



Opción

ISSN: 1012-1587

opcion@apolo.ciens.luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Serpe, Alessandro

Diritti, definizioni, generazioni. Vie d'una riflessione

Opción, vol. 27, núm. 66, septiembre-diciembre, 2011, pp. 17-38

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponibile in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31022314002>

- ▶ Come citare l'articolo
- ▶ Numero completo
- ▶ Altro articolo
- ▶ Home di rivista in redalyc.org

redalyc.org

Sistema d'Informazione Scientifica

Rete di Riviste Scientifiche dell'America Latina, i Caraibi, la Spagna e il Portogallo
Progetto accademico senza scopo di lucro, sviluppato sotto l'open acces initiative

Diritti, definizioni, generazioni. Vie d'una riflessione*

Alessandro Serpe

Università Leonardo da Vinci, Chieti
Università G. d'Annunzio, Chieti-Pescara
alserpe@yahoo.it

*When the injustice is so distant from us,
as no way to affect our interests, it still displeases us;
because we consider it as prejudicial to human society,
and pernicious to everyone that approaches the person guilty of it
[...];
this is the reason why the sense of moral good and evil follows on
justice.*
*D. Hume, A Treatise of Human Nature, 2nd ed. L.A. Selby-Bigge,
Oxford, 1978, p. 499.*

Resumen

El artículo es un argumento sobre el tema de los derechos humanos. Se hace hincapié sobre su naturaleza y se atiende a la interrogante sobre si los derechos humanos son una correlación lógica de derechos y deberes, o son una exigencia humana, en sentido estricto. Se aborda el tema de la naturaleza de estos derechos a partir de un argumento lógico: los derechos humanos dan cuenta de su positividad o expresan más bien cuestiones diversas utilizadas de modo diverso por las personas en contextos diversos. Por ello, en un razonar desde el pragmatismo realista del autor, se trata en este trabajo de integrar todas estas perspectivas en una definición amplia de Derechos Humanos.

Palabras clave: Derechos humanos, derecho-deber, positividad, contexto jurídico, pensamiento liberal.

* Il presente lavoro trae origine da una serie di ricerche sostenute dalla prestigiosa *Fundação para Ciência e Tecnologia* di Lisbona (Portogallo).

Rights, Definitions, Generations. A Reflection

Abstract

The article is an argument on the issue of human rights. It emphasizes their nature and deals with the question as to whether human rights are a logical correlation of rights and duties or a human need, in the strict sense. It addresses the theme of the nature of these rights using a logical argument: human rights realize their positivity or rather express diverse issues used in different ways by people in diverse contexts. Therefore, this paper tries to integrate all these perspectives in a broad definition of human rights, reasoned from the author's realistic, pragmatic viewpoint.

Keywords: Human rights, right-duty, positivity, legal context, liberal thought.

Riassunto

L'articolo è un argomento sul tema dei diritti umani. L'enfasi è sulla natura e affronta la questione se i diritti umani sono una correlazione logica di diritti e doveri, o è un bisogno umano, in senso stretto. Affronta la questione della natura di questi diritti da un argomento logico: i diritti umani rendono conto sulla positività o esprimono problemi piuttosto diverse in modi diversi utilizzati da persone in diversi contesti. Per tanto, in un motivo realistico pragmatico da parte dell'autore, in questo lavoro è quello di integrare tutti questi punti di vista su una definizione ampia di diritti umani.

Parole Chiave: Diritti Umani, Diritto-Dovere, Positività, Pensiero Liberal.

INTRODUZIONE

Il regno della normatività è molto più grande di quanto si possa credere. Quotidianamente ci impegniamo in un cospicuo numero di giudizi normativi. Attribuiamo alle cose e alle persone diverse proprietà. Diciamo che A è un talentuoso clarinettista, che B è un pessimo libro, che C è un mediocre politico. Parimenti diciamo che A *dovrebbe essere* un talen-

tuoso clarinettista, che B *dovrebbe essere* un pessimo libro, che C *dovrebbe essere* un mediocre politico¹.

La normatività non è solo una questione di etica. La maggior parte dei giudizi etici restano uniti a quelli giuridici nel senso che con essi condividono la stessa idea di ciò che è buono o giusto. In questa prospettiva, proprio l'appello incontrollato ai diritti produce una parcellizzazione del significato normativo, e ad esso, finisce con l'ascrivere un carattere di irrinunciabile arbitrarietà. Ci impegniamo ad attribuire diritti a noi stessi e a conferire doveri ad altri; pensiamo di vantare un diritto anche se non è riconosciuto di fatto dal sistema giuridico e, viceversa, non pensiamo di avere un dovere sebbene esso sia sancito di fatto dal diritto positivo. Tutti noi, *di fatto*, ci comportiamo così, perché *di fatto* pensiamo che sia buono o giusto pensare così. Se ci avvalesimo degli strumenti della contemporanea filosofia del linguaggio converremmo nel dire che le proposizioni contenenti obblighi giuridici o termini deontici, non solo possono implicare (*entail*) una presunta correlatività tra diritti e doveri, quindi contenere delle implicazioni logiche (*logical implicatures*), ma possono anche conversazionalmente implicare (*implicate*) una esigenza, dunque contenere delle implicazioni conversazionali (*conversational implicatures*)². Quindi, per qualcuno asserire “io ho il diritto x” potrebbe non solo implicare una presunta corrispondenza del diritto x con un dovere y altrui, ma anche, conversazionalmente, “io mi aspetto che gli altri rispettino il mio diritto x” o “io esigo che altri non violino il mio diritto x”, o più generalmente, “lo Stato deve garantire la realizzazione del mio diritto x”. Su questo sfondo, Bobbio, con senso di realismo, esortava a tenere i domini del “*should be existing*” e dell’ “*actually existing*”³ fermamente per distinti.

Questa brevi riflessioni, non sono tanto innocenti come possono apparire. Esse nascondono delle insidie e ci pongono di fronte ad un interrogativo. I diritti umani sono mere correlazioni logiche di diritti-doveri, o piuttosto esigenze umane? Una generica nozione di diritti, e tra essi, i diritti umani, deve dare unicamente conto della loro positività, o, piuttosto, l'espressione “diritti umani” indica cose diverse usate in modi diversi, da persone diverse, in contesti diversi? Si può, nel ragionare di diritti entro le note accreditate generalmente al diritto, e ancora, per una esplicazione e definizione di diritti umani –entro la storia delle generazioni– non tener conto di tutto ciò? Su questo il presente lavoro si interroga, in un esercizio di dialogo, di selezioni, congiunzioni e verifiche, entro i modi di un intendere pragmatico-realista.

1. PER UNA ESPLICAZIONE DEI DIRITTI UMANI

La pluralità di tradizioni normative impone una graduale necessità di legittimazione interculturale dei diritti umani. Rifugiandosi da un'ontologia fenomenologica, e giungendo a conclusioni moderatamente realiste, il norvegese Tore Lindholm, ha inteso i diritti umani come il prodotto di crisi e tensioni, tra, da un lato, nuove aspirazioni sociali ed esigenze politiche che tentano di guadagnare un più ampio supporto, e dall'altro, varie barriere storicamente prodotte che minacciano la realizzazione di queste nuove aspirazioni ed interessi⁴. Da un punto di vista strutturale, i diritti umani sono, essi, figli legittimi della modernità: la *correlatività* intrinseca diritti-dovere; da un punto di vista culturale, essi esprimono *esigenze*: urbanizzazione, industrializzazione, tecnologie moderne di comunicazione e di controllo politico in una ai processi di globalizzazione. I diritti umani non si sono materializzati prima della seconda guerra mondiale: prima del 1940 sembra piuttosto difficile trovare in lingua inglese l'uso del termine *“human rights”*: gli antecedenti *“rights of a man”*, *“natural rights”* assunsero cariche ideologiche paragonabili ai moderni *“diritti umani”*, ma tuttavia non sono associabili ai *“modern human rights”*⁵ (Lindholm, 1997). Quali, dunque, le tracce distintive dei *“modern human rights”*? Si rende necessario interrogare, da un lato la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 1948, e dall'altro la Convenzione Internazionale sui diritti civili e politici, e quella relativa ai diritti economico-sociali e culturali, entrambe adottate dall'Assemblea Generale nel 1966 ed entrate in vigore come parte del diritto internazionale nel 1976, per gettare luce sui seguenti profili di differenziazione dei *“moderni diritti umani”*:

- l'universalità: contemplata sia in riferimento ai titolari e destinatari di diritti e doveri che quanto alla pretesa universale di validità normativa dei diritti dell'uomo;
- l'ampiezza dei contenuti;
- una scatola aperta e chiusa di diritti, fatta di diritti civili, economici, politici e sociali;
- la responsabilità duplice dello Stato, responsabilità verso le persone-individui di salvaguardare, rispettare, proteggere i diritti attraverso misure costituzionali, legislative ed amministrative, e responsabilità verso gli altri stati;

- il loro fondamento morale e giuridico;
- il riconoscimento, a livello nazionale, internazionale e globalmente sovranazionale.

Nessun ordinamento giuridico, prima del 1948, aveva – continua Lindholm – mai soddisfatto tutte queste caratteristiche: ed è questo che rende i diritti umani, “*modern human rights*”: essi sono positivizzati in formule tali da far sì che ogni tradizione culturale possa in essa riconoscerli, al di là del monopolio di ideologie, filosofie o religioni, in una sol parola, al di là di dottrine comprendenti, per dirla con Rawls. L'*universalità* e l'*apertura* sono dunque i segni distintivi della fonte giuridica (il testo normativo) e del risultato (i diritti umani), dunque le coordinate di riferimento a partire dalle quali può disegnarsi un sistema dei diritti umani.

A partire dall'*universalità*, è possibile concepire il sistema dei diritti umani come:

- un sistema che non promuove l'individualismo, ma una cosmopolita solidarietà morale fra gli uomini che non escluda differenziazioni culturali, etiche e religiose;
- tuttavia, un sistema che non sopprime l'individualismo ma protegga la libertà e la dignità fra gli individui;
- solidarietà ed individualismo si fondono nel sistema in quanto i diritti umani non sono fondati esclusivamente su principi cristiani, o occidentali o illuministi o razionalisti o umanisti: essi fungono da supporto alla maggioranza delle tradizioni normative nel mondo contemporaneo.

A partire dall'*apertura* è possibile concepire il sistema dei diritti umani come:

- un sistema che non contiene misure o parametri del progresso storico o segni di perfezione sociale: anzi, esso apre a critiche condizionate storicamente e socialmente;
- un sistema che non sovverte solidarietà locali e fedeltà alle tradizioni: anzi, esso, il sistema, protegge contro l'uso della forza pubblica e contro un uso pubblico della violenza;
- un sistema che non rimuove etiche, religioni e filosofie: anzi, coloro che professano i diritti umani continuano a credere nelle loro religioni, filosofie, stili di vita;

- un sistema che non costituisce uno strumento sostitutivo ed appagante i bisogni umani; anzi, esso contiene principi pratici incorporati in istituzioni che si impegnano, pur non potendo tuttavia garantire la piena realizzazione dei diritti umani⁶.

2. PER UNA DEFINIZIONE DEI DIRITTI UMANI

Una volta dispiegati i diritti umani, tra correlatività ed esigenze umane, alla luce delle testualità normative, potremmo chiederci se questo ci basta a darci un’idea chiara di diritti umani. O se, piuttosto, sia necessario rincorrere definizioni in modo da ridurre i diritti, e le questioni giuridiche ad essi collegate, a sistematizzazioni concettuali. Torkel Opshal, pionere norvegese della internazionalizzazione dei diritti umani, aveva, nelle sue pagine, un’altra via, di certo non quella di architetture obiettive. L’interrogarsi sui diritti umani conviene – a suo parere – un ripercorrere autentici bisogni, a partire dalla relazione tra idee di diritti umani, norme e realtà, un processo dal triplice corso congiunto dispiegato in diverse fasi. La fase dell’idealizzazione: essa nasce per esigenze politiche e per concezioni morali e considera come attori ideologi, filosofi e politici che si accordano su scopi universali, come accadde per la Dichiarazione Universale del 1948.

La seconda fase, quella della positivizzazione, si fonda sul riconoscimento nazionale ed internazionale dei “diritti” attraverso l’emanazione di norme vincolanti che indicano gli obblighi e gli strumenti giuridici necessari, riconoscimento, questo, che coinvolge l’attività di organizzazioni regionali o globali così come stabilito dalle Convenzioni quali quelle del 1950 e del 1961. La questione della difesa internazionale e del rispetto di tali obblighi apre la terza fase del processo, la più complessa – a parere di Opsahal – quella della realtà o della realizzazione concreta dei diritti umani. La difficoltà della terza fase ha come scaturigine i continui contrasti tra le idee intorno ai “diritti umani” e la realtà che desidera o esige cambiamenti: crisi che si trasporta a livello nazionale ed internazionale e che quindi produce nuove esigenze di “idealizzazione”⁷.

Così, il concetto “diritto dell’uomo”, si presenta in forme diverse: la prima riscontrabile al di fuori del diritto positivo, sebbene non nel mondo del diritto naturale, in un mondo ideale, fatto di esigenze ed aspettative (per ritornare all’intuizione di partenza: nella dimensione delle *implicature conversazionali*), un mondo segnato da un comune

senso di appartenenza a valori culturalmente condivisi, mondo che si costituisce quale condizione della universalità dei diritti umani. La seconda forma è, per parte sua riscontrabile all'interno del diritto positivo valido perché esistente, dunque, nella dimensione delle implicazioni logiche (correlatività logica: diritto-dovere). Tuttavia, all'interno di essa, i diritti umani, per loro complessità, sfuggono a qualsiasi categorizzazione: la sfida tra idealità e realtà dei diritti umani è incessante, per cui la necessità di positivizzazione nella idealizzazione e di idealizzazione nella positivizzazione si muove lungo un asse anti-metafisico di validità relativa e non assoluta dei diritti umani. Tale modello, dunque, incarna un'esigenza di critica ad inamovibili definizioni e, piuttosto, cerca di capirne il significato e le sue funzioni.

L'esigenza congiunta di realismo e idealismo è coerente, sotto questo profilo – quanto a definizione dei diritti dell'uomo – con una analitica dei diritti dell'uomo che riecheggia le teorie di Hart, Ross, finanche il *paraphrase method* di Bentham. La definizione – teorizza il norvegese – alla pari delle proposizioni contenenti obblighi giuridici o termini deontici, assume due forme: la normativa e la descrittiva. La prima, prescrivendo, esprime una norma sull'uso di una parola (come il parlante vuole che si usi quella parola); la seconda, descrivendo, asserisce che una parola è o deve essere utilizzata in base agli usi di una certo parlante o gruppo di parlanti.

L'idea di definizioni tali da penetrare ed afferrare l'essenza della parola stessa (l'essenzialismo è la dottrina che assume ad oggetto lo studio dell'essenza delle parole e perviene alle cd. “*real definitions*”) scivolerebbe in questioni metafisiche, e non si presenterebbe come uno strumento utile: è dunque fondamentale accettare che il contenuto delle parole quali “diritto”; “diritto soggettivo”, “dovere” riflettono semplicemente gli usi linguistici e le abitudini delle persone. Un ragionare in soli termini normativi e/o descrittivi elude fraintendimenti, disegna e sotto-traccia percorsi d'un *interplay* fra pratica e teoria dei diritti dell'uomo.

Raccogliendo queste riflessioni, è possibile giungere a sostenere che la definizione di un concetto teorico nulla può dirci quanto ai contenuti, e, ancor di più, alle forme di protezione o ai bisogni o alle immunità che dovrebbero essere sancite come fondamentali. La storia dei diritti umani è una storia di sangue e dolore: sfuggire a definizioni ontologico-sostanziali dei diritti umani ci permette di rispondere alla domanda “*cosa* sono i diritti dell'uomo?” con un'altra domanda: “*quali* sono i diritti dell'uomo?”. La definizione di fenomeni così strutturalmente e contenutisticamente ampi,

quali i diritti dell'uomo, condurrebbe al rischio di una ontologizzazione del fenomeno stesso che oscurerebbe la realtà dei diritti e, ancor peggio, non li proteggerebbe dalla disponibilità politica o del mercato. La storia ci ha insegnato che l'appello a dogmi quali criteri di verità conduce unicamente a risultati disastrosi, indipendentemente dal fatto che esso, l'appello, abbia preso corpo a partire da questa o quella credenza religiosa o ideologia politica.

Nel diritto, ma anche più generalmente, l'appello alla natura dell'uomo ha da sempre rappresentato una formula flessibile: è stato invocato come propaganda, sia dai sostenitori che da oppositori di regimi. La "natura" veste tendenze ideologiche di giustizia: per quanto indispensabile – Kelsen ci ammoniva – essa, la giustizia, non è accessibile alla nostra conoscenza, e perniciosaamente copre il vero e "troppo doloroso *stato delle cose*"; l'ideologia "nasconde la realtà perché, o la esalta con l'intento di conservarla o di difenderla, oppure la deforma con l'intenzione di distaccarla, di distruggerla e di sostituirla con un'altra"⁸. Per parte sua, e con acuminato sarcasmo, in *Om Ret og Retfærdighed* il danese Ross, prendendo di mira i sistemi assiomatici del giusnaturalismo diceva dell'ideologia del diritto naturale come di una prostituta a disposizione di tutti: "a trollop at everyone's disposal"⁹.

3. GENERAZIONI DI DIRITTI

Quali sono, dunque, i diritti dell'uomo? I diritti umani costituiscono il prodotto del pensiero liberale. Si pensi, a partire dal XVII secolo, alla dottrina degli "inborn rights" di John Locke: per essa, e da essa, gli esseri umani, "liberi ed eguali", sono dalla nascita titolari di un nucleo inviolabile di diritti, nucleo, di fronte al quale l'autorità politica, arretrando ogni sua pretesa, è chiamata a tutelare e a organizzare. La dottrina giusnaturalista, di ispirazione liberale, propone un modello di costituzione del potere a partire dal basso: sono gli individui, uomini liberi ed uguali, a legittimare o delegittimare l'esercizio del potere politico, tramite il consenso ad esso accordato nelle forme del contratto sociale. Il contratto sociale di Rousseau eredita dal modello hobbesiano la nozione stessa di contrattualità, ma le parti contraenti mutano: non più sudditi e sovrano, ma uomini liberi ed eguali, i cittadini, da un lato, e assemblea parlamentare o monarca, dall'altro. La Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789, prima di elencare i diritti naturali ed

imprescrittibili dell'uomo (la libertà, la proprietà, la sicurezza), dichiara solennemente all'articolo 1 il principio di egualanza tra tutti gli esseri umani¹⁰. Il riferimento all'egualanza tra gli esseri umani è anche sancito come principio fondamentale della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America del 1776.

Un modo per classificare i diritti umani è come declinazioni della libertà: i diritti umani – nei corollari e nelle sistematizzazioni giusnaturaliste, quali insopprimibili prove di un diritto naturale – nascono come limiti all'esercizio del potere politico. Libertà – come felicità, virtù, bellezza – è un termine dal significato troppo poroso perché possa determinarsi con chiarezza: interrogarsi quanto alle possibili modalità di esercizio della libertà vale interrogarsi quanto alle modalità di limitazione della libertà stessa. In *Two concepts of Liberty*, Berlin aveva suggerito che: “*to coerce a man is to deprive him of freedom – freedom from what?*”¹¹. Peculiare, nell'indagine sulla libertà, è dunque considerare – ancora Berlin – le dupli ‘variazioni’ dei significati di libertà. Un primo, negativo (*freedom from*), è coinvolto nella risposta alla domanda: “*what is the area within the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be without interference by other persons?*”; un altro, positivo (*freedom to*), è convocato quanto alla risposta alla domanda: “*What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?*”¹². L'individuazione dei due sensi di “libertà” è emblematica di due diverse, complementari, e sovrapponibili esigenze: individualità e socialità, libertà come area di controllo, e libertà come fonte d'azione. Da queste premesse, è possibile tracciare i percorsi della libertà, e le sue incarnazioni politiche recenti, i diritti umani¹³.

Per circa tre secoli il concetto di diritto fondamentale si è inerpicato in quello di libertà passiva (*freedom from*), intesa come libertà *dalle* interferenze ingiustificate di qualsiasi soggetto nei confronti dell'individuo: il processo di positivizzazione dei diritti dell'uomo, la prima generazione dei diritti, si è sviluppato a partire dai diritti libertari o diritti negativi di religione, di pensiero, di stampa, di associazione, di movimento. Il corrispondente di tale diritti è il dovere dello Stato di non interferire, dunque di astenersi dal compimento di azioni contrastanti con l'esercizio degli stessi. Molte delle teorie contemporanee della giustizia come imparzialità, si pensi al costruttivismo rawlsiano di eredità kantiana, si ispirano ad una concezione contrattuale che vede nell'individuo, libero

ed eguale, la sua scaturigine. Il processo di evoluzione dei diritti umani, passa, all'interno di questa fase, per i diritti politici. La genesi dei diritti politici si caratterizza per una nuova concezione dell'individuo, dunque della libertà: da una libertà che si estrinseca nelle forme delle pretese di astensione nei confronti di qualsiasi soggetto, si passa ad una libertà attiva (*freedom to*) dell'individuo stesso. L'individuo esercita la sua libertà non nella solitudine di un io titolare di diritti naturali, ma all'interno di una comunità, ed in essa e grazie ad essa si forma: i diritti politici prendono corpo nell'esercizio del diritto di partecipazione. Il corrispondente di tale diritti si riconferma essere il dovere dello stato di non interferire, di astenersi dal compimento di azioni contrastanti con l'esercizio degli stessi. La libertà dell'individuo si rafforza e segna un passaggio decisivo nell'evoluzione dei diritti umani: la seconda generazione si caratterizza per una maggiore consapevolezza dell'individuo quanto all'appartenenza ai gruppi sociali.

È innegabile che l'evoluzione della società contemporanea e la crescita dello stato sociale e del benessere non si ripercuotessero anche sull'idea di libertà e sulle modalità di esercizio della stessa. Dunque, da una libertà da interferenze si era assistito al passaggio verso una libertà partecipativa. A partire dalla metà del secolo scorso, l'esercizio della libertà si accompagna alla consapevolezza dell'uomo di essere, come gli altri, non solo "libero ed eguale", non solo di appartenere ad un gruppo sociale, ma di differenziarsi dagli altri nella specificità del suo status sociale: sesso, età, condizione fisica. Ciascuna peculiarità rivela differenze specifiche che non permettono un eguale trattamento ed un'eguale protezione. Le donne sono diverse dagli uomini, così come i bambini dagli adulti, e gli adulti nell'età del lavoro da quelli anziani; il malato si differenzia dal sano, così come il temporaneamente malato si differenzia dal malato in stato permanente, e questi, per parte sua, dal portatore di handicap¹⁴.

La Dichiarazione Universale del 1948 registra una svolta: accanto alle libertà fondamentali vengono sanciti i diritti di natura economica, sociale e culturale. A partire da essa, dalla Dichiarazione, seguirà, per oltre un quarantennio, l'entrata in vigore di una serie conspicua di testualità normative, carte di diritti, tutte ispirate ad un'esigenza di differenziazione nell'identità e di identità nella differenziazione: la Convenzione sui Diritti Politici delle Donne (1952), la Dichiarazione dei Diritti del Fan-ciullo (1959); la Dichiarazione sui Diritti dei Portatori di Handicap (1975); la Carta dei Diritti degli Anziani (1982). Mentre con la prima ge-

nerazione di diritti lo Stato concretava il suo potere in una mera astensione, con l'avvento del *welfare state* lo Stato è chiamato a intervenire per garantire condizioni minime di sopravvivenza a tutti, migliorare le condizioni di vita dell'individuo, rimuovere gli ostacoli che di fatto impediscono tale miglioramento, e far sì che le carte dei diritti siano effettivamente implementate.

Ricapitolando: se la prima fase di sviluppo dei diritti dell'uomo coincide con le sfide e le vittorie del liberalismo e della democrazia, la seconda si genera dietro impulsi di matrice socialista. La proliferazione dei diritti dell'uomo si è verificata più nel campo dei diritti sociali che in quello dei diritti di libertà, poiché dalla astrattezza di un uomo indeterminato, libero ed eguale, si è passati alla specificazione di titolari di diritti sconosciuti alle dichiarazioni dei diritti di libertà. Alla proliferazione della specificità degli status sociali, si è accompagnata una proliferazione di diritti sociali che richiede un intervento attivo dello stato chiamato alla pratica implementazione degli stessi: *“while libertarian rights originate from the excessive power of the state and therefore limit its power – Bobbio annotava – social rights require practical implementation”*¹⁵. Questo passaggio ha generato significativi cambiamenti quanto al concetto di diritto e al rapporto tra diritto e potere: da diritto quale “strumento di controllo sociale”, a diritto quale “strumento di direzione sociale”.

Con le parole di Bobbio, “funzione promozionale del diritto”: con essa Bobbio aveva inteso quel complesso di azioni compiute dal diritto sorrette da una sanzione positiva, quale misure di incoraggiamento, finalizzate alla promozione e realizzazione di atti socialmente desiderabili. Non si trascuri che il dispiegamento della promozionalità, a passo con la strutturalità del diritto, si registra entro la cultura italiana di rinnovamento del concetto di diritto: si assiste – con e da Bobbio¹⁶ – alla svolta da una concezione tipicamente kelseniana del diritto quale sistema di comandi sorretti da una sanzione negativa (misura di disincentivazione) ad una visione più ampia del diritto, quale sistema composto anche di sanzioni positive (misure di incentivazione) come i premi, gli incentivi, le ricompense. In altre parole, la combinazione di libertà individuali e libertà collettiva, sancisce la svolta dallo stato liberale allo stato post-liberale, o socialista: mentre la prima fase di sviluppo dei diritti umani si segna nel nome di liberalismo (diritti civili) e democrazia (diritti politici), la seconda fase sottende la visione di un riformismo socialista.

L'evoluzione dei diritti umani non si è di certo arrestata col riformismo socialista. Mentre nel loro nocciolo, diritti libertari e diritti sociali, si erano, seppur nelle loro peculiarità, ispirati ad esigenze di egualitarismo, i diritti della terza generazione, i diritti culturali, si richiamano ad esigenze di differenziazione e di riconoscimento a partire da posizioni diverse: vita, sesso, lingua, religione, età, istruzione, in una sol parola, cultura. Dalla rivendicazione di questi diritti emerge il quadro di una società altamente differenziata, multiculturale, frammentata, in cui alla forme di una libertà nel nome della differenziazione si accompagna la lotta per una libertà nelle forme dell'appartenenza a gruppi identici nella differenziazione.

I destinatari di questi diritti non sono più i singoli individui, ma gruppi di individui accomunati da istanze religiose, etniche, economiche, dunque culturali: tutte peculiarità, esse, che mirano da un lato a definire l'identità di ogni singolo gruppo e, dall'altro, per ragioni di somiglianza, ad accomunarsi ad altri gruppi. Ecco il cambiamento di prospettiva: i diritti culturali si traducono in diritti collettivi, perché collettiva è l'esigenza, interna al gruppo di individui, di differenziarsi in virtù di una serie di diversità. Rientrano in questa tipologia di diritti, il diritto all'autodeterminazione, allo sviluppo, all'ambiente, alla pace. Di certo non sorprendono il paradosso e le difficoltà interne a questa generazione di diritti: come conciliare i diritti collettivi di un gruppo di individui con il diritto all'identità dell'individuo appartenente al gruppo? I pezzi di diritti individuali, ricomposti da esigenze di collettività, restano frammenti o si disconoscono in nome della collettività, o piuttosto restano meri aggregati individuali del tutto indifferenziati? La difficile, e spesso inflazionata tecnica interpretativa del *balancing*, se presa sul serio, e nella prospettiva dei diritti quali argomenti di un ragionamento giuridico volto alla costruzione di piattaforme che giustificano la decisione, può servire a dissodare terreni insidiosi¹⁷.

Il quadro dei diritti umani si è di recente complicato: nuove tecnologie di comunicazione, nuove tecnologie mediche dovute alla scoperta del DNA, quali la fecondazione artificiale, la fecondazione assistita, la clonazione, l'eutanasia, le manipolazioni genetiche, nuove tecnologie di guerra¹⁸, tra deterrenza e azioni belliche, hanno modificato il rapporto tra individui e tra individui e ambiente, tra naturale e artificiale, tra equilibri naturali ed equilibri artificiali. Le nuove tecnologie hanno provocato nuove discussioni quanto alle questioni di contenuto, riguardanti sia

problemi generali, cosa è da intendersi quale società giusta e in cosa deve concretizzarsi l'intervento pubblico, quanto a problemi particolari della vita umana, animale e naturale¹⁹.

Da un punto di vista culturale, questo cambiamento di paradigma può registrarsi come passaggio da un approccio metaetico, ad un approccio etico normativo. La filosofia analitica del primo Novecento era stata caratterizzata da un prevalente approccio meta-etico non cognitivistico: in etica non ha alcun senso parlare di verità e falsità, per cui non resta che al filosofo morale il compito di interrogarsi sul *come* della connessione fra proposizioni contenenti termini morali e sul *come* dei termini morali, le proposizioni etiche, differiscono da altri tipi di proposizioni. Le lezioni di metaetica, a partire dall'argomento della fallacia naturalistica in cui sarebbero caduti i filosofi della morale, compresi Aristotele e Kant, *via* legge di Hume, costituivano il *core* di ogni discorso quanto a morale. È noto che il disinteresse epistemologico-cognitivistico (emotivista, sul piano logico-concettuale) aveva significato, quanto a diritto, o adesione ad una versione ortodossa del neopositivismo imperniata sul principio di verificazione e di descrittività (si pensi al realismo svedese di Hägerström e di Olivecrona e alla filosofia giuridica anti-metafisica di Ross), o ad una variante liberalizzata dell'empirismo logico – in attento recupero del normativismo kelseniano – dedita allo studio di norme come “se fossero fatti” e non entità puramente fittizie (si pensi, in Italia, alle varianti positiviste di Bobbio e Scarpelli).

La riabilitazione dell'etica normativa, ed entro d'essa, della razionalità pratica, si fa necessaria a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. È la stessa filosofia analitica terreno di svolta. Crollano i 'dogmi' dell'empirismo moderno: da un lato, la presunta discriminazione – kantiana ma già offuscata in quella humeana e leibniziana – tra *analytical truths* basate sul significato dei termini e *synthetical truths* fondate su dati di fatto si scopre essere nient'altro che aspetti di una “stessa enigmatica moneta”; dall'altro, il riduzionismo, in radice comune con la dicotomia analitico/sintetico, si piega alle teorie carnapiane (mi riferisco al Carnap dell'*Aufbau*) del mondo fisico: le proposizioni sul mondo fisico passano al vaglio dell'esperienza, non individualmente ma come un *whole* indissociabile. Olismo, indeterminatezza, carità e traducibilità del linguaggio quale metodo della sua verificazione aprono a nuovi orizzonti. Dunque, empirismo, sì, ma senza dogmi. L'analisi linguistica o concettuale del discorso morale, politico e giuridico diventa una mini-met-

etica a cospetto di un salvifico recupero della sostanziale ‘questione’ morale. In questo scenario, la “neutralità” si fa impossibile, i concetti di valore esplodono in indagini quanto ai fondamenti delle teorie normative, utilitarismo, aristotelismo, kantismo, e sulle possibilità di alternative entro la teoria della giustizia a partire dal diritto.

Dunque, lungo un asse segnato da un lato, la sperimentazione, i rapporti difficili tra tecnologia e vita, e dall’altro, il graduale abbandono delle ricerche metaetiche a favore dell’etica normativa, nasce la bioetica, la prima forma di etica applicata, appunto, alla vita umana, animale e ambientale. Per la prima volta, il termine “bioetica”, nel significato di “etica della vita”, compare nel 1971 nel titolo di un lavoro di un oncologo americano, V.R. Potter, *Bioethics. A Bridge to the Future*. La bioetica nasce con una doppia finalità: promuovere un dialogo multiculturale ed interdisciplinare tra filosofia, medicina, etica e diritto e chiarire attraverso riflessioni incrociate, il controverso rapporto tra tecnologia e vita (umana, animale, ambientale) e sviluppare istituzioni ed interventi giuridici e strumenti normativi nuovi con cui disciplinare le questioni, controverse, tra vita e tecnica.

Come ben si evince, la quarta generazione di diritti riapre le questioni della libertà dell’individuo e dell’equilibrio tra interessi diversi entro la cornice di una società non individualista, né collettivista, ma pluralista e multietnica. La quarta generazione dei diritti si intreccia, e comporta il rischio di conflitti, dunque, con la prima: di fronte ad una forte esigenza di tutelare e garantire le libertà individuali si accompagna la necessità di una avanzamento scientifico in materia di salute e benessere che, ancora una volta, indebolisce la raffigurazione delle persone come singoli atomi di diritti, libertà e obblighi. Con la quarta generazione dei diritti si aprono scenari di responsabilità, di cura, di emotività che si accompagnano alle altre manifestazioni della libertà. In questa prospettiva è possibile leggere l’etica della cura: entro l’etica femminista, a partire dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, viene alla luce l’esigenza di pensare alla vita umana come cura dell’altro, come responsabile intervento di riconoscimento delle relazioni umane, come aiuto a capire le sofferenze e i bisogni degli altri²⁰.

Da tutto ciò emerge come la crescente proliferazione delle tecnologie abbia dissodato il terreno dei diritti: da diritti individuali a diritti collettivi, da diritti collettivi a diritti delle future generazioni (uomini, animali e vegetali), diritti, questi ultimi, imprescindibilmente legati alle condizioni di sopravvivenza ed abilità del nostro pianeta. Ed ancora: da

libertà individuali a libertà collettive, da libertà collettive alla cura e alla responsabilità. In questo senso i diritti della quarta generazione costituiscono più un punto di partenza piuttosto che un punto d'arrivo nel processo di sviluppo dei diritti umani.

4. DIRITTI UMANI, OLTRE LE DEFINIZIONI E LE GENERAZIONI

A muovere dal Bobbio filosofo dei diritti umani²¹, interlocutore segreto di questo lavoro, possiamo così raccogliere le seguenti conclusioni:

1. La questione relativa al fondamento dei diritti umani, nei termini di rincorsa verso una definizione ci renderebbe vanamente insonni: credere di afferrare l'essenza di un fenomeno attraverso la parola, ci farebbe scivolare in questioni metafisiche, e non si presenterebbe come uno strumento utile ad accettare il contenuto del fenomeno stesso. Chiamare occhio, un orecchio non rende l'occhio un orecchio. Ed ancor meno, una definizione di diritti umani nulla direbbe né quanto all'interplay tra pratica e diritto, né quanto all'implementazione (predisposizione di mezzi necessari alla attuazione dei diritti) né e soprattutto quanto al rispetto degli stessi;
2. Se un principio fondatore dei diritti umani non è necessario, è possibile, tuttavia, trovare la validità dei diritti umani in un *consensus omnium* (consenso di tutti). Dal momento che è impossibile dimostrare la validità come deduzione da un fatto oggettivo (ad esempio: la natura umana) o da una verità auto-evidente, l'unico modo per giustificare i diritti umani consiste nel mostrare che essi, i diritti umani, sono supportati dal consenso. L'argomento del consenso argomento indubbiamente storico si fonda sull'accettazione del diritto in questione all'interno di un dato periodo storico. Un valore Bobbio aveva in più d'una occasione sostenuto ha più ampia validità, tanto più ampio è il consenso. Il consenso storico rimpiazza, per dir così, il pedigree dell'oggettività attraverso prove fattuali, e fornisce una *giustificazione*²²;
3. Cosa sono, dunque, i diritti umani? Anzitutto, un diritto è un concetto deontico, un concetto normativo: l'esistenza di un diritto si rielabora all'esistenza di in dovere, perciò esso, il diritto, implica l'esistenza di in sistema normativo. Come si è evidenziato, data l'*ampiezza* e l'*universalità* dei contenuti dei diritti umani, non è sufficiente la mera correlatività logica tra diritti e doveri a giustificare un

diritto umano. Tuttavia, i diritti umani non si esauriscono nemmeno in una mera dimensione culturale: perché i diritti e i doveri assumano significato, e perché non restino diritti morali o naturali, o ancor meno, proiezioni di esigenze e bisogni, è necessario che essi facciano parte di un sistema normativo, dunque, che siano positivizzati ed efficacemente protetti e salvaguardati (promossi, monitorati, garantiti)²³ attraverso il ricorso a Corti di giustizia autorizzate;

4. Se al di qua del sistema normativo, dunque una volta positivizzati, i termini di diritti umani sono correlazioni logiche di diritti e doveri, al di là del sistema normativo, i termini di diritti umani stazionano a metà strada, tra esigenze e positività; la quarta generazione di diritti umani è esemplificativa: molti dei nuovi diritti, in aperto dialogo con le nuove tecnologie, non sono stati ancora riconosciuti e ufficializzati in testi normativi, dunque riposano, inapplicati, in un limbo di attese e speranze²⁴;
5. La questione diritti umani non è solo una squisita questione filosofica. Essa può essere anche una questione morale. Si fa strada una domanda: il dibattito sui diritti umani può essere un segno profetico, un indice del progresso morale dell'umanità? Non sorprende che lo sviluppo tecnologico produca cambiamenti quanto all'organizzazione dei rapporti umani e costituisca condizioni favorevoli di sviluppo, con Hume, del *“sense of moral good and evil”*²⁵. Tuttavia, postulare il binomio progresso morale-progresso scientifico può essere fuorviante se non addirittura pericoloso: chiedersi con Kant se l'umanità sia in continuo miglioramento²⁶ è una cosa; sublimare i contenuti scientifici-tecnologici in un procedimento di giustificazione morale valido per i più possibili contenuti, è tutt'altra cosa. Detto altrimenti, i domini di morale e scienza sono intersecabili, ma non in riferimento a questo o quel principio morale, bensì alla possibilità di giustificare pretese di legittimazione morale quanto al progresso scientifico. È bene avverdersi del fatto che il progresso scientifico è dimostrabile in termini di realtà, il concetto di moralità non ha ancora scoperto iarde con cui misurarsi. Infine, invocare il progresso morale non vuole significare necessità del progresso scientifico: a differenza del primo, il progresso scientifico resta una possibilità, non una necessità;
6. La questione dei diritti umani convoca la politica e la sociologia del diritto. La proliferazione dei diritti umani genera preoccupazione quanto alla relazione fra diritti umani e società nel suo complesso,

fra origini sociali e creazione di nuove tipologie di diritti. L'apertura alla sociologia del diritto – punto fermo di Bobbio a partire dalla fine degli anni Sessanta²⁷ – e con essa le tensioni tra diritto, politica e sociologia, si fanno necessarie per una spiegazione dei diritti umani. Alla sociologia del diritto, in particolare, spetta il compito di fare da laboratorio di analisi il cui compito è di interpretare, attraverso strumenti osservativi, i cambiamenti sociali in vista di una armonizzazione fra teoria e pratica del diritto. In tal senso, e come accennato qualche riga addietro, Bobbio rappresentava i compiti di indagine della sociologia del diritto, nell'analisi del “diritto nella società” e della “società nel diritto”²⁸.

Se la sociologia è un laboratorio che consegna i suoi risultati alla politica, la politica, nella sua accezione nobile di “arte del governare”, amministrazione per il bene di tutti, si rappresenta come lo spazio pubblico entro cui il dibattito si sviluppa. Nei confini dello spazio pubblico, di cui le istituzioni incarnano l'ideale della ragione pubblica, il diritto e il potere si convertono l'uno nell'altro. Senza “conversione” non si dà democrazia: senza democrazia non si dà libertà, e senza libertà non si garantisce la pace. Laddove non esista la pace, la pratica effettiva dei diritti umani è forte inquietudine ed esile speranza.

Sono queste vie linguaggio, filosofia, politica, sociologia ad accreditare, fin dall'avvio, e lungo l'intera riflessione, l'idea che senza una pratica effettiva dei diritti umani, il discorso sui diritti umani resta impigliato in fascinosi e ingombranti esercizi retorici e/o accademici.

Notas

1. Mi affido ad una intuizione di Judith Jarvis Thomson. Cfr, sul punto, J. Thomson, *Normativity*, Chicago 2008. L'autrice studia i domini dei giudizi normativi, suddividendoli in due gruppi principali, i giudizi valutativi (*evalutative judgments*) e i giudizi direttivi (*directive judgments*).
2. La differenziazione tra implicature logiche ed implicature conversazionali, è tutta di Paul Grice. Cfr., P. Grice, *Studies in the ways of words*, Cambridge 1989.
3. N. Bobbio, *The Age of Rights*, Cambridge 1996, p. 60: “*A right is one thing, and a potential / right is another. Having an existing re-*

cognized and protected right is a very different thing from having a right which ought to exist, but which has to be transformed from a matter for discussion by an assembly of experts into a decision by a legislative body provided with some powers of coercion in order to make the leap from “should be existing” and to “actually existing”.

4. A. Serpe, *Realism vs Idealism. Ross and Castberg. Path of a dispute upon law and human rights*, in Fronesis, Vol. 16/!, 2009, p. 143-144.
T. Lindholm, *The plurality of normative traditions and the need for cross-cultural legitimacy of universal human rights*, in T.J. Arnegaard, L. Landfald, *Human rights: universal or cultural specific, an introduction*, Oslo 1998, p. 20. Cfr., A. Serpe, *Realismo nordico e diritti umani. Le ‘avventure’ del realismo nella cultura filosofico-giuridica norvegese*, Napoli 2008, p. 188.
5. T. Lindholm, *The emergence and Development of Human Rights*, Oslo 1997, p. 5.
6. A. Serpe, *Idealism vs Realism*, cit., p. 147. T. Lindholm, *The plurality of normative traditions and the need for cross-cultural legitimacy of universal human rights*, cit., p. 5, 10, 11, 16, 20.
7. A. Serpe, *Idealism vs Realism*, cit., p. 145-147; A. Serpe, *Realismo nordico e diritti umani*, cit., p. 191-193; T. Opsahl, *Idéen om menneskerettigheter*, in Jussens Venner, 1981, p. 267, 274-276, 278-280.
8. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino 2000, p. 59, 60.
9. T. Eckhoff, *Naturetten og dens historie. Naturettstekning som grunnlag for politiske og menneskerettigheter*, in Juss, *Moral og Politikk*, Oslo 1989, p. 66, 67.
10. Cfr. V. Ferrari, *Diritto e Società. Elementi di sociologia del diritto*, Roma-Bari 2004, p. 104, 105.
11. I. Berlin, Two concepts of liberty, http://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf, p. 2 (Consultado: 20/11/2010).
12. Ibidem.
13. Sul punto, in particolare, e significativa, la distinzione entro i diritti – *cintenzships rights* – tra diritti civili, politici ed economico-sociali, teorizzata già dalla fine degli anni Quaranta del XX secolo da T.H. Marshall. Cfr. T.H. Marshall, *Sociology at the Crossroad*, London 1949.

14. N. Bobbio, *The age of Rights*, cit., p. 48, 49.
15. Ivi, p. 51.
16. Bobbio, a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, aveva enfatizzato che non ci fosse miglior modo per dimostrare la connessione tra cambiamenti sociali ed evoluzione della teoria e pratica dei diritti umani, se non attraverso gli strumenti della sociologia del diritto. In linea con la sociologia giuridica di Renato Treves, Bobbio aveva distinto due uffici della sociologia del diritto: l'indagine del ruolo del diritto nei cambiamenti sociali, dunque l'intero rango dei diritti umani, un compito riassumibile con l'espressione "diritto nella società", e l'analisi della misura in cui le norme giuridiche, quanto a diritti umani, sono applicate all'interno di una società, intendendosi per essa, la società, il sistema nazionale ed internazionale: questo compito è riassumibile con l'espressione "società nel diritto". Bobbio aveva sostenuto: "*the reason why we can speak of the task for the sociology of law in relation to the question of human rights, a task which distinguishes the sociology of law from the philosophy of law, the general theory of law and jurisprudence, is precisely because the birth and now the growth of human rights is closely connected to the transformation of society*". Seguendo Bobbio, non è né sufficiente né rilevante giustificare i diritti umani da un punto di vista filosofico: la crescita continua dei diritti umani non solo dimostrerebbe che l'idea originaria dello stato di natura dei diritti umani – si pensi alla prima generazione di diritti umani, con Locke e da Locke, del nucleo di diritti libertà *da* e libertà *di* – non è più plausibile, ma anche che cosiddetti diritti fondamentali liberali, la vita, la libertà e la proprietà, non sono più condizioni sufficienti per vivere e sopravvivere in questa società. Esigenze sempre più profonde richiamano l'intervento pubblico: più si assiste ad uno sviluppo tecnologico, più aumenta il livello economico, più la teoria è stimolata dall'emergenza di nuove esigenze, esigenze non tuttavia prevedibili prima del verificarsi delle stesse innovazioni. Questo dimostra, a parere di Bobbio, la non naturalezza dei diritti umani, piuttosto la loro natura sociale.
17. A. Serpe, *Argumentando a partir de los derechos humanos. La ponderación en serio*, in *Utopia y Praxis. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 51/2010, p. 45-55.
18. A. Dos Santos, *On the Responsibility of the Scientist*, intervista a cura di A. Serpe, in *Fronesis*, 2/2010, p. 289-297. Dos Santos insiste

su una imprescindibile comunicazione tra ruolo dello scienziato e consapevolezza etica: ripercorrendo il pensiero di Primo Levi (cfr. P. Levi, *The Mirror Maker*, London 2002) quanto all'interplay, da un lato tra responsabilità ed etica, e dall'altro tra responsabilità e tutela dei diritti fondamentali, registra l'urgenza di un dialogo tra idee e diverse opinioni perché si ritrovi il legame perduto tra etica e tecnologia e non si rimpasti il medesimo *milieu* intellettuale – scaturigine di atrocità – del secolo appena trascorso.

19. F. Romeo, *New Avenues for Law and Science: Human Rights in the Technological Area*, intervista a cura di A. Serpe, in Fronesis, 1/2011, p. 123-127. Lo studioso di logica, informatica giuridica e filosofia del diritto, alla luce di premesse metodologiche evoluzioniste, considera i domini di diritto e scienza entro la trama dei rapporti tra tecnologia e scienza da un lato, e tecnologia e religione dall'altro.
20. C. Faralli, *La bioética y los desafíos futuros de la filosofía del derecho*, intervista a cura di A. Serpe, in Fronesis 1/17 2010, p. 121-132. Con acuminata intuizione, l'autrice identifica la crisi del modello giuspositivistico quale scaturigine di fluidità e varietà di diverse prospettive filosofico-giuridiche contemporanee: entro la cornice pluridisciplinare di aperture della filosofia del diritto ai valori etico-politici da un lato, e ai fatti dall'altro, si colloca la bioetica.
21. Faccio speciale riferimento al Bobbio di *The age of rights*, cit., p. 32-72, e all'ultimo capitolo del mio *The doubting philosopher, Outlines of his legal philosophy within Italian legal culture*, Oslo 2008.
22. N. Bobbio, *The age of rights*, cit., p. 14.
23. Ivi, p. 25.
24. Ivi, p. 57.
25. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1978, p. 499.
26. I. Kant, *A Renewed Attempt to Answer the Question: "Is the Human race Continually Improving?"*, in (ed. by H.B. Nisbet) *Political Writings*, Cambridge 1991, p. 187; sul punto cfr., N. Bobbio, *The Age of Rights*, cit., p. 34-36.
27. La vocazione di Bobbio per la filosofia politica e la sociologia empirica – in parallelo con le sue altre missioni intellettuali – si registra a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. Già qualche anno prima

Bobbio aveva proposto una revisione del concetto kelseniano di diritto, quale complesso di comandi sostenuti dalla sanzione e aveva cominciato ad allargare le maglie della tradizionale teoria del diritto prendendo in ampia considerazione non solo gli elementi strutturali del diritto, ma anche le funzioni. Cfr. N. Bobbio, *Diritto e Potere. Saggi su Kelsen*, Napoli 1992, p. 79-81. Sul passaggio bobbiano da una teoria strutturale del diritto ad una teoria funzionale del diritto, dunque da un modello analitico-positivistico di indagine, ad uno empirico-sociologico, cfr. A. Serpe, *The doubting philosopher: Norberto Bobbio. Outlines of his legal philosophy within Italian legal culture*, cit., p. 40-49.

28. Ivi, p. 52.

Riferenze Bibliografiche

- BERLIN, I. 2011. **Two concepts of liberty**, Disponibili in: http://www.Wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twocconcepts of liberty.pdf. (Consultato: 21/11/2010).
- BOBBIO, N. 1992. **Diritto e Potere. Saggi su Kelsen**, Napoli.
- BOBBIO, N. 1996. **The Age of Rights**, Cambridge.
- DOS SANTOS, A.M. 2010. **On the Responsibility of the Scientist**, entrevista elaborada por el Dr. A. Serpe in “Fronesis”, Vol. 17, No. 2.
- ECKHOFF, T. 1989. “Naturen og dens historie. Naturettstenkning som grunnlag for politiske og menneskerettigheter”, in **Juss, Moral og Politik**, Oslo.
- FARALLI, C. 2009. **La filosofia del diritto contemporanea**, Roma-Bari.
- FARALLI, C. 2010. “La bioética y los desafíos futuros de la filosofía del derecho”, entrevista elaborada por el Dr. A. Serpe, in **Fronesis** Vol. 17, No. 1.
- FERRARI, V. 2004. **Diritto e Società. Elementi di sociologia del diritto**, Roma-Bari.
- GRICE, P. 1989. **Studies in the ways of words**, Cambridge.
- HUME, D. 1978. **A Treatise of Human Nature**, 2nd ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford.
- KANT, I. 1991. “A Renewed Attempt to Answer the Question: “Is the Human race Continually Improving?””, in (ed. by H.B. Nisbet) **Political Writings**, Cambridge.
- KELSEN, H. 2000. **Lineamenti di dottrina pura del diritto**, Torino.

- LINDHOLM, T. 1997. **The emergence and Development of Human Rights**, Oslo.
- LINDOLHOLM, T. 1998. "The plurality of normative traditions and the need for cross-cultural legitimacy of universal human rights", in T.J. Arnegaard, L. Landfald, **Human rights: universal or cultural specific, an introduction**, Oslo.
- MARSHAL, T.H. 1949. **Sociology at the Crossroad**, London.
- OPSAHL, T. 1981. **Idéen om menneskerettighetene**, in "Jussens Venner".
- ROMERO, F. 2011. "New Aveneus for Law and Science: Human Rights in the Technological Area", entrevista elaborada por el Dr. A. Serpe, in **Frone-sis**, Vol. 18, No. 1
- SERPE, A. 2008. **Realismo nordico e diritti umani. Le 'avventure' del realismo nella cultura filosofico-giuridica norvegese**, Napoli.
- SERPE, A. 2008. **The doubting philosopher, Outlines of his legal philosophy within Italian legal culture**, Oslo.
- SERPE, A. 2009. "Realism vs Idealism. Ross and Castberg. Path of a dispute upon law and human rights", in **Frónesis**, Vol. 16, No. 1.
- SERPE, A. 2010. "Argumentando a partir de los derechos humanos. La ponderación en serio", in **Utopia y Praxis. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**, Vol. 51.
- THOMSON, J.J. 2008. **Normativity**, Chicago.