

# *I DIRITTI DELL'UOMO*

## *TRA FILOSOFIA E PRASSI: 1789-1989*

---

*Francesco D'Agostino*

Per quanto estriseche, le celebrazioni degli anniversari costituiscono occasioni, in qualche modo irripetibili, di consuntivi.

### *1. Celebrare: ovvero rendere presente un'assenza*

Purtroppo –per una sorta di malignità della storia– non sempre cadono nel momento giusto; non sempre cioè, la ricorrenza cronologica coincide con quella necessaria sedimentazione del pensiero e delle passioni che consente un giudizio (storico o filosofico), sereno e quindi autentico (o meglio: autentico, perché sereno), che sappia cogliere la verità dell'evento che viene celebrato. Ma questa difficoltà, che è peraltro inevitabile, dato che il tempo della storia non è sincronico col tempo del pensiero e, meno che mai, col tempo della vita umana, non è priva di qualche vantaggio. Nella riflessione storica la mancanza di serenità non sempre si converte in mera faziosità, ma costituisce il più delle volte uno stimolo indispensabile alla problematizzazione; noi, cioè, sentiamo un problema come rilevante, solo quando lo sentiamo nostro; e lo sentiamo nostro, solo quando lo vediamo irrisolto, solo quando cioè ci turba veramente. Uno stato di turbamento –si pensa usualmente– non è quello ideale per una disamina critica, lucida,

fredda e razionale, di un qualsiasi problema; eppure, esso probabilmente è il presupposto –se si vuole implicito e irriflesso, ma onnipresente– per qualsiasi impegno non solo di comprensione intellettuale, ma più generalmente di impegno umano.

Queste considerazioni possono forse aiutarci a capire lo stato d'animo col quale il mondo della cultura è entrato in questo faticoso 1989. L'anniversario della grande Rivoluzione, l'anniversario della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (che, come è noto, risale al 26 agosto del 1789) non costituiscono –se non per i più ingenui– mere occasioni di compiacimento nel *progresso* della coscienza europea, secondo i moduli assolutamente predominanti alla fine del scorso. Il problema dei diritti è infatti ancora il nostro problema. Ed è un problema che sentiamo in modo tormentoso, perché, a duecento anni dalla Rivoluzione, l'evidente irrealizzazione di tanti tra i diritti allora così nobilmente proclamati costituisce non solo una delle colpe indubbie del nostro tempo, ma anche e soprattutto un aperto problema teoretico, che proprio questo anniversario ci impone di affrontare con profonda serietà<sup>1</sup>. Si può applicare alle celebrazioni –è stato giustamente osservato– l'arguta osservazione di Roland Barthes relativa alla fotografia: esse manifestano una presenza attraverso un'assenza. Sentiamo presente il tema dei diritti, perché, se la loro proclamazione costituisce "uno dei punti fermi del pensiero politico universale da cui non si torna più indietro"<sup>2</sup>, ne vediamo assente la compiuta (e doverosa) realizzazione.

## 2. *Ambiguità della Rivoluzione, ambiguità della modernità*

Per chi sappia leggere l'esperienza storica e teoretica del

1. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Irrinunciabilità e irrealizzazione dei diritti dell'uomo*, in "Archivio Giuridico", 208, 1988, pp. 97-108.

2. Così BOBBIO, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in "Nuova Antologia", 124, 1989, n° 2169, p. 305.

Novecento, l'anniversario della *Déclaration* va comunque letto a partire da alcuni punti fermi, che così potremmo riassumere: a) la Rivoluzione francese, come evento nello stesso tempo storico e ideologico (nel quale cioè l'ideologia si è fatta storia e la storia si è convertita in ideologia), rappresenta il luogo dell'elaborazione e della messa alla prova delle principali categorie politico-sociali a tutt'oggi dominanti e in particolare di quella assolutamente più rilevante tra esse, l'idea stessa della *modernità* (che è concetto per l'appunto di radice rivoluzionaria); b) l'idea della modernità, però, ha perso da tempo la sua pretesa limpida illuministica e ci appare ormai netta nella sua ambiguità profonda –siamo oramai sufficientemente convinti, per usare un'espressione molto felice, che *les lumières sont mystérieuses*<sup>3</sup>–; c) l'ambiguità della modernità sta nella sua incapacità di coniugare correttamente la dimensione giuridica e la dimensione politica dell'esistenza (o, se si vuole, sta nell'essere nata da una *Déclaration des droits*, cioè da un documento strutturalmente giuridico, e nell'averlo subito trasformato in un documento politico); d) *liberare la modernità* da queste ambiguità appare impossibile, dato che essa ne è costitutivamente pervasa; ma, del resto, *liberarci dalla modernità* stessa –aprire un discorso sul *post-moderno*, come molti ormai auspicano– sembra allo stato dei fatti impossibile, per il semplice motivo che dalla modernità –malgrado tante tensioni a farlo– non sappiamo ancora come uscire<sup>4</sup>.

### 3. *Bonificare la modernità?*

E' in questo contesto che si pone il problema –insieme filo

3. S. RIALS, *La déclaration de 1789. Ouverture/Le mystère des origines*, in "Droits", n° 8, 1988, p. 3.

4. Cfr., per due prospettive diverse, ma in qualche modo orientate in modo non dissimile, B. ROMANO, *Soggettività, diritto e postmoderno*, Roma 1988 e C. GALLI, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988.

sofico, giuridico e politico— di celebrare la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789. Anche se una storiografia filologicamente corretta ci dimostra che essa non può essere considerata come un'invenzione della Rivoluzione, è indubbiamente da considerare tale all'interno del mito della modernità; e in casi come questo il mito è tutto e la storia è nulla o ben poco<sup>5</sup>. Perfino la Chiesa ha dovuto arrendersi all'evidenza e alla portata di questo mito. Nel 1791, nel breve *Quod aliquantum* Pio VI pronunciava una dura condanna della *Dichiarazione*, almeno nei limiti in cui valorizzava la libertà come *arbitrium indifferentiae*<sup>6</sup>. Quasi un secolo dopo, Leone XIII vedeva ancora nella proclamazione dei diritti dell'uomo la manifestazione di uno spirito sovversivo<sup>7</sup>, ma già nei suoi documenti sociali si nota un'indubbia apertura se non al lessico dei diritti umani certamente al loro spirito. Nella *Pacem in terris* (11.4.1963) abbiamo infine una presa di posizione esplicita sulla questione dei diritti dell'uomo. Paolo VI, all'inizio del suo pontificato e mettendo pienamente a frutto l'insegnamento del suo immediato predecessore, ha colto definitivamente questo punto con lucida semplicità, sottolineando, sì, la matrice cristiana dei grandi ideali rivoluzionari, ma riconoscendo nello stesso tempo esplicitamente come la Rivoluzione avesse loro donato una nuova carica vitale<sup>8</sup>. E' stato possibile in tal modo aprire la strada, anche in

5. Cfr. A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, 1988, p. 20.

6. Cfr. D. COMPOSTA, *I diritti umani dal Medioevo all'età moderna*, in *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. CONCETTI, Roma 1982, pp. 194-195; J. ISENSEE, *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma*, in E. W. BÖCKENFÖRDE-R. SPAEMANN (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987.

7. Cfr. in part. l'Enciclica *Immortale Dei*, del 1 novembre 1885, che può essere letta con adeguato commento in UTZ, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Fribourg, 1973, 2021-2057.

8. Cfr. C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Evangile et droits des hommes*, in HOEFFE, MACHERET, PINTO DE OLIVEIRA, DE HABICHT, *Jean Paul II et les droits de l'homme*, Fribourg 1980, p. 62.

questo ambito, al grande tentativo della Chiesa di far sue, bonificandole, le categorie della modernità, il che ha da ultimo consentito a Giovanni Paolo II di fare della battaglia per l'identificazione e per la difesa dei diritti umani uno dei punti caratterizzanti del suo pontificato<sup>9</sup>.

Contestualmente, abbiamo assistito a un obiettivo accrescersi dei sospetti della cultura moderna non cristiana nei confronti di questo tema: quello dei diritti dell'uomo, pur se è senza dubbio ben vitale nella cultura oggi più diffusa, non è certo però più da considerare un tema di frontiera. Nessuno dei punti di riferimento della cultura contemporanea che si riconosce come *post-cristiana* è infatti in possesso di un'antropologia *forte*, a partire dalla quale dare carne e sangue a un qualsiasi discorso sui diritti; non possiede un'autentica antropologia il marxismo, non la possiede l'utilitarismo; e nemmeno i maestri che forse più di qualunque altro hanno, a diversi livelli, influenzato la cultura degli ultimi decenni, e cioè Nietzsche e Carl Schmitt, possono essere considerati punti di riferimento per un discorso sulla dignità dell'uomo e sulle sue spettanze. Il tentativo di conferire un assoluto primato al politico, tentativo che, sotto diverse forme, contraddistingue tutta la modernità, consente che di diritti si parli solo all'interno di una prospettiva nella quale il momento del giuridico riconosca la sua subalternità di principio.

#### 4. *Un tormentato "passaggio di testimone"*

Si è quindi verificata, a proposito del discorso sui diritti umani, una sorta di "passaggio del testimone" dall'illuminismo –rivoluzionario prima e laico poi– al suo grande avversario storico, la

9. Cfr. A. SILVESTRINI, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Firenze 1987.

Chiesa cristiana e in particolare a quella cattolica<sup>10</sup>. Un passaggio che non è stato certamente indolore e che viene tutt'ora contestato da rappresentanti delle due parti. Da parte di quei settori del mondo moderno che vogliono restar fedeli alle proprie radici laiche e difenderne la specificità è infatti spontaneo accusare la cultura cristiana di spregiudicato trasformismo e rinfacciarle non solo i suoi indubbi ritardi storici nella difesa dei diritti umani, ma l'incompatibilità di fondo tra il discorso dogmatico e metafisico che la sorregge e l'orizzonte individualistico, a suo modo post-cristiano, cioè –diremmo oggi– relativistico, a partire dal quale fu pensato nel 1789 e in cui comunque andrebbe pensato oggi il discorso sui diritti<sup>11</sup>. Da parte cristiana –ma anche da parte di "laici" non faziosi– si risponde che "per quanto il concetto sia stato elaborato dalla filosofia dei Lumi nel suo conflitto con il

10. In realtà anche le Chiese riformate (nei limiti in cui è possibile riferirsi ad esse come ad una unità) sono oramai profondamente coinvolte nel discorso sui diritti umani, anche se bisogna sottolineare come questo loro coinvolgimento –di cui han dato mille indiscutibili prove nelle contingenze della prassi– appaia di per sé, quando venga analizzato nei suoi fondamenti teorici, caratteristicamente postulatorio. Da una parte, infatti, è evidente che per la dottrina evangelica nessuna "tavola" di diritti può essere dedotta in quanto tale dalla Scrittura (e che di conseguenza non si può propriamente attribuire ai diritti umani un valore "teologico"); dall'altra la caratteristica diffidenza della mentalità protestante per ogni fondamento "naturalistico" (e/o "filosofico") della dignità dell'uomo rende fragile un appello ai diritti umani che voglia superare gli immediati condizionamenti politici. Molto caratteristica al riguardo la posizione di M. HECKEL, *Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*, in HECKEL, *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, a cura di K. SCHLAICH, vol. II, Tübingen 1989, pp. 1122 ss. e in part. p. 1189.

11. In questa critica, sotto certi profili, la cultura di matrice illuministica si trova non lontana dalla cultura della c.d. *nouvelle droite*, che accusa il monoteismo di essere di principio intollerante, irrispettoso della pluralità delle culture e quindi, in qualche modo, delle spettanze umane in generale (cfr. A. DE BENOIST, *Comment peut-on être païen?*, Paris 1981, pp. 203 ss.). Su questo punto si vedano le giuste considerazioni di J. M. AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, tr. it., Brescia 1989, pp. 27 ss.

cristianesimo, l'idea dei diritti immutabili degli individui risale alla credenza cristiana nell'autonomia e nel valore insostituibile della personalità umana<sup>12</sup>. Ma bisogna ammettere che anche all'interno della cultura cristiana le resistenze non mancano. Non c'è alcun dubbio del resto che il discorso sui diritti umani, se viene visto come riassuntivo di una ben precisa antropologia ontologica, avendo a proprio fondamento la categoria del diritto ridotto a *mera pretesa soggettiva*, sia disomogeneo rispetto alle prospettive della cultura scolastica, in particolare tomistica, disomogeneo cioè rispetto a quella cultura nella quale la Chiesa si è usualmente riconosciuta, e che ha sempre anteposto alla categoria "diritto" quella di "dovere". La contraddizione è evidente ed è ben difficile nascondersela<sup>13</sup>, tanto più che ha a suo fondamento solide posizioni teoretiche<sup>14</sup>. Non che non ci siano stati generosi tentativi in tal senso. Ma anche il più illustre tra tutti, quello di Maritain, al quale siamo debitori del più grande sforzo intellettuale per ridare dignità *giusnaturalistica* (cioè in definitiva tomistica) alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* proclamata dalla Nazioni Unite nel 1948<sup>15</sup> non è pienamente soddisfacente. Del resto, durante i lavori

12. Così L. KOLAKOWSKI, *Marxismo e diritti umani*, tr. it. in "Mondoperaio", luglio 1985, p. 85.

13. Cfr. M. VILLEY, *Critique des droits de l'homme*, in "Annales de la Catedra Francisco Suarez", 12, 1972, pp. 9-16 e ben, più recentemente, la sintesi riassuntiva *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983. Sul primato della categoria del *dovere* cfr. la lucida sintesi di J. PIEPER, *Das Rechts des Anderen*, in PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974, pp. 224-242. Gli sforzi di AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, cit., pp. 63 e ss. per rintracciare nella teologia del rinascimento (a sua volta di impronta tomistica) la radice della tematizzazione dei diritti umani appaiono indubbiamente poco convincenti.

14. Anche lontane dalla tradizione scolastica: cfr. ad es. la dottrina morale di V. JANKELEVITCH, tanto aliena dal riconoscere rilevanza teoretica al tema dei "diritti", da potersi efficacemente riassumere nel principio: "Tout le monde a des droits, sauf moi. Je n'ai que des devoirs. A toi tous les droits, à moi toutes les charges" (*Le paradoxe de la morale*, Paris 1981, p. 161 ss.).

15. Cfr. J. MARITAIN, *Introduzione a Dei diritti dell'uomo. Testi raccolti dall'UNESCO*, tr. it., Milano 1952. Cfr. Anche di MARITAIN, *Les droits de*

preparatori della *Dichiarazione*, di cui può essere considerato uno degli ispiratori più profondi, lo stesso grande filosofo francese colse lucidamente subito qual ne fosse il problema teoretico di fondo: l'adesione ai suoi principi poteva essere, come di fatto fu, obiettivamente universale, solo per motivi obiettivamente emozionali, più che di consapevole e ragionata adesione; tutti i paesi si mostrarono infatti d'accordo nel sottoscrivere la dichiarazione purché non la si rapportasse ad alcuna particolare antropologia, *purché non ci si interrogasse sul perché*. A quasi vent'anni dalla promulgazione della *Dichiarazione* dell'ONU, in un convegno che è rimasto un essenziale punto di riferimento teoretico su questo tema, Norberto Bobbio è tornato ad insistere esattamente su questo punto: fondare filosoficamente i diritti umani è un'impresa disperata; l'accordo che li concerne ha una validità strettamente pratica; pensiamo dunque a difendere i diritti, più che a fondarli; il resto, in qualche modo, si deve sperare che verrà da sé, e comunque non va ritenuto essenziale<sup>16</sup>. Per quanto contrassegnata da un profondo scetticismo relativistico, in ordine al quale sono state mosse obiezioni teoretiche più che fondate<sup>17</sup>, la posizione di Bobbio sembra coincidere di fatto, curiosamente, con quella assunta in campo internazionale dalla Santa Sede, per la quale l'appello ai diritti umani ha ovviamente una sua autonomia rispetto all'adesione

*l'homme et la loi naturelle*, New York, 1942; tr. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1977.

16. Cfr. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, in AA.VV., *Le fondement des droits de l'homme*. Actes des Entretiens de L'Aquila, Firenze, La Nuova Italia, pp. 7 ss.

17. Cfr. COTTA, *L'attuale ambiguità dei diritti fondamentali*, in "Rivista di diritto civile", 23, 1977, pp. 225 ss. ed anche AGAZZI, *I fondamenti filosofici dei diritti umani*, in AA.VV., *Fondamenti filosofici, riconoscimento giuridico e tutela giurisdizionale dei Diritti Umani*, Genova 1986. Per una prospettiva di sintesi, cfr. F. VIOLA, *Il problema del fondamento dei diritti umani*, in VIOLA, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Torino 1989, pp. 49-70.

dei governi e dei paesi ai quali è indirizzato alla fede cristiana o comunque a qualsiasi ideologia o *Weltanschauung* particolare<sup>18</sup>.

### 5. La Chiesa e i diritti dell'uomo

Questa coincidenza, però, è apparente e proprio riflettendovi sopra è possibile cogliere lo specifico del riferimento della Chiesa ai diritti dell'uomo. Secondo Bobbio il riferimento ai diritti comporta necessariamente un riferimento a valori: e i valori –per un relativista illuminista (e illuminato) quale Bobbio è– non sono argomentabili (ma, al più, solo difendibili operativamente). Il riferimento della Chiesa ai diritti, pur se comporta un esplicito e inequivoco riferimento a valori, non impegna gli ascoltatori in un discorso teoretico, ma li invita a porsi su quel piano di comunicazione meta-assiologica che è costituito dal diritto come sistema di protezione della persona e di comunicazione universale tra gli uomini. Sfruttando la sua secolare sensibilità giuridica, la Chiesa ha cioè colto nel discorso sui diritti l'unica possibile dimensione di comunicazione non violenta che sia oggi possibile tra i popoli: la comunicazione giuridica. Dimensione che di fatto presuppone certamente un discorso sulla *persona* (che è di necessità filosofico e in quanto tale richiede lunghe e articolate analisi teoretiche), ma che nello stesso tempo coincide con quella prospettiva *minima* e insieme *operativa* sulla persona che è veicolata dal diritto<sup>19</sup>.

18. Esempio recentissimo e indicativo al riguardo il discorso di GIOVANNI PAOLO II ai membri del Corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede tenuto il 9 gennaio 1989 e pubblicato in un supplemento dell'"Osservatore Romano" il 12.1.1989.

19. Si spiega così molto bene, come osserva F. COMPAGNONI, *Dalla legge/diritto naturale ai diritti dell'uomo*, in "Rivista di Teologia Morale", n° 78, 1988, pp. 21-26, come nei documenti del magistero ecclesiastico degli ultimi cento anni il riferimento al "diritto naturale" sia stato lentamente, ma progressivamente, sostituito da quello ai "diritti umani": la caduta della "neutralità assiologica" (per dir così) del lessico giusnaturalistico classico ne ha

## 6. Come colmare un ritardo attraverso il discernimento

Il ritardo storico con cui la Chiesa ha fatto suo il discorso sui diritti (ritardo, comunque, che è stato colmato senza alcun particolare trauma dottrinale: un fatto, questo, estremamente significativo) non ha quindi nulla a che vedere evidentemente con una sorta di astuzia della ragione, che avrebbe reso la Chiesa un altro-da-sé. Storicamente esso ha una spiegazione ben chiara: l'incapacità della Chiesa tardo-settecentesca di discernere nell'evento della *Déclaration* la dimensione più autentica: quella della difesa *giuridica* delle spettanze umane<sup>20</sup>. Ma si noti: quel che la Chiesa non percepì (o mal percepì) nel 1789 era la dimensione strettamente *giuridica* della *Dichiarazione*, quella per la quale un elenco, per quanto ricco, di spettanze fondamentali non comporta di per sé né la proclamazione, né la definizione di una verità ontologica sull'uomo, quanto piuttosto mere modalità sociali, cioè *operative e concrete*, attraverso le quali solo indirettamente la verità dell'uomo può emergere ed affermarsi in una società ad elevata complessità sociale, come chiaramente era già quella francese al finire del secolo dei lumi. Ne percepì benissimo, invece, la *portata politica* e il suo esito prosimo: il Terrore. E del resto, dobbiamo aggiungere subito, nemmeno i rivoluzionari ebbero questa capacità di discernimento: lo sprofondare della Rivoluzione nella logica del giacobinismo, nella logica, cioè, del totale e mistificato *primato del politico sul*

reso sempre più impraticabile l'uso, mentre il lessico dei "diritti umani" ha oramai acquistato una valenza indubbiamente meta-culturale e meta-ideologica. Cfr. anche *I problemi della "dottrina sociale"*, introduzione di G. ANGELINI a Th. HERR, *La dottrina sociale della Chiesa*, tr. it., Casale Monferrato 1988, pp. V-XLVI.

20. Sulla reazione della Chiesa francese e della Curia romana alla *Déclaration*, v. da ultimo V.E. GIUNTELLA, *Diritti dell'uomo e Chiesa nell'età della Rivoluzione francese*, in "Orientamenti sociali", n.s., 1, 1989, pp. 15-21, con ulteriore bibliografia.

*giuridico*<sup>21</sup>, lo dimostra a sufficienza<sup>22</sup>. I grandi movimenti di massa del Novecento –tutti a loro modo figli della Rivoluzione e dello spirito giacobino– quanto più hanno acquistato consapevolezza di questo, tanto più non han saputo che farsene del discorso sui diritti: anzi l'hanno rapidamente e non impropriamente abbandonato come un discorso a loro estraneo<sup>23</sup>. Di conseguenza, quanto più questo discorso è divenuto chiaro, tanto più l'élite dell'intellettualità post-cristiana lo ha lasciato cadere; poco interessata alla dimensione strettamente giuridica dell'esistenza, ben convinta della povertà ideologica di fondo della *Dichiarazione*, questa élite ha cercato in ogni modo di *superarla*, tentando o la strada marxiana di una realizzazione non formale, ma effettuale dei diritti (con gli esiti che oramai *tutti* sappiamo), o la strada *post-moderna* di un individualismo libertario, che proprio nel diritto e nelle sue garanzie ha visto alla fin fine il nemico da battere.

### 7. Come celebrare la *Déclaration*

E' possibile celebrare in molti modi l'anniversario della *Déclaration*: riscrivendola per attualizzarla, ad esempio (come molti

21. A livello fenomenologico, nulla descrive meglio il progressivo affermarsi di questo primato dell'istituzione dei tribunali rivoluzionari (su cui v. le preziose riflessioni di A. DAL BROLLO, *Giustizia rivoluzionaria e violenza*, L'Aquila-Roma 1984, pp. 8 ss).

22. Osserva maliziosamente Karl BARTH (*La teologia protestante nel XIX secolo*, vol. I, *Le origini*, tr. it., Milano 1979, p. 99) che nel foglio, sul quale nel 1789 fu venduta a Parigi la *Déclaration*, sotto il titolo e l'emblema dell'occhio irradiante di Dio, nel solito triangolo, appare il simbolo di un serpente che si morde la coda. Questo simbolo ovviamente non è spiegato... ma, nota Barth, "è difficile non intenderlo come il circolo vizioso della politica: la parte al potere (o che sta per afferrare il potere) della società determina, a sua misura, che cosa deve essere giusto per l'intero. Essa sa bene che cosa è giusto! Come potrebbe non saperlo?"

23. Cfr. V. MATHIEU, *Cancro in Occidente. Le rovine del giacobinismo*, Milano 1980, in part. pp. 45-46.

han cercato –più o meno seriamente– di fare); rintracciandone gli influssi, peraltro per nulla occulti, nella quasi totalità delle carte costituzionali contemporanee; impegnandosi con ancor maggior lena nel renderne effettivamente operanti i principi; o anche –perché no?– accusandola, come documento emblematico di tutte le storture della modernità. Son tutti modi, in fondo, corretti. C'è forse un modo solo in cui non è corretto celebrare la *Déclaration*: ritenerla sotto ogni profilo un mero prodotto del suo tempo, significativo e valido solo per il suo tempo (anche se il suo tempo è tutt'ora il nostro). Nella *Déclaration* c'è infatti molto di più di quanto gli stessi rivoluzionari credevano di vedere: c'è il principio strutturale del diritto, quel principio che vede nella *persona* la ragione stessa dell'esperienza giuridica. Che questo principio sia andato smarrito infinite volte nel passato (sia prima che dopo la Rivoluzione) è un dato di fatto, che nulla dice sul suo significato profondo, ma molto sulla difficoltà che incontrano gli uomini nel costruire strutture sociali umanamente non inadeguate. Se questo è vero, si potrà forse sostenere che la lotta per i diritti umani non in altro consiste che nella lotta per il diritto; e che pur esaurendosi in apparenza nella mera rivendicazione delle proprie spettanze, questa lotta nasconde la consapevolezza che l'affermazione dei propri diritti è un dovere, non solo verso se stessi, ma anche e soprattutto verso la propria comunità e –perché no?– verso il genere umano. Era questa la profonda intuizione di Jhering di più di un secolo fa<sup>24</sup>: un'intuizione che oggi, pur nell'oblio che avvolge il nome del grande giurista –con l'eccezione, beninteso, di pochi e benemeriti specialisti– sembra divenire progressivamente un patrimonio comune del pensiero del nostro tempo.

24. Cfr. V. MATHIEU, *La lotta per il diritto. Jhering e Piovani*, in MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo ed altri scritti di filosofia politica e giuridica*, Torino 1989, pp. 51-55.