

I diritti umani nelle democrazie relativiste

Claudio Sartea

1. Introduzione. - 2. Età secolare ed età post-secolare. - 3. I diritti umani tra pragmatismo ed esigenze di fondazione. - 4. Alcuni limiti delle semantiche autoreferenziali e procedurali. - 5. Diritti dell'uomo e filosofia del diritto: genealogie e bivi semantici. - 6. Ripartire dall'antropologia filosofica. - 7. Conclusione.

* * *

1. Introduzione

Né i miti né le fiabe sono pertinenze esclusive dell'infanzia individuale o collettiva. Continuamente l'umanità vi fa riferimento, attestando così in maniera incontrovertibile di avere bisogno dell'incanto che nemmeno il più cinico razionalismo è in grado di sostituire appieno. Proprio perché l'uomo non è solo raziocinio e calcolo, proprio perché i sentimenti e l'attrattiva del buono e del bello non sono mera istintualità, e come sapeva bene Pascal anche il cuore ha “ragioni”, per di più spesso sfuggenti alla ragione, era prevedibile che alla secolarizzazione seguisse una postsecolarizzazione avente le fattezze di una vera e propria desecolarizzazione. Il cosiddetto “ritorno del sacro”, anche se l'espressione è equivoca e per alcuni persino inquietante, qualifica veridicamente l'epoca che stiamo attraversando.

A qualche considerazione su questo contesto spirituale intendo dedicare la prima parte della mia relazione (paragrafo 2); per poi passare a sviluppare il tema propriamente affidatomi, quello dei diritti dell'uomo: anzitutto evidenziando la problematicità del loro concetto (paragrafo 3), poi cercando di mettere in luce l'insufficienza di alcuni modelli giustificativi, sia basati sulla dimensione collettiva (paragrafo 4) sia fondati sulla centralità dell'individuo (paragrafo 5). Nell'ultima parte (paragrafo 6), prima delle celeri conclusioni, svilupperò alcune riflessioni più costruttive

appoggiandomi in particolare all'antropologia filosofica che allo stato attuale mi sembra più attendibile ed affidabile.

* * *

Rispetto all'aggettivo “relativista” che è stato assegnato alla democrazia nel titolo di questo mio intervento, il termine “postsecolarista” mi appare indubbiamente più sofisticato e magari leggermente indigesto, ma anche dotato di una pregnanza semantica molto maggiore. Abbiamo già detto che, com'era prevedibile, la secolarizzazione come metamorfosi culturale e spirituale è da molti punti di vista alle nostre spalle. I sistemi politici programmaticamente atei o almeno agnostici sono per molti finiti nell'autunno del 1989: Russia e Cina vivono una stagione certamente complessa e ardua a decifrarsi, ma non respirano più, se mai lo hanno respirato, un secolarismo di regime. In Europa, pur con il rigetto delle famose “radici cristiane” dalla Costituzione, i laicismi più agguerriti sono combattuti con determinazione talvolta equivalente da politici e chiese. Le religioni chiedono il riconoscimento pubblico dei loro simboli, e spesso l'ottengono come un vero e proprio diritto culturale. Sette e gruppi religiosamente orientati si diffondono con nuovo vigore specie in Africa e Sudamerica, mentre le religioni più antiche tornano a raccogliere adepti, e aumentano le conversioni ed i battesimi. Alcuni conflitti, anche molto importanti e sanguinari, cercano nella motivazione religiosa una sponda di legittimazione che nobilita (o nasconde) i profili economici o politici originari: proprio come è accaduto tante volte nella storia degli uomini in passato.

La cornice della secolarizzazione non sembra insomma più tanto in grado di raccogliere queste spinte e queste tensioni. Perciò in molti preferiscono parlare di un'epoca di postsecolarizzazione¹: di ritorno del sacro, di reinserimento del religioso nella ragione pubblica e nei fenomeni collettivi (non solo culturali ma anche istituzionali: e quindi ivi incluse la politica e la giurisprudenza). Vediamo un po' meglio di che cosa si tratta.

¹S. Belardinelli – L. Allodi – L. Gattamorta (a cura di), *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009. Ma si vedano anche le tesi di J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'“uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, (2005), trad. it. a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 19 e ss.. Per un'articolatissima ricostruzione storica è ora irrinunciabile, anche se faticosa, la lettura di C. Taylor, *L'età secolare*, (2007), trad. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano, 2009.

2. Età secolare ed età post-secolare

All'inizio del ventesimo secolo una delle riflessioni più acute sui fenomeni religiosi e sul loro impatto nell'organizzazione sociale, economica e politica, quella di Max Weber, ha declinato il fenomeno opposto che stava sotto i suoi occhi, quello appunto della secolarizzazione, secondo una dialettica di incanto e disincanto. Ad avviso del sociologo tedesco, con la razionalizzazione e la differenziazione dei processi sociali il mondo era messo davanti ad una generale perdita di rilevanza della religione. “La nostra epoca è segnata dalla razionalizzazione e dalla intellettualizzazione, e soprattutto, dal ‘disincantamento del mondo’. Proprio i valori essenziali e più sublimi, si sono oggi ritirati dalla vita pubblica per rifugiarsi nel regno trascendente della vita mistica o nella fraternità di relazioni umane dirette e personali”².

L'analisi eziologica di questo processo, ampiamente sviluppata ed argomentata nel suo saggio forse più famoso³, certamente il più letto anche oggi, è sintetizzabile nella nota nozione di “ascetica intramondana”. Per Weber, con Calvino ed i suoi epigoni anglosassoni, in sostanza, la fede cristiana avrebbe cominciato a rivolgersi al mondo e cercare in esso la realizzazione del “Beruf”, della vocazione divina, termine identico a quello che da lì si sarebbe poi laicizzato in “professione”, nel senso di occupazione mondana, luogo di fatica e fonte di sopravvivenza per sé e per gli altri. Più ampiamente questo fenomeno avrebbe prodotto un mondanizzarsi della trascendenza dall'esito paradossale: il carattere intramondano della fede vissuta dai riformati, infatti, invece che diffonderla e generalizzarla, produsse il risultato di nasconderla, comprimerla, sottrarle ogni pubblica rilevanza, avviarne persino la scomparsa.

Fin qui il discorso di Weber sulla secolarizzazione come disincantamento del mondo. Le spiegazioni religiose della vita ed il conseguente radicamento cognitivo e normativo dell'etica e del diritto a suo avviso restano irreversibilmente consegnate ad un'epoca superata dalla modernità⁴. Qui sta forse il pregiudizio più significativo di

²M. Weber, *La scienza come professione*, (1919), trad. it. a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano, p. 46.

³M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, (1905), trad. it. a cura di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano, 2007.

⁴Anche una parte della sociologia successiva e più vicina a noi segue lo stesso schema ermeneutico: si veda per tutti N. Luhmann, *Razionalità europea*, in Id., *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma, 2006. Per un atteggiamento alternativo, in cui si preferisce connettere la crisi di senso postmoderna non tanto alla secolarizzazione quanto ad un “aumento quantitativo e qualitativo di pluralizzazione”, che sarebbe il vero fattore generante del disorientamento degli individui, cfr. P.L. Berger – T. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 74 (ora tradotto anche in italiano per i tipi di Il Mulino, Bologna, 2010).

questa interpretazione: che l'ascrive al novero di quelle che Charles Taylor ha acutamente ribattezzato “ricostruzioni sottrattive”, per indicare una modalità di genealogia della storia delle idee basata sull'applicazione di un generale principio di emancipazione⁵.

È tuttora molto diffuso lo schema secondo cui riusciremmo a spiegare il progresso umano (perché di progresso occorre almeno in sottinteso parlare, se vogliamo cogliere il dinamismo dei processi culturali) in termini di liberazione da pregiudizi: nel caso in questione, dal pregiudizio appunto che la religione abbia un ruolo da svolgere nell'autocomprensione dell'uomo sia come singolo che come gruppo organizzato. Nella prospettiva critica di Taylor, una delle caratteristiche essenziali della “età secolare” sarebbe proprio questa tendenza a considerare il lunghissimo periodo religioso dell'umanità alla stregua di un'oscura galleria di superstizioni, smascherate dall'illuminismo ateo ed ora superate in una matura consapevolezza di rifiuto della trascendenza.

In realtà, quando un neonato stringe nel suo piccolo pugno il dito di un adulto può farlo – e spesso sarà davvero così – per necessità di rassicurazione ed appoggio, ma anche, più semplicemente, come una forma di conoscenza, mediata da un senso diverso dalla vista ma non per questo meno incisiva e rilevante per il suo processo di inserimento nella realtà. L'afferrarsi a Dio può essere talvolta poco più che questo, un anelito di terraferma e di rassicurazione; ma altrettante volte potrà essere una chiave cognitiva, uno strumento di comprensione di sé e del mondo in assenza del quale la conoscenza della realtà resta impoverita o persino impossibile.

Optando per questa impostazione alternativa, risultano specialmente condivisibili le parole con cui il sociologo Pierpaolo Donati descrive il fenomeno: “è finita la rappresentazione della secolarizzazione come processo di emancipazione dell'umanità. Si esaurisce l'idea che il progresso umano consista in un allontanamento evolucionistico lineare da un sacro che sarebbe soltanto il prodotto della immaginazione puerile della umanità primitiva. Il sacro torna ad essere qualcosa che ci appartiene, che è con noi da sempre e resterà per sempre, qualcosa che non sta solo nel passato, ma anche nel presente e nel futuro”⁶.

⁵C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 38.

⁶P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, p. 47.

Oltre al fatto, del tutto intuitivo, che se davvero la storia delle idee consistesse in una progressione lineare dal peggio verso il meglio, dalla sovrastruttura alla liberazione obiettiva ed alla soggettiva comprensione della vera struttura, e così, via, non si spiegherebbero né i momenti luminosi che ci stanno alle spalle (nella filosofia, nella letteratura, nell'arte, nella santità), né la relativa vicinanza a tali momenti, ed a noi, di altrettanti o più periodi di buio morale anche sotto forma di catastrofi collettive, queste analisi filosofiche e sociologiche confortano la legittimità di una riapertura del discorso classico sul nesso tra religione e vita etica, politica e sociale. Anche per questo è più condivisibile la “filosofia della storia” presupposta da chi più realisticamente parla della “non addizionalità” del progresso umano⁷: nonostante lui sappia, assai meglio di noi, che l’idea stessa di progresso e la premessa fondamentale di ogni riflessione teorica sulla storia è profondamente debitrice alla prospettiva giudaico-cristiana⁸.

3. I diritti umani tra pragmatismo ed esigenze di fondazione

Probabilmente un processo culturale analogo è quello che riguarda l'affermazione e soprattutto la giustificazione dei diritti dell'uomo. Alcuni autori sostengono da tempo che né Dio né la metafisica hanno molto a che fare con la giuridicità e con i diritti. Lo ha affermato per esempio uno dei teorici del diritto e della politica nostrani più noti internazionalmente, Norberto Bobbio, nel corso di un intervento ad un lontano congresso aquilano sui diritti umani, ricorrendo ad un'espressione divenuta da quel momento quasi proverbiale: “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”⁹.

Con queste parole, consapevolmente o no, egli si poneva in ideale continuità con l'innovativo (per quei tempi) spunto di Grozio, rimasto giustamente celebre: dando alle stampe il suo monumentale *De jure belli ac pacis*, nei “Prolegomena” il giurista olandese utilizzò la fortunatissima espressione secondo cui le spettanze “naturali” che il diritto deve riconoscere ad ogni uomo, “avrebbero un qualche spazio anche se ipotizzassimo – cosa che non è possibile senza grave iniquità – che Dio non esista, o che

⁷ J. Ratzinger-Benedetto XVI, lett. enc. *Spe Salvi*, 2007, n. 24.

⁸ Per la rilevanza decisiva della prospettiva ebraica e cristiana nella concezione europea del tempo e della storia si veda anche F. D'Agostino, *Giustizia per l'Europa*, in Id., *Parole di giustizia*, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 71 e ss.

⁹ N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti. Dodici saggi sul tema dei diritti dell'uomo*, Einaudi, Torino, 1997, p. 16.

non si curi degli affari umani: cosa il cui contrario ci è peraltro continuamente confermato vuoi dalla ragione, vuoi da una perpetua tradizione nonché da molteplici argomenti e miracoli attestati da tutte le epoche del mondo”¹⁰.

Sia per il nostro pensatore (e con lui molti altri, per esempio Jacques Maritain), sia per Grozio, si tratta in fondo di un problema comunicativo: se intendiamo parlare di diritti umani, ed a maggior ragione se vogliamo convincere tutti, o almeno quante più persone possibile, della loro plausibilità e della loro tutela universale, non ci conviene addentrarci in sottili quanto problematiche dispute circa il loro fondamento teorico, bensì puntare alla loro affermazione politica e protezione giuridica.

In tal senso la secolarizzazione in senso agnostico del diritto naturale come base dei diritti umani, ipotizzata da Grozio, e la rinuncia alla loro giustificazione filosofica, suggerita da Bobbio, possono essere lette in continuità. Nelle citazioni corrispondenti che abbiamo riportato, lapidarie ed anche per questo memorabili, può condensarsi l'intera complessa parabola evolutiva del moderno concetto di *diritto umano*. Quando Grozio scrive, ancora l'espressione non era stata coniata, e tuttavia già s'intravede nelle righe introduttive del suo capolavoro, che ne sono come intessute. Quando Bobbio parla a L'Aquila, nel 1964, ed intitola la sua conferenza “L'illusione del fondamento assoluto”, non solo la terminologia è disponibile e raffinata, ma il mondo ha al proprio attivo (decisivo riscatto dopo gli anni bui dei più impressionanti totalitarismi ed olocausti) una ricca e condivisa “Dichiarazione Universale dei Diritti Umani”, siglata a New York nel dicembre del 1948.

Com'è noto, nello scrivere sulla necessità o no di Dio per fondare i diritti naturali è per Grozio proprio la libertà religiosa il problema principale. Oggi non ci interessa il pur importante tema della matrice religiosa delle rivendicazioni che da quel periodo hanno accompagnato i diritti dell'uomo¹¹: anche se è difficile contestare seriamente il ruolo essenziale che ebbe la crisi spirituale interna al cristianesimo tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo per l'intera elaborazione – tipicamente occidentale – di questa teorica. Sappiamo bene che alle origini dell'idea moderna di Stato e della sua articolazione giuridica nell'ordinamento si pone l'esigenza di sicurezza come valore

¹⁰H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, (1625), “Prolegomena”, n. 10 (mia la traduzione dal latino dell'edizione del 1939 in copia fotomeccanica del 1993, Scientia Verlag Aalen).

¹¹Su cui si veda per esempio J. Habermas, *La tolleranza come battistrada dei diritti culturali*, in Id., *Tra scienza e fede*, cit., pp. 151 e ss.

supremo che i singoli chiedono al potere di garantire: sia il modello hobbesiano che quello lockeano, pur tra tante differenze, lo mostrano unanimemente. Sebbene Grozio non si avventuri in una trattazione complessiva del senso profondo dello Stato, e manifesti più interesse e sensibilità verso le relazioni internazionali ed il diritto di guerra (per questo viene comunemente additato come il padre del diritto internazionale¹²), pure la sua ipotesi agnostica sulla giustificazione dei diritti naturali è rimasta come riferimento essenziale nella genealogia del concetto moderno.

Per il giurista olandese, abbiamo visto, ragionare sui diritti fondamentali a prescindere da Dio diventava possibile: ma restava iniquo e contraddetto da mille argomenti. Per Bobbio, prescindere da Dio ed in generale da una fondazione trascendente è invece la condizione di pensabilità operativa dei medesimi diritti. L'ipotesi teorica ed astratta affacciata da Grozio e subito scartata, è divenuta tre secoli dopo la premessa necessaria per individuare l'accordo convenzionale e rimboccarsi le maniche per fare l'unica cosa che davvero conta ormai solo: che non è capire o fondare, ma difendere. La teologia si è vista sorpassata prima dalla filosofia agnostica e poi direttamente dalla politica.

4. Alcuni limiti delle semantiche autoreferenziali e procedurali

A noi oggi tocca tuttavia domandarci: questa prospettiva regge alla prova dei fatti? Davvero quando parliamo di diritti umani possiamo, o addirittura *dobbiamo*, lasciare da parte le considerazioni fondative per concentrarci sugli aspetti applicativi? Davvero quella dei diritti umani è una questione pratica e non contiene un nucleo teorico e giustificativo su cui dobbiamo comunque trovarci d'accordo per procedere alla loro individuazione, proclamazione e difesa?

Personalmente ritengo che la risposta a queste domande non possa che essere negativa: trovandomi peraltro nella buona compagnia di Sergio Cotta, che fin dagli anni Settanta non ebbe remore ad affermare che nel parlare di diritti fondamentali si oscilla tra due “moduli espressivi: quello della celebrazione retorica e quello dell'esegesi dei testi. Pur diversi – enfatico il primo, tecnico il secondo – non mancano di contaminarsi a

¹²Sul punto peraltro v'è chi preferisce risalire più indietro, alla trattazione per esempio di Francisco de Vitoria relativa alla questione della colonizzazione ed evangelizzazione del nuovo mondo: cfr. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indiis, Doctrina sobre los Indios*, (1539), ed. de R. Hernández Martín, Editorial San Esteban, Salamanca, 1989. Per uno studio giusfilosofico di quest'opera si veda I. Trujillo, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino, 1997,

vicenda. Talora è la celebrazione a pretendere di sostituirsi o di forzare il puntuale lavoro esegetico, presentandosi come interpretazione dello spirito del testo. Talaltra è l'esegesi, quasi timorosa di apparire troppo arida di fronte ad un tema così ricco di umanità, ad appoggiarsi o a sfociare nella retorica. Comunque sia, retorica ed esegesi fanno entrambe velo alla problematicità del tema"¹³. Mi pare da condividere non solo la cruda, e però sincera, critica dei due moduli espressivi, ma anche la denuncia delle carenze teoretiche sottese.

In tutti i discorsi sui diritti umani non è di per sé chiaro né che cosa significhi il sostantivo "diritto" né che cosa significhi l'aggettivo "umano". Fino al momento in cui non abbiamo riflettuto adeguatamente, anche se magari solo in prima approssimazione, su questi due termini essenziali, e non siamo addivenuti ad un'intesa ragionevole, filosoficamente mediata, è molto improbabile che riusciremo a concordare linee d'azione giuridica e politica coerenti. Per come è costituito l'essere umano, se è vero che non vi è nulla di più pratico di una buona teoria è altrettanto vero che in mancanza di una teoria persuasiva e condivisa prima o poi diventa impossibile mantenere coerente la prassi.

Prove dirette ed indirette di questo ai nostri giorni le possiamo ricavare per esempio, con discreta abbondanza e forza persuasiva, dalla riflessione bioetica e biogiuridica. Siamo tutti d'accordo nel circondare di "diritti umani" o diritti fondamentali le sfere (intime e personalissime) della nostra vita e della nostra salute. Ma i problemi sorgono e si moltiplicano quando si tratta di stabilire le linee di demarcazione: dei singoli concetti (che cos'è la salute? In che senso può formare oggetto di un diritto? In che termini può disporre il titolare? La morte è oggetto di diritti così come la vita e la salute? Che cosa è il corpo rispetto al soggetto giuridico: un oggetto delle sue disposizioni o parte inseparabile ed indisponibile dell'io medesimo del soggetto giuridico? Ed anche ammesso che si tratti di parte indisponibile dell'io, tale indisponibilità è assoluta? È totale o parziale? E se parziale, di quali parti posso validamente disporre? A quali condizioni?), così come dell'interazione tra i soggetti di cui li si può predicare (il diritto alla salute della gestante può diventare incompatibile con quello alla vita del concepito? In caso di *aut aut* quale delle due posizioni è *giusto*

¹³S: Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, ora anche in Id., *Diritto. Persona. Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 9 e ss. (la citazione è a p. 9).

privilegiare e tutelare prioritariamente? C'è un diritto a riprodursi biologicamente anche al di là degli impedimenti naturali derivanti da patologie riproduttive, e senza limiti per quel che riguarda le modalità impiegate in ordine alla dignità o semplicemente alla sopravvivenza dell'embrione? Nelle questioni di fine vita, molto dibattute recentemente anche in Italia, in che termini di vincolatività l'ordinamento deve strutturare l'efficacia delle dichiarazioni anticipate di trattamento, o semplicemente delle richieste del paziente, sul rapporto clinico, sulle indicazioni terapeutiche o anche solo sull'autonomia del medico e la sua competenza e deontologia? La libertà di lavorare al servizio della vita, che difficilmente un ordinamento liberale può mai negare ad un qualunque operatore sanitario – dal chirurgo al ginecologo, dal farmacista al medico di base all'infermiere ed assistente operatorio –, può venir compromessa dall'attribuzione di piena forza legale alla richiesta di un farmaco o di un trattamento interruttivo di gravidanza? O dalla perentoria, reiterata richiesta di morte proveniente da paziente in preda a sofferenze intollerabili?).

Le domande potrebbero proseguire ancora a lungo, ma quelle che abbiamo espresse appaiono sufficienti ad illustrare ciò che intendo dire quando mi riferisco all'attuale ambiguità dello statuto concettuale dei diritti umani, ed al fatto che non possono risultare soddisfacenti atteggiamenti o impostazioni pragmatiche alla Bobbio per risolvere tutti i problemi. In più, anche dal punto di vista della filosofia politica mi sembrano poco pertinenti le soluzioni radicali che, nel nome della massima libertà di scelta, in realtà sacrificano punti di vista discriminati: non è vero che con legislazioni permissive in materia di aborto, fecondazione artificiale, matrimonio, eutanasia, eccetera, costruiamo la società più libera che si possa immaginare, grazie al fatto che in essa trovano attuabilità legale tutte le opzioni possibili. Come è stato osservato¹⁴, non è simmetrica la distribuzione degli oneri di tolleranza imposta a *pro choice* e *pro life* dal permissivismo delle leggi abortiste, perché nella società che esse generano la vita nascente non è più considerata un valore, visto che di fatto e di diritto essa soccombe quando non è desiderata. E lo stesso potrebbe dirsi, a mio avviso, circa l'indissolubilità del matrimonio, la specificità antropologica e quindi giuridica della relazione affettiva eterosessuale, la protezione della vita umana fino alla morte naturale, e così via.

¹⁴Tra gli altri da M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, (2009), trad. it. a cura di A. Gargiulo, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 283.

In realtà, poco vale osservare che sul piano sociologico questo compromesso appare meno “intollerante” della sua alternativa (cosa che rimarrebbe in ogni caso da dimostrare in base all'esperienza storica che in proposito è tutt'altro che univoca e lineare): perché qui il problema si pone non al livello delle statistiche bensì al livello dei beni giuridici e della loro tutela. Sullo sfondo credo che ci sia un equivoco: la libertà individuale infatti non è un bene come tutti gli altri. Preoccuparsi anzitutto o essenzialmente di proteggerla e potenziarla comunque sia, allargarne la aree di legittimazione prescindendo dagli oggetti delle sue scelte, rischia di rivelarsi problematico quasi quanto limitarla in modo totalitario. Se infatti, quando gli ordinamenti hanno eccessivamente o senza ragione ridotto e controllato la libertà personale, ci siamo trovati rinserrati in regimi chiusi ed inumani, ora che le legislazioni tendono a riconoscere le libertà individuali senza alcun orientamento obiettivante circa i contenuti delle scelte poste in essere rischiamo di condurre non solo le esistenze individuali, ma anche la vita in comune, verso il baratro di soprusi anche più ingiustificabili (soprattutto a carico dei più deboli).

Occorre dunque risalire alle origini della riflessione sull'uomo e sul diritto il cui approdo ultimo consiste nella teorizzazione dei diritti umani: forse in questo modo ci sarà concesso di intravedere, magari in maniera solo aurorale, una loro possibile giustificazione complessiva tale da avviare a soluzione le contraddizioni in cui si avvolgono oggi la discussione filosofica e la prassi applicativa.

5. Diritti dell'uomo e filosofia del diritto: genealogie e bivi semantici

Ha probabilmente ragione Villey¹⁵ quando attribuisce alla tradizione cristiana e segnatamente francescana del pensiero filosofico e giuridico la responsabilità della transizione semantica del concetto di “diritto” dal piano oggettivo (il diritto era “*ipsa res iusta*” secondo la prospettiva classica romana¹⁶, e la giustizia era in Ulpiano “*dare unicuique suum*”, l'azione e la corrispondente virtù consistenti nella sollecitudine di attribuire ad ognuno la “*res iusta*” che a qualche titolo gli spetta), a quello soggettivo.

¹⁵Criticata appunto da M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (1984), trad. it. a cura di F. D'Agostino e R. D'Ettore, Jaca Book, Milano, 1986 (per una sintesi si può anche consultare M. Villey, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, trad. it. a cura di L. Bottero, Cantagalli, Siena, 2009).

¹⁶Che andrebbe recuperata e rilanciata anche ad avviso di J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, (1989), trad. it. Giuffrè, Milano, 1990.

È abbastanza plausibile che la promozione cristiana della persona, il riconoscimento indiscriminato di tutti gli appartenenti alla specie umana in quanto persone ed il conseguente principio radicale di uguaglianza, abbiano favorito l'elaborazione teorica di spettanze normativamente riconosciute e tutelate, ed una traslazione semantica del concetto di diritto dalle cose agli individui¹⁷. Mentre per la cultura giuridica romana il diritto era solo relazione con le cose, o tra le persone ma sulle cose (con riduzione, per esempio, del diritto di famiglia ad una sorta di sistema di diritto proprietario dell'unico possibile soggetto "sui iuris"; il *paterfamilias*, su moglie e figli, appunto "alieni iuris", per non parlare dei diritti reali sugli schiavi), la reinterpretazione cristiana ha condotto molto lentamente all'idea che vi potessero essere diritti riferiti immediatamente alla persona stessa del soggetto: in sostanza e semplificando, si cominciò ad affermare una cosa totalmente nuova, ed incomprensibile per l'orecchio del giurista classico, cioè che la libertà degli individui ed almeno alcune delle sue concrete applicazioni (parola, associazione, decisioni di vita rilevanti come quella coniugale) potessero essere considerate come diritti e costituire quindi un ragionevole ambito d'intervento della legge e dell'autorità pubblica (amministrativa e giurisdizionale).

L'esito finale di tale processo, laicizzatosi nelle vicende rivoluzionarie europee e nordamericane seguite all'Illuminismo, consiste nella costituzionalizzazione dei diritti fondamentali (i diritti umani recepiti formalmente): ormai così perfettamente identificato con il contenuto primario dei testi di riferimento essenziale in ogni

¹⁷Anche se non menziona espressamente i diritti umani, sembra adombrarlo anche Habermas quando passa in rassegna, senza pretese di esaustività, gli apporti concettuali della tradizione religiosa cristiana nella forgia semantica della modernità occidentale, in una "opera di appropriazione [che] si è sedimentata in reti concettuali normativamente cariche quali: responsabilità, autonomia e giustificazione, o storia e memoria, nuovo inizio, innovazione e ritorno, o emancipazione e adempimento, alienazione, inferiorizzazione e incarnazione, individualità e comunità. Essa – aggiunge poi il pensatore tedesco con riferimento al rapporto tra ragione filosofica e sapienza religiosa – ha bensì trasformato il loro senso originariamente religioso, ma non l'ha deflazionato ed esaurito fino a svuotarlo" (J. Habermas, *Tra scienza e fede*, (2005), trad. it. a cura di M. Carpitella, Roma-Bari, 2005, p. 11). Del tutto esplicito è invece il riferimento alla tradizione cristiana come retroterra culturale e concettuale indispensabile per la concezione dei diritti umani in J. Habermas, *Israël o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, ed. e trad. a cura di E. Mendieta, Trotta, Madrid, 2001, p. 185: "L'universalismo egualitario, donde procedono le idee di libertà e di convivenza solidale, così come quelle di forma di vita autonoma de emancipazione, morale della coscienza individuale, diritti umani e democrazia, è direttamente un'eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore" (mia la traduzione). Per affermazioni simili si vedano anche M. Kriele, *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, (1980), trad. es. de C. Gancho, Herder, Barcelona, 1981, per es. a p. 46, così come E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, (1967), trad. it. di C. Bertani, Morcelliana, Brescia, 2006.

ordinamento, da imporre alla stessa Unione Europea, nella misura in cui essa voglia ambire ad una configurazione giuridicamente unitaria, di dotarsi a sua volta di una carta dei diritti fondamentali. Conosciamo le difficoltà e le incertezze di questo processo: ma gli sforzi che lo stanno accompagnando attestano convincentemente della centralità dei diritti fondamentali nell'odierno discorso costituzionale.

Sia lecita una brevissima digressione sul punto dell'origine di tale evoluzione, giacché ancora una volta essa conferma la matrice religiosa di molti dei movimenti più importanti della cultura e della storia umana. Se infatti alcuni¹⁸ riconnettono l'esordio del concetto di diritto soggettivo alla crisi della Scolastica medievale ed in particolare al successo del nominalismo francescano di Scoto ed Ockam, è noto che la sua storia successiva a partire dal Cinquecento ha contratto un debito evidente con la problematica del riconoscimento di uno, specialmente, di tali diritti: quello di libertà religiosa. Ancora prima che si scatenassero le guerre tra cristiani, la scoperta dell'America e la questione del diritto ad invaderla aveva sollevato acuti problemi nelle coscienze più sensibili ai problemi pratici sollevati dall'idea cristiana di uguale dignità umana. Coscienze come quella del domenicano Francisco de Vitoria, il quale fu probabilmente il primo teorico del diritto internazionale su base naturalistica, ed il più intelligente difensore dei diritti (di libertà religiosa appunto) degli "indios"¹⁹.

Siamo così nella forgia del diritto naturale come fondazione dei diritti dell'uomo. Si fa strada, sempre più decisa e rapida, l'idea che accanto agli ordinamenti più o meno organizzati e razionalizzati degli Stati di diritto, esista una sorta di ordinamento universale che identifica alcuni diritti come patrimonio di ognuno degli appartenenti alla specie umana: e tali diritti operano anche *contro* gli Stati, contro gli ordinamenti giuridici positivizzati, a tutela di quel minimo di umanità che non si può comprimere se non al prezzo di cadere o ricadere nella barbarie. Ho detto "cadere o ricadere" perché, come abbiamo visto, per quanto nella storia vi siano progressi e continuità, altrettanto e forse più evidenti, in quanto traumatiche, risultano le discontinuità, le rotture, gli arretramenti: ed anche lo sforzo fatto nel Cinquecento per salvaguardare i diritti umani degli *indios*, nel Seicento per limitare i danni e le atrocità

¹⁸Cfr. bibliografia citata alla nota precedente, a cui *adde*, in prospettiva storico-giuridica, R. Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, ora anche in Id., *Azione. Diritti soggettivi. Persone giuridiche*, Il Mulino, Bologna, 1978.

¹⁹Ne abbiamo accennato poco sopra: cfr. nota n. 12.

delle guerre di religione, nel Settecento per mettere fine al Terrore giacobino, abbiamo dovuto ripeterlo nel Novecento per lasciarci alle spalle l'olocausto e le tragedie totalitarie più sconvolgenti, sul piano quantitativo e tecnologico, della storia umana.

In questa nuova atmosfera, il diritto può ben venir predicato di una persona, fino all'affermazione di Rosmini secondo cui è “la persona dell'uomo è il diritto sussistente, quindi anco l'essenza del diritto”²⁰. Solo a seguito di simile metamorfosi diviene pensabile in Occidente l'idea del diritto dell'uomo: non una cosa, ma qualità soggettive – in particolare, libertà individuali – che l'ordinamento riconosce e s'impegna a tutelare e promuovere anche “contro” se stesso. Come la *lex naturae* anche i diritti umani fungono da sistema critico del diritto positivo e del potere mondano che gli sta dietro: ma mentre nel diritto naturale classico la “natura” è un contesto oggettivabile di spettanze universalistiche, nell'epoca moderna l'unica universalità ammessa è quella della libertà priva di contenuti, predeterminati anche solo in via di massima. Ora è la libertà l'unico bene che conta: tutti suoi possibili contenuti entrano nell'ordinamento non in quanto beni riconosciuti autonomamente, alla luce della loro conformità alla natura umana, bensì in quanto elettivi, scelti da una libertà “autonoma”, che è legge e contenuto a se stessa, senza più alcuna possibilità di controllo.

Qualcosa di simile a ciò che abbiamo visto essere avvenuto per la religione nei suoi rapporti con la fondazione del potere (la sua mondanizzazione ne ha determinato la scomparsa, non la definitiva affermazione), avviene ora per il diritto naturale: la sua interiorizzazione ne ha prodotto l'eliminazione, la sostituzione con la libertà come concetto sintetico. Al centro della protezione del diritto, ove un tempo stavano i beni fondamentali della persona umana (e specialmente della persona umana nella sua vulnerabilità ed indigenza), ora si colloca una componente, vitale ma non esclusiva e di per sé riassuntiva, della persona: la sua libera decisione. La scelta individuale diventa il contenuto (con ogni suo contenuto ulteriore possibile) del riconoscimento e della protezione legale: così ogni valore viene introdotto nella cittadella dell'ordinamento. Ed insieme a tutti i valori ovviamente anche i loro contrari, purché scelti: con il paradossale risultato finale di un sistema assiologicamente incoerente in cui alla fine torna a governare la legge del più forte. Così, “il trionfo della vita mediante la consacrazione

²⁰A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, (1845), ed. a cura di R. Orecchia, vol. I, CEDAM, Padova, 1967, p. 191.

etica e la legittimazione giuridica della libertà assoluta si rovescia immediatamente nel trionfo inatteso della morte: propria ed altrui”²¹.

6. Ripartire dall'antropologia filosofica

Di fronte a questa spirale autodistruttiva, mi sembra ci siano soltanto due possibili reazioni – a parte la sua suicida accettazione. La prima consiste nel ritorno alla prospettiva oggettivistica del diritto romano: ma l'eliminazione dei diritti soggettivi e dell'augusta tradizione dei diritti umani, oltre che scarsamente realistica, mi pare soprattutto non auspicabile, tenuto conto della sua efficacia già sul piano simbolico nell'opporci alla tirannide e realizzare la giustizia. L'altra possibilità consiste nel tentare la costruzione di una rete concettuale di riferimento che permetta di valorizzare sì la libertà individuale, ma orientandola e fornendo a legislatore, politico, giudice, un riferimento *giuridico* affidabile di discernimento tra giusto ed ingiusto, nella convergenza di bene individuale e bene comune. Questa seconda è strada certamente non facile, ma mi pare l'unica realmente percorribile.

A quali criteri possiamo oggi fare riferimento per delineare un'antropologia filosofica condivisa? E, conseguentemente, a quali principi possiamo ispirare un ordinamento giuridico che ne ponga in essere le migliori applicazioni? Preliminarmente mi sembra necessario passare al vaglio critico le soluzioni deboli: come l'autoreferenzialità, ormai in crisi conclamata, dei sistemi cognitivi e normativi; e come anche la globalizzazione e le spinte pragmatiste cui essa sembra indurre alcuni, teorici e pratici, fino alla proposta di un'impostazione puramente procedurale.

Né lo schema autoreferenziale tanto caro al positivismo nelle sue varie foggie (ed anzitutto, per quel che ci riguarda, nella sua versione giuridica di giuspositivismo), né quello proceduralistico del neutralismo liberale molto in voga fino agli anni Novanta del secolo scorso²², appaiono infatti soluzioni soddisfacenti, pur fornendo qua e là qualche chiave ermeneutica di una certa pragmatica utilità. L'involuzione del fenomeno statale, il suo profondo ridimensionamento (ancora più concettuale che operativo, ma non per

²¹S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, cit., p. 25.

²²Penso in particolare all'idea rawlsiana di giustizia come equità, a cui il grande filosofo statunitense collegò l'affermazione della priorità del giusto sul bene. Ma lo stesso professore di Harvard corresse poi alcuni assunti della sua “Teoria della giustizia” riscrivendo, in “Liberalismo politico”, proprio questi profili sostantivi. Per una rilettura recente dell'opera rawlsiana si veda anche A. Sen, *L'idea di giustizia*, (2009), trad. it. a cura di L. Vanni, Mondadori, Milano, 2010.

questo meno significativo), lo sfondamento in senso europeo dei confini di tutela giuridica e giurisdizionale, la stessa espansione teorica dei diritti umani²³, sono solo alcuni dei fattori che hanno messo in crisi irreversibile il modello positivista basato sul monismo statualista, mostrando la necessità, per la sopravvivenza del diritto ed anche per il mantenimento della credibilità dello Stato, di individuare nuove giustificazioni. Quella attualmente più in voga, lo abbiamo detto, rimanda alla libertà individuale, intesa però, come abbiamo detto sopra, secondo un'accezione che Kant non avrebbe esitato a criticare di "arbitrarietà". Ciò implica la problematica conseguenza che il concetto di "diritto umano" si trasforma nella maschera normativa dietro la quale trovano legittimazione ordinamentale non già bisogni obiettivamente e strutturalmente afferenti l'individuo appartenente alla specie umana, bensì voglie, capricci, isolate o ingiustificate rivendicazioni soggettive.

In altri termini, nella parabola del diritto del soggetto (dagli esordi medievali fino ai diritti umani dei nostri giorni) siamo passati dall'autoreferenzialità del potere collettivo (giunta alla sua forma più blanda e sofisticata con il neocontrattualismo rawlsiano), all'autoreferenzialità dell'arbitrio individuale: che è proprio quell'atmosfera culturale e poi sociopolitica in cui germina il cosiddetto "neogiusnaturalismo" d'impronta libertaria²⁴, quell'atteggiamento secondo il quale il diritto deve solo riconoscere l'insindacabile autodeterminazione individuale (unica vera "struttura" dell'umano, così ridotto a mero arbitrio secondo uno spiritualismo di sapore neognostico), e controllare che le sue manifestazioni non entrino in collisione con gli altrui spazi di autodeterminazione.

La discussione in corso sul testamento biologico (o *living will*) a contenuto eutanasi, solo per fare un esempio, ha visto una parte molto ampia di interventori ricorrere esattamente a questo argomento. Un ordinamento giuridico che non "riconosce" ampi spazi – ivi incluso il *right to die* – all'autonomia individuale, si sostiene, è semplicemente un ordinamento iniquo: va aggiornato, va liberalizzato, perché altrimenti muove dall'inaccettabile costrizione di alcuni su altri. In estrema sintesi, secondo questa prospettiva non vi è possibilità di una valutazione obiettiva,

²³Su questi processi illuminante risulta la lettura dei saggi di A.C. Amato Mangiameli, "Desiderai essere un cittadino". Oltre il retaggio simbolico della moderna sovranità, Torino, 1996, nonché Ead., *Stati post-moderni e diritto dei popoli*, Torino, 2004.

²⁴In questi termini ne parla anche F. D'Agostino, *Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica*, in Id., *Parole di bioetica*, Torino, 2004, pp. 189 e ss.

strutturale, dialogica e razionale della dignità umana: anch'essa funge da vuoto contenitore di opzioni e punti di vista soggettivi, in quanto tali, paradossalmente, insindacabili, perché non è mai possibile né lecito chiamarli a rispondere al tribunale della ragione, che necessita di riferimenti oggettivi e magari propriamente veritativi. Chi sindacava le scelte individuali, è sempre e comunque intollerante, si mette contro il diritto, pretesamente *naturale* e quindi *umano*, di determinarsi come si desidera, anche in questioni di vita o di morte²⁵.

Come spiega con sintesi efficacissima Cotta, “è forse possibile rappresentare questa vicenda del diritto del soggetto nei termini di una dialettica triadica di tipo hegeliano. *Tesi*: il diritto è affermato nella sua universalità astratta o formale (giusnaturalismo *moderno*). *Antitesi*: il diritto è affermato nell'oggettività concreta della volontà statale o sociale (storicismo sociale). *Sintesi*: il diritto è affermato nell'universalità concreta della volontà di potenza, che è bensì individuale ma abbraccia la totalità (neo-giusnaturalismo libertino). Kant, Hegel e Nietzsche potrebbero venir indicati quali gli interpreti filosofici più significativi di questo movimento dialettico”²⁶.

Quale dovrebbe essere allora la strada da seguire? Nella selva delle proposte affacciate per uscire dall'*impasse* dai tanti pensatori che non si sono lasciati convincere dalla suggestione pragmatica di Bobbio, quella che a me risulta più interessante e teoreticamente ricca e promettente è la ricerca che lo stesso Cotta ha chiamato “ontofenomenologia”²⁷. Nonostante l'osticità del nome, si tratta di un approccio essenziale ed intuitivo, che riflette sulle caratteristiche ed i bisogni fondamentali dell'essere umano ed a partire da essi intesse il discorso sulla normatività naturale e poi giuridica. La constatazione del carattere strutturalmente indigente dell'individuo conduce questo nostro filosofo del diritto ed i suoi seguaci all'affermazione di spettanze corrispondenti ai bisogni essenziali: spettanze pertanto obiettive, persino precedenti alla libertà stessa ed al momento della decisione o della rivendicazione. Del resto, se occorresse aspettare la formazione di una volontà matura, o nel caso il suo recupero, molte situazioni di evidente esposizione a pericolo di beni (anche giuridici) fondamentali si troverebbero irrimediabilmente prive di tutela. Di più, come ha

²⁵Che il “diritto di autodeterminazione” sia diventato un vero e proprio diritto fondamentale, è quanto affermano oggi giuristi anche insigni, per esempio in Italia Stefano Rodotà: si può citare in proposito un suo intervento sulla stampa periodica come quello su *La Repubblica* dell'11 ottobre 2010.

²⁶S: Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, cit., p. 28.

²⁷S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofeneologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

osservato MacIntyre sul diverso ma limitrofo terreno dell'etica, tutti siamo “animali razionali dipendenti”, e nella sua felice sintesi “meta-aristotelica” l'accento cade sulla dipendenza molto più che sulla “razionalità”. Sia i progressi della biomedicina sia l'interdipendenza generata dalla globalizzazione (comunicativa, economica, culturale) costituiscono argomenti più che convincenti a favore delle tesi di MacIntyre e della conseguente espansione delle prospettive di Cotta.

Il diritto, nella sua struttura essenziale, mira dunque – ed è per questo che sorge nell'esperienza umana e viene fenomenologicamente percepito ed analizzato – alla garanzia della persona umana rispetto alle sue esigenze fondamentali: esso assicura all'uomo la vittoria sul tempo, sulla solitudine, sull'insicurezza, assistendo con istituzioni normative la sua precaria libertà ma sempre in relazione a beni obiettivabili ed universali. Si tratta di profili strutturali dell'esistenza: a prescindere dall'epoca e dalla cultura (evoluzione tecnologica inclusa) in cui si trova a vivere, a prescindere anche dalle sue personali qualità, dall'età, dal sesso, dalla forza, dal denaro, da ogni altra caratterizzazione contestuale, l'uomo è di per sé indigente, ha bisogno della cooperazione degli altri, aspira costantemente e fisiologicamente a perdurare nel tempo, gli occorre protezione. *Per questo* il diritto, e *da questo* la pensabilità, su uno sfondo di fenomenologia oggettivante, di “diritti *umani*”, nonché la fondazione dei corrispondenti “*doveri umani*” fondamentali.

Il discorso di Cotta si snoda quindi lungo gli itinerari dell'esistere-con-gli-altri, in cui il diritto manifesta il proprio essenziale carattere relazionale. La relazione giuridica “s'instaura nel modo di una simmetria *specificata* tra l'io e l'altro, la simmetria di diritto e obbligo”, radicata nella “parità ontologica degli enti in relazione” e tale per cui “nessun uomo può pretendere a godere di soli diritti lasciando agli altri solo obblighi, perché ciò lo porrebbe fuori del suo ordine ontologico”²⁸.

Infine, la medesima prospettiva di reciprocità attiva e passiva si mostra nella relazione complessa tra singolo e società di appartenenza: con conseguente critica delle pretese, giudicate “assurde”, sia della società di assurgere ad uno statuto di divinità (“poiché la società non è un ente a se stante, bensì soltanto l'ipostatizzazione di un modo dell'esser-uomo, è l'esser soci con altri uomini; la stessa durata dell'ente sociale, oltre la vita dei singoli, non è che la memoria degli individui consociati”), sia della speculare

²⁸S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, cit., p. 33.

“pretesa del soggetto di godere di soli diritti nei confronti della società, poiché ciò significherebbe godere di soli diritti sugli altri uomini”²⁹.

7. Conclusione

Come concludeva Cotta in quel suo ormai lontano saggio, “mi rendo conto di aver terminato questo scritto là dove sarebbe dovuto cominciare. Ma era mia impressione che troppe parole, sia pur generose, ci avessero celato l'ambiguità dei diritti fondamentali e la possibilità di violenza persino in essi latente”³⁰.

Sono passati molti anni ma il quadro teorico non si è chiarito: anzi, si è come ulteriormente offuscato, per via di una certa rassegnazione legata alla vittoria culturale del relativismo. Nonostante i generosi tentativi di alcuni teorici (Habermas in testa, con la sua teoria dell'agire comunicativo orientato all'intesa), e le dichiarazioni di alcuni politici (si ricordino i recenti discorsi del premier britannico e di quello tedesco circa l'insufficienza ormai verificata del modello multiculturale, così carico di relativismo), tuttora domina un'atmosfera di scarsa propensione per il dialogo razionale aperto alla verità antropologica, con al contrario una netta preferenza per la coltivazione di pregiudizi e l'edificazione di steccati.

La fase di post-secolarizzazione in cui siamo entrati favorirà la ripresa della riflessione intelligente ed aperta? Non è scontato ma nemmeno escluso. A conforto delle nostre speranze potremmo menzionare l'invito di Donati, secondo cui “la sociologia della religione farebbe bene a riflettere sul fatto che la cosiddetta secolarizzazione, in quanto diversa dallo spirito secolare (che è un'altra cosa), è in larga parte il prodotto dell'abolizione della relazionalità fra immanenza e trascendenza”³¹. Infatti, riattivare questa “relazionalità”, irrinunciabile come si è detto fin dall'inizio, implica comprendere che “la trascendenza non è più letta solo come un 'andar oltre', ma anche e soprattutto come 'scendere tra' (non nel senso spaziale di andare verso il basso, ma nel senso di 'entrare dentro')”³². Il che, va onestamente riconosciuto, è caratteristico della prospettiva religiosa rivelata dai Vangeli ed imperniata sull'unione ipostatica, in Cristo, di natura divina e natura umana.

²⁹*Ivi*, p. 34.

³⁰*Ivi*, p. 35.

³¹P. Donati, *La matrice teologica della società*, cit., p. 51.

³²*Ivi*, p. 54.

Quanto ai profili filosofici, e specialmente a quelli di filosofia del diritto, l'emergere di un numero sempre crescente di problemi percepiti come tali (specie quelli a cui mi sono riferito, tratti dalla biogiuridica e dalla biopolitica), è un indice dell'aumento di sensibilità antropologica nell'inquadramento delle fattispecie: e l'organizzazione di eventi come questo convegno potrebbe costituire uno dei segnali che ci siamo incamminati sulla strada giusta.