

Introduzione

di Giuseppe Limone

1. La nostra era, ben definita 'età dei diritti', può a giusto titolo rivendicare a sé stessa il ruolo, problematico e simbolico, di essere – a misura planetaria, stavolta – l'era di Antigone. Ciò, a ben guardare, in un senso nuovo e forte, perché è chiamata a mettere al centro della propria attenzione e delle proprie necessità non solo 'diritti' da proteggere nei confronti del potere, ma la stessa ricerca di un fondamento (dialogico e dialettico) sulla base del quale misurarsi criticamente non solo con l'idea di un 'diritto naturale' scolpito nella 'cosa' del cosmo, ma, soprattutto, con il cosmo dei diritti inalienabili scolpiti nella 'cosa' di *ogni* persona, del suo personalissimo e indisponibile 'sé'. Il problema della 'persona' – di un modo *radicalmente nuovo* di intenderla, che sappia andare *oltre* ogni vulgata costituita e *oltre* ogni connotazione più o meno confessionale – diventa, a partire da oggi, l'interrogativo, la misura e il centro speculativo di base nei confronti di ogni sistema – concettuale e strutturale – pensato troppo presto.

2. Non è un caso, quindi, che i 'diritti fondamentali' costituiscano, oggi, il cuore di un dibattito teorico che ne istituisce il ruolo di misura e di sfida verso le strutture mentali e sociali del nostro tempo. *Doppia* sfida e *doppia* misura perché l'idea di 'diritti fondamentali' interroga un tempo – il nostro –

che, a sua volta, sfida e misura la possibilità stessa di esistere di ‘diritti fondamentali’. La loro identificazione, la loro forza, la loro caratura, la loro sostenibilità.

L’idea di ‘diritto fondamentale’ può diventare, in questo senso, per così dire, l’idealtipo, l’unità di misura e il minimo lessicale di un mondo umano e civile spinto ad autocomprendersi fin nelle sue stesse condizioni di soglia di esistenza, pena il proprio tracollo – *vichiano* tracollo – in una nuova e ultima barbarie: quella dell’intelligenza luciferina, dell’orrore nascosto e diffuso, della narcosi della sensibilità, di una endemica e strutturale *inermità*.

Lo stesso interrogarsi, oggi, su una possibile *unità di misura* comune di quanto è umano e civile è una sfida. Sfida teoretica, etica, politica, economica, giuridica, istituzionale. Che necessita di una correlativa e complessa impresa di elucidazione.

Pensare il proprio tempo è diventato, pertanto, all’altezza della potenza tecnoscientifica contemporanea e della irresistibilità dei processi planetari, il *poter e dover* ripensare le stesse condizioni di possibilità del nostro essere insieme – condizioni verificate a tutti i livelli di sostenibilità¹. Pensare il proprio tempo è diventato, in realtà, cercare le stesse origini della propria possibilità di pensare.

3. Non a caso si parla tanto, oggi, di Diritti umani. Di Diritti inviolabili. Di Diritti fondamentali.

Il fatto che se ne parli tanto può significare, a prima vista, almeno due cose: 1. che la coscienza etica contemporanea sia pervenuta a una tale altezza di scala e di sguardo da poter consapevolmente collocare tali ‘Diritti’ all’ordine del giorno più radicale del codice etico planetario; 2. che la diffusa

¹ Sul punto, preferiamo rinviare a Giuseppe Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, a cura di Sergio Sorrentino, Aracne, Roma, 2005, pp. 37 ss.

constatazione su come e su quanto tali Diritti siano in ogni angolo del mondo violati faccia sentire l'urgenza di un loro effettivo presidio, attraverso documenti certi e pratiche condivise.

Le due interpretazioni non sono necessariamente alternative, perché possono essere perfettamente componibili. E possono suggerirne, anzi, una terza, sulla quale acutamente si era soffermato, all'indomani della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, un pensatore come Giuseppe Capograssi. Egli osservava che la Dichiarazione Universale del 1948 aveva un significato *cruciale* non solo perché tanti Stati avevano espresso la propria adesione a un catalogo di diritti cui sottomettersi, ma perché l'aver espresso una tale adesione costituiva valore anche nell'ipotesi in cui essi, pur firmando, *non* avessero affatto avuto l'intenzione di ottemperare. Infatti, anche in un siffatto caso – ossia anche nel caso in cui si fosse trattato di una pubblica cerimonia di ipocrisia celebrata nel contesto di una Dichiarazione comune –, anche in tale caso l'evento significava pur sempre che a una tale Dichiarazione solenne quegli Stati erano stati di fatto costretti dalla percezione di esistenza di una pubblica opinione mondiale al cui giudizio si sentivano sottoposti e che essi avvertivano così forte da essere di fatto indotti a sottoscrivere. L'ipocrisia, si sa, è un omaggio reso dal vizio alla virtù. Il fatto che potessero darsi ora – sul piano internazionale – Stati ipocriti ma sottoscrittori, dimostrava, in realtà, che essi si sentivano sotto la pressione di un giudizio etico tanto cogente e condiviso da spingerli ad affermare diritti specifici, ben determinati, *sottratti* alla loro *statuale* disponibilità.

Dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, perciò, nonostante tutto, una linea nuova di tendenza certamente partiva. Essa dava per forte e condiviso un *diverso* assetto simbolico e mentale. Che nel rapporto fra Stato e individuo *non* si configurasse più solo un mero rapporto fra una 'Totalità' – in quanto tale prevalente – e una sua 'parte' – in quanto tale subordinata –,

così come era, alla resa dei conti, pacifico in tante dottrine di Diritto pubblico del mondo: perché veniva a configurarsi, piuttosto, il rapporto fra un'Organizzazione – lo Stato – e ciò che *non* poteva *più* essere considerato una sua semplice parte, l'Individuo. Nasceva, cioè, la percezione, interstualmente confessata, che esistono nel mondo civile nuclei di bisogni e valori, propri dell'individuo, intorno ai quali, ove si accenda conflitto fra l'Individuo e lo Stato, è *l'individuo a dover prevalere e non lo Stato*. Un paradosso si consumava, così, pubblicamente, in maniera dichiaratamente condivisa. Il che avrebbe significato, con l'avvento delle nuove Costituzioni, che ogni Stato si impegnava, nel conflitto fra la sua Legge e l'Individuo – e rispetto a precisi bisogni e valori di quest'ultimo – a far prevalere, con forza superiore alla sua stessa legge, l'Individuo. L'aporia, pubblicamente dichiarata, risultava, così, paradossalmente condivisa.

In questo senso, possiamo certamente dire che la Dichiarazione Universale dei Diritti si muoveva in quel solco storico che è stato chiamato da Norberto Bobbio, con una fortunata espressione, l' 'età dei diritti'. Ma senza dimenticare, d'altra parte, che una tale Dichiarazione costituiva, nell'ambito della stessa 'età dei diritti', una precisa rottura epistemologica nel *jus publicum*, perché apriva ed avviava l'era dei diritti *costituzionali*. Che sono tali solo a condizione di essere custoditi come *giuridicamente più forti*: ossia come *fondamentali*. E solo in quanto *non* sono fondati sulle leggi, *perché fondano le leggi*. Anzi, dovremmo, ancora più specificamente, dire: si tratta di 'diritti' che non sono fondati sullo Stato, ma *fondano* lo Stato.

4. Vorremmo richiamare, qui, in rapida sintesi, solo alcuni punti del discorso, per i quali siamo, d'altra parte, costretti a rinviare a lavori specifici².

² Si veda, fra gli altri: Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli, 2005; Id., *Il sacro come la*

a. Non è correttamente pensata una formulazione dei Diritti fondamentali che *non* li configuri, *contemporaneamente*, in una loro *immediata* connotazione essenziale, come *Doveri*. Non nel generico senso che ai ‘diritti’ corrispondono, nel mondo del Diritto, ‘doveri’, ma nel più specifico senso che i Diritti fondamentali, in quanto efficacemente vantati da *ognuno* nei confronti dell’intero Sistema e *di tutti gli altri soggetti*, sono, *al tempo stesso*, doveri verso ogni altro che li vanta come lui – il che non accade affatto per i diritti *non* fondamentali, semplicemente nati da una legge ed estinguibili con essa. Insieme col ‘diritto fondamentale’ nasce, *uno actu*, il dovere che concerne il pari ‘diritto fondamentale’ di ogni altro e di tutti gli altri. Se è vero, pertanto, come è stato ben detto, che questa nostra ‘età dei diritti’ sembra mettere in moto una deriva di ‘diritti insaziabili’ (Anna Pintore), sempre ulteriormente aggiungibili e aggiunti, in un crescendo senza fine, all’elenco dei *desiderata*, è altresì vero che una tale deriva è, almeno teoreticamente, ben contenibile se ogni riconoscimento di ‘diritto fondamentale’ sia correttamente pensato e collocato in una logica *contestuale di senso* che non *sia* di mera addizione aritmetica, ma, per così dire, di addizione *algebraica*, in cui criticamente si sappia che cosa il riconoscimento di un nuovo ‘diritto fondamentale’ agli altri *sottragga e/o* in che cosa con gli altri diritti abbisogni di essere *bilanciato*. Il riconoscimento di nuovi ‘diritti fondamentali’ – pur storicamente virtuoso nella sua capacità di intercettare *altri* bisogni inviolabili delle singole persone concrete – non può essere iscritto in una logica meramente cumulativa e ‘bulimica’, speculativamente negligente, *insipiens*.

b. L’approccio ai Diritti fondamentali nel senso in cui si dà nella visione di Luigi Ferrajoli, pur meritorio per la sua capacità di analisi strutturale, tesa a distinguerli, fra l’altro, dai ‘diritti patrimoniali’ (attraverso le note

contraddizione rubata. Prolegòmeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali, Jovene, Napoli, 2000.

dell'*universalità* e dell'*indisponibilità*: che si specificano, fra l'altro, in *inalienabilità, intransigibilità, inviolabilità, 'personalissimità'*), istituisce, in realtà, un mero concetto di teoria generale del diritto, che, pur utile, fallisce – per sua costitutiva rinuncia al livello filosofico-assiologico – nel suo orizzonte di senso fondamentale, anche quello semplicemente identificabile nella stagione delle Dichiarazioni dei Diritti e delle Costituzioni³. Né sembra, per altro verso, affatto intercettato il livello etico-assiologico là dove Ferrajoli sembra voler leggere il 'valore' attraverso la sua riconduzione al rapporto, per così dire, *constativo* fra il 'debole' e il 'forte' (guardandosi, cioè, il diritto fondamentale come la tutela del più debole)⁴, se è vero, come è vero, che non è detto che sia sempre il più forte ad essere dalla parte del disvalore e il più debole dalla parte del valore. L'esigenza di comprometersi filosoficamente col mondo dei valori *non è aggirabile*.

E, d'altra parte, se è vero, come Norberto Bobbio ha affermato, che oggi occorre non tanto giustificare i diritti quanto tutelarli, è altresì vero, *da un lato*, che non possono tutelarsi diritti senza interpretarli e che non possono interpretarsi diritti senza in qualche misura giustificarli; e, *dall'altro lato*, che non esiste, ancora, oggi, nell'orizzonte interculturale del pianeta, piena sintonia sulla specificazione di tali diritti. Anche in questo senso, pertanto, l'esigenza di comprometersi filosoficamente col mondo dei valori *non sembra aggirabile*⁵.

Una tale 'non aggirabilità' impone una presa di posizione che, per quanto variamente argomentabile, non può essere elusa. Si tratta di individuare, perciò, a nostro avviso, nella struttura dei 'diritti fondamentali', insieme con

³ Vedi Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari, 2002, spc. pp. 5 ss.

⁴ Vedi Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 338 ss.

⁵ Sul tema vedi anche Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit.

le note dell'*universalità* e dell'*indisponibilità* (su cui significativamente insiste Luigi Ferrajoli), una caratteristica più profonda e impegnativa, che consapevolmente si compromette sul terreno filosofico-etico e che direttamente riguarda la singola persona concreta, sussistente come tale. Si parla, qui, dell'*originarietà*, intesa come *indissolubilità da ogni singola persona, in quanto originata in essa e con essa*, indipendente da ogni prescrizione ordinamentale e da ogni volizione di maggioranza, per quanto qualificata. I diritti fondamentali, pertanto, sono *universali, indisponibili, originari*. E, in quanto tali, *non* sottoponibili a condizioni di *reciprocità*.

c. Lo sforzo di enucleazione di 'diritti fondamentali', in quanto nuovo modo, storicamente determinato, di svolgere la funzione che una volta era filosoficamente ascritta al 'diritto naturale', raddica nella coscienza epistemologica del tempo d'oggi la percezione non solo della *storicità* di ogni 'diritto naturale', ma, al tempo stesso, quella della *necessità* di un tale suo *storificarsi*. Sicché non solo il 'diritto naturale' è 'storico' fin dal momento della sua maturazione nella coscienza civile, ma la sua stessa 'storicità' si rivela, fin da subito, *necessità che si storifica e storificarsi che necessita*: e, inoltre, necessità che si storifica in modo *plurale*, che spetterà, poi, a una nuova 'necessità dialogica' rinviare a un multiverso di rifondazione. Se la 'natura' si fa, per vie molteplici, 'storie', queste medesime 'storie' rinviano, contemporaneamente, a una loro – originaria e soggiacente – 'natura'⁶. Potrebbe anche dirsi, come abbiamo cercato altrove di dire, che “dentro lo *spazio-finestra* aperto dall'interrogazione greca [sul 'conosci te stesso'] la storia degli uomini *passa*, con i paesaggi che vi appaiono e la colmano. Uno di questi paesaggi è la 'persona'”⁷.

d. Qui, certamente, un riferimento d'obbligo è a Giambattista Vico. Rife-

⁶ Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., pp. 17 ss. e pp. 85 ss.

⁷ Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegòmeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2000, p. 5.

rimento che spinge a esaminare in lui non solo la distinzione fra ‘ius’ e ‘lex’: fra quanto appartiene alle tradizioni delle ragioni storicamente sedimentate e quanto appartiene, invece, al positivo precetto dell’Autorità che s’impone con la forza delle norme⁸. A ben vedere, infatti, nella dicotomia ‘ius/lex’ è teoreticamente necessario introdurre *un ulteriore strato di analisi, da collocare alla radice*. Si tratta di individuare, infatti, quello strato di bisogni primordiali che sta a fondamento di ogni possibile ‘ius’: il quale, a sua volta, ancora in forme diverse e plurali realizza questa forza. Come dire che al ‘ius’ – che potrà darsi, poi, in molteplici forme di ‘leges’ – permanentemente *soggiace* lo strato ineludibile e cogente di bisogni che, quale *antropologica necessità che necessariamente si storifica*, a molteplici forme di ‘ius’ diffusamente conduce. In questo senso, strato di bisogni primordiali, *ius* e *lex* costituiscono *tre* momenti ineludibili, tutti storicamente coglibili nella filigrana del presente: nell’*archeologia contemporanea* dell’esperienza giuridica universale. Potremmo dire che non solo si dà una ‘lex’ a contenuto storico variabile e un ‘ius’ a contenuto storico variabile, ma che questa stessa ‘storicità’ si configura come una specifica forma della sua ‘necessità’ e che entrambe le forme – ‘ius’ e ‘lex’ – si pongono come strati in cui si declina – in forme diverse – un’*originaria struttura*.

5. L’ultima scoperta del mondo contemporaneo – antica scoperta! – non può non essere considerata, oggi, a nostro avviso, la ‘persona’. Si parla, qui, della persona vista come l’uomo concreto, *ogni* uomo concreto, nella sua *unicità, relazionalità, profondità*⁹. Si tratta di identificarne, in realtà, un nucleo epistemologico profondo che, fin dalle sue tradizioni più antiche e lun-

⁸ Sul punto vedi anche Giulio Maria Chiodi (a cura di), *Diritti umani. Un’immagine epocale*, Guida, Napoli, 2000.

⁹ Sul punto vedi Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., pp. 85 ss. e *passim*.

go l'intero suo corso, si faccia ripensare alla radice e che, al tempo stesso, venga virtuosamente preservato da contesti di confessionalizzazione. Questo 'uomo concreto', pensato a fondo, può essere colto, a ben guardare, nello stesso *homo homini deus* di cui parla – nella sua consapevole contrapposizione all'*homo homini lupus* hobbesiano – Giambattista Vico nel *De Uno*. Intorno a un tale 'uomo concreto', che *non è* e non potrà mai essere l' 'individuo seriale', si pone oggi, a ben vedere, la nuova frontiera dei Diritti. I quali necessariamente oscilleranno, in un tale orizzonte di senso, fra due poli essenziali: fra il loro essere il *minimo di uguaglianza* ineludibile e inderodabile e il loro *dover essere strutturalmente aperti alle sempre eccedenti e mai omologabili* diversità fra le persone. In questo senso, come dicevamo in altre sedi, c'è da compiere una rivoluzione copernicana – di kantiana memoria – all'interno di questa stessa rivoluzione copernicana: una rivoluzione copernicana alla seconda potenza¹⁰.

Quando diciamo di trovarci in una nuova fase epocale – quella dell' 'era di Antigone' –, stiamo dicendo, in realtà, che *non* si tratta più semplicemente di mettere al centro un 'diritto naturale' o una 'ragione' o un 'diritto dell'Uomo', ma la 'persona'¹¹. Il che significa mettere al centro – con l'*interminabile* carico *teoretico* che ne deriva e con l'*interminabile* potenziale *falsificante* che ne nasce – non l'uomo in generale, ma la persona¹²: il suo – permanente e ineludibile – *novum*. Il suo *eccedere radicale*¹³.

¹⁰ Sul punto, Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., p. 82 e *passim*.

¹¹ Sul punto vedi Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., p. 72 ss. e *passim*.

¹² Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., pp. 72 ss.

¹³ *Op. cit.*, pp. 74 ss.

6. Una tale attenzione alla persona, oggi, non nasce solo da una maturazione etica. C'è, a ben guardare, una situazione contemporanea che apre, a nostro avviso, sempre più varchi e più spazi a un'epistemologia della persona – alla sua irriducibile diversità. Siamo, oggi, infatti, davanti a una nuova frontiera di paradossi, che possono risultare, al tempo stesso, distruttivi e virtuososi.

Viviamo in tempi in cui, a causa dell'esponenziale progresso scientifico e tecnico, si stanno realizzando, per la società umana, situazioni nuovissime e decisive, che sembrano esprimersi in più modi spaesanti.

Si pensi:

a. è sempre più *grande* la capacità della tecnoscienza di generare effetti straordinari ed è sempre più *piccola* la capacità della stessa di *prevedere*, *calcolare* e *invertire* tanta parte degli effetti generati (paradosso della complessità come paradosso della *inversione delle quantità cognitive*);

b. un numero sempre più *piccolo* di uomini può determinare un effetto sempre più devastante e invasivo nella vita di *tutti gli altri* (paradosso della *inversione delle quantità sociali*);

c. in angoli *sempre più circoscritti* del mondo (si pensi ai possibili effetti combinati dei processi di miniaturizzazione, delle ricerche di nanotecnologizzazione e dei fenomeni di indeterminazione) possono generarsi eventi sempre più devastanti e invasivi sulla vita di aree *sempre più grandi* (paradosso della *inversione delle quantità spaziali*).

Tutto ciò genera, forse, una spaesante situazione *sociale* di *ritorno* alla condizione *mentale* e *simbolica* dell'uomo hobbesiano. Là dove, per una straniante eterogenesi dei fini, potrebbe addirittura accadere che la paura di tutti verso tutti possa fare paradossalmente scoprire la centralità di ognuno verso ogni altro: e, quindi, la *costitutività* ineludibile della *differenza*, della *relazione* e della *imprevedibilità*.

Elias Canetti ha scritto, come è noto, che la moneta del potere è la minaccia di morte¹⁴. Ma questa moneta non potrà più comprare tutto se tutto potrà essere da tutti comprato. Forse è venuto anche il possibile tempo in cui scoprire che ciò che la minaccia di morte può rigenerare oggi, a un improvviso limite di soglia, è il suo inverso: è *la rivolta della speranza*. E questa nuova rivolta – di tipo e origine diversi – non potrà non avere per centro un nuovo possibile conato verso la *differenza* e la *relazione*, vissute come *costitutive* nei confronti di chiunque voglia – o anche non voglia – sopprimerne l'insopprimibilità.

7. E' maturo, forse, qui, il passaggio per valorizzare nella sua forza di senso un antico e sempre nuovo valore: il *pudore*. Parliamo del pudore come criminale, limite e misura di civiltà. Perché sostanza soggiacente a ogni 'rispetto' e argine reale nei confronti di ogni 'ragione'. E il pudore, infatti, è un sentimento di *confini*. La custodia di un *limite*. Il vissuto di una *soglia*. Che vale in due forme, simmetriche e fondamentali: sia nella direzione della *tua* soglia, da non varcare, sia nella direzione della *mia* soglia, da non far varcare. Soglia la cui complessa struttura, in termini di 'diritti' e 'doveri' inscindibilmente incrociati¹⁵, individua la 'dignità'. Soglia la cui persistente negazione segna la catastrofe di una civiltà.

Il pudore, infatti, non è solo un bisogno profondo e ineludibile. Esso è anche, al tempo stesso, per un pensiero speculativo che con esso si confronti, una sfida teoretica: la domanda che – rivolta al potere e alla conoscenza, alle categorie del dominio e della scienza – affronta la questione radicale *sul se io possa essere inteso come conoscitivamente esaurito dallo sguardo che – pur nei modi più sofisticati e complessi – mi governa e mi vede dall'esterno*.

¹⁴ Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1989.

¹⁵ Sul punto, vedi Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo a giurpersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., pp. 41 ss.

Si tratta, in realtà, della domanda sul *se* io possa essere interamente *coesteso* col repertorio dei dati che il potere e la scienza conseguono e possono conseguire – in modo più o meno sofisticatamente combinato – di me.

Un tale ‘pudore’ va pensato, in realtà, sia in termini *fenomenologici* sia in termini *assiologici*. Ma diremmo, soprattutto, che un tale pudore va innanzitutto ripensato in termini *ontologici*. Un riferimento essenziale è certamente in Platone (il *Protagora*), in Vico (il *De Uno*), in Capograssi interpretate di Vico (*Attualità di Vico*), in Mounier (*Il personalismo, Il Trattato del carattere, tutte le Oeuvres*).

Non andrebbe dimenticato, in proposito, come proprio in Vico si faccia largo anche un pudore *ontologico*: là dove esso si dà nella stessa forma di un radicale sottrarsi del reale a una conoscenza oggettivante che si pretenda esaustiva (si veda, in proposito, il *De Uno*).

Il ‘pudore’ ha da fare, certo, con la ‘questità’ di quest’uomo e con la sua resistenza irresistibile a essere ridotto a un fantoccio, a una copia, a un ‘seriale’¹⁶. Ma, d’altra parte, non bisogna nemmeno credere che un atteggiamento personalista si limiti a pretendere che si tenga conto delle più minute diversità fra gli uomini¹⁷ dimenticando d’altra parte, della persona, la sua attiva e interiore *sorgività*.

Il pudore va pensato, infatti, *non solo* per istituire un pensiero adeguato alle massime e minime diversità di ogni persona rispetto a ogni altra – anche il mondo totalizzante di Huxley potrebbe far questo¹⁸ – *e non solo* per istituire una zona di *rispetto* – per la persona – da non invadere mai, *ma anche* per dar vita a un atteggiamento specifico che, sapendo che l’uomo non è mero ‘oggetto’, ma centro profondo di risorse e di atti, *a questo centro nascosto e*

¹⁶ Non a caso, in *Trattato del carattere*, lo stesso Mounier sembra vedere, citando Valéry, un *altro* ‘conoscere’ nel ‘co-nascere’: un *connaître* nel *con-naître*.

¹⁷ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 12.

¹⁸ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 12.

profondo apra varchi per propiziarne le possibili espressioni.

Il pudore è, certo, segnale di una *unicità*, di una *relazione*, di una *profondità*. Ma un tale ‘pudore’ va pensato non solo in termini di ‘vigilanza di soglia’ e di ‘rispetto’, ma anche in termini di *apertura di varchi, di possibilità, di speranza*. Si tratta, infatti, nella valorizzazione di questa speranza e di queste possibilità, di predisporre le condizioni – concettuali, giuridiche, istituzionali, assiologiche – perché possano trovare adeguati varchi espressivi gli atti della vita personale.

In questo senso una vera ‘giustizia’, che non sia solo *impeditiva ma attiva*, pur nella sua *aporetica* struttura profonda fra ‘universale’ e ‘singolare’, saprà non solo *tutelare* quel pudore che è *duplice e ancípite* rispetto della *soglia* (nel movimento a salvaguardia *degli* altri e nel movimento a salvaguardia *dagli* altri), ma anche *aprire* a quella *diversa* valorizzazione del pudore che è la promozione di sé – di ogni persona – nel suo giacimento profondo di vite quiescenti, di talenti nascosti, di risorse incondite, di capacità ignote, di libertà espressive, di possibilità.

8. I ‘diritti fondamentali’ sono, oggi, a ben guardare, il modo più concreto e cogente per dire un’antica e controversa parola: la ‘giustizia’. Di dirla al singolare. Per rendere falsificabile in ogni momento il sistema complessivo. Un altro modo di accorgersi, forse, che Dio è nel particolare.

Non solo. I ‘Diritti fondamentali’ sono, oggi, il modo più concreto e cogente per dire un’antica e controversa parola: la dignità. Certo, una ‘giustizia’ che si esprima nel lessico delle dignità *individuali* è impresa gigantesca, anche soltanto in termini di pensiero. Ma sottrae la giustizia alla sua astrattezza di sistema totale e sottrae la dignità alla sua separatezza di proclamazione individuale. E, soprattutto, riconduce l’etica *al crinale del massimo etico sostenibile* nelle forme e nell’orizzonte del Diritto.

I ‘diritti fondamentali’ sono oggi, in ogni caso, un modo nuovo e concreto per dire – *nominatim* e con attenzione stringente al particolare – il *bene comune*.

Un fatto è certo. ‘Ius’ e ‘iustitia’ mantengono, da sempre, fin dal loro rapporto etimologico, un – segreto e forte – passaggio freatico comune. Che, pur sconosciuto, nonostante tutto e irresistibilmente, riappare. Si potranno teoreticamente demolire – *sempre* – tutte le possibili *risposte* alla questione della giustizia, *mai* l’esigenza della *domanda*. Ed è questo il problema che, da sempre, non può non *dare a pensare*.

9. Partendo dal baricentro teorico dei ‘diritti fondamentali’, in questo primo numero de “L’era di Antigone” sono chiamati a cimentarsi studiosi di scuole e tradizioni disciplinari diverse. Qui si ricordano, fra i tanti contributi di forte rilievo teorico, Aldo Masullo, che interroga la questione dell’intersoggettività; Sergio Sorrentino, che pone al centro della sua attenzione il ‘codice persona’; Rossella Bonito Oliva, che problematizza gli strati della ‘soggettività’ nel tempo moderno; Amedeo G. Conte, che investiga la questione dell’alterità; Antonino Spadaro, che si domanda su diritti fondamentali e multiculturalità; Bernhard Waldenfels, che misura il rapporto ‘diritto/giustizia’ secondo il profilo di una ‘fenomenologia dell’estraneo’; Francesco Viola, che esamina l’antico retroterra storico-culturale del problema; Carlo De Rita, che soppesa la questione teorica della *sostenibilità* dei diritti oggi; Gian Paolo Califano, che affronta curvature giusprocessualistiche; Paolo Becchi, che discute profili bioetici; Rita Raucci che si interroga sul rapporto tra imposizione fiscale e diritti umani; Enrica Rigo che colloca il problema teorico sullo sfondo delle grandi questioni coloniali; Luigi Vitullo che investiga sul concetto di “persona” in Norberto Bobbio, ricostruendovi un percorso non immediatamente percettibile; Gennaro Franciosi (contributo postumo, in me-

moria), che pone la questione degli spessori simbolici forti del diritto nella romanità. Di rilievo i saggi di Francesco Cammisa, che esamina precisi aspetti storici della questione dei servizi, di Annamaria Rufino che interroga la grande questione della scoperta dell'America e di Pietro Emanuele che, cogliendo una provocazione di Giuseppe Prezzolini, discute il problema teorico della possibilità di uno "Stato cristiano". Degne di riflessione alcune penetranti note di lettura, con contributi di Ulderico Pomarici, di Carlo Lanza, di Ferdinando Menga, di Osvaldo Sacchi, di Daniela Catalano, di Laura Scialla, di Fabio Benigni, di Angelo Zotti, di Michele Blanco. Si tratta di percorsi a corredo che arricchiscono notevolmente le possibilità di dibattito e di ricerca.

Se, vichianamente, riflettere sul diritto è indagare sulla sua intrinseca filosofia e se riflettere sulla sua filosofia è formarsi conoscitivamente sul suo incarnarsi civile, meditare sulla filosofia e sul diritto è poter investigare senza tregua sulla sostanza più radicale e complessa di ogni civiltà.