Diritti umani

di Fabrizio Sciacca

- Bibliografia

L'argomento dei diritti umani implica la questione se esistano diritti che spettano agli individui in quanto tali, ovvero a prescindere dal loro esser cittadini di uno Stato e dalla loro nazionalità. In questo senso, si suole distinguere tra «diritti umani fondamentali» e «diritti costituzionali fondamentali», e più comunemente e semplicemente tra «diritti umani» e «diritti fondamentali», o tra «diritti umani» e «diritti civili». Mentre l'argomento dei diritti fondamentali come diritti costituzionali degli individui in quanto cittadini è perlopiù oggetto di trattazione giuridica, il problema dei diritti umani come diritti degli individui in quanto persone sorge e si pone innanzitutto come domanda filosofica.

Per il liberalismo filosofico, il problema dei diritti umani è di enorme importanza. Le teorie del liberalismo politico si sono interrogate soprattutto su due questioni: 1) la giustificazione e 2) l'applicazione dei diritti umani.

La questione della «giustificazione» verte essenzialmente attorno a due nodi: a) la definizione e b) la fondazione dei diritti umani.

Per ciò che riguarda la «definizione», gran parte delle teorie politiche del liberalismo filosofico concordano sul fatto che i diritti umani siano diritti individuali di libertà, ovvero che essi tutelino primariamente la sfera di libertà delle persone umane; per questo, si ritiene che essi non siano pensabili senza un effettivo esercizio della libertà dei loro titolari. In tal senso, la fruizione di un diritto umano non è concepibile allorché essa implichi, ad esempio, una limitazione dell'uso della libertà individuale. Dato che le effettive restrizioni della libertà individuale provengono quasi sempre da parte di un'autorità politica legittima, la prima forma di limitazione dei diritti umani rivendicati dagli individui proviene innanzitutto dall'esercizio legittimo del potere sovrano dello Stato.

Per ciò che riguarda la «fondazione», i diritti umani sembrano trovare la

loro ragion d'essere nelle pretese degli individui di non ricevere violazioni in capo alla loro natura di persone umane in quanto tali, a prescindere dal trovarsi nella condizione di cittadini di un determinato Stato o di residenti in un determinato territorio. L'indifferenza della condizione di cittadino o straniero per il fatto di essere titolari di diritti umani pone dunque la questione della loro «applicazione». Tale indifferenza di condizione per la titolarità di questi diritti ha generato l'ipotesi e la pretesa che tali diritti siano universali. Se questa pretesa è di sola natura morale, il problema della loro universalità assume sostanzialmente un pur nobile carattere paradigmatico, ma si risolve in una celebrazione dei documenti normativi internazionali a tutela dei diritti umani. Inoltre, se i diritti umani presuppongono il principio di universalità, essi contengono la pretesa di essere politicamente neutrali. Ciò probabilmente discende, come suggerito da Okun, dal fatto che i diritti non hanno un costo: sono sottratti al *trade-off* delle leggi del mercato. Se universalità ed autonomia sono due principi di una filosofia politica orientata verso il pluralismo, tale pretesa è tuttavia sottoposta a procedure di verifica tutt'altro che concluse. È certamente vero che la natura della *Dichiarazione* del 1948 non è in senso stretto un documento giuridico cogente: la sua «imperatività» non copre il dominio del diritto, ma quello (comunque non meno rilevante) della morale. Essa è da intendersi, come stabilito nel suo Preambolo, come una sorta di quasi-kantiano «ideale comune» che popoli e Stati devono raggiungere, allo scopo di educare ogni individuo al rispetto di questi diritti. Il Patto internazionale del 1976, invece, prevede il funzionamento di alcuni organi di controllo sull'effettività: il Comitato di Ginevra, previsto dagli artt. 28 e 39 del Patto, è chiamato a riunirsi periodicamente per esaminare i rapporti in materia di diritti umani trasmessi dagli Stati firmatari al Segretario generale dell'Onu. È vero che in casi di violazione dei diritti umani il Comitato non ha un grande peso, non avendo la possibilità di esercitare un reale controllo giurisdizionale: può però, in caso di ricorsi interstatali per presunte violazioni, esperire un tentativo di soluzione amichevole, per via di un'apposita commissione di conciliazione, che «mette i suoi buoni uffici a disposizione degli stati parte interessati» (art. 42).

È stata sostenuta al riguardo l'idea che quello dell'applicazione dei

diritti umani non sia un problema etico, ma un argomento metaetico. Perciò, alcuni filosofi politici [Raz 2007; Rorty 1999] ritengono opportuno non ridurre il discorso sull'applicazione dei diritti umani a una questione esclusivamente morale, dato che evocare la pretesa dell'universalità dei diritti umani non significa per ciò stesso difendere l'argomento della garanzia della loro applicazione. La caratteristica dei diritti umani come spettanze morali difendibili secondo buone ragioni può essere quindi il *terminus a quo*, ma non certo il *terminus ad quem* delle teorie liberali. Sostenere pertanto che i diritti umani siano pretese morali universali non risolve affatto il problema della loro concreta applicazione, né sembra essere un buon argomento di carattere giuridico o politico. Di fatto, nel diritto internazionale e nelle relazioni internazionali la pratica dei diritti umani è una questione metaetica idonea ad avallare ragioni accettabili in riferimento alle quali l'argomento dei diritti umani viene sostenuto in casi particolari e concreti, spesso supportato non da astratti principi etici ma da stringenti interessi concreti. In questo senso, i diritti umani non sarebbero universali, ma strumentali.

Per il liberalismo filosofico, uno dei più difficili rompicapi in tema di applicazionedi diritti umani è il rapporto tra universalismo dei diritti e particolarismo culturale. Questo rapporto è difficile e problematico, giacché il concetto liberale del diritto e dei diritti, atto a non determinare ingerenze nelle forme di vita degli individui, entra spesso in conflitto con le pretese e le rivendicazioni di tipo culturalistico di concezioni del mondo non liberali. Considerare i diritti umani come diritti giuridici con un contenuto morale (o come diritti morali con un contenuto giuridico) non è dunque sufficiente. Il presupposto senso liberale di umanità condivisa potrebbe non essere condiviso da altri. Le aspirazioni a una giustizia globale incontrano notevoli resistenze presso i membri delle società ricche, poiché esse sembrano a questi minacce alle loro forme di vita e i loro modi di vivere [Scheffler]. Ciò ha a che fare con l'ineludibile elemento dell'origine moderna dei diritti umani come un processo di formalizzazione dell'idea di quegli stessi diritti: il fatto che la loro modernizzazione (o estensione) sia comunque radicato nella loro stessa definizione.

Le svariate risposte dei liberali a tale problema, grosso modo, tendono a

essere di tipo perfezionistico o neutralistico: nel primo caso, il liberalismo tende a rivendicare un ruolo metodologico essenziale e «primario» nella composizione dell'ordine politico globale, specie attraverso i tentativi in teoria politica di promuovere concezioni della democrazia ingerenti in Paesi non liberali e quindi attraverso l'implicita pretesa di una superiorità morale del liberalismo; nel secondo caso, il liberalismo tende sempre a rivendicare un ruolo metodologico essenziale ma «vicario» nella composizione dell'ordine politico globale: più che adottare una strategia di imposizione degli strumenti democratici nei Paesi non liberali, esso preferisce porsi come una delle possibili vie (preferenziale ma non unica, né prima) orientate verso un progetto di giustizia globale.

Non mancano, anche all'interno del pensiero filosofico liberale, atteggiamenti critici nei confronti dei diritti umani. Ad esempio, alcuni hanno sostenuto che, poiché la nostra idea di solidarietà umana poggerebbe sostanzialmente su un senso di comune pericolo piuttosto che sulla detenzione di un comune potere, i diritti umani sono solo superstizioni [Rorty 1999]. Altri hanno rilevato che la natura dei diritti umani non è né pregiuridica né prepolitica, ma consiste in una pratica, uno strumento di negoziazione utile nell'effettività delle relazioni internazionali [Raz 2007].

Ciononostante, il linguaggio dei diritti umani come idea di linguaggio comune condiviso rimane profondamente radicato nel (e in parte limitato al) mondo occidentale. La questione dell'universalizzazione dei diritti umani collide con altre concezioni non occidentali di diritti o di qualcosa che ne è l'equivalente, e con il fatto che il pluralismo delle concezioni morali non esclude l'esistenza di una molteplicità di forme di vita incompatibili, ma di eguale valore. Il pluralismo morale sembra implicare il fatto di un pluralismo competitivo. Indubbiamente, l'aumento crescente di immigrati extracomunitari in Europa rende ancora più problematica la questione dell'identità culturale dei Paesi europei. Probabilmente, questo punto implica di ripensare la dimensione filosofica dei diritti umani, descrivendo piuttosto difficile il problema dell'universalizzazione per le istituzioni pubbliche. Il punto decisivo è quindi come indebolire le ineguaglianze irrobustendo un senso di reciproca cittadinanza.

Nella filosofia politica contemporanea, le principali teorie della giustizia liberali (utilitarismo, egualitarismo, teorie del *welfare*) riflettono, in differenti modi, l'importanza dei diritti umani come un sistema di valori fondamentali profondamente radicati nella cultura europea. Di sicuro, quando si discute di universalizzazione dei diritti, non è possibile eludere il problema della relazione tra diritto internazionale e democrazia. Diritti umani e democrazia sono intimamente relati, dato che tale rapporto configura nella tradizione occidentale la premessa per la creazione della pubblica autonomia degli individui morali. È stato correttamente sostenuto che la pratica del diritto internazionale ha ben poco a che fare con la democrazia, laddove la democrazia è, invece, presente in una dimensione non ulteriormente riducibile alla forma di uno stato [Weiler 2001]. D'altra parte, Kelsen aveva già osservato come il diritto internazionale, un sistema che non presenta la forma giuridica della legge, dovrebbe essere ripensato in funzione della pace, ma anche alla luce della interconnessione tra forza e diritto.

Bibliografia

Gearty G., *Can Human Rights Survive?*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Kelsen H.,*La pace attraverso il diritto* (1944), trad. di L. Ciaurro, Giappichelli, Torino 1990; Id., *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures* (1940-41), a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2009; Okun A.M., *Eguaglianza ed efficienza. Il grande tradeoff* (1975), a cura di A. Sezzi, Liguori, Napoli 1990; Rawls J., *Il diritto dei popoli*(1999), trad. di G. Ferranti e P. Palminiello, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Milano 2001; Raz J.,*Diritti umani senza fondamenti*, trad. di A. Schiavello, in «Ragion pratica», 29, 2007; Rorty R.,*Philosophy and Social Hope*, Penguin, London 1999; Scheffler S., *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press, Oxford 2001; Sciacca F., (a cura di), *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano 2008; Veca S., *Diritti umani*, in Id., *La priorità del male e l'offerta*

filosofica, Feltrinelli, Milano 2005; Weiler J.H.H., *Human Rights, Constitutionalism and Integration: Iconography and Fetishism*, in «International Law Forum du Droit International», 3, 2001; Young I.M.,*Structural Injustice and the Politics of Difference*, in Th. Cristiano, J. Christman (Eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009.