaum, ad esempio, si ha la riscoperta di una natura umana essenziale («teoria forte e vaga del bene») in opposizione ad ogni relativismo dei valori morali. Cfr. M. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach,* inM. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, New York 1993, pp. 242-69. Tale natura umana può essere riscoperta, secondo la Annas, attraverso lo sviluppo storico, il quale fa emergere gradualmente alcune acquisizioni irreversibili riguardanti fondamentali valori umani. Cfr.*,* J. Annas*, Women and the Quality of Life: Two Norms or One?* in Nussbaum, Sen (eds.), *The Quality of Life,* pp. 279-296. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cfr. Maritain, *La legge naturale,* p. 54 : «Una visione autentica e comprensiva dovrebbe considerare insieme gli obblighi e i diritti radicati nelle esigenze della legge naturale ». Sulla sempre possibile negazione dei diritti umani, anche dopo che siano stati manifestamente affermati, cfr. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 45-65. [↑](#footnote-ref-43)