

Camilla Della Giustina

## Universalità dei Diritti Umani Un chiasmo dialettico tra matrici di senso e concetto?

**Abstract:** This contribution addresses the fascinating but ‘difficult issue’ of human rights. More specifically, the leitmotiv of the overall essay is the (potential) universality of human rights. In this respect, the relationship between human rights and fundamental rights is investigated in the first place. The next step coincides with the assessment of the possible basis underlying human rights themselves. Finally, the last part is focused on the dialectic and strained tension extant between universalism and relativism when the topic of rights is considered, with a conclusive analysis about the rights of non-human ‘subjects/persons.’

**Keywords:** human rights; fundamental rights; foundations of human rights; universalism vs relativism; animal rights.

**Abstract:** Il presente contributo tratta dell'affascinante quanto complesso tema dei diritti umani. Il tema di fondo concerne la (potenziale) universalità dei diritti umani. A tal riguardo, si indagherà, in primo luogo, la relazione tra diritti umani e diritti fondamentali. Di seguito, si procederà con la disamina del possibile fondamento dei diritti umani stessi. Infine, l'ultima parte, è dedicata alla tensione dialettica sussistente tra universalismo e relativismo in materia di diritti, con un accenno conclusivo ai diritti dei ‘soggetti’ non umani.

**Keywords:** diritti umani; diritti fondamentali; fondamento dei diritti umani; universalismo vs relativismo; diritti degli animali.

### 1. Diritti umani e diritti fondamentali: quale relazione?

Ai fini del presente lavoro risulta di fondamentale importanza, a livello preliminare, indagare la relazione intercorrente tra diritti umani e diritti fondamentali; precisamente, l'interrogativo che ci si pone, è se i due concetti possano essere utilizzati come sinonimi oppure se, nonostante alludano a due aspetti differenti, siano correlati tra loro.

Secondo l'interpretazione di uno dei massimi esponenti della teoria del diritto neoistituzionalistica, i diritti fondamentali sono concepiti come diritti umani ‘istituzionalizzati’, ossia, diritti presenti in una determinata comunità politica, in una determinata istituzione interpretata come sfera d'azione resa possibile da regole costitutive<sup>1</sup>. Questa premessa si rende necessaria poiché affinché “i diritti siano fondamentali in un sistema è necessario che essi siano parte della sua norma di riconoscimento, ossia dell'insieme di criteri in base ai quali si può giudicare valido o meno ogni altro atto normativo nel sistema giuridico stesso”<sup>2</sup>. Al fine di assolvere la funzione appena descritta è necessario che un diritto fondamentale sia concepito come un valore in sé, ossia, venga concepito come

---

<sup>1</sup> La Torre (2008).

<sup>2</sup> Palombella (2007: 34).

diritto umano in quanto la giustificazione dei diritti non può fondarsi sulla mera decisione dell'autorità politica o di una eventuale protezione presente all'interno di una Costituzione. Secondo questa ricostruzione i diritti umani non sarebbero relativi mentre i diritti fondamentali, in alcuni casi, potrebbero essere concepiti come relativi poiché essi non si trovano situati in una dimensione ideale ma acquistano significato solamente se vengono concretizzati all'interno di una determinata istituzione e, quindi, divengono soggetti ai limiti che connotano le situazioni reali<sup>3</sup>.

È stato autorevolmente osservato in dottrina che “i diritti fondamentali non potrebbero essere e non sono cosa banale”<sup>4</sup>, posto che non possiedono e non possono possedere un qualsiasi contenuto; di conseguenza, si ritiene che i diritti umani possano offrire una giustificazione morale ai diritti fondamentali. Da questo deriva che il problema del valore generale dei diritti umani appare destinato a intrecciarsi con quello della loro universalità<sup>5</sup>.

A tal proposito il concetto ‘diritti umani’ viene definito ricorrendo a cinque elementi distintivi. Essi dovrebbero essere universali, fondamentali, astratti, morali e prioritari<sup>6</sup>. I diritti umani sono

<sup>3</sup> È stato sostenuto che i diritti umani sono i diritti soggettivi interpretati come posizioni giuridiche che conferiscono al titolare, grazie all'intermediazione delle norme giuridiche, immunità, facoltà e poteri riconosciuti da fonti internazionali. I diritti fondamentali, invece, sarebbero i diritti soggettivi che hanno ottenuto un riconoscimento da fonti di rango costituzionale. Questa contrapposizione è stata sviluppata sino al punto da giungere a sostenere che non è possibile “svolgere un discorso intorno ai diritti fondamentali che non tenga conto anche delle forme di penetrazione del diritto internazionale e dunque dei diritti umani all'interno degli ordinamenti nazionali”. In altri termini, i diritti umani, nel momento in cui entrano nelle organizzazioni giuridiche, divengono diritti fondamentali. La concreta attuazione dei diritti fondamentali avviene in sede applicativa rapportata alle esigenze dei casi concreti. Di conseguenza, i diritti in questione non appartengono a un elenco predeterminato ma risultano essere il punto di approdo delle interpretazioni che si rivestono di la valenza giuridico-positiva. Emerge quindi che i diritti umani sono universali sia se rapportati alla definizione sia se rapportati all'applicazione. Viola (2000: 93-94, 97-98). Pariotti (2008:7).

<sup>4</sup> La Torre (2018: 184).

<sup>5</sup> I diritti umani sarebbero universali in quanto rivendicano una posizione di superiorità assiologica che viene incorporata all'interno delle Carte costituzionali fornendo loro una posizione di priorità nel diritto positivo. A questo si aggiunga che i diritti umani forniscono soddisfacimento ai bisogni vitali e alle capacità basilari definendo la stessa forma umana. Proprio per questo motivo essi possono essere definiti come diritti storici in quanto strettamente connessi con l'esperienza degli individui rapportata “alla loro autocomprensione dell'essere ‘persone’ in contesti socio-culturali diversi, dai quali non è possibile fare ‘astrazione’” prescindendo dalla ‘concretezza’ dell'esistenza. Pastore (2006: 7372). Longato (2001: 171-172). È possibile altresì sostenere che l'universalità dei diritti umani dipenda dalla circostanza che gli stessi richiedono di essere contestualizzati all'interno della comunità politica tramite il loro inserimento nel diritto positivo e la loro configurazione come diritti fondamentali. Alexy (2002:35-36).

<sup>6</sup> In dottrina è stata elaborata un'ulteriore formulazione che distinguerebbe tra diritti umani, diritti naturali e diritti dell'uomo. In base a questo approccio, i secondi sono focalizzati sul fondamento della natura umana e si riferiscono al pensiero di Locke, Paine, Jefferson. Il richiamo a questi pensatori suggerisce una connessione con la più antica concezione dei ‘diritti naturali’. A contrario, l'espressione ‘diritti dell'uomo’ si rifà anche all'immagine metaforica di ‘uomo come fonte di diritti’: l'essere umano non viene interpretato come semplice essere naturale ma quale essere razionale e morale. Infine i diritti umani alludono alla nozione complessa di umanità facendo divenire quest'ultima fonte dei diritti. Donnelly (1982). Altra parte della dottrina ha sostenuto che “invocare i diritti umani, chiamarli con il loro nome presuppone le stesse ‘premesse’ e implica la produzione degli stessi ‘effetti’ dell'appello ai diritti naturali: fornire, cioè, i diritti di un piano normativo, costruito a partire da una ragione fondativa, che valga ad articolare, appunto, un *ragionamento* di tipo normativo in merito ai diritti. Chiamare in causa i diritti, *nominandoli*, comporta il dare a essi, per ogni circostanza in cui si invocano, un ancoraggio teorico e un fondamento filosofico che possano garantirne il *peso* e la *valenza* sul piano giuridico (del diritto positivo). *Per ogni circostanza*, appunto: in altri termini, si tratta di (ri)fondare i diritti umani ogni volta che li si chiama in causa, al fine di legittimarli ancora una volta (e una volta in più), in riferimento a ciascuna fattispecie concreta (diversa,

universali perché titolare risulta essere ogni uomo in quanto tale. Ulteriore tratto distintivo è l'essere fondamentali poiché "proteggono non tutte le fonti e condizioni possibili e immaginabili del benessere, ma solo interessi e bisogni fondamentali"<sup>7</sup>. Infine, sono diritti astratti. Quest'ultima connotazione fa sì che i diritti umani risultino essere generali e vaghi. Nell'interpretazione che ne fornisce Alexy, essi vengono definiti non come *'definitive Gebote'* ma come *'Optimierungsgebote'* o come *'Prinzipien'*, che prescrivono alle autorità giuridiche di massimizzare i fini ultimi dell'ordinamento alla luce delle possibilità giuridiche e fattuali<sup>8</sup>.

L'interpretare i diritti umani come principi porta quale conseguenza logica quella di soddisfarli per differenti gradazioni mediante il bilanciamento (*'Abwägung'*<sup>9</sup>) da svolgersi secondo un giudizio di proporzionalità. Da questa premessa derivano un paio di ulteriori implicazioni. Non esistono diritti assoluti, ossia non bilanciabili con altri diritti; secondariamente, l'identificazione dei diritti con i principi chiama necessariamente in gioco il ragionamento morale al punto da far approdare alla conclusione secondo cui sussisterebbe una connessione tra diritto e morale. Ed è esattamente nella definizione che lo stesso Alexy fornisce di diritti umani che la connotazione tipico di essi è rintracciata nella moralità: un diritto ha valore da un punto di vista morale nel momento in cui può essere giustificato dinanzi ad ogni individuo e, per converso, esiste in quanto può essere giustificato. Da ciò emerge chiaramente come la ricostruzione dei diritti umani adesso considerata si incentri sulla giustificazione piuttosto che sulla loro fondazione.

Accanto alla validità morale dei diritti umani si aggiunge, tuttavia, quella di matrice giuridica. Questo passaggio prende forma nel momento in cui il diritto umano viene incorporato all'interno delle carte costituzionali o delle carte internazionali poste a presidio della salvaguardia dei diritti dell'uomo. Un *iter* argomentativo, questo, che conduce, tra l'altro, al quinto tratto distintivo dei diritti umani, ossia la priorità: i diritti in questione, proprio in quanto d'origine morale, si identificano con un criterio al quale ogni interpretazione e azione istituzionali devono conformarsi.

Rispetto a questa ricostruzione, secondo cui ogni diritto umano diviene una situazione giuridica relativa in quanto integrata nel tessuto giuridico positivo, è possibile muovere alcune critiche. Tale approccio sembra non tener conto del ruolo, corrispondente a una sorta di *'pre-condizione'*, che i diritti sono chiamati a svolgere all'interno delle società democratiche. I diritti umani, infatti, acquisiscono significato a condizione che possano essere invocati dai cittadini quali limiti *'forti'* nei confronti delle politiche governative. Diversamente, il ruolo giocato dai diritti umani diverrebbe, per dir così, *'difettivo'*. Ciò implica, tuttavia, che i diritti umani siano concepiti in chiave concettuale affinché di essi possa identificarsi un contenuto specifico, semanticamente e giuridicamente determinato<sup>10</sup>.

Una differente posizione sostiene che i diritti umani debbano essere definiti come un *genus*. La *species* a esso corrispondente, a sua volta, sarebbe rappresentata dai diritti umani fondamentali. Questi ultimi potrebbero, quindi, essere qualificati come la risultante dell'interconnessione tra valori etici,

---

come tale, da ciascun'altra), senza fermarsi al solo diritto (umanitario) positivo. Dunque, fondamenti e ragionamenti *storici*, proprio perché legati alle contingenze e alle circostanze storiche che richiedono l'invocazione dei diritti umani (e il caso dei diritti umani dei migranti richiamato in precedenza vale a esemplificare in modo chiaro questa prospettiva teorica". Belloni (2019: 7).

<sup>7</sup> Alexy (2004).

<sup>8</sup> Alexy (1994).

<sup>9</sup> Alexy (1994: 152).

<sup>10</sup> Chiarella (2019).

positivizzati o meno, diretti a proteggere e realizzare la dimensione ‘basica’ della dignità umana<sup>11</sup>, con l’obiettivo finale di impedire che gli individui soffrano di qualsiasi tipo di riduzione legale o morale del loro *status* quali soggetti di diritto. Far ricorso all’aggettivo ‘basico’ risponde a un’esigenza funzionale. Ciò perché esso rinvia a una dimensione antropologica all’interno della quale potrebbero essere rintracciate le ‘prerogative essenziali’ di cui tutti gli appartenenti alla specie umana dovrebbero poter usufruire, condividendole a parità di condizioni e senza impedimento<sup>12</sup>.

Nella prospettiva appena enunciata, la dignità umana costituisce il concetto sul quale si fonderebbe tutto il sistema dei diritti umani. In tal senso, “il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace”<sup>13</sup>. Del resto, questo atteggiamento ermeneutico trova il proprio radicamento in un preciso frangente storico. Gli avvenimenti che precedettero l’approvazione della Dichiarazione sui diritti dell’uomo dimostrarono come il principio di uguaglianza dovesse essere riferito proprio al valore di ogni vita umana. Proprio per questo motivo apparve, e appare, necessario che il mondo sociale sia organizzato attorno alla dignità, meglio ancora all’uguale dignità da riconoscere ad ogni essere umano. Il senso intimo e profondo della Dichiarazione Universale attiene alla stretta connessione che deve intercorrere tra legalità, giustizia e certezza, che, a sua volta, è possibile grazie all’assunto secondo cui a ogni essere umano appartenente alla ‘famiglia’ umana deve essere riconosciuta eguale dignità. L’approdo finale di questo percorso coincide con una lettura in senso giuridico-morale della massima secondo cui tutti sono uguali dinnanzi alla legge<sup>14</sup>.

L’espressione ‘diritti umani fondamentali’ appare dunque funzionale a evidenziare che i diritti umani sono intesi a riconoscere alcuni valori basici e le relative rivendicazioni, come tali essenziali per tutti gli esseri umani in forza di una loro ‘basilarità materiale’ comune sia ai diritti umani sia ai diritti fondamentali costituzionali<sup>15</sup>. Questi ultimi, tuttavia, non coincidono con i diritti fondamentali,

<sup>11</sup> Essa è stata oggetto di molteplici interpretazioni dottrinali. In prima battuta si è fatto riferimento al concetto di dignità umana quale diritto naturale nel senso di diritto connesso a una prestazione o come clausola di riconoscimento del contratto sociale. Ulteriore definizione è quella di dignità umana come esigenza di rispetto della libertà e della soggettività dell’uomo preordinata, di conseguenza, a considerare lo stesso come un mero oggetto. Hoffman (1993). Dürig (1956). Volgendo lo sguardo all’elaborazione giurisprudenziale, può osservarsi che spesso la Suprema Corte ha interpretato la dignità umana come un diritto e, contemporaneamente, come principio dell’ordinamento giuridico fondamentale da collocare in una posizione subordinata rispetto alle istanze di libertà che la Costituzione italiana pone alla base dell’ordinamento giuridico. Cass., civ., sez. III, n. 16754/2012.

Per quanto attiene alla giurisprudenza costituzionale, essa non ha mai elevato la dignità umana a parametro autonomo di giudizio ai fini del sindacato di legittimità costituzionale delle leggi pur riconoscendola come valore fondante della Carta costituzionale. Corte cost., n. 13/1994, n. 111/2005, n. 162/2007.

<sup>12</sup> Flores (2009:29).

<sup>13</sup> Casini (2003).

<sup>14</sup> Ci si oppone, in questo senso, a un concetto di legalità in senso formale, che ha registrato il proprio fallimento proprio a Norimberga e il suo superamento nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo. Il processo celebrato a Norimberga, difatti, ha condannato alcuni individui come criminali non prendendo in considerazione le difese da essi avanzate, cioè, l’aver conformato il proprio comportamento alle leggi allora vigenti. Tarantino, Rocco, Scorrano (1999).

Sul punto, dottrina contrapposta ha sostenuto, sulla scorta di un concetto di diritto naturale inteso quale elemento immanente della legalità, che il rispetto del principio di legalità viene meno qualora si assista a fenomeni quali stermini di massa, ordini segreti, occulte iniziative omicidiarie. Nonostante ciò, da una prospettiva strettamente giuridica, il processo di Norimberga si è svolto in piena contraddizione con il principio di legalità processuale nonché con il principio di precostituzione del giudice naturale rispetto ai fatti commessi dai gerarchi nazisti. Caruso (2017).

<sup>15</sup> Sarlet (2006: 65).

nonostante intrattengano con essi un rapporto d'intima interdipendenza. I diritti costituzionali, in effetti, rendono concreto l'inserimento di tutti i tipi di diritti umani all'interno della legislazione interna degli Stati<sup>16</sup>. Per converso, i diritti fondamentali svolgono la funzione di fornire efficacia a entrambe le dimensioni dei diritti umani – rispettivamente, morale e giuridico-positiva – inserendo nei sistemi normativi di ogni compagine nazionale la possibilità di innescare sia attività di rivendicazione e tutela di tipo positivo, e cioè dirette all'implementazione dei diritti; sia negative, vale a dire orientate alla difesa delle prerogative soggettive da possibili violazioni in grado di compromettere la piena attuazione alla dignità umana<sup>17</sup>. L'interrelazione con la dignità umana conferisce, inoltre, una specifica curvatura all'enunciazione costituzionale dei 'diritti umani fondamentali'. Ciò nel senso che se sono riguardati come mezzi per l'attuazione della dignità umana, allora il loro novero non si limita ai soli diritti positivizzati in modo espresso dagli ordinamenti statali. Questo perché, germinando dalla dignità umana, essi coincidono con l'intero insieme di prerogative soggettive funzionali all'espressione e alla garanzia di essa<sup>18</sup>.

Un ulteriore contributo concernente la correlazione tra diritti umani e diritti fondamentali precisa che “non tutti i diritti fondamentali spettano infatti a tutti gli esseri umani, e non tutti gli esseri umani sono titolari dei medesimi diritti fondamentali. [...] I soli diritti che spettano indistintamente a 'tutti' gli esseri umani sono quelli che, appunto, chiamerò 'umani' e che sono oggi, in tutti gli ordinamenti avanzati, il diritto alla vita e le libertà fondamentali, l'*habeas corpus* e le altre garanzie penali e processuali”<sup>19</sup>. In linea con questo orientamento, è stato quindi sostenuto che diritti umani e diritti fondamentali potrebbero essere definiti come 'due gemelli eterozigoti'. La letteratura giuridica formata su questa scia precisa che i diritti fondamentali sono quelli riconosciuti dalle Carte costituzionali quali fondamento della convivenza civile di un popolo costituito in uno Stato, ossia, di una società che, prima di approdare a società politica, individua i principi, i beni e i valori che dovranno ispirare la costante azione del Governo, in quanto esprimono il senso proprio del vivere civile, altrimenti detto del patto sociale originario<sup>20</sup>.

Queste distinzioni non impediscono, tuttavia, che i diritti fondamentali possano coincidere con i diritti umani. Rimane comunque aperta la questione se la costituzionalizzazione dei diritti umani sia condizione affinché essi possano assumere rango pienamente giuridico<sup>21</sup> e siano, come tali, giustiziabili.

<sup>16</sup> Pérez-Luño (1993: 46).

<sup>17</sup> Alexy (1993: 241).

<sup>18</sup> Un esempio è il diritto alla vita: esso si colloca in una dimensione di attuazione profonda e basilare che diviene il presupposto logico per l'esercizio di tutti gli altri diritti poiché non è possibile immaginare il godimento di un diritto senza che prima sia stata preservata la vita. Di conseguenza, è stato sostenuto che la vita è una condizione di godimento per l'esercizio di tutti i diritti posto che senza di essa non è possibile ottenere la soddisfazione di qualsiasi altro bisogno umano. Allo stesso tempo è possibile definire il diritto alla vita come diritto umano fondamentale dato che si colloca in una dimensione di attuazione che diviene il punto di partenza per la realizzazione di altri diritti umani o per altre declinazioni di essi. In proposito, Beetham (1999: 97) asserisce che “the most fundamental condition for exercising our civil and political rights is that we should be alive to do so (...). Without life we cannot pursue a distinctively human life, or exercise the rights and freedoms that are characteristic of it”.

<sup>19</sup> Ferrajoli (2007: 726).

<sup>20</sup> Habermas (1996).

<sup>21</sup> Si tratta di un aspetto che verrà affrontato nel paragrafo 3 e allude alle tesi di chi sostiene che condizione necessaria per l'esistenza dei diritti soggettivi è la legge. Contrapposta a questa concezione è quella secondo cui “non vi sono diritti a meno che un certo ordine, che di fatto può essere violato, non sia inevitabilmente richiesto da ciò che le cose sono nel loro

Un'altra posizione dottrinale è quella secondo cui “se l'espressione ‘diritto naturale’ suona desueta e antiquata, l'espressione ‘diritti umani’ o ‘diritti fondamentali’ ne è la rielaborazione linguistica nell'ambito dell'epoca contemporanea. Quando si menzionano i diritti umani e i diritti fondamentali il riferimento è a quei diritti che appartengono a ciascun uomo e pertanto a tutti gli uomini in ugual misura, in ragione della loro umanità. E proprio perché fondamentali essi sono irrinunciabili, indisponibili, non negoziabili: chiunque li può reclamare verso altri individui, ma anche verso il potere”<sup>22</sup>.

La parziale sovrapposizione che si è realizzata tra diritti umani e diritti fondamentali può essere interpretata anche come il risultato del fenomeno attinente alla costituzionalizzazione del diritto internazionale e, al tempo stesso, all'internazionalizzazione del diritto costituzionale<sup>23</sup>. In questo senso, si assiste alla progressiva emersione di una situazione globale complessa e variegata all'interno della quale i diritti umani e diritti fondamentali – e le relative concettualizzazioni – andrebbero a intersecarsi giungendo, infine, per confluire nella categoria ‘diritti umani fondamentali’<sup>24</sup>. Si tratta di una posizione che risulta essere corroborata anche dalla giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo secondo cui la Convenzione Europea sui diritti umani rappresenta uno strumento europeo di ordine pubblico<sup>25</sup>. L'elemento di analogia con i testi costituzionali, più precisamente, sarebbe dato dall'esistenza non solamente di un organo internazionale di controllo ma soprattutto dal fatto che i Trattati assomigliano ai *Bill of Rights* delle Costituzioni nonostante risultino essere assenti gli altri elementi tipici delle Costituzioni nazionali<sup>26</sup>.

## 2. Il concetto ‘diritti umani’

Il concetto ‘diritti umani’, come declinato nella cultura giuridica contemporanea, risulta essere al tempo stesso ambizioso, complesso e carico di speranza. In relazione a esso sussiste una lunga storia di pensiero

---

esemplare intelligibile o nella loro essenza, o da ciò che la natura dell'uomo è e da ciò in cui essa trova il proprio perfezionamento”: Kelsen, (1994: 80), Maritain (1982:114).

Ulteriore posizione è quella di coloro i quali sostengono che “non ‘esistono’ insomma diritti ‘naturali’ o pre-giuridici: anche i diritti fondamentali sono sempre situazioni non costituenti ma positive, ossia prodotte da atti e precisamente [...] da fonti normative”: così, ad es., Ferrajoli (2007; 279).

<sup>22</sup> Palazzani (2017: 62).

<sup>23</sup> Trachtman (2009: 3); mentre di *constitutionalization of international law* scrivono De Wet (2006). Fassbender (1998) Peters (2006). Von Bogdandy (2006). Fioravanti (2009). Slaughter, Burke-White (2002). Peters (2006). Klabbers, Peters, Ulfstein (2009).

<sup>24</sup> In questo senso milita la tesi secondo cui i principi costituzionali o fondamentali internazionali dovrebbero essere considerati come ‘la prima e originaria fonte’ del diritto internazionale pubblico poiché “si pongono con la stessa esistenza, da cui non possono separarsi, della comunità internazionale”. Tali principi “sono pochi, come sono sempre i principi fondamentali e basilari, ma non si possono negare senza rinunciare alla soluzione di molti problemi”. Poiché costituiscono il ‘primo diritto’ della comunità internazionale, ‘il primo nucleo del suo ordinamento, la sua prima pietra’, essi non sono ‘diritto volontario’ dal momento che la comunità internazionale non si è formata “mediante un contratto o patto sociale, ma per un procedimento storico complesso che si è imposto alla volontà degli Stati”. Romano (1939:31). Focarelli (2011: 210-211).

<sup>25</sup> “Special character of the Convention as a treaty for the collective enforcement of human rights”. Corte EDU, 23 febbraio 1995 nel caso *Loizidou v. Turkey (Preliminary Objections)*, ricorso n. 15318/89.

<sup>26</sup> A partire da ciò è stato sostenuto che la Carta, diversamente dagli altri Trattati, può essere destinataria di un'interpretazione evolutiva come le altre costituzioni nazionali.



che ha raggiunto il proprio culmine con il raggiungimento dell'accordo formula secondo cui tutte le persone sono "born free and equal in dignity and rights"<sup>27</sup>, alla quale si sono accompagnata la promozione dei diritti umani, assunta tra gli scopi principali delle Nazioni Unite, prima nel 1945<sup>28</sup> e, successivamente, nel 1948 con la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo<sup>29</sup>.

Il preambolo della Dichiarazione Universale sancisce che

il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo; Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo<sup>30</sup>

Inoltre, l'Assemblea Generale ha proclamato la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani quale obiettivo da raggiungere da parte di tutti i popoli e di tutte le Nazioni. I diritti umani sono definibili come tali perché si applicano a tutte le persone presenti nel mondo e concernono, principalmente, la relazione che si viene a innestare tra lo Stato e l'individuo; i diritti specifici che formano il *corpus* dei diritti umani si rinvencono in diversi documenti: la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, insieme alla Carta delle Nazioni Unite, al Patto Internazionale sui diritti civili e politici e i suoi protocolli addizionali, che insieme concorrono a formare quello che viene definito come il 'Bilancio Internazionale dei Diritti Umani'.

L'esigenza di procedere a una elaborazione definitiva in un elenco di diritto umani, inalienabili e validi universalmente, nacque durante il secondo conflitto. La Dichiarazione *de qua* ha rappresentato un salto di qualità<sup>31</sup> per la civiltà giuridica rispetto alle precedenti dichiarazioni dei diritti poiché nella sua emanazione è possibile individuare il *dies a quo* di un nuovo capitolo sia per il diritto internazionale sia per il diritto regionale<sup>32</sup>. La Dichiarazione ha dato la stura all'adozione di numerosi altri atti e trattati tramite i quali si è tentato di incrementare la garanzia dei diritti sia per quanto concerne particolari categorie di soggetti sia per quanto attiene a specifiche aree territoriali<sup>33</sup>; infine, sono stati riconosciuti

<sup>27</sup> *Universal Declaration of Human Rights*, adopted and proclaimed by UN General Assembly Resolution 217A(III) (December 10, 1948).

<sup>28</sup> *United Nations Charter*, signed at San Francisco, 26 June 1945, entered into force on 24 October, 1945.

<sup>29</sup> Attualmente si tratta di un documento riconosciuto come parte integrante delle norme di diritto internazionale, specificamente come *ius cogens*: è una norma di natura consuetudinaria che rappresenta valori fondamentali per la comunità internazionale non suscettibile di essere messi in discussione: (Ronzitto: 2009).

<sup>30</sup> Continua nel modo seguente "considerato che è indispensabile che i diritti umani siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione; Considerato che è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni; Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti umani fondamentali, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà; Considerato che gli Stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti umani e delle libertà fondamentali; Considerato che una concezione comune di questi diritti e di questa libertà è della massima importanza per la piena realizzazione di questi impegni".

<sup>31</sup> Vitta, Gremmentieri (1981:21).

<sup>32</sup> A livello di diritto europeo si rammenta la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* del 1950.

<sup>33</sup> Zumaugnero, Bazan (1998).

altresi i diritti dell'uomo anche nel campo della medicina per quanto attiene ai diritti del malato<sup>34</sup> sia in relazione all'elaborazione aggiornata di linee-guida etiche-deontologiche emanate da organizzazioni professionali specifiche<sup>35</sup>.

Con l'approvazione dei trattati ora rammentati i diritti umani divengono una sorta di stella polare per le politiche di sviluppo. Rispetto a essi, da un impegno morale si transita a una forma ibrida di politica di *welfare state*, connesso al loro configurarsi come insieme di prerogative sussistenti in capo a ogni singolo individuo in considerazione dei suoi bisogni primari. La realizzazione effettiva dei diritti umani diviene, insomma, un elemento che possiede valore giuridico in sé e per sé considerato. Cosicché gli Stati firmatari delle diverse Convenzioni non solo sono obbligati a non violarli ma anche a contribuire affinché le condizioni politiche e socio-economiche siano favorevoli al rispetto, alla protezione e all'innalzamento del livello della loro protezione e attuazione a livello sia nazionale, sia internazionale<sup>36</sup>. Inoltre, gli Stati che hanno ratificato le diverse Convenzioni in materia di diritti umani possiedono l'obbligo di cooperare, anche a livello internazionale<sup>37</sup>, affinché tutti gli esseri umani possano godere dei diritti *de quo*<sup>38</sup>.

Nel momento in cui ci si appropria alla disamina vera e propria dei diritti umani emerge come sussistano almeno quattro scuole dominanti di pensiero classificabili come segue: *dottrinalisti convenzionali*, *costituzionalisti*, *agnostici culturali*, *strateghi politici*<sup>39</sup>. Nonostante questi approcci si differenzino tra di loro per quanto attiene all'identificazione del contenuto dei diritti umani o alla loro classificazione, essi possiedono, quale elemento comune, la convinzione secondo cui tali diritti dovrebbero essere promossi e protetti dallo Stato. La differenza sussistente tra esse attiene all'orientamento politico che assumono le enunciazioni dei diritti umani, il peso che da attribuire a ciascuno di essi, le strategie necessarie per attuarli.

I primi due approcci possiedono quale elemento comune l'idea che solamente la legge sia lo strumento idoneo ad apprestare una tutela ai diritti umani<sup>40</sup>. I dottrinalisti possiedono un atteggiamento maggiormente fideistico e religioso nei confronti dei diritti umani. I concettualizzatori,

<sup>34</sup> Sgreccia (1987). Wuk (1999). Leenen, Gevers, Pinet (1993).

<sup>35</sup> *Codice di Norimberga* (1946), il *Codice di Etica Medica* (1948), la *Dichiarazione di Ginevra* (1948), l'*International Code of Medical Ethics* (1949), la *Dichiarazione di Helsinki* (adottata nel 1964 e rivista in più momenti fino al 2000).

<sup>36</sup> Un riferimento è all'art. 28, par. 3 della *Convention on the Rights of the Child*: "State Parties shall promote and encourage international cooperation in matters relating to education, in particular with a view to contributing to the elimination of ignorance and illiteracy throughout the world and facilitating access to scientific and technical knowledge and modern teaching methods. In this regard, particular account shall be taken of the needs of developing countries".

<sup>37</sup> Hamm (2001).

<sup>38</sup> *The Maastricht Guidelines on Violations of Economic, Social and Cultural Rights*.

<sup>39</sup> Quest'ultimo approccio possiede quale aspetto caratteristico quello di promuovere, in modo incoerente, le strategie politiche che dovrebbero essere preordinate a tutelare i diritti umani. Orentlicher, Gelatt (1993). Alle altre scuole dominanti di pensiero si farà riferimento nel corpo del testo.

<sup>40</sup> Mutua (1996: 595): "The first two approaches, which are espoused by conventional doctrinalists and conceptualizers or constitutionalists, are closest in ideological orientation and share an unequivocal belief in the redemptive quality and power of human rights law. Admittedly, there is a wide and contrasting diversity of attitudes towards the human rights corpus within the two schools. While the doctrinalists tend to be statisticians of violence, conceptualizers are at their core systematizers of the human rights corpus. For the latter, human rights norms arise out of the liberal tradition, and their application should achieve a type of a constitutional system broadly referred to as constitutionalism".



a contrario, possiedono un atteggiamento meno ideologico e più concreto al punto da poter essere definiti come i “codificatori dei diritti umani”<sup>41</sup>.

I costituzionalisti interpretano i diritti umani come inseriti all’interno della cornice del diritto costituzionale, cioè, come un insieme di norme, ideali e principi, siano essi morali, filosofici, legali e culturali, che concorrono a definire il carattere fondamentale dello stato e della società<sup>42</sup>. In tal senso, è stato osservato che molti Stati facenti parte della Comunità Internazionale, *prima facie* e a livello meramente formale, si auto-definiscono come garanti dei diritti umani. Si tratta di una posizione meramente apparente e funzionale ad essere definiti come promotori di una politica che proclama la tutela dei diritti umani<sup>43</sup>.

Per quanto concerne la posizione degli agnostici culturali, essi interpretano l’universalità di alcune disposizioni o norme sui diritti umani come appartenenti alla cultura occidentale e quindi condividono solo parzialmente l’intero *corpus* dei diritti, rintracciando nel riferimento interculturale una variabile critica nella creazione di un sistema universale di diritti umani<sup>44</sup>. In altri termini, oggetto della loro critica, è l’esistenza di un sistema esistente di diritti umani interpretato come culturalmente esclusivo sotto alcuni aspetti e ritenuto come illegittimo o irrilevante per le società non occidentali.

Da quanto esposto fin qui, emerge come il linguaggio dei diritti umani possa essere definito *fluido* poiché il termine possiede differenti significati a seconda dei diversi momenti storico-temporali presi in considerazione. Un approccio utilizzato è quello di non focalizzare l’attenzione sul divario che intercorre tra l’universale e il locale, concentrando piuttosto l’analisi sulla storia delle rivendicazioni universali al fine di comprendere la modalità tramite cui interagiscono i diritti umani e le differenti declinazioni che essi assumono nelle diverse culture<sup>45</sup>.

Per quanto concerne l’approccio da un punto di vista storico-internazionalistico, esso non gode di fama illustre: il riferimento va alle Rivoluzioni liberali del XVIII e del XIX secolo che si sono svolte all’interno del perimetro Stato-Nazione. Alcuni filosofi come Kant e Paine pensavo di poter concentrare la protezione dei diritti umani all’interno dei confini degli Stati sovrani. In questa direzione, infatti, la Dichiarazione Francese dei diritti dell’uomo e del cittadino e la Dichiarazione di Indipendenza proclamavano la protezione dei diritti universali da parte degli Stati nazionali. Questo paradigma ha subito un cambiamento a partire dagli anni ’40, infatti, la tendenza è stata quella di fornire una protezione cosmopolitica agli *human rights*.<sup>46</sup> Questo processo fermento che si è realizzato sul piano internazionale inizia dai principi racchiusi nel Codice di Norimberga. Essi, infatti, avrebbero dovuto rappresentare le fondamenta del “nuovo mondo”. Codesto atteggiamento non è rimasto

<sup>41</sup> I punti cardine di questo approccio concernono i concetti di sovranità popolare, di limitazione dei poteri del Governo tramite il principio di separazione dei poteri, l’indipendenza della magistratura, la definizione formale di persona e dei diritti civili e politici quali elementi indispensabile per lo Stato: Steiner, Alston (1996).

<sup>42</sup> È stato sostenuto che “ours is the age of rights. Human rights is the idea of our time, the only political-moral idea that has received universal acceptance. The Universal Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations General Assembly in 1948, has been approved by virtually all governments representing all societies. Human rights are enshrined in the constitutions of virtually every one of today’s 170 states-old states and new; religious, secular, and atheist; Western and Eastern; democratic, authoritarian, and totalitarian; market economy, socialist, and mixed; rich and poor, developed, developing, and less developed. Human rights is the subject of numerous international agreements, the daily grist of the mills of international politics, and a bone of continuing contention among superpowers”: Henkin (1990).

<sup>43</sup> Mutua (1996).

<sup>44</sup> Cobbah (1987:309).

<sup>45</sup> Walzer (1994), Cmiel (1999: 1249-1250).

<sup>46</sup> Kochavi (2005), Crniel (2002).

meramente ideologico posto che si è tradotto nell'adozione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. I diritti racchiusi in essa dovevano, difatti, essere trasformati, in maniera rapida, in un atto normativo internazionale suscettibile di vincolare gli Stati aderenti alla Convenzione<sup>47</sup>.

Il concetto di diritto umano, quale diritto soggettivo, appartiene ad una concezione moderna<sup>48</sup> di matrice occidentale. Ciò corrisponde, tra l'altro, alla circostanza per cui l'espressione 'diritti dell'uomo' non sia compaia prima del diciottesimo secolo. Essa inizia a diffondersi solo a partire dall'Illuminismo<sup>49</sup>; in tal senso, è possibile parlare di una 'rivoluzione culturale dei diritti umani'<sup>50</sup>. Questa rivoluzione corrisponde all'apertura della ragione a un'autocomprensione maggiormente consapevole<sup>51</sup> del genere umano. L'implicazione principale di questa svolta coincide con conclusione per cui il principio portante dei diritti è la necessità di trattare in modo umano gli esseri umani poiché "l'umano non è una cosa, né una natura o un'essenza, ma un modo di trattare le vite degli altri"<sup>52</sup>. Da ciò deriva che i diritti umani non possono essere degradati a meri strumenti dell'ideologia dominante<sup>53</sup> ma devono fondarsi sulla considerazione secondo cui "la persona è umana perché ha una natura umana, ma non si comporta come meramente derivata da essa, cioè come una sua qualità. Anzi prende posizione nei confronti della propria natura, si sporge al di là di essa e, persino, va contro di essa e le sue leggi costitutive e proprio per questo si afferma ed è una persona"<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> Cmiel (2004).

<sup>48</sup> La Torre (1996).

<sup>49</sup> In precedenza si trattava di diritti aventi una portata universale poiché derivanti dallo *ius gentium*, da ricondurre, secondo il pensiero di Ulpiano, alla *naturalis ratio*. Grazie a essa era possibile una specie di *communicatio* fra popoli dalla quale discendevano, a loro volta, precisi diritti e doveri come, ad esempio, lo 'ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi', la libertà di scambio e di commercio, la possibilità di trasferirsi e divenire cittadini nelle nuove province. De Vitoria (1996). Di conseguenza se da una parte è corretto affermare l'esistenza di diritti aventi portata universale, dall'altra si deve osservare che la portata universale dei diritti non è da riferire al soggetto ma a una visione oggettiva dell'esperienza giuridico-morale. È possibile osservare che, ad esempio, il dibattito presente nella Spagna del primo Cinquecento non attiene ai diritti universali o umani ma alla legittimità della guerra di conquista, alla possibile e conseguente lesione dello *ius gentium*. Costa (2014). È stato altresì osservato che i diritti umani possono essere definiti come 'figli legittimi della modernità' in quanto esprimono la correlazione tra diritto e dovere nonché esigenze di urbanizzazione, industrializzazione, tecnologie moderne di comunicazione e di controllo politico rapportate ai processi di globalizzazione. È stato evidenziando, sulla scorta di un elemento puramente linguistico, che i diritti umani non sembrano essersi materializzati prima della seconda guerra mondiale. Prima del 1940 non si rinviene l'uso del termine *human rights* ma, piuttosto, di *rights of a man*, *natural rights*, come tali non assimilabili a quelli che sono stati definiti come i *modern human rights*: Lindholm (1997:5).

<sup>50</sup> Cotta (1990: 18) viene offerta una indicazione di metodo, cioè "si è infatti disposti a riconoscere l'appartenenza dei DU al nostro tempo presente e a quello che ne prende inizio, ma non al passato. Questa convinzione è comprensibile, ma non corrisponde del tutto a verità, poiché dipende dal fatto che i DU vengono identificati con quelli enunciati nelle carte moderne, vengono cioè pensati nel quadro della 'modernità'. Ma ciò comporta una indebita rimozione del passato; infatti una indagine storica, nemmeno molto approfondita, permette di rintracciarne alcuni, essenziali per l'uomo, fin dai tempi più remoti".

<sup>51</sup> Jaspers (2011).

<sup>52</sup> Viola (2009: 85).

<sup>53</sup> Bartoli (2014).

<sup>54</sup> Viola (2009: 89). Sempre nella medesima direzione "non tutti i diritti fondamentali spettano infatti a tutti gli esseri umani, e non tutti gli esseri umani sono titolari dei medesimi diritti fondamentali. [...] I soli diritti che spettano indistintamente a 'tutti' gli esseri umani sono quelli che, appunto, chiamerò 'umani' e che sono oggi, in tutti gli ordinamenti avanzati, il diritto alla vita e le libertà fondamentali, l'*habeas corpus* e le altre garanzie penali e processuali": Ferrajoli (2007: 726).

Se si è ancora quanto appena riportato alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 1948 insieme alla Convenzione Internazionale sui diritti civili e politici, nonché quella relativa ai diritti economico-sociali e culturali adottate dall'Assemblea Generale del 1966, si evince che i diritti umani 'moderni' possiedono quali proprie caratteristiche, in sequenza: l'universalità<sup>55</sup> da riferire sia ai diritti sia ai doveri; l'ampiezza dei contenuti; un'elencazione<sup>56</sup> di diritti civili, economici, politici e sociali; un fondamento morale e giuridico; il riconoscimento a livello nazionale, internazionale nonché sovranazionale; l'essere il referente di una duplice responsabilità dello Stato, che si proietta sia confronti delle persone-individui sia verso gli altri Stati. È stato osservato che nessun ordinamento prima del 1948 aveva soddisfatto tutte queste caratteristiche contemporaneamente, ed è esattamente tale scarto legittima la qualificazione dei diritti umani come 'modern human rights'.

Quando si tentasse di calibrare una definizione di 'diritto umano' si dovrebbe comunque operare una differenziazione, per di così, per fasi successive. La prima di esse potrebbe identificarsi con il processo di idealizzazione. Essi sgorgano dalla coscienza storico-sociale per necessità politiche e concezioni morali; gli attori di questa 'emersione' sono filosofi e politici che creano un primo circuito di convergenza su determinati scopi universali. Un esempio in tal senso è quanto ha preceduto la Dichiarazione Universale del 1948. La seconda fase è propriamente quella della positivizzazione e si incentra sul riconoscimento nazionale ed internazionale dei diritti per il tramite dell'adozione di norme vincolanti contenenti obblighi e strumenti giuridici, anche tramite il coinvolgimento di organizzazioni sia regionali sia globali. L'ultima fase, indubbiamente la più complessa, attiene alla realizzazione concreta dei diritti umani. Tale complessità dipende dallo scontro che si viene a creare tra le idee che si coagulano attorno al concetto di diritti umani e gli aggiustamenti/cambiamenti imposti richiesti dalla realtà delle condizioni socio-economiche e culturali. In alcuni casi, le difficoltà da superare si presentano talmente ardue da richiedere il reinnesco, per così dire, dei processi di idealizzazione<sup>57</sup>.

È chiaro, quindi, che il concetto di diritto umano si presenta in forme e dimensioni differenti che si collocano anche al di fuori del diritto positivo il cui ruolo risulta essere di nevralgica importanza a partire dal secondo passaggio. Sulla scorta di quanto appena osservato emerge che la volontà di assumere una definizione astratta di diritto umano rischierebbe di ridursi in un vuoto esercizio verbale. Questo perché quando si ragionasse esclusivamente in termini normativi si trascurerebbe l'inevitabile intreccio fra pratica e teoria dei diritti umani dovrebbe invece ritmare il processo di universalizzazione dei loro contenuti. Anche per questo motivo, parte della dottrina è giunta a ritenere che

<sup>55</sup> A partire da questo elemento il sistema di diritti umani può essere concepito come un sistema che promuove una solidarietà morale tra gli individui senza differenze attinenti alla cultura, all'etica o alla religione. Allo stesso tempo si tratta di un sistema che non comprime l'individualismo ma protegge la libertà e la dignità fra gli individui. È necessario precisare che solidarietà e individualismo devono fungere da supporto alla maggioranza delle tradizioni normative nel mondo contemporaneo.

<sup>56</sup> Aderendo all'interpretazione appena fornita, il sistema dei diritti umani non contiene misure o parametri del progresso storico o segni di perfezione sociale, ma è preordinato a garantire protezione contro l'uso della forza pubblica e contro un uso pubblico della violenza. Si tratta, altresì, di un sistema inclusivo posto che non elimina le differenze etiche, religiose e filosofiche. La macro-categoria degli *human rights* è diretta, in ultima analisi, a contenere principi pratici incorporati nelle istituzioni che si impegnano alla realizzazione di essi: Lindholm (1998).

<sup>57</sup> Serpe (2009: 145-147), Bobbio (1992).

“la definizione di un concetto teorico nulla può dirci quanto ai contenuti, e, ancor di più, alle forme di protezione o ai bisogni o alle immunità che dovrebbero essere sancite come fondamentali. La storia dei diritti umani è una storia di sangue e dolore: sfuggire a definizioni ontologico-sostanziali dei diritti umani ci permette di rispondere alla domanda ‘cosa sono i diritti dell’uomo?’ con un’altra domanda: ‘quali sono i diritti dell’uomo?’. La definizione di fenomeni così strutturalmente e contenutisticamente ampi quali i diritti dell’uomo, condurrebbe al rischio di una ontologizzazione del fenomeno stesso che oscurerebbe la realtà dei diritti e, ancor peggio, non li proteggerebbe dalla disponibilità politica o del mercato. La storia ci ha insegnato che l’appello a dogmi quali criteri di verità conduce unicamente a risultati disastrosi, indipendentemente dal fatto che esso, l’appello, abbia preso corpo a partire da questa o quella credenza religiosa o ideologia politica”<sup>58</sup>.

Se questo è vero, si deve altresì evidenziare come la ricerca del significato sia un’esigenza tipicamente umana. A tal proposito, Sartre definiva gli esseri umani come ‘stalkers of meaning’. Di conseguenza, è proprio la ricerca del significato a definire il loro ‘perché’. Da qui sgorga l’esigenza di definire i diritti umani rispetto allo snodo cruciale che prende forma in ambito internazionale, dove sono polifonicamente chiamate a esprimere la propria voce diverse culture, in situazioni in cui i meccanismi di attuazione risultano essere fragili e non vi è spazio – almeno al momento – per un sistema delle fonti strutturalmente gerarchizzato.

La definizione dei diritti umani<sup>59</sup> risulta, insomma, complessa e indispensabile al tempo stesso. In tal senso, essa non si riduce a un mero esercizio accademico. Il sistema convenzionale del diritto internazionale ha posto la necessità di comprendere quale sia il rapporto che intercorre tra i molteplici diritti da esso generati. Bisogna precisare il grado di protezione disponibile per ciascuno di essi, la natura delle eventuali deroghe o eccezioni, le priorità da accordare, i rapporti gerarchici ecc.<sup>60</sup> Vi è da aggiungere che l’attuazione e la protezione processuale dei diritti umani rimanda a un complesso di regole, di valutazioni, di atteggiamenti, di valori, di principi e di comportamenti assai ampio. Tutto l’insieme dà vita un circuito di senso risultato di uno sforzo ermeneutico costante, sollecitato dal processo di tematizzazione delle irrinunciabili spettanze degli esseri umani. Di conseguenza, come non vi è un numero definito delle dimensioni di tutela della persona, così non sembra potersi scommettere su un numero limitato di situazioni che impongano la sua difesa<sup>61</sup>; il che implica, di seguito, che si debba scartare l’idea di un *numerus clausus* di diritti umani<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Sepe (2011: 23-24).

<sup>59</sup> È stato precisato che “per spiegare l’idea dei diritti umani non serve cercare di stabilire il danno più o meno grande causato da un governo che, in buona fede, commette un errore nella valutazione dei diritti morali degli individui; conviene invece distinguere gli errori commessi in buona fede da governi che, in linea di principio, rispettano la dignità umana dagli atti che rivelano solo disprezzo o totale indifferenza nei suoi confronti”: Dworkin (2006: 48-49).

<sup>60</sup> Shestack (1998).

<sup>61</sup> Häberle (1993: 186-187).

<sup>62</sup> In questa concezione i diritti umani sono interpretati come “la risposta (‘reazione’), secondo l’esperienza storica, alle *fondamentali minacce* all’uomo... poiché le specifiche situazioni di pericolo mutano storicamente e nuovi strumenti per combatterle devono essere sviluppati sempre di nuovo”: Häberle (1993: 177), Bobbio (1992: XIII-XVI).

### 3. Il fondamento dei diritti umani

Le difficoltà connesse a una definizione, per quanto solo indicativa, dei diritti umani costituiscono solo un gradino verso il problema cruciale del loro fondamento, cioè, della loro fonte di legittimazione<sup>63</sup>. La questione del fondamento dei diritti umani si pone con particolare coerenza posto che l'impressione è che i diritti menzionati nei diversi documenti internazionali siano inclusi in essi in quanto innati. L'interrogativo che sorge è se, in ipotesi di violazione dei diritti sanciti, sia da considerarsi legittimo un intervento avverso colui o coloro che non rispettano il diritto umanitario. A questo si deve aggiungere la necessità di individuare *standards*, sia politici sia morali, necessari affinché le politiche promosse dalle istituzioni politiche e sociali possano essere definite coerenti con il livello richiesto, ed imposto, dall'esistenza dei diritti morali<sup>64</sup>.

La riflessione assume importanza soprattutto se essa viene incentrata sull'assenza di un fondamento etico assoluto o agganciato a profili extra-normativi dei diritti umani. In questa direzione l'aspetto problematico del riconoscimento dei diritti umani è se gli stessi possano prescindere da aspetti intimamente connessi a profili umanitari<sup>65</sup>.

L'impostazione giusnaturalistica<sup>66</sup>, ossia quella secondo cui la legge naturale ingloba principi elementari di giustizia come quelli riconducibili alla ragione retta (*recta ratio*), inalterabile ed eterna, si avvicina maggiormente ai diritti umani come interpretati in senso contemporaneo<sup>67</sup>. Il principale

<sup>63</sup> In proposito è stato evidenziato che solamente una ricerca che presti attenzione al fondamento ontologico della norma "è in grado di opporsi alle concezioni calcolanti e utilitaristiche del diritto, ovvero a quella babele linguistica, metodologica e concettuale che trova argomento nelle moderne ricostruzioni formalistiche, positiviste e razionaliste". Così, A. Mangiameli (2021: 30).

<sup>64</sup> Rawls (2001).

<sup>65</sup> In altri termini, è stato sostenuto che nel momento in cui gli Stati riconoscono e proteggono i diritti umani "devono avere il coraggio una assunzione di responsabilità, esattamente come ha fatto la Corte di Norimberga (il pericolo di una deriva disumana, conseguenza estrema del formalismo giuridico, è infatti sempre dietro l'angolo della storia): riaffermare la coerenza di un diritto naturale universale": Paradisi (2021:265).

<sup>66</sup> La teoria del diritto naturale affonda le proprie radici nella riflessione di Aristotele e Sofocle. Un esempio tradizionale è quello di Antigone contenuto nelle Eumenidi di Sofocle del 422 a.C. concernente il dissidio tra Creonte ed Antigone relativamente al divieto di sepoltura di Polinice, fratello di Antigone, imposto da Creonte. Si rammenta che la pronuncia di Creonte possiede i tratti fondamentali della legge in quanto ha quale fonte il consenso dei cittadini, elemento necessario e sufficiente per essere ritenuta valida ed efficace. Contro questo decreto Antigone si appella all'esistenza di un altro diritto, non scritto ma vigente e risalente a una normativa consuetudinaria ritenuta come valida tra le genti greche: essa imponeva che anche il corpo dei nemici caduti in battaglia dovesse essere sepolto, in caso contrario il corpo del defunto avrebbe vagato senza pace non potendo raggiungere la dimora nel regno di Ade: Cavalla (2011: 124-127).

I filosofi medioevali cristiani possiedono sottolineavano, a loro volta, che la legge naturale conferisce determinati diritti immutabili agli individui intesi quale parte della legge di Dio. St. Thomas Aquinas (1475). Secondo l'interpretazione fornita da Ugo Grozio, un tratto naturale degli esseri umani è l'impulso sociale a vivere in pace e armonia con gli altri. Di conseguenza, tutto ciò che risulta essere conforme alla natura degli uomini e delle donne, da interpretare come esseri sociali e razionali, deve ritenersi giusto. Al contrario, qualunque cosa fosse diretta a disturbare l'armonia sociale dovrebbe essere definita come ingiusta e sbagliata. Grozio definì, come diritto naturale, quel diritto 'dettato dalla retta ragione'. Simmetricamente, un atto, a seconda dal suo essere conforme o meno alla natura razionale, possiede, rispettivamente, una qualità di necessità morale o di bassezza morale: Grozio (1689), Rommen (1948).

<sup>67</sup> Secondo questa impostazione 'madre del diritto naturale è la stessa natura umana' e si tratta di un diritto i cui principi risultano essere 'per sé chiari, ed evidenti', legati alla capacità di raziocinio dell'uomo nonché espressione di 'una conseguenza precedente da principi di natura': Grozio (1948: 73-74).

esponente di questo approccio risulta essere John Locke<sup>68</sup>. Egli immaginava l'esistenza di esseri umani in uno stato di natura. Secondo questa narrazione mitico-metaforica, in esso i soggetti vivevano uno stato di libertà idoneo a garantire loro una condizione minimale di uguaglianza nella quale nessuno di loro si trovava in una posizione di soggezione rispetto all'altrui volontà e/o autorità. Nonostante gli aspetti positivi della condizione poc'anzi descritta, al precipuo fine di evitare l'insorgenza di pericoli e dei disagi tipici dello stato di natura, gli esseri umani decisero, in modo unanime, di siglare un accordo, il cd. "patto sociale", con il quale dare vita ad una comunità guidata da una corrispondente autorità politica. I vantaggi che gli individui avrebbero ricavato dall'istituzione di quest'ultima sarebbero stati duplici: da una parte essi avrebbero continuato a conservare i diritti naturali (diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà), dall'altra parte gli stessi diritti sarebbero stati garantiti dall'Autorità medesima. L'inadempimento al dovere di protezione, imputabile al soggetto individuato a tal fine dai consociati, avrebbe prodotto, quale conseguenza immediata e diretta, la perdita della legittimazione sociale<sup>69</sup>.

Per quanto attiene all'aspetto filosofico, il *punctum dolens* concerne la determinazione dei diritti che devono essere considerati inerenti alla legge naturale e che quindi devono essere riconosciuti come inalienabili. Nell'interpretazione fornita da Locke, gli esseri umani nello stato di natura possedevano tutto ciò di cui necessitavano per essere autosufficienti, cioè, vita, libertà e proprietà.

L'aspetto problematico si rinviene nel momento in cui questa assunzione venga rapportata alla definizione ontologica di 'uomo' poiché esso fa emergere il limite dell'approccio giusnaturalistico<sup>70</sup>. Nonostante quanto appena esposto, la prospettiva che viene offerta dal diritto naturale possiede il merito di porre attenzione al potere che viene riconosciuto all'Autorità politica. Compito di quest'ultima, infatti, è quello di apprestare un livello minimo di sicurezza alla libertà umana, al riconoscimento del principio di uguaglianza sia sul piano interno al gruppo sociale di riferimento sia a quello esterno<sup>71</sup>.

In proposito, si deve osservare come il giusnaturalismo moderno sia meno astratto e si presenti come un ragionamento logico, consapevole della distinzione fra essere e dover essere, fra morale e diritto, fra diritto naturale e diritto positivo. Alcune correnti giusnaturalistiche possiedono quale peculiarità quella di fornire un parametro che delegittima o legittima l'esistente al punto da divenire un parametro di fondamento necessario per procedere poi a giudicare il diritto positivo. Da qui l'idea secondo cui il momento fondativo dei diritti umani non possa essere puramente descrittivo, valutativo, perché oggetto di riflessione non sono meri fatti ma valori dotati di prescrittività. D'altro canto, l'atteggiamento da assumere non può possedere una connotazione fideistica, esclusivamente 'religiosa', cioè legata ad una determinata fede, perché in tal modo sarebbe inevitabilmente condannata a essere accettata solo da alcuni<sup>72</sup>. La prospettiva giusnaturalistica ammette, infatti, "che l'uomo per

<sup>68</sup> Locke (1952).

<sup>69</sup> Roussau (1762).

<sup>70</sup> Si segnala, in tale direzione, come la definizione stessa di diritto naturale possa essere ritenuta 'viziata' rispettivamente dalla concezione e dall'interpretazione che viene fornita e che si decidono di riferire del sostantivo "natura". In senso critico, è stato sostenuto che "right is a child of law; from real laws come real rights, but from imaginary law, from laws of nature, come imaginary rights.... Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical non sense, – nonsense upon stilts": Bentham (1824). Una ulteriore corrente contrapposta al diritto naturale può rintracciarsi nell'utilitarismo di John Stuart Mill; in un certo senso, una variazione di esso può rinviene nell'elaborazione di Karl von Savigny e Henry Maine, secondo cui i diritti sono una funzione delle variabili culturali.

<sup>71</sup> Successivamente, il riferimento a interno ed esterno ha subito una trasformazione divenendo nazionale ed internazionale.

<sup>72</sup> Berti (1987: 285).



natura tende allo sviluppo completo di sé”, e, di conseguenza, possiede un diritto a detto sviluppo anche se può scegliere di non riconoscerlo<sup>73</sup>.

Tradizionalmente si è soliti contrapporre all’elaborazione teorica giusnaturalistica quella che va sotto il nome positivismo giuridico<sup>74</sup>. Si tratta di un approccio che rigetta ogni tentativo preordinato a discernere e articolare una concezione di diritto trascendente le realtà empiriche degli ordinamenti giuridici esistenti<sup>75</sup>. In base all’impostazione positivista, i diritti umani rinvengono la propria fonte solamente nelle determinazioni di un sistema normativo accompagnato dalle relative sanzioni. L’impianto appena descritto, quindi, priverebbe di rilevanza l’aspetto filosofico e morale dei diritti umani tipico della prospettiva giusnaturalistica. Quello che è proprio della prospettiva giuspositivistica è il rispetto della legge. Di conseguenza, risulta ripudiata qualunque valutazione circa la moralità delle disposizioni contenute nell’atto normativo. E tuttavia, alla luce di quanto appena esposto, una delle maggiori critiche mosse ai positivisti concerne la considerazione secondo cui le leggi definibili come moralmente ingiuste non solamente difettano della capacità di essere considerate rispettose dell’ordinamento giuridico di cui fanno parte ma non meritano altresì nemmeno il *nomen* di legge in quanto carenti di morale propria<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Un approccio simile sostiene che “i diritti dell’uomo come dovuti alla sua dignità non sono altro che il diritto a sé quale si riconosce”. Apparentemente sembra sussistere un solo ‘dovere’, cioè preservare la ‘struttura psico-biologica’ che rende possibili le estrinsecazioni umane storiche, ossia consegnare ai posteri la ‘stessa dotazione ‘organica’ e ‘spirituale’ con cui siamo venuti al mondo’, ovvero ‘lo stesso orizzonte di possibilità per vivere e per morire’: Mazzarella (1998: 102-104).

<sup>74</sup> Una delle critiche avanzate è che le stesse Dichiarazioni di fine Settecento, salutate quali atti di nascita dei diritti umani, sono tutt’altro che scevre da aspetti problematici. Precisamente lo stesso termine ‘uomo’ allude a un individuo di sesso maschile, proprietario terriero e bianco. La stessa Dichiarazione francese dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino del 1789 è incerta nell’attribuire i diritti fra l’uomo e il cittadino. A questo deve aggiungersi che la Dichiarazione Americana, nel momento in cui proclama l’uguaglianza con il ‘we’, differenzia tra cittadini americani e altri soggetti. Algostino (2016).

<sup>75</sup> Una parte dell’elaborazione dottrinale sostiene che i diritti umani entrino in contatto con il diritto naturale a seguito della loro positivizzazione, quindi in una fase successiva al loro all’ingresso negli ordinamenti giuridici positivi: Viola (1990).

<sup>76</sup> Alla luce di una prospettiva giusnaturalistica, il diritto positivo è da interpretarsi come “un prolungamento, un’estensione della legge naturale”: Maritain (1953:115). Le Costituzioni possono essere definite come ‘tavole positive di diritto naturale’; altri le definiscono non come il riflesso di un ordine naturale ma come la ‘massima tra tutte le determinazioni politiche’: Ferrajoli (1989: 351). Zagrebelsky (1997: 155). Sempre nella medesima direzione è stato sostenuto che i diritti umani, definibili come innati, inalienabili, intangibili, imprescrittibili, inviolabili, indivisibili, insopprimibili, essenziali, fondamentali, precedono e, contemporaneamente, forniscono una giustificazione alla loro previsione positiva poiché, rispetto ad essa, integrano sia un limite che un orientamento. In altri termini, “l’affermazione dei diritti umani fondamentali che precedono e giudicano il diritto positivo sembra dunque chiudere l’epoca della fiducia incontrastata in una concezione del diritto esclusivamente come norma ‘posta’ e ‘efficiente’ e si fonda proprio sulla considerazione del fatto che l’uomo, diversamente dagli animali e dalle cose, non può essere sottomesso al dominio di nessuno, è fine e non mezzo, soggetto e non oggetto”: Casini (2003:76).

Nella citazione poc’anzi riportata può cogliersi la distinzione tra uomo e animali. Si deve ricordare come, attualmente, si stia trattando di diritto animale per alludere all’insieme di norme orientate a disciplinare i rapporti tra animali e uomo. Un richiamo va all’art. 13 TFUE, che impone agli Stati membri di tenere in considerazione il benessere degli animali quali esseri senzienti. In questo senso, si assiste a un cambio di direzione nei confronti del mondo animale abbandonando, quindi, una concezione materialistica e riconoscendo gli animali stessi quali esseri senzienti. Si deve aggiungere la Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Animale dell’UNESCO adottata nel 1978, la Convenzione Europea sulla protezione degli animali nei trasporti internazionali del 1968 e la Convenzione Europea per la protezione degli animali da compagnia del 1987. Stando alla formulazione dell’art. 13 TFUE, sembra essere la qualità di essere senziente a far sorgere diritti, ponendosi quale l’elemento discriminante per operare una distinzione dalle *res*. Ancora, è stato evidenziato che l’espressione ‘diritti degli animali’ sarebbe a-tecnica posto che le verrebbe assegnata una valenza ideologica e propagandistica

Nella prospettiva positivista i diritti esistono poiché sanciti da disposizioni o norme vigenti a prescindere dalla loro aderenza a un criterio di valore<sup>77</sup>. I diritti, quindi, non possiedono un contenuto stabilito, non rappresentano la logica di una scelta poiché l'unico aspetto a essere predeterminato è la loro forma. Il contenuto dei diritti, in altri termini, dipende dalla possibilità di rinvenirne le enunciazioni in una delle fonti che compongono il sistema del diritto positivo o, in alternativa, all'interno di una disposizione da ritenere valida perché è stata prodotta seguendo una determinata procedura<sup>78</sup>. Tutto questo necessita della predisposizione di criteri e parametri a cui fare ricorso per identificare il diritto positivo. Tendenzialmente, il criterio cui riferirsi è quello gerarchico<sup>79</sup>. All'interno della cornice di legittimazione logico-gerarchica, si palesa, quindi, un panorama normogenetico di tipo autoreferenziale, come tale suscettibile di causare una condizione paradossale. In essa, il diritto positivo, allo stesso tempo, appare dipendente dal sistema nel quale è inserito e fonte di esso. Per uscire da questa coincidenza tautologica, bisogna necessariamente ipotizzare che la fonte di legittimazione del diritto positivo stesso giaccia al di fuori dell'*ordo iuris*<sup>80</sup>. Un sistema giuridico che si rifaccia rigidamente al concetto di diritto positivo, finisce così per presupporre di necessità una norma fondamentale, a sua volta, connessa a, e per alcuni versi coincidente con, un elemento estraneo al sistema normativo, fungendo da fonte di legittimazione di esso. In altri termini le tesi che si fondano sul diritto positivo rigettano l'assunzione di ogni presupposto, eccezione fatta per l'atto di nascita della fonte che si pone al vertice dell'intero sistema.

Nonostante le criticità poc'anzi menzionate, la metodologia fatta propria dai giuristi positivisti risulta essere efficace per lo sviluppo di un sistema di diritti nel panorama internazionale: il riferimento è ai trattati delle Nazioni Unite sui diritti umani. Questi ultimi contengono precetti generati a partire dalla partecipazione propositiva degli Stati nazionali e dei loro rappresentanti, assurgendo infine a parte integrante del sistema di diritto internazionale. In questo modo si assiste alla cristallizzazione di un insieme 'positivo' di diritti preordinato ad assicurare un riconoscimento legale e formale di tutela per situazioni giuridiche sussumibili sotto la categoria 'diritti umani'. Se ciò è vero, risulta tuttavia necessario evidenziare che il positivismo giuridico, allo stesso tempo, tende a minare la base internazionale dei diritti umani dato che gli appartenenti a questa corrente di pensiero sono inclini a porre una forte e talora eccessiva enfasi sulla supremazia della sovranità statale senza accettare l'influenza restrittiva di un diritto esistente al di sopra dello Stato nazionale<sup>81</sup>. Quando ciò accade, le norme di diritto internazionale sembrano retrocedere – quantomeno in seno a questa prospettiva

---

e, quindi, metagiuridica. Alla luce di ciò è necessario capire quale sia l'obiettivo che viene perseguito con questo ideale *corpus* di disposizioni: se lo scopo finale è quello di salvare gli animali dalla sofferenza, dal dolore, dalla sopraffazione dell'uomo, è necessario impostare il ragionamento sul rapporto tra uomo e animali: Mazzoni (2012).

Sullo sfondo rimane il seguente interrogativo: "l'apertura del concetto di diritto soggettivo a soggetti diversi dall'uomo, con il conseguente sganciamento dei diritti da quest'ultimo, apporta qualche progresso?": cfr. Pisanò (2012: 29). Sohm-Bourgeois (1990).

<sup>77</sup> Peces Barba (1993: 37-39).

<sup>78</sup> Cfr. Kelsen (1994: 401), Michelagnoli (2017: 1386), Cerini (2012), Orrù (2002), Buoso, (2003), Martini (2017), Barzanti (2013), Mazzoni (2012), Veronesi (2004), Galleni, Viola, Conigliaro (1999), Cavalieri, Singer (1994), Castignone (1988), Castignone, Battaglia (1987), Singer (1985), Pelagatti (2017).

<sup>79</sup> Kelsen (1994: 112).

<sup>80</sup> Kelsen (1997: 402).

<sup>81</sup> Si deve aggiungere che il positivista non ritiene che l'individuo possieda uno *status* a livello di diritto internazionale.

teorico-interpretativa – a semplici regole di moralità impositiva fissate o suffragate dall’opinione ma orfane di uno effettivo supporto istituzionale.

In esito alla Seconda Guerra mondiale si è avuta una rinascita della teoria dei diritti naturali, questa volta sulla scorta di un nuovo approccio diretto a identificare e selezionare i valori che possiedono un aspetto eterno ed universale. Il profilo innovativo attiene all’esigenza di predisporre un sistema legale positivo diretto ad attuare quei valori affinché lo stesso sistema legale possa funzionare in maniera efficace. Si è assistito, così, allo sforzo di conciliare, da un punto di vista strettamente giuridico, l’essere con il dover essere. A questo fine è necessario che qualsiasi sistema, per essere definito come giusto, sia fondato sull’inclusione e sui principi di libertà individuale e di autonomia. Nel dir questo, l’elemento che si vuole sottolineare attiene alla tendenza, delle moderne elaborazioni formatesi in tema di diritti umani, di stabilizzarsi sul concetto di ‘necessità naturale’. Si tratta di un’espressione che distingue tra diritti ritenuti fondamentali e diritti che possiedono una componente e/o matrice ‘sociale’. Al fine di rendere meglio il concetto è stato sostenuto che “humanity has a grammatical form of which certain basic human rights are a necessary part. This concept of what one views human beings to be is a profound one, even if it is deemed self-evident”<sup>82</sup>.

L’interpretazione nuova che viene fornita ai diritti naturali ha influenzato notevolmente la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani nonché i diversi accordi internazionali e sovranazionali d’ispirazione, per dir così, umanitaria. La giustificazione filosofica dei diritti umani e la loro affermazione quali principi universali risulta essere altamente significativa e rassicurante proprio per la vitalità di essi nell’assetto giuridico internazionale. Si tratta di diritti che sono orientati a preservare l’integrità della persona e che, partendo dal fondamentale principio di autonomia dell’individuo, assicurano protezione al soggetto di diritto. Ad esempio, il principio di non discriminazione è saldamente connesso a qualunque concetto, assoluto, di autonomia<sup>83</sup>, e viceversa.

Di notevole importanza in questo dibattito risulta essere l’impostazione fornita da Bobbio. Questo autore si pone l’obiettivo di risolvere il problema di natura pratica e, al tempo stesso, giuridico-politica concernente il riconoscimento e la protezione dei diritti umani facendo leva sulla decostruzione dei ‘dogmi del razionalismo etico’<sup>84</sup>. In base a questa lettura, il fondamento dei diritti umani, per definizione, ‘non è ulteriormente discutibile così come il potere ultimo deve essere ubbidito senza discutere’<sup>85</sup>. A partire da questo assunto di tipo assiomatico, Bobbio procede allo studio di alcuni tratti peculiari della materia ‘diritti umani’ suscettibili di rendere maggiormente evidente l’impossibilità di ricavarne un fondamento assoluto. Quest’ultimo – sempre secondo l’autore – non potrebbe essere rinvenuto posto che la stessa definizione di diritti dell’uomo risulta essere di difficile perimetrazione. Si aggiunga che i diversi approcci definitivi si appellano, in ultima analisi, a valori ultimi come il

<sup>82</sup> Shestack (1998: 217).

<sup>83</sup> È stato osservato, a partire da detta riflessione, che l’intuizione dell’importanza del diritto naturale “nasce però morta se non si ha un’adeguata antropologia del bene umano e se non si riconosce una legge superiore al nostro giudizio”: Hittinger (2007: 133).

<sup>84</sup> In tal senso è stato sostenuto che “su questo punto Bobbio proietterà i suoi argomenti critici al Diritto naturale, alla pretesa di ammettere dei diritti naturali in quanto espressione di una costante, univoca e sempiterna natura umana. Bobbio si appellerà all’insegnamento della storia per mostrare il carattere equivoco, eterogeneo e multiforme di ciò che ogni cultura e ogni momento storico ha inteso per tale ‘natura’. [...] Alle pretese di un fondamento naturale, assoluto ed eterno dei diritti Bobbio opporrà la sua opzione in favore di un fondamento consensuale, relativo e storico”: così, Pérez Luño (1993: 156-157).

<sup>85</sup> Bobbio (1992: 6).

perfezionamento della persona umana o lo sviluppo della civiltà determinando un'ulteriore problematica data dalla circostanza che i “valori ultimi, a loro volta, non si giustificano, si assumono: ciò che è ultimo, proprio perché è ultimo, non ha alcun fondamento”. A ciò deve aggiungersi aggiunge che “i valori ultimi [...] sono antinomici, non si possono realizzare tutti globalmente e contemporaneamente”<sup>86</sup>. Un ulteriore profilo di criticità attiene alla circostanza per cui non vi sono dei diritti definibili per loro stessa natura come fondamentali poiché “i diritti dell'uomo costituiscono una classe variabile, come la storia di questi ultimi secoli mostra a sufficienza”<sup>87</sup>. L'esempio va al diritto di proprietà privata che alla fine del XVIII secolo era ritenuto assoluto e che nelle Costituzioni del Novecento non è più considerato come tale; per converso, i diritti sociali non possedevano precedentemente il riconoscimento che viene loro attribuito attualmente. Per riprendere quanto osservato da Bobbio, v'è ulteriormente da sottolineare come i diritti umani spesso risultino incompatibili tra loro. Alcuni diritti possono entrare in conflitto con altri: è l'ipotesi, ad esempio, dei diritti di libertà economica e dei diritti sociali entrambi qualificati come fondamentali. La conseguenza è che “due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto, un fondamento cioè che renda un diritto e il suo opposto, entrambi, inconfutabili e irresistibili”<sup>88</sup>.

L'aspetto cruciale della filosofia di Bobbio è la critica mossa alla dimostrabilità dei valori ultimi e al razionalismo etico poiché, per il filosofo, l'assunto secondo cui i diritti umani risulterebbero essere attuati in modo migliore proprio perché fondati su valori ultimi dimostrabili dal razionalismo etico sarebbe smentito dagli eventi storici stessi. A tal riguardo, si osserva che, paradossalmente, i diritti umani risultano essere maggiormente garantiti nell'epoca contemporanea, nonostante la crisi attinente al loro fondamento, piuttosto che nelle epoche connotate da uno sforzo irresistibile per fondarli. La controprova di questa asserzione è rintracciabile nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 che, se da una parte ha fatto perdere la questione del fondamento, ha posto dall'altra l'accento sulle condizioni e sugli strumenti necessari per garantire al meglio le prerogative soggettive in essa proclamate.

Alla luce delle considerazioni adesso richiamate, Bobbio è giunto a concludere che “il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico ma politico”<sup>89</sup>. Si tratta di una conclusione che nasce dalla considerazione secondo cui “dallo scopo che la ricerca del fondamento si propone nasce l'illusione del fondamento assoluto, l'illusione cioè che, a furia di accumulare e vagliare ragioni ed argomenti, si finirà per trovare la ragione e l'argomento irresistibile cui nessuno potrà rifiutare di dare la propria adesione”<sup>90</sup>.

Da questa affermazione emerge la differenza tra la ricerca del fondamento e l'illusione del fondamento: tra le righe si lascia intendere che qualunque ricerca del fondamento dei diritti umani deve approdare, necessariamente, a individuare un fondamento assoluto<sup>91</sup>. Lo stesso Bobbio, nel momento in cui analizza dettagliatamente le finalità della Dichiarazione Universale dei Diritti

---

<sup>86</sup> Bobbio (1992: 8-9).

<sup>87</sup> Bobbio (1992: 8-9).

<sup>88</sup> Bobbio (1992:13).

<sup>89</sup> Bobbio (1992:16).

<sup>90</sup> Bobbio (1992: 6).

<sup>91</sup> Belloni (2019).

dell'Uomo<sup>92</sup>, individua nella prova storica del 'consenso' una modalità di fondazione dei valori incentivando, di conseguenza, la ricerca del fondamento dei diritti e gli scopi che si intendono perseguire. Può rammentarsi, in proposito, come lo stesso Bobbio, in relazione alla Dichiarazione Universale, giunga ad affermare che la essa integra "la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso generale circa la sua validità. I giusnaturalisti avrebbero parlato di '*consensus omnium gentium*' o '*humani generis*'"<sup>93</sup>. Come è stato osservato, così facendo, è lo stesso Bobbio a "reintrodurre una forma di fondamento"<sup>94</sup>: in questa direzione, quindi, è possibile trattare di diritti umani e di valori mediante un processo argomentativo mediante il quale fondarli. Tutto questo è possibile sulla scorta della considerazione secondo cui "un valore sarebbe tanto più fondato quanto più è acconsentito" posto che "si tratta di un fondamento storico e come tale non assoluto: ma è l'unico fondamento, quello storico del consenso, che può essere attualmente provato"<sup>95</sup>. Emerge chiaramente come la posizione appena menzionata alluda al fondamento storico dei diritti umani eliminando, dal campo della ricerca, il fondamento assoluto degli stessi. Il concetto di assoluto, tuttavia, viene ripreso e rapportato non al fondamento ma agli stessi diritti.

Precisamente Bobbio sostiene che sia impossibile trattare di diritti umani in termini assoluti eccezione fatta per alcuni diritti, poiché i valori che li sorreggono sono intimamente connessi alla relatività storica. Il valore assoluto, in questa interpretazione, altro non sarebbe che "lo *status* che compete a pochissimi diritti dell'uomo, valevoli in tutte le situazioni e per tutti gli uomini senza distinzione. Si tratta di uno *status* privilegiato che dipende da una situazione che si verifica molto raramente: è la situazione in cui vi sono diritti fondamentali che non vengono in concorrenza con altri diritti pure fondamentali"<sup>96</sup>. Sulla scorta di questo, i due diritti considerati assoluti, nel senso di diritti la cui concorrenza con altri diritti non dovrebbe mai essere ritenuta ammissibile, sono il diritto a non essere sottoposti a schiavitù e il diritto a non essere torturati. I diritti concorrenti, e quindi inammissibili, con essi sono il diritto a possedere schiavi e a torturare.

La riflessione conclusiva, formulabile nella scia delle considerazioni ora prospettate è che i diritti umani "possono essere concepiti come i diritti essenziali, nel senso di co-essenziali, rispetto alla natura o alla ragione umana, propri del 'diritto naturale' (correnti giusnaturaliste), come i diritti che un Dio ha concesso all'uomo (teorie metafisiche), come i diritti riconosciuti dai patti internazionali o nelle

<sup>92</sup> Bobbio osserva che solamente dopo la Dichiarazione è possibile possedere la certezza storica che tutta l'umanità condivide alcuni valori comuni. È possibile aderire alla teoria dell'universalità di alcuni valori comuni non solamente per quanto attiene a una legittimazione storica ma anche con riguardo alla percezione soggettiva di essa. È necessario, infatti, che questi valori vengano percepiti e riconosciuti come tali dall'intero universo degli uomini: Zolo (2003: 141). In realtà, una possibile forma di coscienza morale e globale è il sentimento che ha condotto all'adozione della Dichiarazione. Si tratta di un aspetto che non assicura automaticamente il rispetto e la garanzia dei diritti umani poiché dipende dall'atteggiamento politico che si determina in un dato momento storico. È proprio a tale aspetto che è necessario porre attenzione, al punto da poter sostenere che la protezione dei diritti umani diviene un vero e proprio dovere morale: Prejanò (2016)

<sup>93</sup> Bobbio (1992: 18-19).

<sup>94</sup> Baccelli (1999: 97). Opinione contrapposta ritiene che in relazione ai diritti umani la prima questione che ci si dovrebbe porre attenga al loro fondamento, alla loro ragion d'essere. Questo perché "non sono un dato naturale. La loro conoscenza esplicita è stata tardiva. Non li troviamo nella realtà. Non appartengono al mondo dei fatti. Nessuna logica li impone alla ragione. A prima vista non è affatto scontato che essi favoriscano, attraverso l'azione delle organizzazioni internazionali che vi s'ispirano, il mantenimento della pace, la conquista della felicità, la produzione di beni": Hersch (2008: 60).

<sup>95</sup> Bobbio (1992: 20).

<sup>96</sup> Bobbio (1992: 39).

Costituzioni dei singoli Paesi (scuola positivista), come i diritti che la tradizione da tempo immemorabile ascrive all'individuo (teorie tradizionaliste e/o storiche), come i diritti strettamente connessi ad alcuni valori, quali la giustizia o la democrazia (approccio c.d. razionalista), e così via. Ad ogni orizzonte di legittimazione dei diritti, ad ogni fondamento, corrisponde un catalogo (un contenuto particolare) dei diritti stessi<sup>97</sup>.

#### 4. Umano, sinonimo di universale?

Il XXI secolo, altrimenti definito come "l'età dei diritti"<sup>98</sup>, risulta essere connotato, per quanto concerne la tutela giurisdizionale dei diritti, dalla ricorrenza del c.d. dialogo tra le Corti<sup>99</sup>. Si tratta di un elemento che ha indotto la dottrina a sostenere che i diritti umani fondamentali possiedono una valenza universale, al punto da farla pervenire alla asserzione che "le norme della Costituzione, per esempio in tema di dignità e uguaglianza di ogni essere umano e di diritti fondamentali, aspirano all'universalità"<sup>100</sup>. Questo fenomeno fornisce impulso all'attività dei giudici costituzionali nel confrontarsi, al di fuori dei confini geografici, per cercare un confronto, un'ispirazione ma anche una conferma a soluzioni fornite da altre giurisdizioni rispetto a problemi analoghi<sup>101</sup>.

L'apertura alla comparazione giuridica reca con sé, però, almeno un paio di criticità. L'attività di comparazione approda alla identificazione di *standard* di tutela da riconoscere ai diritti maggiormente condivisi all'interno della comunità internazionale<sup>102</sup>. Se ciò è concretamente verificabile, tuttavia l'attività di standardizzazione è spesso prevalentemente verbale, nomenclatoria, ma lascia in ombra le preferenze ermeneutiche del soggetto interprete spesso annidate nella sua pre-comprensione sia del caso, sia, di riflesso, degli enunciati normativi. D'altro canto, l'introduzione nel diritto nazionale degli esiti di una riflessione comparatistica comporta anche il rischio di importare gli indirizzi ermeneutici maggioritari sul piano inter- e trans-nazionale ma ciò con una relativizzazione dei risultati dell'attività democratica interna e degli orientamenti delle relative maggioranze nel dare attuazione ai diritti umani e fondamentali.

<sup>97</sup> Algostino (2005:139).

<sup>98</sup> Bobbio (1992).

<sup>99</sup> Sul punto è stato sostenuto che le decisioni delle differenti Corti – quali la Corte di Giustizia dell'Unione Europea, la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali – hanno dato vita a un fenomeno che può essere indicato come 'migrazione delle idee costituzionali': Choudhry (2006). È stato sostenuto, in merito a questo dialogo tra Corti che "perché sorga un conflitto tra norme è sempre necessaria la presenza di un soggetto veicolatore. Le norme insistono sempre su situazioni di vita, sono formulate per disciplinarle e hanno come destinatari gli individui o i gruppi che le incarnano. Del resto, senza soggetti in azione mancherebbe il presupposto – e il fine stesso – della previsione normativa. Le persone, però, non sono le norme che ne regolano o pretendono di regolarne i comportamenti. Inoltre, i singoli vantano un relativo margine di autonomia nel costruire il proprio agire sociale e, quindi, anche nel far scattare gli effetti normativi. Questo margine, questa sorta di zona grigia, sussiste anche quando un individuo vive e agisce all'interno del suo contesto culturale e territoriale di nascita": Ricca (2014: 23).

<sup>100</sup> Zagrebelsky (2006: 4).

<sup>101</sup> La Corte di Cassazione italiana ha posto in essere questa tecnica in due casi noti: il diritto a non nascere (Corte di cass., sez. III civile, 29.7.2004, n. 14488, Cass, sez. III civile, 14.7.2006, n. 16123) e il Caso Englaro (Corte di cass., sez. I civile, 16 ottobre 2007, n. 21748).

<sup>102</sup> Carrozza (1998).



A ciò deve aggiungersi che in alcune ipotesi è possibile ravvisare una attitudine di chi giudica a universalizzare sia valori, o i principi costituzionali, sia le previsioni concernenti la tutela dei diritti umani e fondamentali. Tramite questo approccio la sensazione è che determinati valori e principi siano investiti di un significato e che assumano una centralità suscettibile di superare i confini territoriali. La problematica derivante dall'operazione ermeneutica appena compiuta attiene al fatto che, tramite l'interpretazione del giudicante, si interviene sul significato complessivo dell'ordinamento giuridico di importazione andando, di conseguenza, ad incidere sull'esigenza di coerenza di ogni singolo ordinamento giuridico rispetto al presupposto di legittimazione dello stesso<sup>103</sup>.

La riflessione appena svolta veicola il discorso svolto sin qui verso l'ardua problematica dell'aspirazione all'universalità<sup>104</sup> dei diritti umani. La comparazione e soprattutto l'importazione di contenuti normativi provenienti da ordinamenti stranieri sembrerebbe avere come presupposto l'esistenza di un terreno comune ai diversi circuiti nazionali se non altro per quanto attiene alla sussistenza di un dovere di tutela rispetto ad una particolare categoria di diritti, appunto i diritti umani<sup>105</sup>. Eppure, come contraltare di queste prassi, è possibile riscontrare la diffusa tendenza a considerare il contenuto di tali diritti condizionato dal periodo storico, dai contesti culturali, dalla dimensione politico-sociale dei differenti ambiti geografici, così da negare che possa configurarsi per essi un fondamento assoluto. Questa dicotomia pare, dunque, dar luogo a un latente paradosso perché mentre si postula discorsivamente l'esistenza di diritti 'umani', al tempo stesso si dubita che essi possano essere ritenuti universali.

---

<sup>103</sup> Ricca (2017).

<sup>104</sup> Teoria contrapposta è quella del relativismo culturale che parte dall'assunto che il diritto deve essere ritenuto valido solamente in quanto conforme al diritto o a una regola morale; teoria che si scinde, ulteriormente, in due tronconi rispettivamente denominati relativismo culturale forte o debole. Il primo di essi assume che la cultura debba essere considerata la sola fonte di validità di un diritto o di una regola morale; e cioè, che sussista una sorta di presunzione circa la determinazione culturale del diritto e delle altre pratiche sociali e morali. Il secondo filone del relativismo, invece, è aperto all'idea secondo cui vi siano dei diritti umani che possiedono una valenza universale, ammettendo quindi una debole variazione locale per quanto attiene alle loro forme di tutela. Secondo questo secondo approccio, in altri termini, le variazioni culturali e locali integrerebbero un'eccezione strettamente limitata alla valenza universale dei diritti umani: Donnelly (1984). Per un approfondimento, cfr. Gallie (1964).

<sup>105</sup> È stato osservato che, a partire dalla Seconda Guerra Mondiale, si sia assistito sia a un processo di accelerazione per quanto attiene alla tutela da apprestare ai diritti umani, sia all'emersione di una nuova consapevolezza circa le nuove sfide che devono essere affrontate nel campo dei diritti umani. L'incremento della riflessione risulta essere intimamente legato all'idea che "i diritti fondamentali nascono come diritti naturali, si sviluppano come diritti costituzionali e si dirigono verso la meta dei diritti universali (...) Il cammino continuo [...] procede lentamente dal riconoscimento dei diritti del cittadino di un singolo stato al riconoscimento dei diritti del cittadino del mondo, di cui è stata la prima annunciata la Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo; dal diritto interno dei singoli stati, attraverso il diritto fra gli stati, al diritto cosmopolitico": Bobbio (1992: XII).

Gli attori politico-culturali del Secondo dopoguerra<sup>106</sup>, a seguito delle atrocità commesse prima del secondo conflitto mondiale<sup>107</sup>, sembravano unanimi nel ritenere che i diritti umani fossero universali almeno nel senso che essi rinvenissero il loro fondamento in una concezione generale del mondo e della vita secondo cui l'essere umano è il fine imprescindibile, valore inviolabile nonché principio costitutivo di ogni forma di vita sociale e storica<sup>108</sup>.

Se i documenti giuridici prodotti durante il XX secolo hanno recepito l'idea di universalità dei diritti, progressivamente è tuttavia emersa una corrente di pensiero, una cultura giuridico-filosofica, per alcuni versi alternativa, declinata nelle forme del c.d. multiculturalismo. In base a quest'ultimo approccio, in sintesi, la sussistenza di una pluralità di culture che connotano la società globale contemporanea richiederebbe il riconoscimento dell'uguale valore di ciascuna di esse<sup>109</sup>. In questo, l'appello alla pluralità culturale si sostanzia in una critica al 'pseudo-universalismo' annidato nelle dichiarazioni dei diritti. Esse risultano – questa la tesi – pseudo-universali perché si limitano a rispecchiare l'approccio occidentale alla tematica dell'universalità dell'esperienza giuridica e delle prerogative giuridiche dell'essere umano<sup>110</sup>.

È stato autorevolmente osservato in dottrina<sup>111</sup> che l'atteggiamento contraddittorio che si è sviluppato in materia di diritti umani dipende dall'interpretazione di essi. Talora essi risultano di contenuto ambiguo e, per alcuni versi, persino incoerente. Ciò è dovuto, appunto, alla circostanza che

<sup>106</sup> Quanto appena descritto può essere definito come un approccio antropocentrico poiché prende in analisi solamente i documenti occidentali e non si sofferma su quelli orientali suggerendo, in questo modo, un'idea di superiorità culturale delle culture occidentali. A tal proposito, è stato evidenziato che “in the Sukhothai period, King Ramkhamhaeng The Great had stoneslabs inscribed in the oldest known Siamese writing in A.D. 129 recording the practice and usage of the government of the kingdom in upholding the right of everyone to be free, and of censuring respect for such freedoms as are today recognized as fundamental or basic human rights, viz., freedom of movement, of thought, of religion or conscience, and of the free flow of commerce. There is ample evidence of the generous treatment of visitors and the personal care with which justice was administered without discrimination as to race or sex”: De Varennes (1998: 1).

<sup>107</sup> Glendon (2001).

<sup>108</sup> Capogrossi (1959: 8). Questa posizione si rinviene anche nei lavori preparatori della Costituente in merito all'art. 2 Cost. rispetto al quale venne enunciato quanto segue: “se voi non concepite la persona umana come trascendente rispetto al corpo sociale, voi avete la conseguenza dello statalismo: perché i casi sono due: o la persona ha questo valore di anteriorità rispetto al corpo sociale, e allora essa ha uno statuto giuridico che è anteriore ad ogni costruzione statale; o non lo ha, ed allora essa è radicalmente subordinata al principio statale, membro sostanziale, come diceva Hegel, del corpo statale. Non si esce da questo dilemma: o voi accettate questa concezione del valore trascendente, e potete ancorare i diritti naturali e imprescrittibili della persona umana; o voi non accettate tale concezione ed allora siete inesorabilmente condotti alla concezione dei diritti riflessi”: La Pira (1947).

<sup>109</sup> Habermas, Taylor (2002).

<sup>110</sup> Espressione di questa critica possono considerarsi, rispettivamente, la Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli del 1981, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam del 1981, la Carta araba dei diritti: Pacini (1998). È stato osservato come questo atteggiamento abbia prodotto quale conseguenza la sussistenza di pressioni in capo all'ONU, che sarebbe peraltro stata definita come un custode non-idoneo della Dichiarazione universale. Alla luce di ciò, i diritti umani sono stati bersaglio di interpretazioni parziali e iper-libertarie che hanno condotto a un concetto di libertà quale autodeterminazione assoluta imperniata su un concetto di individuo per molti versi isolato ed astratto dalla società poiché focalizzato solamente su se stesso: Glendon (2007, 2001). Da qui l'idea che l'aspetto cruciale del relativismo attegna all'“affermazione della *incontrastabilità* delle culture” a cui aggiungere la considerazione secondo cui “la prospettiva del relativismo culturale si intreccia profondamente con la denuncia dell'euro-etnocentrismo e del logocentrismo – della ‘pretesa’ cioè dell'Occidente di essere *la* cultura e di incarnare il *telos* della storia universale – ,che ha dominato incontrastata la scena filosofica europea nella seconda metà del secolo appena trascorso”: Di Martino (2007: 491-495).

<sup>111</sup> Cartabia (2009).

a dispetto della loro dichiarata universalità, gli stessi interpreti non riescono a prescindere o ad aggirare il ‘fatto storico, del loro radicarsi nella storia. Del resto, è innegabile che i diritti umani possiedano una loro origine, una loro evoluzione, che induce mutamenti nel corso del tempo<sup>112</sup>. Tuttavia, di là dalle declinazioni storico-contestuali, è possibile rinvenire in essi, e specificamente nella piattaforma discorsivo-argomentativa che ne supporta l’applicazione, una diffusa aspirazione all’universalità<sup>113</sup>. Quel che rimane da calibrare è compatibilità di questa aspirazione con le variazioni applicative, che risentono quasi irresistibilmente delle specificità culturali connesse alle peculiarità religiose, linguistiche, morali e politiche proprie di ciascun ambito nazionale o regionale<sup>114</sup>.

Indubbiamente e di là dalle contrapposizioni, l’universalità dei diritti umani ‘non si garantisce da sé’. Ciò significa che necessita uno sforzo costante orientato alla contemperazione di essa con le esigenze peculiari di ogni popolo e tradizione culturale. Una possibile soluzione alla tensione dialettica universalità/differenza può essere articolata in due diverse gradazioni: il riconoscimento di una esperienza universale elementare e l’incontro con l’altro diretto a far emergere l’elemento della dimensione antropologico-umana all’interno di una logica di reciproco riconoscimento<sup>115</sup>.

Per quanto attiene all’emersione della dimensione umana, essa potrebbe essere promossa mediante la ricerca di valori universali attestati a un livello minimo ed essenziale circoscritto a contenuti ristretti concernenti elementi antropologici basilari. Si tratta certamente solo di un punto di partenza. Maggiore sarà la distanza da questo ‘zoccolo duro’, maggiore sarà la curvatura culturale impressa all’interpretazione/applicazione dei diritti umani e, di conseguenza, la distanza dall’aspetto universale<sup>116</sup>.

Secondo un differente approccio, il confronto tra diverse culture offre la possibilità di osservare modulazioni molteplici, determinatesi anche per ragioni storiche, del nucleo di senso dei diritti umani.

<sup>112</sup> Viola (1989: 157).

<sup>113</sup> È stato sottolineato che il termine universale è ambiguo posto che “con esso si intende, come minimo, che tali diritti siano validi per tutti gli esseri umani. Ciò certamente non significa che si pretenda di sostenere che tutti gli esseri umani – godendo degli stessi diritti – debbano vivere in una situazione di perfetta e totale uguaglianza, posto che le innumerevoli differenze tra loro e le diverse realtà giustificano trattamenti differenti nella ‘concreta attuazione’ dei diritti in esame. In sintesi, coloro che si definiscono ‘universalisti’ ritengono che esistano dei diritti che sono fondamentali e che consentono un riconoscimento ed un’applicazione ‘generale’ a favore di tutti gli esseri umani, sebbene si possano ammettere alcune differenze di riconoscimento e applicazione a seconda dei diversi contesti culturali. Viceversa, coloro che si definiscono ‘particularisti’ non credono che esistano questi parametri generali, in quanto la nozione di diritto (e quella di morale con la quale il primo è collegato) dipende dal contesto culturale nel quale sorge, che varia enormemente da una parte all’altra del mondo”. Rossetti (2003: 28). In tal senso, un’autorevole dottrina ha sostenuto che “l’universalità è, per ora, un mito”: cfr. Cassese (1994: 55) e, altresì, Di Meo (2017).

<sup>114</sup> Carrozza (1998: 1235). In tal senso, uno dei padri della Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo era consapevole del fatto che l’accordo raggiunto sul testo non avrebbe risolto per sempre il problema. Venne evidenziato, infatti, che “se la musica che si potrà suonare sulle trenta corde della Dichiarazione sarà in armonia o sarà dannosa per la dignità umana, dipenderà fondamentalmente dalla misura in cui la cultura della dignità umana si svilupperà”: in merito cfr. Glendon (2007: 73-74).

<sup>115</sup> Cartabia (2009). Nella medesima direzione è stato sostenuto che “the true crux of the matter is whether human rights can be “set aside” because of cultural differences. But even this seemingly simple statement can be understood in two ways: it may mean that fundamental human rights are universal in the sense that they cannot be set aside because of cultural differences. This is uncontroversial: no human right in international law can be disregarded because of cultural differences, whether it involves torture, freedom of religion or non-discrimination, for example”: De Varennes (2006: 79).

<sup>116</sup> Walzer (1999).

A partire da questi diversi percorsi ermeneutici e antropologici sarebbe così possibile pervenire alla definizione di una piattaforma semantica comune o transculturale<sup>117</sup>.

Più in particolare, uno spunto di riflessione, al fine di confrontare l'impostazione occidentale rispetto a quella orientale<sup>118</sup>, per quanto concerne la protezione dei diritti umani, può essere rintracciata nell'esperienza giapponese. Il Giappone è stato l'unico stato dell'Asia a partecipare alla riunione in cui è stata siglata la Dichiarazione di Bangkok<sup>119</sup>, nella quale si rifaceva alla dottrina occidentale circa la protezione da accordare alla tutela dei diritti umani. L'aspetto peculiare che emerge dal confronto tra l'approccio occidentale e quello giapponese attiene, precisamente, alla ricostruzione della concezione dei diritti, e in generale dell'esperienza giuridica, imperniata sull'individualismo. In tal senso, la Costituzione giapponese contiene anch'essa disposizioni dirette a tutelare e proteggere i diritti degli individui. Nondimeno, difficilmente i giapponesi, nella pratica vissuta del diritto, azionano per via giudiziaria gli strumenti di tutela riconosciuti loro a garanzia delle proprie prerogative soggettive. Ciò accade perché i valori di riferimento della società giapponese si incentrano sul vincolo gerarchico dell'individuo al gruppo di appartenenza, su un forte senso di solidarietà e sul consenso tra i membri che formano la comunità<sup>120</sup>. Il sistema sociale è, in effetti, di tipo gerarchico-piramidale poiché anche i diritti appaiono differenziati a seconda dello *status* e del ruolo che una persona ricopre all'interno del circuito sociale in cui è inserita. La portata limitata dei diritti umani individuali, in particolare per ciò che concerne la loro effettività, risulta essere influenzata da fattori psicologici e dai valori che innervano la discorsività sociale. In tal senso, l'esperienza giapponese sembra costituire una sorta di caso paradigmatico per quanto concerne la tensione esistente tra tessuto antropologico e universalità normativa dei diritti umani.

Sebbene il Giappone abbia mostrato una relativa apertura alla visione soggiacente alla teoria dei diritti umani, la prassi sociale sembra confermare la tesi secondo cui i paesi dell'Asia orientale differiscono dall'interpretazione occidentale dei valori e dai concetti di democrazia e di diritti umani. Nel contesto nipponico, la *difettività* dei diritti individuali non dipende da carenza di previsioni o dalla sussistenza di misure repressive ma è imputabile, piuttosto, alle peculiari modulazioni dell'identità

<sup>117</sup> “Ognuno di noi è membro di due comunità, una che è realmente grande e realmente comune [...] nella quale non esistono confini tra popolo e popolo, e l'unico limite che si incontra è quello segnato dal sole; l'altra è quella che ci è stata assegnata al momento della nostra nascita”: Nussbaum (1999: 75).

<sup>118</sup> È stato evidenziato che “the stereotypical image conjured by invocation of the contrast between universalism and particularism is that of the dichotomy between Western liberal individualism and non-Western forms of communalism, not to say tribalism. On the one hand, we have the liberal individual who is committed to constitutional democracy; on the other, the tightly knit non-Western community, with its sometimes peculiar if not (from a Western perspective) downright repulsive rituals, such as, for example, female circumcision. Needless to say, however, the above image proves largely false. Indeed, strictly speaking, though Western liberal individualism may be universalist in its aspirations, it is in the end as much a particular ideology and value system as any of its non-Western communal counterparts”: Rosenfeld (1999: 251).

<sup>119</sup> L'aspetto maggiormente significativo di questa Dichiarazione ateneva all'idea secondo cui “while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds”: cfr. Unesco Courier 40, March 1994.

<sup>120</sup> Watanabe (1995).

personale, come tale plasmata dalle esigenze di appartenenza al gruppo-comunità e ai corrispondenti valori radicati nella tradizione sociale<sup>121</sup>.

L'esempio appena fornito sollecita una riflessione circa la problematica del relativismo<sup>122</sup> rapportata all'aspetto giuridico indirizzando, necessariamente, la discussione sulla definizione stessa di cosa sia un 'diritto'. Secondo una prima accezione, esso è il potere di disposizione di un bene; alternativamente, è ritenuto equivalente al "poter seguire ciò che riteniamo giusto in coscienza", formula alla quale fa seguito l'imperativo del rispetto, da parte della legge, dei diritti morali degli individui<sup>123</sup>. Coerente con questo secondo approccio si prospetta dunque l'affermazione secondo cui grazie a prospettiva aperta alla multiculturalità sia possibile riconoscere le differenze antropologico-religiose dando forma psico-sociale e comunicativa, nonché giuridico-formale, al principio di pluralismo culturale. In questo modo, accanto ai diritti dei singoli soggetti, concezione tipica dell'approccio occidentale in materia di diritti soggettivi, acquisirebbero 'cittadinanza discorsiva' nel linguaggio e nella pratica giuridica i diritti delle collettività culturali<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Precisamente, "by contrast to other non-Western states, there is no sharp dichotomy or cleavage between the behavior, ideology, and cultural values espoused by the elites and those of the people. In sum, Japan has become a major economic power that adheres to the procedural requisites of a democratic regime, and has a legal code guaranteeing individual rights. Its achievements, however, have been defined and interpreted within a sociocultural context in which the exercise of individual rights, in particular recourse to the law, is regarded as immoral and disrespectful. An empirical study, if it were feasible, of whether and in what spheres persons are psychologically constrained in expressing their views might yield significant data on the Western assertions of the universality of individual human rights": Pollis (1996: 334).

<sup>122</sup> La storia del relativismo viene ricondotta alla dottrina di Protagora, secondo il quale 'l'uomo è la misura di tutte le cose'. Il pensatore, partendo dal riconoscimento delle differenti condizioni dell'uomo, perveniva a riconoscere la validità di tutte le proposizioni. Per la confutazione mossa da Platone e Aristotele a Protagora vedasi: Margolis (1981), Artosi (2007: 94-97) e Feyerabend (1990). Si segnala, inoltre, una posizione presente in dottrina secondo cui "nel definire il relativismo si parta sovente con il piede sbagliato. Per incamminarci sulla strada giusta la prima cosa da fare è capire con chiarezza con che tipo di nozione abbiamo a che fare. Ebbene, sia il relativismo che il suo opposto, l'assolutismo, sono esempi paradigmatici di *essentially contested concepts*, e cioè di nozioni (ad esempio, libertà, arte, democrazia) strutturalmente aperte a interpretazioni divergenti, ad attribuzioni di significato fra loro confliggenti. Il dissenso su quale sia la migliore interpretazione da dare alle nozioni in questione è qui del tutto fisiologico, e non può essere eliminato attraverso il ricorso ad argomenti decisivi. Questo perché l'opzione in favore di una fra le varie concezioni disponibili rinvia inevitabilmente a opzioni di carattere metafisico, che incorporano giudizi di valore di natura molto generale e che non sono suscettibili di forme di controllo e di giustificazione di carattere neutrale e oggettivo": Villa (2012: 20).

<sup>123</sup> Viene fatto notare che "la maggior parte delle leggi [...] non può essere neutrale. Deve formulare in gran parte l'opinione della maggioranza per quel che riguarda il bene comune": Dworkin (1982).

<sup>124</sup> È stato autorevolmente sostenuto che le Costituzioni occidentali devono essere ripensate nella prospettiva di un costituzionalismo formato da "Stati costituzionali aperti [...] Per i costituzionalisti si tratta di dedicarsi con spirito nuovo e aperto al tema della cittadinanza e dei diritti e doveri che ne costituiscono il contenuto [...] di riconsiderare la nozione di legge, teorizzata originariamente in funzione del comando sovrano che impera, dividendoli, sui buoni e i cattivi, oggi da ripensare soprattutto in funzione della coesistenza e della interazione tra diversi": Zagrebelsky (2007: 126). Precisamente "negli ultimi tempi, inoltre, il principio dell'*uguaglianza* è stato interpretato in un modo molto più complesso di quanto non fosse due o appena un secolo fa. Nel mondo occidentale sono emerse correnti culturali che, in un contesto normativo fondato sull'*uguaglianza*, rivendicano la differenza (etnica e, soprattutto, di genere). Occorre pertanto cercare di incorporare nella teoria dei diritti umani questa istanza volta al riconoscimento della differenza. L'elaborazione su proprie basi culturali o la diffusione e l'accettazione dei diritti umani da parte di attori individuali o collettivi appartenenti ad altre aree culturali e religiose (il confucianesimo, il buddismo, l'islam) pone il problema di coniugare i *valori umani universali* con questi altri contesti culturali. Infatti, la stessa *autonomia individuale* in questi contesti è concepita diversamente di quanto non sia nella cultura europea e occidentale. In un contesto mondiale si ripropone il problema affrontato alla fine del XVIII secolo in

La forma di governo che dovrebbe connotare una società democratica-multiculturale-pluriconfessionale tutelerebbe la dignità di ogni essere umano riconoscendo, contemporaneamente, i diritti culturali nonché assicurando la libertà religiosa. Tra l'altro, in questo quadro, non troverebbe alcuno spazio la superiorità di una religione rispetto alle altre assistendo, dovendosi quindi escludere qualsiasi forma di dirigismo o unilateralismo politico basato sui valori impliciti radicati nella tradizione di pensiero propria della religione di maggioranza<sup>125</sup>. Si tratta di un passaggio ritenuto necessario poiché, se ad un alto livello di astrazione quasi tutti si ritengono concordi sulla circostanza che la libertà e l'uguaglianza si collochino tra i valori fondamentali che meritano di essere perseguiti e tutelati, nel momento in cui la tutela di essi raggiunge la frontiera delle questioni pratiche prendono quasi inevitabilmente forma strategie ermeneutiche dirette a comprimerne la portata<sup>126</sup>.

## 5. Raccordo finale

L'esigenza di rinvenire un punto di equilibrio tra particolare e universale, tra *universale* e *relativo*, risulta sicuramente essere impellente ma, allo stesso tempo, di difficile realizzazione<sup>127</sup>. La prospettiva che si vuole fornire, in questo breve contributo, è quella di abbracciare la prospettiva pluralistica, precisamente quella aperta alla globalità<sup>128</sup>, poiché si ritiene essa costituisca la migliore, e forse oggi l'unica possibile, nel contemperare gli interessi individuali e comunitari, in special modo quando si tratti di minoranze<sup>129</sup>.

---

America e in Europa. Si tratta di costruire una teoria dei diritti umani capace di includere tutte le culture del mondo e non di imporre ad esse la cultura euro-occidentale". Cotesta (2008: 316).

<sup>125</sup> Viene sostenuto che "la sola cultura-guida in una forma di governo democratica è quella dei principi enunciati a livello costituzionale. Una cultura costituzionale fonda la possibilità del reciproco riconoscimento tra le diverse culture e confessioni, mentre una cultura dominante implica l'inferiorità delle altre culture e confessioni": Gozzi (2009: 195).

<sup>126</sup> Rosenfeld, Broadcasting (1991).

<sup>127</sup> Si sostiene la tesi secondo cui "ideas about liberty, freedom or human dignity were to be found in different cultures. The difference is that the market economy and the modern state had been created first in the West, establishing the necessary conditions for the development and the realization of these ideas. The current discussion on cultural relativism is consequently between societies which are at different levels of social development": Lakatos (2018: 13).

<sup>128</sup> "Although comprehensive pluralism is committed to tolerance, it does not blindly endorse tolerance of the intolerant. To the extent that a group's intolerance is not threatening to other groups, comprehensive pluralism might require that it be tolerated. Beyond that point, however, comprehensive pluralism would call for intolerance rather than tolerance of the intolerant": cfr. Rosenfeld (1998: 209-210). Per un differente approccio cfr. Rancati (2018).

<sup>129</sup> Si rammenta, infatti, che una prospettiva strettamente individualistica è in tensione con il riconoscimento e la tutela dei diritti di un gruppo sociale, preferendo garantire i diritti individuali. A contrario, l'approccio relativista ottimizza i diritti del gruppo sociale sacrificando quelli del singolo individuo. In questo senso "the concept that human rights are universal, and the idea that the rule of law provides the best framework for constructing common norms across nations and cultures have proven rhetorically powerful and politically attractive. As human rights have gained broad international respect, states have increasingly accepted human rights norms; accusations of human rights violations are now among the most potent complaints in international relations. While appealing in theory and widely accepted by many nations, rights universality has proven to be problematic in practice. Competing claims for legitimacy, recognition, and autonomy from subcultures within multicultural and multiethnic states are increasingly challenging the ideal of any universals (...) accordingly, it is difficult to make principled judgments across different cultures because all human judgments are inescapably ethnocentric. Relativism emerged in the academic disciple of anthropology as a reaction against the then prevalent value-laden 'ethnocentric assumptions' in anthropological research that maintained that Western civilization was superior to non-Western civilizations": George (2008: 1467).



Il pluralismo globale, in maniera differente rispetto ad altri approcci, sembra distinguersi per la peculiare responsività rispetto alle differenze e a un loro trattamento transattivo ogni qual volta si ponga il problema di risolvere un conflitto tra diritti i diritti dei singoli e delle diverse comunità culturali. Questo obiettivo è perseguito mediante il metodo del confronto dialettico tra coloro i quali possiedono differenti concezioni rispetto alla tutela di un determinato bene della vita, di un determinato *status* all'interno della società<sup>130</sup>. L'aspetto più convincente del pluralismo globale concerne il fatto che la ponderazione da effettuare tra le diverse concezioni, nonostante sia vincolata da un punto di vista astratto al rispetto dei diritti, rimane comunque aprioristicamente indeterminata, lasciando così spazio a un genuino percorso di interpenetrazione e traduzione tra diverse modalità di semantizzazione dei diritti<sup>131</sup>. Del resto, il risultato concreto raggiunto in ogni frangente e con riferimento ai singoli casi difficilmente potrebbe autopresentarsi come segnato dai crismi della definitività. Questo perché i bilanciamenti e gli accommodations transattivi raggiunti in una specifica situazione potrebbero rivelarsi inadeguati a mediare le esigenze individuali o comunitarie connesse a situazioni altre o, comunque, suscettibili di presentarsi nel futuro<sup>132</sup>.

Alcune voci della dottrina hanno ritenuto di poter rintracciare nella Costituzione del Sudafrica l'indicazione di strumenti esplicitamente predisposti per il trattamento delle questioni concernenti i

<sup>130</sup> Parte della dottrina ha precisato che "le teorie neogiusnaturaliste, dunque, più che ritrovare una assai problematica validità sul piano scientifico, possono essere, ancora oggi, un utile punto di partenza per impostare un discorso razionale sulla costruzione di un qualche codice morale universale, in un'epoca, come la nostra, dominata da problemi di convivenza tra etnie, religioni e culture, che appaiono talvolta quasi insolubili. Quando, tuttavia, ci si pone il problema della ricerca di un qualche principio morale universale, ci si scontra subito con i dati irrefutabili del relativismo antropologico. Non c'è dubbio che la molteplicità e la relatività delle culture è ormai un'acquisizione, non ricusabile, della ricerca antropologica degli ultimi secoli, contro cui è inutile tentare di far valere principi di ordine dogmatico. Se si vuole impostare razionalmente un'analisi circa la possibilità di giungere a una qualche morale universale, è proprio dal relativismo antropologico che bisogna prendere le mosse": Bonetti (2010: 244-245).

<sup>131</sup> In questo senso "il pluralismo costituzionale non si organizza secondo una scansione tra le diversità operata in chiave quantitativa, secondo un denominatore comune preesistente. Nell'ambito internazionale, le differenze culturali trovavano fino a ieri il proprio principio di suddivisione nella territorialità. Essa fungeva da asse di misurazione universale per ripartire le aree di autonomia. Ma se oggi quel fattore ha perso la propria funzionalità politica nella dimensione planetaria, esso non l'ha mai posseduta nell'ambito infrastatale. Le diversità ideali, culturali, sociali, religiose e così via, trovano composizione all'interno delle singole cornici costituzionali secondo la loro rilevanza assiologica. Il criterio della loro misurazione e composizione è dunque qualitativo. Di conseguenza, non esiste un metro predefinito per ripartire le aree di autonomia, non ci sono spazi di isolamento, riserve indiane, da poter sigillare per rendere incomunicanti le aree di manifestazione della differenza, per evitare le loro contaminazioni reciproche. I modi della loro convivenza e della loro coordinazione pratica esigono una traduzione reciproca, che sgorga e può essere creata attraverso l'incontro e l'iscrizione dei suoi esiti all'interno degli indici di valore leggibili e riscrivibili sulla calotta costituzionale": Ricca (2013: 320).

<sup>132</sup> Questo ragionamento può essere riassunto come segue: "comprehensive pluralism provides the best alternative among imperfect options": Rosenfeld (1999: 270). Un esempio concreto di esso può essere rintracciato nel caso *Regina v. Adams* (3 S.C.R. 101 [1996]) della Suprema Corte Canadese. Il caso riguardava la condanna di un membro della tribù Mohawk, condannato nello stato del Quebec, in applicazione di un'ordinanza che vietava la pesca senza licenza in determinate aree navigabili interne. La difesa evidenziava come il soggetto avesse diritto a una esenzione discendente dai suoi diritti aborigeni per come tutelati dalla Costituzione, tesi confermata, successivamente dalla Corte. Il *dictum* raggiunge un punto di equilibrio tra la necessità di pescare, secondo una prospettiva aborigena, e quella di regolamentare, disciplinare la pesca da parte dello Stato: precisamente i Mohawk pescavano sia tradizionalmente sia nel caso concreto per procurarsi il cibo. Viceversa, la disciplina statale era diretta a regolamentare la pesca sportiva. Da questo derivava come la prospettiva del Mohawk risultasse essere superiore rispetto a quella dello Stato pervenendo, di conseguenza, a giustificare la prevalenza del diritto aborigeno rispetto a quello statale.

c.d. diritti culturali. In effetti, essa prevede che “persons belonging to a cultural, religious or linguistic community may not be denied the right, with other members of that community to enjoy their culture, practise their religion and use their language; and to form, join and maintain cultural, religious and linguistic associations and other organs of civil society” e che, tuttavia, detti diritti “may not be exercised in a manner inconsistent with any [other] provision[s] of the Bill of Rights”<sup>133</sup>.

Il perno concettuale al quale, apparentemente, riferirsi potrebbe essere il concetto di dignità dell’uomo poiché intorno a esso si sviluppano il dialogo, la critica, il confronto e il conflitto; inoltre, la dignità si colloca al centro delle differenti carte dei diritti umani. Si è consapevoli che questa soluzione porta con sé una sfida, ossia, definire che cosa può essere considerato degno dell’uomo e che cosa non lo è. Emerge, di conseguenza, come non si possa fornire una risposta definitiva posto che il punto di equilibrio dovrà essere ricercato e identificato di volta in volta<sup>134</sup>. Sono i casi concreti, le situazioni concrete<sup>135</sup>, che impongono di approdare a una soluzione idonea a tutelare unità e differenza, valori particolari e valori comuni<sup>136</sup>.

A ciò si deve aggiungere la riflessione se sia l’uomo, in quanto appartenente alla ‘razza’ umana, ad essere destinatario di diritti cd. umani o fondamentali o se questi ultimi debbano essere riconosciuti a qualunque essere senziente. La problematica attiene all’individuazione di un criterio che consenta di far sviluppare la discussione non solo in una prospettiva orizzontale, cioè concernente tutte le culture e in tutte le tradizioni, ma anche in senso verticale, riguardante tutto ciò che compone la sfera ‘ecologica’ soggiacente alla possibilità stessa di immaginare la realizzazione dei diritti come parte della ‘realtà fenomenica’, oltre che di un ordine deontico-morale. In tal senso il concetto di diritto umano dovrebbe misurarsi con l’esistenza di tutti gli esseri senzienti o esseri viventi<sup>137</sup> partecipi del ‘fenomeno vita’ sul pianeta Terra e uniti da relazioni di co-dipendenza con la specie umana.

<sup>133</sup> S. Afr. Const. 1996. ch. 11, § 30-31-32.

<sup>134</sup> “La relatività delle culture non implica l’impossibilità di ipotizzare un *quid* universale: le culture non sarebbero, dunque, votate ad uno scontro ed i diritti umani non sarebbero una ‘insensatezza’”: Algostino (2017: 8).

<sup>135</sup> “Proprio nella pratica i diritti umani si specificano perdendo parte della loro astrattezza per divenire strumenti al servizio delle esigenze concrete di uomini e donne che aspirano a migliorare le loro vite. Questo profilo rivendicativo si traduce nelle manipolazioni cui i giudici di tutto il mondo sottopongono le norme che enunciano i diritti, nel tentativo di trovare soluzioni soddisfacenti alle controversie che si trovano a decidere. Si tratta di operazioni ermeneutiche legate da sottili fili di influenza transazionale che non sono univocamente ascrivibili a fenomeni di condivisione globale di principi e valori o a meccanismi di ‘colonizzazione’ delle risorse comunicative da parte degli interessi economici e politici. Attraverso queste operazioni si definisce un campo – precario, irregolare, asimmetrico, plurale – di re-interpretazione/ri-creazione continua dei diritti. È sicuramente un’immagine dei diritti umani molto diversa dalla riproposizione del paradigma fondazionalista”: Marchettoni (2012: 306).

<sup>136</sup> Si arriva ad affermare ciò poiché “non esistono valori che siano trascendenti rispetto alla pluralità delle culture”, in quanto “un valore esiste come tale solo in un contesto culturale dato”, per cui occorre sostituire il sogno universalista, “con un ‘pluriversalismo’ necessariamente relativo, cioè una vera ‘democrazia delle culture’”: Latouche (2004: 19).

<sup>137</sup> Si segnala che diverse costituzioni, come quella Svizzera e Tedesca, hanno consacrato in disposizioni la tutela degli (esseri) animali. La problematica dell’estensione dei diritti agli animali, o meglio, a tutti gli esseri senzienti, pone alcune problematiche: ad esempio, la possibilità di riconoscere in capo a essi la titolarità di situazioni giuridiche soggettive. A tal riguardo si segnala il nuovo art. 3.38 del codice civile belga che, con la disposizione in questione, spezza la dicotomia tra *res* e *personae* poiché statuisce che “les choses, naturelles ou artificielles, corporelles ou incorporelles, se distinguent des animaux. Les choses et les animaux se distinguent des personnes”, il successivo art. 3.39 enuncia che “les animaux sont doués de sensibilité et ont des besoins biologiques. Les dispositions relatives aux choses corporelles s’appliquent aux animaux, dans le respect des dispositions légales et réglementaires qui les protègent et de l’ordre public”: per un approfondimento, v. Fontanarosa (2021).

Del resto, vi sono ‘tracce’ della ibridazione tra umano e animale sia in letteratura, sia in filosofia. Il mio primo pensiero va a un passaggio del ‘Il Principe’ di Machiavelli nel quale si legge che “dovete adunque sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza. Quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché il primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dalli antiqui scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura: e l'una senza l'altra non è durabile”<sup>138</sup>. Questa ibridazione umano-animale, che da sempre accompagna la letteratura e la filosofia, sembra oggi essere mutata in una polarizzazione dialettica, umano vs. animale<sup>139</sup>, che dà luogo a un paradosso.

L'elemento che connota la cultura occidentale è il continuo riferimento ai diritti: ai diritti dei soggetti, ai diritti dei cittadini, ai diritti degli esseri umani, ai diritti fondamentali, ai diritti dei bambini ecc.. La sensazione è che il sostantivo “diritto”, per essere ritenuto efficace, debba essere necessariamente accompagnato da un riferimento specificativo che, nella maggior parte delle ipotesi, indichi una minoranza, una categoria da proteggere. In questa logica, la minoranza si prospetta come un fattore di contrapposizione rispetto a una ipotetica, presunta, maggioranza. La minoranza è quindi il *diverso* da quello che è il prototipo cui riconoscere diritti senza aggettivazioni. I diritti vengono riconosciuti all'Altro, ossia al diverso dal modello rappresentato dall'essere un soggetto umano, mediamente di sesso maschile e di età adulta<sup>140</sup>.

Se ciò è corretto, l'identificazione dell'Altro pone due problematiche. In primo luogo, questa differenza tra ideal-tipo e Altro non è coerente con l'assunto secondo cui i diritti (umani) possiedono, da punto di vista *genetico-categoriale* (per dir così) la *proprietà* della universalità. Secondariamente, è necessario definire *per differenza* l'Altro, inteso come minoranza, al quale riconoscere i diritti. C'è da chiedersi, tuttavia, quale sia il criterio dirimente affinché l'ordinamento giuridico giunga a decidere a chi accordare protezione. Se il dialogo avviene in senso ‘orizzontale’, ossia solamente tra esseri appartenenti alla specie umana, il riferimento è, appunto, l'appartenenza alla medesima specie. Se si adotta una prospettiva di contrapposizione tra umano e non-umano animale, il *trait d'union* diviene

<sup>138</sup> Machiavelli (1992:102-103).

Ulteriore riferimento va al Leviatano di Hobbes nel quale si legge, appunto, “homo homini lupus”.

<sup>139</sup> A tal proposito è stato osservato che, attualmente, il rapporto tra uomini e animali non umani può essere descritto tramite la contrapposizione tra *Umwelt* animale e la *Welt* umana. I primi, secondo questa impostazione filosofica, gli animali vivono in un ambiente circoscritto che viene definito in base ai cd. disinibitori specifici: Vigorelli (2003).

<sup>140</sup> Il riferimento va a Ricca (2018: 615), secondo cui: “As long as we continue to recognize the rights of an Other-than-Us by identifying her/him/it as the dialectical opposite of the Western human-male-adult and emphasizing her/his/its difference in terms of race, gender, and/or species, those rights cannot be inclusively universal, nor can they semantically host differences by continually renewing their core meaning and the anthropological gist of equality as well as freedom—as it should be. If the words of rights do not become music, which has the power to set aside any pretensions of essentialism and aprioristic universality, irony and laughter will not succeed in regenerating meaning and disengaging it from the fetish of human lordship over nature. More specifically, the words of rights alone cannot serve as the cornerstone of an ecological re-thinking, sufficiently radical and emancipatory to progress hand in hand with an ongoing exercise of self-critical laughter. Without such an exercise, rights will be used, instead, as instruments to control and domesticate political turmoil and the claims of the weakest people, absorbing them and neutralizing their potential criticisms of prevailing anthropological and anthropocentric paradigms”.

invece l'elemento trans-categoriale coincidente con l'essere senzienti. Poiché questa caratteristica è trasversale, essa potrebbe porsi come interfaccia metaforica in grado di ridefinire il rapporto tra 'Soggetto Paradigmatico' e 'Altro-titolare-di-diritti', così da veicolare l'elaborazione di una categoria terza, di tipo comprendente. Sulla base di essa, inoltre, potrebbe essere rimodellata la stessa forma della soggettività del 'titolare' di diritti umani, scalzando quindi, in un sol colpo, il modello antropo-centrico euro-centrico, cristiano-centrico, maschio-centrico, adulto-centrico, e così via. Il passaggio ulteriore, ancor più critico, riguarda il problema se l'Altro-titolare-di-diritti, inteso come essere senziente, possa essere esteso in termini categoriali includendo anche il dominio del non-umano<sup>141</sup>.

L'interrogativo appena sollevato trova origine in una serie di questioni concrete, tra le quali vorrei segnalare almeno tre casi. Vorrei segnalare, innanzi tutto, una Risoluzione del Parlamento Europeo con la quale si chiede di analizzare le implicazioni che potrebbero derivare dalla creazione di "specific legal status for robots in the long run, so that at least the most sophisticated autonomous robots could be established as having the status of electronic persons responsible for making good any damage they may cause, and possibly applying electronic personality to cases where robots make autonomous decisions or otherwise interact with third parties independently"<sup>142</sup>. Ancora, in Arabia Saudita, è stata riconosciuta la cittadinanza a una *robot*<sup>143</sup> 'donna'<sup>144</sup>. Infine, il Giappone ha concesso i diritti di residenza ad un *chatbot* 'uomo'<sup>145</sup>.

Quanto riportato, e quindi il fatto stesso che si sia innescata una riflessione etico-giuridica sulla necessità nonché sulla possibilità di accordare protezione giuridica ai *robot*, getta una luce critica sulla modalità di configurazione dell'universalità dei diritti<sup>146</sup>. Se l'aggettivo 'universale' può estendersi a tutto l'universo *fisico*, allora qualsivoglia riflessione che si interroghi sul possibile riconoscimento e sulla successiva estensione dei diritti a differenti entità potrebbe rischiare di divenire contraddittoria; o, in alternativa, talmente indefinita da trasformarsi in una mera tautologia destinata a consumarsi nell'effettività del riconoscimento.

Più specificamente, comunque, se il processo di riconoscimento dei diritti avviene sempre sulla scorta di una contrapposizione dialettica tra l'Idealtipo e il Diverso, si assisterà sempre di più alla creazione di nuove 'minoranze'. Senonché all'aumentare di gruppi di minoranza aumenterà, in modo proporzionale, la *species* di diritti accompagnati da aggettivazione, riducendo progressivamente l'estensione della categoria generale assunta idealtipicamente, per quanto in modo implicito.

<sup>141</sup> Si segnala, in proposito, l'opinione dissenziente del Giudice Douglas (USA Supreme Court, *Sierra Club v. Morton*, 405 U.S. 727 (1972)). Con questa pronuncia la Suprema Corte rigettò la causa del Sierra Club che cercava di bloccare lo sviluppo di una stazione sciistica a Mineral King Valley poiché non era stato provato in giudizio alcun danno. Risulta di particolare importanza l'opinione dissenziente del Giudice W.O. Douglas nella quale egli sosteneva che agli oggetti ambientali dovrebbe essere riconosciuta personalità giuridica. Precisamente, egli sostenne che "contemporary public concern for protecting nature's ecological equilibrium should lead to the conferral of standing upon environmental objects to sue for their own preservation".

<sup>142</sup> European Parliament, Resolution of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103 (INL), n. 3(59).

<sup>143</sup> È stato sostenuto come sia difficile, se non inutile, in quanto impossibile, pervenire a una definizione dell'ampiezza delle capacità dei robot: Richards, Smart (2016: 3).

<sup>144</sup> Caughill (2017).

<sup>145</sup> Bertolini (2013: 214-217).

<sup>146</sup> Ai fini del presente lavoro non si ritiene necessario indagare le differenti posizioni presenti in dottrina per quanto attiene alle possibili forme di estensione di diritti alle *non-human entities*.

Il tratto peculiare di questa dinamica, di conseguenza, è che se, *prima facie*, la definizione dei diritti sembra confermare la primazia del diritto riconosciuto all'Essere ideale, il progressivo aumento di minoranze e dei loro diritti *qualificati* finirà per determinare inevitabilmente una restrizione se non altro della portata delle prerogative riconosciute all'Ideal-tipo. D'altro canto, però, la creazione di diritti delle minoranze e il loro successivo riconoscimento esprimerebbe una tensione verso una possibile estensione-universalizzazione dei diritti marcata in chiave antro-po-centrica; ma ciò riconduce al problema, evidenziato più sopra, di un'asimmetria categoriale nella determinazione dell'essere senziente. Un possibile orizzonte di soluzione delle implicazioni, in parte contraddittorie e in parte paradossali, adesso evidenziate potrebbe consistere nella ri-composizione semantica della categoria degli esseri 'senzienti', cioè dell'elemento della 'sensibilità' come pertinente a differenti entità (animali, umane e non-umane) da considerarsi come destinatarie di diritti, regole proprie. Si tratta senz'altro di un'operazione complessa, rispetto alla quale, tuttavia, non sembrano potersi intravedere alternative. Ciò che risulta ormai, con relativa nitidezza, è che l'universalità dei diritti non può ridursi alla trasposizione di schemi di categorizzazione pertinenti a una determinata classe di entità nei confronti di tutte le altre formalmente assimilabili a essa in modo automatico e decontestualizzato. L'universalità dei diritti può realizzarsi, viceversa, solo a condizione che la platea dei destinatari sia considerata in modo differenziato e multi-vocale, in modo da rendere tutti attori nella determinazione della semantica dell'universalità partire da una traduzione-traslazione riflessiva di essa all'interno dei singoli contesti di applicazione. In tal senso, vorrei concludere suggerendo che l'universalità sia da cogliersi in modo dinamica, cioè come il frutto di una relazione continuamente trasformativa tra generale e relativo, tra comune e differente, da considerarsi come le ali di un chiasmo generatore di senso e di valore.

## Bibliografia

- Alexy R. 1993, *Teoria de Los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales.
- Alexy R. 2012, *Theorie der Grundrechte* (1994), trad. it. *Teoria dei diritti fondamentali*, Bologna: Il Mulino.
- Alexy R. 2004, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, trad. it. Di Carlo L. 2015 (a cura di), *Diritti umani senza metafisica?*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*.
- Algostino A. 2005, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli: Jovene.
- Algostino A. 2016, *I diritti umani e la sfida dell'universalità*, in *Revista do Direito*, vol. 2, n. 49, 4-21.
- Algostino A. 2017, *I diritti umani e la sfida dell'universalità*, in *Dirittifondamentali.it*, 1,
- Amato Mangiameli A.C. 2021, *Natur@ Dimensioni della biogiuridica*, Torino: Giappichelli.
- Aristotele, *Metafisica*.
- Artosi A. 2007, *Il relativismo è incoerente e allora?*, Brigati R., Frega R. (a cura di), *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, in *Discipline filosofiche*, n. 2, 91-108.
- Bacelli L. 1999, *Il particolarismo dei diritti. Poteri dell'individuo e paradossi dell'universalismo*, Roma: Carocci.
- Bartoli C. 2014, *Diritti umani e capitalismo. La libertà tra indipendenza e interdipendenza*, in *Teoria Politica*, IV, 205-211.
- Barzanti F. 2013, *La tutela del benessere degli animali nel Trattato di Lisbona*, in *Dir. Unione europea*, 1, 49-71.



- Beetham D. 1999, *Democracy and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Belloni I. 2019, *I diritti umani, questi (s)conosciuti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 25.
- Bentham J. 1824, *The book of fallacies*.
- Berti E. 1987, *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, in ID, *Le vie della ragione*, Bologna: Il Mulino.
- Bertolini A. 2013, *Robots as Products: The Case for a Realistic Analysis of Robotic Applications and Liability Rules*, in *Law, Innovation & Technology*, 5, 214-247.
- Bobbio N. 1992, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.
- Bonetti P. 2010, *Diritti umani e giustizia*, in *Nuova Antologia*, 244-255.
- Buoso E. 2003, *La tutela degli animali nel nuovo art. 20a del Grundgesetz*, in *Quaderni costituzionali*, 3, 371-390.
- Capograssi G. 1959, *Opere*, V, Milano: Giuffrè.
- Carrozza P.G. 1998, *Uses and misuses of comparative law in international human rights: some reflections on the jurisprudence of the European Court of Human rights*, in *Notre Dame Law Review*, 1217-1238.
- Cartabia M. 2009, *L'universalità dei diritti umani nell'età dei "nuovi diritti"* in *Quaderni costituzionali*, 3, 537-568.
- Caruso G. 2017, *Il "terzo" modo di dirsi aristocratico. A proposito di "diritto naturale" e "diritto positivo" nella repressione dei crimini nazisti nel processo di Norimberga*, in GENTILE F. (a cura di), *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Casini M. 2003, *I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano*, in *Medicina e Morale*, 1, 67-110.
- Cassese A. 1994, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, 2a ed., Bari: Laterza.
- Castignone S., Battaglia L. (a cura di) 1986, *I diritti degli animali: Atti del Convegno nazionale*, Genova: Centro di Bioetica.
- Castignone S. 1988, *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna: Il Mulino.
- Caughill P. 2017, *An Artificial Intelligence Has Officially Been Granted Residency*, in *Futurism*, <https://futurism.com/artificial-intelligence-officially-granted-residency>
- Cavaliere P., Singer P. (a cura di) 1994, *Il Progetto Grande Scimmia: eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma: Theoria.
- Cavaliere P. 1999, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cavalla F. 2011, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli: Jovene.
- Cerini D. 2012, *Il diritto e gli animali: note gius-privatistiche*, Torino: Giappichelli.
- Chiarella A. (2019), *Diritti umani: una fondazione metafisica o esistenziale?* In *CamminoDiritto*, 7.
- Choudhry S. 2006, *Migration as a New Metaphor in Comparative Law*, in ID. (a cura di), *The Migration of Constitutional Ideas*, Cambridge, Cup.
- Cmiel K. 1999, *The Emergence of Human Rights Politics in the United States*, in *Journal of American History*, 1249-1250.
- Cmiel K. 2004, *The Recent History of Human Rights*, in *American Historical Review*, 117-135.
- Cobbah A.M. 1987, *African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective*, in *Hum. Rts. Q.*, 9, 309-321.
- Costa P. 2014, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in Meccarelli M., Palchetti P., Sotis C., *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Venta: Editorial Dykinson, Madrid, 27-80.



- Cotesta V. 2008, *Diritti umani, universalismo e cosmopolitismo*, in De Simone A. (a cura di) *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, Perugia: Morlacchi Editore.
- Cotta S. 1990, *I diritti dell'uomo: una rivoluzione culturale*, in *Persona y Derecho*, 22, 13-25.
- Crnjel K. 2002, *Human Rights, Freedom of Information, and the Origins of Third World Solidarity*, in Bradley M., Petro P, *Truth Claims: Representation and Human Rights*, New York: New Brunswick, 107-130.
- De Varennes F. 1998, *Asia-Pacific Human Rights Documents and Resources*, 1, The Hague, NL-Zh: Kluwer Law International
- De Vittoria F. 1996, *Relectio de indis. La questione degli indios*, Bari: Levante.
- De Wet E. 2006, *The Emergence of International and Regional Value Systems as a Manifestation of the Emerging International Constitutional Order*, in *Leiden Journal of International Law*, n. 19, 611-632.
- Di Martino C. 2007, *La convivenza tra culture*, in Cartabia M., (a cura di), *I diritti in azione*, Bologna: Il Mulino.
- Di Meo S. 2017, *Diritti umani e la differenza culturale. La visione relativista di un diritto universale*, in Silva D.J, Martínez-Zaporta Aréchaga E., Moura De Araújo D., (a cura di), *Human Rights and Universal Legal*, vol. II. Barcelona: Serbal Unesco.
- Donnelly J. 1982, *Human Rights as Natural Rights*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 4, 3, 391-405.
- Dunoff J.L., Trachtman, 2009, *A Functional Approach to International Constitutionalization*, in II.DD. (ed.), *Ruling the World? Constitutionalism, International Law, and Global Governance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dürig G. 1956, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in *AöR*, n. 81, 117-157.
- Dworking R. 1982, *I diritti presi sul serio*, trad. ita, Bologna: Il Mulino.
- Dworking R. 2006, *La democrazia possibile, principi per un nuovo dibattito politico*, trad. Cornalba L., Milano: Feltrinelli.
- Fassbender B. 1998, *The United Nations Charter As Constitution of The International Community*, in *Columbia Journal of Transnational Law*, 36, 529-619.
- Feyerabend P. 1990, *Note sul relativismo*, Roma: Armando.
- Ferrajoli L. 2007, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari: Laterza.
- Fioravanti M. 2009, *Costituzionalismo, Percorsi della storia e tendenze attuali*, Bari: Laterza.
- Flores J.H. 2009, *A (Re)invenção dos Direitos Humanos*. Trad. Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux.
- Focarelli C. 2011, *Costituzionalismo internazionale e costituzionalizzazione della global governance: alla ricerca del diritto globale*, in *Politica del Diritto*, 2, 207-238.
- Fontanarosa F. 2021, *I diritti degli animali in prospettiva comparata*, in *DPCE-Online*, 1, 169-195.
- Galleni L., Viola F., Conigliaro F. 2003, *Animali e persone: ripensare i diritti*, Milano: San Paolo Edizioni.
- George E.R. 2008, *Virginity Testing and South Africa's HIV/AIDS Crisis: Beyond Rights Universalism and Cultural Relativism toward Health Capabilities*, in *California Law Review*, vol. 96, 6, 1447-1519.
- Glendon M.A. 2001, *La visione dignitaria dei diritti sotto assalto*, in ANTONINI L. (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Glendon M.A. 2001, *A World Made New*, New York: Random House.
- Glendon M.A., 2009, *Verso un mondo nuovo*, Macerata: Liberilibri.
- Gozzi G. 2009, *In difesa del relativismo*, in *Il Mulino*, 2, 183-198.
- Grozio U. 1948, *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, trad. ita Catalano, Palermo: Palumbo.
- Häberle P. 1993, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.

- Habermas J. 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, ed. ita L. Ceppa 1996 (a cura di), Milano: Guerini e Associati.
- Habermas J., Taylor C. 2002, *Multiculturalismo – lotte per il riconoscimento*, Milano: Feltrinelli.
- Hamm G.I. 2001, *A Human Rights Approach to Development*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 23, 4, 1005-1031.
- Hersch J. 2008, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, trad. ita De Vecchi F., Mondadori: Milano.
- Hittinger R. 2007, *La prima grazia: Riscoprire la legge naturale in un mondo postcristiano*, Roma: Rubbettino.
- Hoffman H. 1993, *Die versprochene Menschenwürde*, Humboldt: Universität Berlin.
- Ignatieff M. 2003, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano: Feltrinelli.
- Kelsen H. 1945, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it. di Cotta S., Treves E.G. 1994, Milano: ETAS Libri.
- Klabbers J., Peters A., Ulfstein G. 2009, *The Constitutionalization of International Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Kochavi A. 2005, *Prelude to Nuremberg: Allied War Crimes Policy and the Question of Punishment*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Jasper K. 1950, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, trad. it. Saccomanno G. 2011, Milano: Es.
- Lakatos I. 2018, *Thoughts on Universalism versus Cultural Relativism, with Special Attention to Women's Rights*, in *Pecs Journal of International and European Law*, 6-26.
- Latouche S. 2004, *L'occidentalizzazione del mondo quindici anni dopo*, in *Dem. e dir.*, 4, 15-31.
- La Pira G. 1947, *Discussione del progetto di Costituzione della Repubblica italiana*.
- La Torre M. 1996, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Milano: Giuffrè.
- La Torre M., Spadaro A. 2002, *La ragionevolezza nel diritto*, Torino: Giappichelli.
- La Torre M. 2008, *Norme, istituzioni, valori: Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari: Laterza, 139-153.
- La Torre M. 2018, *Human Rights: Existential, Not Metaphysical*, in *Ratio Juris*, vol. 31, 2, 183-195.
- Leenen H.J., Gevers J.M.K., Pinet G. 1993, *The Rights of patients in Europe*, Deventer: Kluwer.
- Lindholm T. 1997, *The emergence and Development of Human Rights*, Oslo: Deskbook.
- Lindholm T. 2008, *The plurality of normative traditions and the need for cross-cultural legitimacy of universal human rights*, in ARNEGAARD T.J., LANDFALD L., *Human rights: universal or cultural specific, an introduction*, Oslo: Deskbook, 5-20.
- Locke J. 1952, *The Second Treatise Of Government*.
- Longato F. 2001, *La felicità: un diritto dell'uomo? Sul rapporto tra felicità, benessere, vita buona e diritti umani nella filosofia pratica contemporanea*, in *Ragion pratica*, 16, 163-194.
- Machiavelli N. 1992, *Il Principe*, in Anselmi M., Varotti C. (a cura di), *Le Grandi Opere politiche*, vol. I, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Marchettoni L. 2012, *I diritti umani tra universalismo e particolarismo*, Torino: Giappichelli.
- Margolis J. 1981, *The Truth about Relativism*, Oxford: Blackwell.
- Maritain J. 1951, *L'uomo e lo Stato*, trad. it. Falchetti A. 1982, Milano: Vita e Pensiero.
- Martini G. 2017, *La configurabilità della soggettività animale: un possibile esito del processo di 'giuridificazione' dell'interesse alla loro protezione*, in *Riv. critica dir. privato*, 1, 109-150.
- Mazzarella E. 1998, *Sacralità della vita. Quale etica per la bioetica?* Napoli: Guida.

- Mazzoni C.M. 2012, *La questione dei diritti degli animali*, in Castignone S., Lombardi Vallauri L. (eds.), *La questione animale*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da Rodotà S., Zatti P., Milano: Giuffrè, 189-202.
- Michelagnoli S. 2017, *Legittimo il sequestro preventivo di animali domestici*, in *Diritto penale e processo*, 10, 1386–1410.
- Nussbaum M. 1999, *Coltivare l'umanità*, Roma: Carocci.
- Orentlicher D.F., Gelatt T.A. 1993, *Public Law, Private Actors: The Impact of Human Rights on Business Investors in China*, in *Northwestern Journal of International Law & Business*, vol. 14, 166-129.
- Orrù R. 2002, *Il vento dei “nuovi diritti” nel Grundgesetz tedesco ora soffia anche sugli animali?*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 3, 1138-1150.
- Pacini A. 1998, *L'islam e il dibattito sui diritti dell'Uomo* Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli.
- Palazzani L. 2017, *La filosofia per il diritto. Teorie, concetti, applicazioni*, Torino: Giappichelli.
- Palombella G. 2007, *Diritti*, in *Filosofia del diritto*, in POMARICI U. (a cura di), Torino: Giappichelli.
- Paradisi R. 2021, *Da Delfi a Strasburgo, il lungo cammino del diritto naturale*, in *Dirittifondamentali.it.*, 2, 239-266.
- Pariotti E. 2008, *I diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, Torino: Utet.
- Pastore B. 2006, *Metagiuridico*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Milano: Bompiani.
- Peces Barba G. 1993, *Teoria dei diritti*, Milano: Giuffrè.
- Pelegatti G. 2017, *Dignità e diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, in *Dirittifondamentali.it*, 1.
- Pérez-Luño A.E. 1993, *Los derechos fundamentales*. 5ª ed. Madrid: Tecnos.
- Peters A. 2006, *Compensatory Constitutionalism: The Function and Potential of Fundamental International Norms and Structures*, in *Leiden Journal of Internationale Law*, n. 19.
- Pisanò A. 2012, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano: Giuffrè.
- Prejano G. 2016, *Tra morale e politica: l'importanza dell'universo valoriale dei diritti umani*, in *Lessico di etica pubblica*, 116-126.
- Pollis A. 1996, *Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 18, 2, 316-344.
- Rancati D. 2018, *“La realtà è caotica”: il Nuovo Realismo Giuridico americano fra universalismo e relativismo dei diritti umani*, in *Società e Diritti*, 6, 83-93.
- Rawls J. 2001, *Giustizia come equità: è politica non metafisica* in *Id. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino: Edizioni Comunità.
- Ricca M. 2013, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricca M. 2014, *Diritto errante. Spazi e soggetti*, in *Democrazia e Sicurezza*, 4, 1-101.
- Ricca M. 2017, *Divorzi diversi e geografia giuridica interculturale. Il “termine” mobile del matrimonio*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 1-32.
- Ricca M. 2018, *Ironic Animals: Bestiaries, Moral Harmonies, and the “Ridiculous” Source of Natural Rights*, in *International Journal for the Semiot of Law*, 31, 595-620. .
- Richards N.M., Smart W.D. 2016, *How Should the Law Think About Robots?* in Calo R., Michael Froomkin A.M., Kerr I (a cura di) *Robot Law*, Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Romano S. 1939, *Corso di diritto internazionale*, Padova: Cedam.
- Rommen A. 1948, *The natural law: a study in legal and social history and philosophy*.
- Ronzitto N. 2009, *Introduzione al Diritto Internazionale*, Torino: Giappichelli.
- Rossetti A. 2003, *L'universalità dei diritti umani nel diritto internazionale*, in *Kykéion*, 10, 27-40.

- Rosenfeld M., Broadcasting M. 1991, *Inc. v. FCC: Affirmative Action at the Crossroads of Constitutional Liberty and Equality*, in *UCLA Law Review*, 38, 583-588.
- Rosenfeld M. 1998, *Just Interpretations: Law Between Ethics and Politics*, Berkeley: University of California Press.
- Rosenfeld M. 1999, *Can Human Rights Bridge the Gap between Universalism and Cultural Relativism - A Pluralist Assessment Based on the Rights of Minorities*, in *Columbia Human Rights Law Review*, vol. 30, 2, 249-284.
- Rousseau J.J. 1762, *On the Social Contract*.
- Sarlet L.W. 2006, *Os direitos fundamentais, a reforma do judiciário e os tratados internacionais de direitos humanos: notas em torno dos §§ 2º e 3º do art. 5º da Constituição de 1988*, in *Revista de Direito do Estado*, 1, 65-78.
- Serpe A. 2009, *Realism vs Idealism. Ross and Castberg. Path of a dispute upon law and human rights*, in *Fronesis*, 16, 125-154.
- Serpe A. 2011, *Diritti, definizioni, generazioni. Vie di una riflessione*, in *Opción*, vol. 27, 66, 17-38.
- Shestack J.J. 1998, *The Philosophic Foundations of Human Rights*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 20, 2, 201-234.
- Singer P. 1985, *In defence of animals*, Oxford: Oxford University Press.
- Slauger A.M., Burke-White W. 2002, *An International Constitutional Moment*, in *Harvard International Law Journal*, 43, 1-22.
- Sgreccia E. 1987, *Fondazione etica dei diritti del malato*, in *Medicina e Morale*, 4, 567 - 575.
- Steiner H.J., Alston P. 1996, *International Human Rights in Context*, in *Law, Politics, Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Tarantino A., Rocco R., Scorrano R. (a cura di) 1999, *Il processo di Norimberga. Scritti inediti e rari*, Milano: Giuffrè.
- Veronesi P. 2004, *Gli animali nei recinti della Costituzione, delle leggi e della giurisprudenza*, in *Quaderni costituzionali*.
- Vigorelli A. 2003, *Uomo e animale: l'aperto*, in *Itinera - Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura*, novembre.
- Villa V. 2012, *Il concetto di relativismo*, in *Ars Interpretandi*, 2, 13-30.
- Viola F. 1989, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Torino: Giappichelli.
- Viola F. 1990, *I diritti umani alla prova del diritto naturale*, in *Persona y Derecho*, vol. 23, 2, 101-128.
- Viola F. 2000, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino: Giappichelli.
- Viola F. 2009, *I diritti umani sono naturali?*, in Botturi F. , Mordacci R. (a cura di), *Natura in etica*, "Annuario di etica. 6", Milano: Vita e Pensiero.
- Vitta E., Grementieri V. 1981, *Codice degli atti internazionali sui diritti dell'uomo*, Milano: Giuffrè.
- Von Bogdandy A. 2006, *Constitutionalism in International Law: Comment on a Proposal from Germany*, in *HILJ*, n. 47, 223-242.
- Walzer M. 1994, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, London: Notre Dame Press.
- Walzer M. 1999, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni, universalismo*, Bari: Dedalo.
- Wa Mutua M. 1996, *The Ideology of Human Rights*, in *Virginia Journal of International Law*, vol. 3, 36, 589-658.
- Watanabe T. 1995, *Human Rights in Japanese Society: Interpersonal Relationships, Conflict and Ideology*, in *Social Science*.

- Wuk W.J. 1999, *The Universal Declaration of Human Rights in medical-ethical perspective*, in *Medicina e Morale*, 1, 49-59.
- Zagrebelsky G. 1997, *Il diritto mite*, Torino: Einaudi.
- Zagrebelsky G. 2006, *Le Corti costituzionali, le costituzioni democratiche, l'interdipendenza e l'invisibilità dei giudici costituzionali*, in [www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it).
- Zagrebelsky G. 2007, *La virtù del dubbio*, Roma-Bari: Laterza.
- Zolo D. 2013, *Fondamentalismo umanitario*, in Ignatieff M. (a cura di), *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano: Feltrinelli.
- Zumaungnero J.M., Bazan L. (a cura di) 1998, *Textos internacionales des derechos humanos*, Pamplona: Eunsa.

E-mail: [camydg94@gmail.com](mailto:camydg94@gmail.com)

Publicato online in data 22.12.2021