

DIRITTI DELL'UOMO E DIRITTI FONDAMENTALI IN BRUNO ROMANO

Giuseppina Conte*

1. Premessa

Facendo sue alcune delle parole scelte da Merleau-Ponty per tessere il suo *Elogio della Filosofia*, Bruno Romano dichiara che compito della filosofia non è tanto trovare le soluzioni per i problemi che emergono, ma 'inventare i suoi problemi'¹, ovvero aprire le questioni sul senso, sul 'come' l'uomo, nel costruire la storia, possa interpretare se stesso conoscendo quel che incontra nel suo cammino esistenziale. Forte di questa sua convinzione, Bruno Romano attraverso le pagine di *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*² propone un'indagine sul senso più profondo dei diritti dell'uomo e del loro convivere con la realtà dei diritti fondamentali, nonché sul contributo che nella storia i diritti dell'uomo prima ed i diritti fondamentali poi hanno offerto al cammino esistenziale dell'io, del soggetto, della persona. E lo fa in un ideale continuo dialogo con numerosi interpreti del dibattito attuale attorno ai diritti dell'uomo e ai diritti fondamentali, percorrendo infine due vie alternative: quella indicata da Buber e quella battuta da Sartre.

L'autore ci accompagna lungo la sua riflessione ponendo subito dei paletti quando afferma a chiare lettere che l'espressione *diritti dell'uomo* si riferisce all'io. "Il termine io è proprio esclusivamente del singolo uomo e non ha un plurale: gli 'ii'; il termine soggetto lo ha: i soggetti"³. Romano immagina dunque un io proprio ed esclusivo del singolo uomo che compare nel compito della formazione della sua identità esistenziale,

* Università degli Studi Federico II di Napoli, Facoltà di Giurisprudenza, dottoranda di ricerca in Filosofia del diritto: arte e tecnica della giurisprudenza – ermeneutica dei diritti dell'uomo, Dipartimento di Diritto Romano e Storia della Scienza Romanistica Francesco De Martino – Sezione di Filosofia del Diritto.

¹ Cfr., M. MERLEAU – PONTY, *Elogio della Filosofia*, SE Editore, Roma, 1999, p. 23.

² B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali. Vie alternative: Buber e Sartre*, Giappichelli Editore, Torino, 2009.

³ *Ivi*, p. 30.

nucleo dei diritti dell'uomo, di cui il soggetto non è altro che un frammento funzionale secondo i diversi sistemi sociali dell'economia, della politica, dei massmedia, etc⁴. I diritti dell'uomo appartengono dunque alla sfera dell'*io-persona* e sono universali ed incondizionati, profondamente diversi da quei diritti fondamentali contenuti nelle Leggi fondamentali, nelle Costituzioni, particolari e condizionati da un territorio e da un tempo in quanto positivizzati in un sistema giuridico di cui rappresentano la contingenza⁵.

Interpretati come frutto dei condizionamenti della contingenza storica che registra i fatti vincenti, fatti che non costituiscono certo la genesi dei diritti dell'uomo universali ed incondizionati, Romano riprende Luhmann quando afferma che i diritti fondamentali, "*enunciati e positivizzati in una Costituzione possono esaurirsi nel riguardare il camminare di soggetti senza io, resi funzionali ai fatti vincenti nel funzionamento impersonale dei sistemi sociali che, per mantenere ed accrescere il loro successo, violano anche i diritti dell'uomo*"⁶.

E qui sembra consumarsi una spaccatura tra Romano e Bobbio che ne *L'età dei diritti* ha definito la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 la più grande prova storica che mai sia stata data del *consensus omnium gentium* circa un determinato sistema di valori 'universalmente' riconosciuti, dove 'universale' non significa *dato oggettivamente*, ma *soggettivamente accolto dall'universo degli uomini*⁷. La Dichiarazione letta da Bobbio contiene in germe la sintesi di un movimento dialettico che comincia con l'universalità astratta dei diritti naturali, trapassa nella particolarità concreta dei diritti positivi nazionali, termina con l'universalità non più astratta, ma essa stessa concreta dei diritti positivi universali. E quando ha usato l'espressione 'contiene in germe' Bobbio ha voluto richiamare l'attenzione sul fatto che la Dichiarazione è stata solo l'inizio di un lungo processo di affermazione di

⁴ Per Romano non è infatti ammissibile alcuna fungibilità dell'*io* con il soggetto, che sempre più spesso è espressione collettiva ed impersonale quando, ormai riconosciuto come puro centro di imputazione di diritti e di doveri, diviene soggetto giuridico, soggetto politico, soggetto economico.

⁵ Con questa affermazione Romano aderisce a quella letteratura filosofico-politica secondo cui i diritti umani gravitano entro una dimensione globale, poiché si applicano all'uomo in quanto individuo, persona, indipendentemente dai contesti entro i quali opera, sceglie, agisce e a prescindere da concezioni morali, religiose, politiche particolari.

⁶ Cfr., N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, 2002, p. 124.

⁷ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 20.

principi fondamentali della condotta umana liberamente ed espressamente accettato, attraverso i rispettivi governi, dalla maggior parte degli uomini viventi sulla terra.

Ma le due riflessioni proposte da Bobbio prima e da Romano poi, partite da premesse apparentemente opposte, approdano a risultati coincidenti quando lo stesso Bobbio, oltre ad affermare la portata universale dei principi fondamentali contenuti nella Dichiarazione Universale del 1948, ha sottolineato più volte le difficoltà che ognuno incontra nel tentativo di definire i diritti dell'uomo⁸ inseriti in un elenco necessariamente variabile, perché si è modificato e va modificandosi col mutare delle condizioni storiche, cioè dei bisogni, degli interessi delle classi al potere, dei mezzi disponibili per la loro attuazione, delle trasformazioni tecniche, etc. Non è difficile prevedere che in avvenire potranno emergere nuove pretese che ora non riusciamo neppure ad intravedere. Il che prova che non vi sono diritti per loro natura fondamentali⁹. A questo punto, Bobbio ha invitato a non aver paura degli effetti di un *relativismo* che ci pone quotidianamente di fronte all'esigenza di conciliare le rivendicazioni culturali, morali, religiose con la pretesa valenza universalistica dei diritti umani¹⁰.

⁸ La scelta adottata di non definire i diritti si fondava sull'idea che l'universalità dei diritti umani fosse un dato di fatto che non necessitava di giustificazioni ma che affondava le sue radici, la sua ragione d'essere nella natura stessa degli esseri umani. L'idea era che i diritti umani, o meglio il legame della comune umanità, fosse una ragione sufficiente a garantire ogni individuo da ogni forma di prevaricazione in tutti quei casi in cui le altre forme di tutela (le istituzioni, le leggi positive) erano assenti o direttamente responsabili dello stato di sofferenza. L'errore di fondo di un simile atteggiamento consisteva nell'aver assunto questa tesi come un postulato che non richiedeva alcuna dimostrazione, in quanto di per sé evidente. Tutto ciò confliggeva, nella cruda realtà dei fatti, con la storia dell'umanità nel suo complesso, e con le biografie e i drammatici racconti dei singoli.

⁹ N. BOBBIO, *Il problema della guerra, le vie della pace*, Bologna, 1979, p. 123.

¹⁰ Già durante le prime fasi di stesura della Carta emersero attacchi alla valenza universalistica della Dichiarazione. Si pensi ad esempio alle resistenze dei paesi musulmani di fronte all'affermazione della dignità e dei diritti della donna, oppure alle critiche mosse dalle emergenti società orientali, convinte che il modello di sviluppo promosso dall'economia globalizzata sia meglio garantito all'interno di società in cui forte è il sentimento di appartenenza ad una comunità. Si tratta della via asiatica verso la prosperità e lo sviluppo: un sistema

Messa in discussione, per questa via, la capacità del solo consenso generale su alcuni diritti fondamentali registrato in un dato momento storico di garantire il riconoscimento e la protezione di eguali diritti e doveri a tutti gli individui, la questione sul fondamento dei diritti dell'uomo riconquista un suo piano filosofico¹¹ e, per dirla con Sergio Cotta, torna ad essere "ineliminabile e richiede il riferimento alla struttura ontologica dell'uomo (la sua natura) e la riscoperta del rapporto che con essa ha il fenomeno giuridico. Solo in tal caso è possibile sottrarre i diritti fondamentali alla confliggenza della storia e della prassi di potenza"¹². A Cotta si affianca poi Cattaneo che si inserisce nel dibattito attuale e non ancora esaurito sul fondamento dei diritti dell'uomo sostenendo che "il fondamento dei diritti è costituito da un dato molto evidente, ma difficile da proteggere e da difendere: la dignità della persona, creata a immagine e somiglianza di Dio"¹³. Se, dunque, la Dichiarazione Universale fornisce ancora oggi risposte insufficienti a problematiche perciò irrisolte, quel che resta fermo è il suo

che poggia sia su una rigida gerarchia familiare e sociale, fortemente legata alla tradizione e ai valori ad essa connessi, sia su uno spiccato dinamismo economico coerente con lo spirito di iniziativa tipico del modello capitalistico. Sulla base di questa descrizione le obiezioni sollevate presero di mira la matrice individualista e la forte esigenza di garantire le libertà individuali che caratterizza l'intero testo della Dichiarazione.

¹¹ È noto, BOBBIO in: *L'età dei diritti*, cit., p. 16, ha sostenuto che "il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è non tanto quello di giustificarli, quanto di proteggerli. È un problema non filosofico ma politico". Tuttavia chi dissente, come Cotta, da questa teoria ritiene che la stessa soluzione del problema politico relativo alle garanzie da approntare per il riconoscimento e la tutela dei diritti umani può aversi solo entro un sistema filosofico-morale. Il consenso generale, dato per scontato e presentato come il garante del riconoscimento e della tutela dei diritti, sembra infatti non reggere il confronto con le concrete divergenze culturali constatabili nella realtà; prova ne sia che, nonostante l'affermato accordo e le solenni dichiarazioni, i diritti di individui e di popoli sono spesso misconosciuti e violati nell'assoluta impotenza della Comunità internazionale.

¹² S. COTTA, *Il fondamento dei diritti umani*, in: G. CONCETTI, *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Ave, Roma 1982, p. 653. Cotta ribadisce, inoltre, che l'accordo generalmente condiviso è assai difficile da raggiungere senza un consenso sul fondamento perché "se è controverso il fondamento dei diritti, è inevitabile che, prima o poi, essi risultino controvertibili anche sul piano pratico", ivi, p. 647.

¹³ M. A. CATTANEO, *Riflessioni sul fondamento sui diritti umani* in: *Filosofia dei diritti umani - Philosophy of Human Rights* - Anno X, nn.28-30, 2008, p. 20.

valore di documento in grado di esaltare finalmente la sovranità cosmopolitica quale diritto dei popoli perché mette al centro il primato dei singoli esseri umani in quanto attori politici e la responsabilità del potere¹⁴. Ma, come osserva anche Seyla Benhabib nel suo *Cittadini globali*, l'evoluzione delle norme cosmopolitiche è tuttavia pervasa da una contraddizione fondamentale: sebbene gli Stati territorialmente delimitati siano sempre più soggetti a norme internazionali, gli stessi Stati sono i principali firmatari e anche coloro che sono preposti a far rispettare i trattati e le convenzioni multilaterali sui diritti umani attraverso i quali le norme vengono applicate. In tutto il diritto internazionale, fintanto che gli Stati territorialmente delimitati sono riconosciuti come i soli soggetti legittimi di negoziazione e rappresentazione, sarà palpabile una tensione e a volte anche una contraddizione fatale: il sistema degli Stati moderni è intrappolato tra la *sovranità* e l'*ospitalità*, tra la prerogativa di scegliere se prender parte o meno ai trattati sulle norme cosmopolitiche e sui diritti umani, e l'obbligo di estendere il riconoscimento di questi diritti umani a tutti¹⁵.

¹⁴ La natura estremamente eterogenea dei diritti umani via via riconosciuti attraverso le Carte impone un rapporto tra soggetto e Stato fatto di delicati equilibri tra questi attori politici e la responsabilità del potere a causa di sostanziali implicazioni: mentre i diritti di libertà, infatti, nascono contro lo strapotere dello stato, e quindi per limitarne il potere, i diritti sociali richiedono per la loro pratica attuazione, cioè per il passaggio dalla dichiarazione puramente verbale alla loro protezione effettiva, proprio il contrario, cioè l'accrescimento dei poteri dello Stato.

¹⁵ S. BENHABIB, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 45-46. Insomma la Carta ONU, nel momento stesso in cui riconosce dignità alle istanze degli uomini al di là ed al di sopra degli Stati, demanda a quegli stessi Stati, in quanto unici legittimi protagonisti dello scenario internazionale, la protezione di quelle istanze divenute diritti fondamentali garantiti e descritti all'interno delle Costituzioni. Sotto questo profilo, i diritti fondamentali si iscrivono all'interno di una dimensione locale poiché rappresentano l'espressione di un particolare ordinamento giuridico e dei valori ad esso connessi. I diritti fondamentali si rivolgono all'individuo in quanto cittadino riconosciuto di uno Stato geograficamente, moralmente e politicamente definito.

2. Diritti dell'uomo e diritti fondamentali: l'io nel suo essere-persona

Quelli che la storia ci ha presentato come i vincitori e che hanno positivizzato i diritti fondamentali sono chiamati però a fare i conti con l'eterno dialogo dell'io con l'altro secondo una 'ricomprensione', come la definisce Buber, che è il riconoscimento dell'esistenza peculiare dell'interlocutore, e che Benhabib chiama 'conversazione morale'¹⁶: poiché la teoria etica del discorso esprime un punto di vista morale universalistico, afferma, non può limitare la portata della *conversazione morale* solamente a coloro che risiedono all'interno dei confini nazionali riconosciuti; deve considerare la conversazione morale potenzialmente estensibile a tutta l'*umanità*. In poche parole, ogni persona, e ogni agente morale che ha interessi e che possa essere toccato o influenzato in una maniera o nell'altra dalle mie azioni e dalle loro conseguenze è potenzialmente per me un compagno di conversazione morale: ho l'obbligo morale di *giustificare le mie azioni con ragioni* di fronte a questa persona o ai suoi rappresentanti. Rispetto il valore morale dell'altro riconoscendo la necessità di fornirgli una giustificazione per le mie azioni. Siamo tutti partecipanti potenziali a queste conversazioni di giustificazione. A causa del carattere aperto dei discorsi di giustificazione morale, ci sarà una tensione inevitabile e necessaria tra quei doveri ed obblighi che derivano dalla nostra appartenenza a comunità circoscritte e la prospettiva morale che dobbiamo adottare in quanto esseri umani *simpliciter*¹⁷.

'Persona', 'agente morale che ha interessi', dice Benhabib, ma è Buber a spiegarci che essere persona significa esistere a partire da se essi, essere il principio del proprio agire e non lo strumento degli eventi; avere il controllo su di sé e non essere un mezzo in mano agli altri; assumere la propria responsabilità e non essere sotto quella altrui. Tutto

¹⁶ Allieva di Habermas, Benhabib riprende e nello stesso tempo supera la tesi espressa dal suo maestro in *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, 1997, in cui si immagina una società fatta di soggetti in continua comunicazione tra loro, alla costante ricerca delle argomentazioni migliori su cui raggiungere un'intesa che porti al riconoscimento e alla fondazione delle norme sociali. Questo approccio, infatti, presenta un attore che, entrando in comunicazione con altri in vista dell'intesa, vincola se stesso (e gli altri) al potere dell'argomento migliore, al riconoscimento del quale sono tutti disponibili, mentre nessuno spazio sembra essere riservato a quello che Benhabib definisce "agente morale che ha interessi" e che, in quanto tale, è chiamato a rispondere delle sue scelte.

¹⁷ S. BENHABIB, cit., pp. 19-20.

questo però dipende dalla capacità del Sé di entrare in un'autentica relazione con l'altro e di rendergli giustizia¹⁸. E Romano prosegue la sua riflessione sulla necessità per l'uomo di manifestare il suo *essere* – *persona* - irriducibile alla finzione della *persona giuridica* (soggetto senza l'io) sorgente pur sempre dalla *persona fisica* (io) – esistendo 'nella responsabilità', ovvero nello scegliersi scegliendo la qualità del 'rapporto con la verità', che non è descrivibile 'da un punto di vista biologico', né bio-economico, né sistemico-funzionale.

Si mostra così che il giusto e l'ingiusto, ovvero il rispetto o la violazione dei diritti dell'uomo, non sono eventi impersonali, ma manifestazioni personali della 'volontà buona' o della 'volontà malvagia', giuridicamente imputabili all'io del singolo esistente¹⁹. Secondo Romano, appare qui manifesta la distanza con la costruzione logico-formale di Kelsen, dove *il giusto non è giuridicamente distinto dall'ingiusto*, ma viene dissolto nelle formule di una *legalità* che non si interroga sulla *qualità dell'abitare* dell'uomo nel mondo condiviso con gli altri uomini. La *dottrina pura del diritto* di Kelsen presenta infatti per il filosofo una scienza del diritto che vale in quanto scienza, non considerando che ogni scienza vale 'esistenzialmente' solo secondo gli effetti che produce sull'uomo. Questo si coglie nel ripercorrere l'opera distruttiva delle dittature del secolo trascorso, che hanno dato la morte a milioni di persone, negando i *diritti dell'uomo* e presentando i loro crimini nelle forme di una legalità vuota, che enunciava dei diritti fondamentali, contenuti in quei sistemi giuridici che si concretizzavano nel dare la morte ai meno forti²⁰.

Ciò spiega perché *i diritti dell'uomo pretendono la giustizia oltre la legalità che enuncia i diritti fondamentali di un definito ordinamento* ed oggi la pretendono, superando i confini delle giurisdizioni dei singoli Stati, nell'opera dei Tribunali internazionali, confermando *l'incondizionatezza dell'io*, pretesa pur sempre nelle forme storiche e condizionate delle stesse istituzioni sopranazionali.

A confermare il divario tra diritti dell'uomo e diritti fondamentali, tra legalità e giustizia il disagio dell'uomo diviso tra la *colpa esistenziale* ed i

¹⁸ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, p. 260.

¹⁹ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 93.

²⁰ *Ivi*, p. 104. Romano aggiunge che la violazione dei diritti dell'uomo è imputabile a colui che ne conosce consapevolmente gli effetti; è una violazione perché egli la vuole e si impegna a concretizzarne gli effetti, oltre la loro conoscenza.

sensi di colpa: richiamandosi ancora a Buber, Romano vede nella *colpa esistenziale* lo stato d'animo di chi "viola un ordine del mondo umano i cui fondamenti egli conosce e riconosce essenzialmente come quelli dell'esistenza umana comune a lui e a tutti". Cosa ben diversa sono i *sensi di colpa* immessi nella coscienza dal consolidarsi di un convenire e dunque "dai comandi e dai divieti della società", espressi in modalità contingenti, formative di un diritto positivo, generato dai fatti più forti, i fatti vincenti al di là del giusto e dell'ingiusto, del rispetto e della violazione dei diritti dell'uomo²¹.

Ma a mettere a repentaglio il rispetto dell'*io-persona* non interviene solo la carenza di vera giustizia a fronte di una presunta legalità: oggi occorre confrontarsi con l'affermazione di una 'etica tecnica' rivolta a perseguire esclusivamente la ricerca dell'efficienza per l'efficienza. Seguendo questa strada, la coscienza non deve scomparire, deve diventare completamente professionale, ovvero deve essere senza l'io per potersi porre al servizio di un *fondamentalismo funzionale* che rende sempre meno distinguibili i *diritti dell'uomo*, radicati nell'*io-persona*, dai *diritti fondamentali*, funzionali al successo professionale e spersonalizzato dei sistemi sociali. Insomma, anche Romano, dopo aver più volte sostenuto, al fianco di Buber, la necessità di esaltare la persona ed il suo senso, denuncia il rischio di veder ridurre i diritti dell'uomo, dell'*io-persona*, a scatole vuote se si conformano ai tratti qualificativi delle *condotte ripetute senza riflessione*, in quei processi di imitazione dove ogni singolo si conforma all'altro e ne riproduce i gesti quotidiani, quasi un semplice contagio involontario²². E così anche l'uomo moderno descritto da Romano sembra assumere sempre più i tratti delineati da Zygmunt Bauman in testi quali *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi* oppure *Consumo, dunque sono*. Il sociologo e filosofo polacco ci presenta un uomo moderno passato dalla società capitalista dei produttori, che spingeva al consumo materiale, alla società capitalista dei consumatori, che vuole anche il consumo immateriale e di status, e ricerca la felicità infinita così come suggerita dalla pubblicità e dalla massa di informazioni. Così facendo, gli uomini diventano esseri viventi prosciugati da vite frenetiche e vuote, costretti a prendere parte a una competizione grottesca per la visibilità e lo status. E la condizione umana diventa sempre più simile a un tipo di prodotto: "Nella società dei consumatori nessuno può diventare soggetto senza prima

²¹ M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, 2008, pp. 10, 21 e 35.

²² B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 138.

trasformarsi in merce, e nessuno può tenere al sicuro la propria soggettività senza riportare in vita, risuscitare e reintegrare costantemente le capacità che vengono attribuite e richieste a una merce vendibile” scrive Bauman²³.

3. Il mercato del diritto ambiente dei diritti fondamentali?

In una direzione così descrivibile, l'io deve scomparire per lasciar crescere il mondo costruito solo come un mercato, dove tutto ha un prezzo, anche la stessa opera dell'amministrazione della giustizia, strutturalmente terza, imparziale e dunque non monetizzabile secondo l'aver delle parti. *La giustizia è tale perché non può essere privatizzata come la commercializzazione delle merci*; la sua genesi ed il suo operare si radicano nella *res publica*, dunque incidono anche su coloro che scelgono di sottrarsi al dominio del mercato²⁴.

A quanto pare, il mondo in cui viviamo ci pone oggi di fronte ad un evidente paradosso: come osserva Bobbio, il rapporto fra la nascita e la crescita dei diritti sociali, da un lato, e la trasformazione della società dall'altro è evidentissimo. Prova ne sia che le richieste dei diritti sociali sono diventate tanto più numerose quanto più rapida e profonda è stata la trasformazione della società. Si consideri inoltre che le richieste che si concretizzano nella domanda di un intervento pubblico e di un apprestamento di servizi sociali da parte dello Stato, possono essere soddisfatte soltanto ad un certo grado di sviluppo economico e

²³ Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Bari, 2008, p. 125. Bauman, lungo l'arco della sua ricca esperienza professionale, ha sviluppato in più testi la riflessione sui cambiamenti che stanno attraversando la nostra società tratteggiando già nel 1971 quei *Lineamenti di una sociologia marxista*, Editori Riuniti, Roma, 1971, in cui denuncia il primato dell'economia intesa come razionalità che governa tutte le altre vicende umane e sociali, fino ad approdare in tempi recenti in testi come *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, all'analisi di una società che ci pone di fronte alla condizione di un soggetto il cui stile di vita non dipende più dalle sue capacità personali, ma è il frutto di dinamiche generate dall'effetto combinato della globalizzazione e dell'assenza di un welfare efficiente e che lo condannano a vivere in una perenne liquidità. L'analisi descritta è stata via via sviluppata in numerosi altri interventi di particolare interesse, tra i quali ricordiamo, per tutti, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001 e *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina, Città Aperta, 2008.

²⁴ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., pp. 152 e 153.

tecnologico e che rispetto alla stessa teoria sono proprio certe trasformazioni sociali e certe innovazioni tecniche che fanno sorgere nuove richieste imprescrivibili ed impraticabili prima che queste trasformazioni e innovazioni fossero avvenute. E si avrà un'ulteriore conferma della socialità, ovvero della non naturalità di questi diritti²⁵.

Ma, mentre la presenza e l'azione di organizzazioni internazionali e movimenti mondiali testimoniano l'esigenza sempre nuova dell'uomo di affermare il proprio *io-persona* ed il proprio bisogno di vivere in un adeguato contesto sociale, tra le pagine di *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica* di Sartre troviamo una coscienza ritenuta esplicitamente un centro funzionale di unificazione delle operazioni intenzionali – rivolte a -, ma non è un io, un 'chi' capace di distanziarsi da tali operazioni, essendone autore responsabile e quindi giuridicamente imputabile per la scelta di un polo di un'alternativa invece che di un altro. Non si affermano e non si negano i 'diritti dell'uomo', né sono distinti dai 'diritti fondamentali', prodotti dalla prassi politica che li legalizza immettendoli nella Costituzione di un paese, nella Legge fondamentale, prodotta da un fatto, la Norma fondamentale, vincente nell'ordine fattuale ed a-giuridico della forza²⁶.

Nella visione di Sartre della realtà l'io è una patologia della coscienza, ne turba la funzionalità vitale come *i diritti dell'uomo turbano la funzionalità bio-macchinale dei diritti fondamentali, positivizzati* nella costruzione di norme che servono ad altre norme, mostrando la condizione dell'uomo come quella di un 'clandestino', vivente, senza una legittimazione, tra i diversi ordini di norme. Il vuoto fatto da Sartre in una *coscienza senza io* è colmato dal cosiddetto *impegno politico*, che emargina la peculiarità dell'*opera del diritto*, compiuta dal terzo

²⁵ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 78. La storia ha già affrontato rivendicazioni che hanno segnato il passaggio dai diritti di libertà, dalle cosiddette libertà negative (di religione, di opinione, di stampa, ecc.), ai diritti politici e sociali riconosciuti all'uomo non più come uti singulus, ma come membro di una società, di una comunità, per poi arrivare alla tutela delle esigenze dell'uomo secondo le sue differenze specifiche, che non consentono eguale trattamento ed eguale protezione. L'avvento dello sviluppo tecnologico ci mette oggi di fronte alla nascita di movimenti internazionali che esprimono a gran voce il disagio di quanti risultano esclusi dalla crescita sociale, tecnologica, politica ed economica che si riflette sulla disparità di condizione degli uomini nel mondo.

²⁶ J. P. SARTRE, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Milano, 1992, p.24.

imparziale e disinteressato. Residua la prassi politica, orientata – al di là delle enunciazioni di Sartre – dall'*utile politico* di quella parte che attualmente vince sulle altre parti, perché la sua forza è più forte nell'ordine dell'*utile economico*, è espressione di un'urgenza più pressante.

La rimozione dell'io-persona comporta la rimozione del 'diritto di essere io', trasformando l'uomo in una 'unità di conto' trattata dalla prassi politica secondo le forze del mercato, che la spiegazione cerebromentale dell'uomo descrive come manifestazioni dell'utile biologico nell'utile economico. E' quanto sostiene la bio-economia, compiendo il *processo di integrale animalizzazione dell'uomo*, soggetto senza io, entità determinata dalle leggi della *fattualità* vincente, non misurate dalla *controfattualità* dei diritti dell'uomo²⁷.

Romano individua poi nel pensiero di Mannoni e nell'avvento della sua *Macchina* il punto di arrivo del passaggio dalla relazione dialogica di Buber ai rapporti determinati dall'urgenza del mondo di Sartre, capace di condurre alla trasformazione della *coscienza di un io*, titolare dei diritti dell'uomo, in una *coscienza senza io*, luogo dei diritti fondamentali positivizzati. La Macchina immaginata da Mannoni è 'pura' perché è semplicemente una *tecnica della legalità*, che consente l'incontro tra il *programma* della macchina e l'oggetto-uomo, programmato. L'imparzialità della macchina consiste nel suo essere priva di una coscienza e di un io e dunque nell'essere incapace di entrare in rapporto con le coscienze degli altri uomini, con il loro io. Così si porta a compimento il passaggio dall'io (diritti dell'uomo) al soggetto senza io (diritti fondamentali)²⁸. E così all' 'etica tecnica' si affianca un 'diritto tecnico' espressione di una *legalità* che è solo e soltanto *conformità* al programma, in cui si perde ogni apprezzabile differenza di senso tra diritti dell'uomo e diritti fondamentali. In questo scenario, l'unica deriva possibile è il dominio della dimensione tecno-macchinale, che permea le relazioni giuridiche secondo il dominio del modello mercantile e dunque secondo un *fondamentalismo funzionale* che può solo calcolare, così da doversi registrare che scompare la coscienza del male, della violazione dei *diritti dell'uomo*, sostituta da un calcolo che monetizza e salda un 'conto'²⁹.

²⁷ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 197.

²⁸ O. MANNONI, *Lettere personali*, Rizzoli, 2006, p. 71.

²⁹ B. ROMANO, *Diritti dell'uomo e diritti fondamentali*, cit., p. 258.