

## A PROPOSITO DI EFFETTIVITÀ E DI 'AFFETTIVITÀ' DEI DIRITTI UMANI (LEGGENDO IL DIRITTO DI AVERE DIRITTI DI STEFANO RODOTÀ)

«Le primule e i paesaggi [...] hanno un grave difetto: sono gratuiti.  
L'amore per la natura non fa lavorare le fabbriche.  
Si decise di abolire l'amore della natura».  
«La bellezza attira, e noi non vogliamo che la gente sia attirata dalle vecchie cose.  
Noi vogliamo che ami le nuove».  
«Ma la civiltà industriale è possibile soltanto quando non ci sia rinuncia.  
Concedersi tutto sino ai limiti estremi dell'igiene e delle leggi economiche.  
Altrimenti le ruote cessano di girare».  
«Adesso si mandano giù due o tre compresse di mezzo grammo, e tutto è a posto.  
Tutti possono essere virtuosi, adesso.  
Si può portare indosso almeno la metà della propria moralità in bottiglia».  
A. Huxley, *Il mondo nuovo – Ritorno al mondo nuovo* (1932 – 1958),  
tr. di L. Gigli – L. Bianciardi, 1991, rist. 2011, pp. 22, 195, 211 - 212.

1. Premessa – 2. Questioni di riconoscimento e questioni di effettività - 2.1. Sull'aver diritti: «quando dire è fare» – 2.2. Sull'aver diritti effettivi: «avere o essere?» – 3. Logica del mercato e 'logica' della dignità – 4. Sulla Carta di Nizza

### 1. Premessa

Il più recente volume di Stefano Rodotà (*Il diritto di avere diritti*, Roma – Bari, 2012, pp. 433) offre, per l'ampiezza dell'orizzonte esplorato e per la densità del percorso esplorativo, un numero considerevole di profili su cui riflettere. Richiamati i due nuclei tematici del volume, ci si limiterà a svolgere qualche sommaria considerazione su pochi di questi profili, senza pretendere, va da sé, che la scelta sia caduta su quelli più interessanti per altri lettori.

### 2. Questioni di riconoscimento e questioni di effettività

Rodotà dedica approssimativamente pari attenzione alle questioni di titolarità e a quelle di effettività dei diritti umani, vale a dire a quelle di riconoscimento/disconoscimento e a quelle di rispetto/violazione o, con riferimento particolare ai diritti in senso assai lato sociali, di promozione/mancata promozione (che non sono solo quelle di finanziamento/mancato finanziamento, ma anche, ad esempio, quelle di informazione/mancata informazione sulla titolarità e di educazione/mancata educazione all'esercizio). «Approssimativamente», si è detto, perché l'effettività dei diritti è, senza troppi dubbi, l'autentico centro di gravità del ragionamento complessivo: «Il loro riconoscimento formale ci parla sempre di una battaglia vinta, ma immediatamente apre pure la questione del loro rispetto, della loro efficacia, del loro radicamento. I diritti diventano così, essi stessi, strumenti della lotta per i diritti» (p. 32). Se è vero, insomma, che nessun diritto può essere 'effettivizzato' prima di essere riconosciuto, è altrettanto vero che l'aspirazione massima, la vocazione 'natu-

---

\* Ricercatore di diritto amministrativo nell'Università del Salento [ [enrico.mauro@unisalento.it](mailto:enrico.mauro@unisalento.it) ]

ralÈ di qualunque diritto, fondamentale o meno, è quella di non restare confinato nella dimensione cartacea (cfr. p. 100), di trovare realizzazione nell'esperienza della vita.

Da un lato, dunque, il libro affronta ambiti in cui si discute dell'«avere» diritti, dell'esserne titolari. Spesso si tratta di diritti nuovi, nuovissimi, magari ancora ignoti al grande pubblico, solitamente emergenti dal combinarsi di più o meno fragorose innovazioni tecnoeconomiche e di silenziosi, ma non per questo meno profondi, mutamenti di sensibilità: civica, morale, ambientale ecc. È, per esempio, questione di sensibilità genitoriale, almeno quanto di accessibilità economica delle migliori tecniche odontoiatriche e ortodontiche, il *diritto al sorriso*, se si può sintetizzare in questo modo il «diritto alle cure dentistiche per consentire quella particolarissima forma di comunicazione rappresentata dal sorriso» (p. 306). Dall'altro lato, la narrazione si interessa di ambiti in cui, raggiunta la meta dell'avere diritti, si discute del relativo esercizio, di rispetto, di godimento, di promozione, a livello micro- o macrolocale, statale, continentale e planetario, nell'interesse di singoli e di gruppi più o meno ampi e comunque denominati e strutturati, con mezzi legislativi, finanziari, giudiziari, diplomatici, simbolici. Anche se, naturalmente, i due versanti della riflessione sono indistricabili, sia perché gli stessi diritti che in alcuni luoghi sono già riconosciuti in altri non lo sono ancora, sia perché il riconoscimento di qualunque diritto è sempre, come si passa brevemente a dire, il primo – in senso assiologico, non solo cronologico - strumento della sua tutela.

### **2.1. Sull'avere diritti: «quando dire è fare»**

Anche se, forse, meno frequentemente che in un passato non lontanissimo, si avverte tuttora, in ambienti sociali, mediatici e politici in cui la cultura dello Stato di diritto non si è ancora evoluta in cultura dello «Stato dei diritti» (cfr. pp. 41, 296, 369), la tendenza a sottovalutare la 'mera' scrittura dei diritti, come se fosse retorica fine a se stessa dichiarare diritti che non si è in grado di salvaguardare effettivamente fin dal loro primo vago.

Una posizione di questo tipo, sintomatica per autorevolezza e plasticità, si legge in una prolusione modenese di Santi Romano<sup>1</sup>. Il discorso, che si direbbe poco più che giovanile, se non si trattasse del precocissimo Romano, ha ad oggetto le «prime carte costituzionali», quindi non solo le prime dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, ma anche le prime costituzionalizzazioni moderne di forme di governo, di equilibri tra poteri. E la non dissimulata ironia 'storicistica' di Romano investe, senza troppo sottilizzare, le prime e le seconde.

Vi si legge, per esempio, che «L'idea di costringere in una breve serie di articoli, da compiliarsi di getto e da promulgarsi in un giorno, le supreme norme che regolano la vita statale, l'ordinamento dei pubblici poteri, le garanzie delle libertà, non può certo sorgere con pratica efficacia quando un popolo ha l'inapprezzabile fortuna di trarre tali norme dalla sua storia e dalle sue tradizioni, il che vuol dire da tutte le facoltà, che abbiano avuto modo di equilibrarsi e di temprarsi, della sua stessa anima»<sup>2</sup>. E vi si incontrano, senza nulla togliere alle citazioni riservate al seguito, giudizi del seguente tenore: «declamazioni rettoriche» (ultimo elemento di un climax comprendente «indeterminatezze, [...] deficienze, [...] ridondanze, [...] ingenuità»), «aridi articoletti», «specie di catechismo civile», «utopia»<sup>3</sup>.

Lo 'storicismo' di Romano non nasconde di assumere qui come bussola del proprio ragionamento «la meravigliosa pieghevolezza e la stupenda flessibilità» del costituzionalismo inglese<sup>4</sup>. Il quale tuttavia, come Romano sa perfettamente, per la sua storica unicità è il meno adatto tra tutti i costituzionalismi del globo a fare da modello<sup>5</sup>. Non sembra questo, peraltro, il punto principale.

Sottovalutando la «piccoletta opera umana, che si dice razionale ed è non di rado perturbatrice»<sup>6</sup>, Romano condivide un'idea di storia che fa gli uomini, anziché esserne fatta, come evidenzia in particolare il seguente passo della prolusione: «Solo quando un popolo è costretto a romperla con la sua storia e non trova più nel passato la guida sicura per l'avvenire, quando occorre che improvvisi in un'ora di fermento ciò che, di solito, è e dev'essere opera di secoli, esso si trova nella necessità di affidarsi alle incertezze e all'arbitrio, se non al capriccio del razionalismo, di supplire con l'arte e, più spesso, con l'artificio ciò cui dovrebbe provvedere un lungo e involontario processo naturale»<sup>7</sup>. Dove il riferimento all'«involontaria naturali-

<sup>1</sup> S. ROMANO, *Le prime carte costituzionali* (1907), in Id., *Scritti minori*, I, *Diritto costituzionale*, 1950, p. 259.

<sup>2</sup> Ivi, p. 261.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 262 – 264 (ma «utopie» già a p. 259).

<sup>4</sup> Ivi, p. 266.

<sup>5</sup> Cenni sull'imitabilità del costituzionalismo inglese in Id., *Principi di diritto costituzionale generale*, II ed., 1947, pp. 39 – 40.

<sup>6</sup> Id., *Le prime carte*, cit., p. 261.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 261 – 262.

tà» del processo storico farebbe sospettare un lapsus, se il riferimento non trovasse conferma in altri luoghi dello scritto<sup>8</sup>, e se un lapsus di due parole non consecutive non apparisse ben poco plausibile.

Invece, nella prospettiva per cui la storia è ciò che gli uomini vogliono fare e fanno, sia pure costantemente assediati e frequentemente aggrediti dai capricci della sorte e dai disastri della natura, non è inconcepibile che talvolta occorra 'forzarÈ la storia, precorrere i tempi storici, affrettare eventi storici che, abbandonata, per dir così, la storia a se stessa, avrebbero luogo in altri tempi e modi, o non avrebbero mai luogo. Forse non è la storia intesa come «lungo e involontario processo naturale» a poter decidere quando gli uomini sono maturi per nuove Costituzioni, nuovi diritti, nuovi Stati, nuovi governi. Forse sono gli uomini a poter decidere quando la (loro) storia (la storia che fanno e che sono) è matura; gli uomini, meglio, a poterne accelerare o rallentare la maturità.

Nella prospettiva 'storicistica' di Romano, lo Statuto albertino, non riconoscendo molti più diritti di quanti ne possa effettivamente garantire, ha il «notevole pregio» della «sobrietà», mentre le carte americane e ancor più quelle francesi sono appesantite da un «ingombro, più dannoso che inutile, di vuoto dottrinarismo». Ma del passo occorre riportare anche ciò che immediatamente precede: «Queste [prime carte costituzionali] [...] più che di disposizioni concrete erano ricche di verbose formulazioni di principii filosofici, di massime dottrinarie, di raccomandazioni ingenue. Più catechismi che leggi, più programmi esse stesse che attuazione di precedenti programmi, facevano a gara a chi concedesse ai cittadini i diritti e le facoltà più ampie, *senza garantirli in alcun modo*, e imponevano ai poteri dello Stato gli uffici più gravi, *senza preoccuparsi dei mezzi necessari per adempirli*. Frutto di un'incredibile inesperienza politica e di una fede cieca nella forza naturale delle idee cui s'informavano, esse muovevano dal *presupposto che queste idee bastasse enunciare e scriverle, perché s'imponessero da sé*. [...] nulla si faceva per scendere in terra dal regno delle nuvole o dalle fantasmagoriche regioni dei sogni»<sup>9</sup>.

Romano, in definitiva, pare lasciarsi interamente sfuggire sia il significato pedagogico-antropologico (di educazione a una ridefinita idea dell'uomo), sia quello, cui si sta per accennare, «performativo» del dichiarare diritti anche senza riuscire a garantirne immediatamente una tutela effettiva. Mentre una posizione antitetica altrettanto autorevole è formulata, in Italia, solo nel momento in cui l'umanità ha ormai dovuto realizzare che i suoi incubi peggiori si sono avverati fino all'ultimo dettaglio (e ben oltre). Solo a questo punto Giuseppe Capograssi, introducendo la traduzione italiana della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, spiega da par suo il significato intrinseco delle carte dei diritti<sup>10</sup>. Conviene citare ampiamente, perché le parole del filosofo suonano come una precisa risposta a quelle di Romano sopra riprodotte, sebbene di certo formulate per replicare a tutti i teorici, anche futuri, delle dichiarazioni dei diritti come «declamazioni rettoriche».

Scrive Capograssi in queste pagine, da cui si rinuncia a fatica a citare ancora più ampiamente: «La concezione, sulla quale si fondavano quelle pratiche che la Dichiarazione qualifica ora come negazioni e violazioni del diritto, non era qualche cosa di episodico: ha dato vita non solo a dottrine politiche, ma soprattutto a legislazioni positive, a istituzioni giuridiche, a consolidate prassi di Stati. Viene ora la Dichiarazione e proclama che sono fuori della verità, fuori del diritto, fuori della legittimità, queste legislazioni, queste istituzioni e queste prassi. [...] Legislazioni e pratiche, applicando e svolgendo il principio dell'individuo come puro mezzo, e dell'assoluta libertà dello Stato da ogni principio e da ogni verità avevano sottoposto l'individuo a implacabili regimi: viene la Dichiarazione e, articolo per articolo, condanna, una per una, tutte queste pratiche negatrici dell'individuo, della sua libertà e della sua dignità. La grande conquista e il profondo significato della Dichiarazione è *proprio in questa condanna*. Che questa condanna, e i principi su cui si fonda, non ancora scendano nella prassi di tutta la storia contemporanea è gravissimo, perché ciò significa sangue e la crime di individui e di gruppi; ma è grande cosa che la verità sia dichiarata, che la condanna, *sia pure teorica*, ci sia; che quello che è negativo sia *dichiarato* come negativo, che la violazione sia *qualificata* come violazione. È cosa fondamentale, insomma, che l'orribile dubbio, che pareva oscurasse ed oscura la coscienza dell'umanità, che l'uomo non abbia valore e che se ne possa fare quello che si voglia, sia eliminato. Tutta l'umanità della vita sta in questo riconoscere la verità, cioè discernere il positivo della vita dal negativo, il bene dal male. La Dichiarazione fa questo. La Dichiarazione è questo atto potente di discernimento di quello che è positivo da quello che è negativo, di quello che è bene da quello che è male. Anche se questa distinzione si riducesse a parole, cioè anche se la Dichiarazione si riducesse a *pure formule* teoriche (e dietro non

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 267 e 270.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 267 (enfasi aggiunte).

<sup>10</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato* (1950), in *Id.*, *Opere*, V, 1959, p. 35.

ci fosse la conforme ed autentica volontà degli Stati, il che certo non è) quasi si può dire che ciò non avrebbe importanza. L'importante è che nessuno abbia osato pronunciare le parole opposte; [...] che si debbano usare, che tutti siano costretti ad usare le grandi parole di personalità, dignità umana, libertà, diritto, che sono le *parole della civiltà*. Sotto questo punto di vista, anche se fossero solo parole quelle della Dichiarazione (ma di queste *Amleto non direbbe che sono parole!*), è cosa mirabile che solo queste parole gli Stati osino e possano pronunciare quando parlano ad alta voce e tutti gli uomini stanno a sentire. Se anche queste parole non fossero volute per tutto il valore che hanno, se anche fossero *insincere*, questo proprio dimostrerebbe l'enorme forza di queste parole che né volontà contrarie né interessi opposti, hanno il coraggio di soffocare»<sup>11</sup>. E ancora, sempre facendo, per così dire, riecheggiare *a contrario* le parole di Romano: «Con risoluzione approvata nello stesso giorno, l'Assemblea ha invitato tutti gli Stati a diffondere la Dichiarazione [...]. Non si è ingannata nell'affermare, che già il diffondere la Dichiarazione, il farla conoscere è un *cominciare ad adempiere l'impegno*, un cominciare ad attuarlo. Ha avuto la grande intuizione che in un'epoca, che per l'incertezza sui principi elementari della vita perde quasi le ragioni del vivere, il maggior bisogno è il bisogno della verità, che la verità deve essere confessata, deve essere ripetuta. Non si deve cessare di ripeterla. E nemmeno si è ingannata nell'intuire, che conoscere la verità, è già il principio del suo pieno adempimento»<sup>12</sup>. E infine, come se Romano avesse pronunciato la sua 'requisitoria' un attimo prima, sotto i suoi occhi: «Noi troppo abbiamo creduto che ripetere parole e verità comuni fosse inutile. Abbiamo visto a che cosa porta l'affidarsi ciecamente all'azione. Verità e giustizia sono la stessa cosa. *Non tradirle a parole* è un mettersi sulla strada di non tradirle nei fatti. È già, per quanto è in noi, un *cominciare a trasformare la storia*. Non sono gli Stati, siamo noi stessi, che abbiamo la responsabilità della storia»<sup>13</sup>.

Commentare queste righe sarebbe pretenzioso. Si vorrebbe solo segnalare che la vistosa differenza tra la posizione di Romano e quella di Capograssi, che si spiega storicamente con il salto temporale tra i due scritti e biograficamente con le diverse formazioni culturali e sensibilità morali dei due autori, sembra potersi spiegare teoricamente con la chiara intuizione capograssiana di una categoria che fa totalmente difetto nel pensiero, per tanti versi così lucido e penetrante, di Romano. La categoria cui si fa riferimento è quella della «performatività», principalmente nella sua dimensione «illocutoria» – per cui «dire è fare» –, ma anche in quella «perlocutoria» – per cui dire è «tentativo di far fare» (ad esempio di educare o di persuadere, e dunque di far tenere comportamenti, di far seguire regole, di far rispettare diritti o adempiere doveri) –, che John L. Austin avrebbe elaborato principalmente nelle sue lezioni harvardiane del 1955, pubblicate postume nel 1962, su *Come fare cose con le parole*<sup>14</sup>.

La categoria in parola è da tempo ampiamente entrata in circolazione, anche tra i giuristi<sup>15</sup>. Prima di Austin, invece, era lecito che non fosse chiaro quante volte le parole non sono solo parole, in quanti e quali casi si agisce semplicemente dicendo, magari con le stesse parole che, usate in diversi contesti, non fanno che descrivere, ammesso che si possa mai dare una descrizione che non produca, almeno potenzialmente, effetti perlocutori, se non anche illocutori (non a caso nella classificazione austiniana dei verbi performativi «secondo la loro forza illocutoria» compare anche «descrivere», per la precisione sia tra i «verdettivi» che tra gli «espositivi»<sup>16</sup>).

<sup>11</sup> Ivi, pp. 47 – 48 (corsivi aggiunti).

<sup>12</sup> Ivi, pp. 48 – 49 (corsivo aggiunto).

<sup>13</sup> Ivi, p. 49 (corsivi aggiunti).

<sup>14</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole* (II ed., 1975), a cura di C. Penco – M. Sbisà, tr. di C. Villata, 1987, rist. 2002, spec. lezioni I e VIII - XII. La stessa edizione inglese era uscita a cura di A. Pieretti, tr. di M. Gentile – M. Sbisà, sotto il titolo (meno fedele ma non infedele) *Quando dire è fare*, 1974. Degli austiniani *Saggi filosofici* (III ed., 1979, contributi del 1939 - 1967, più inediti), tr. di P. Leonardi, II ed., 1993, interessa segnalare qui non tanto la sintesi della teoria degli atti linguistici ormai elaborata (anche se non pubblicata), cioè il saggio *Enunciati performativi*, ricavato da un discorso televisivo del 1956, quanto la circostanza che l'idea poi sviluppata nelle lezioni harvardiane si rinvia in uno scritto anteriore alle medesime di circa un decennio, dunque anteriore anche alle pagine capograssiane in oggetto: *Le altre menti*, 1946, pp. 97 – 101 (ma cfr. anche pp. 125 e 127, facenti parte del saggio *La verità*, 1950). Altra sintesi austiniana, dal titolo *Performativo-costativo* (1962), tr. (dal francese) di A. Favaro, in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici, Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, 1978, rist. 1983, p. 49. Quanto agli svolgimenti della teoria in parola, impensabile citare qui anche solo la bibliografia essenziale. Ci si limita a ricordare J.R. SEARLE, *Atti linguistici, Saggio di filosofia del linguaggio* (1969), tr. di G.R. Cardona, 1992, spec. cap. 3, all'interno del quale cfr. pp. 103 – 106 per la citata definizione di perlocutorietà [l'antologia appena menzionata, peraltro, contiene altri due dei suoi numerosi contributi sul tema, uno dei quali, intitolato *Per una tassonomia degli atti illocutori* (1975), tr. di A. Cattani – M. Zorino, p. 168, rivede profondamente la classificazione austiniana degli enunciati performativi che sta per essere richiamata nel testo].

<sup>15</sup> Un esempio volutamente non recente: S. CASTIGNONE, «Le parole del fare»: Austin, Olivecrona, Ross e la «fallacia performativa», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1981, p. 439.

<sup>16</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare*, cit., pp. 110 – 111 e 119. Sull'illocutività delle descrizioni cfr. altresì J.R. SEARLE, *Atti*, cit., p. 197 e *passim*, ma soprattutto, nell'ambito dei contributi già richiamati, *Per una tassonomia*, spec. pp. 185 – 186.

Dopo Austin anche i giuristi sanno che riconoscere non è un mero dire, ma un agire-dicendo, non un dire-di-riconoscere, ma un impegnarsi-a-riconoscere, un vincolarsi, pertanto, a non disconoscere, a non compromettere, a non violare o aggirare, a non comprimere o sospendere. Riconoscere un diritto, dunque, non è l'ultimo passo prima della sua tutela, ma il primo della tutela.

E questo in Capograssi, che scrive prima della teorizzazione della performatività, sembra già piuttosto chiaro. Per otto volte, nel giro di sei pagine, compare la parola «impegno»<sup>17</sup> (nella detta classificazione austiniana dei verbi performativi «mi impegno» compare, insieme a molti verbi semanticamente vicini, tra i «commissivi»<sup>18</sup>). Per quattro volte compare, nel giro di otto righe, la parola «condanna»<sup>19</sup> (nella classificazione austiniana compaiono sia «condanno» che «riconosco colpevole», rispettivamente tra gli «esercitivi» e i «verdettivi»<sup>20</sup>). Per quattro volte, in una sola pagina, si parla di «scelta»<sup>21</sup> (nella classificazione austiniana «scelgo» compare tra gli «esercitivi»<sup>22</sup>). E, nella stessa pagina, per due volte si parla di «atto di volontà» (la prima volta, per l'esattezza, di «potente atto pratico di volontà»). E ancora per due volte, due pagine dopo, si parla di «discernimento» (la seconda volta, per l'esattezza, di «atto potente di discernimento»). Senza considerare il riferimento alla possibile «insincerità» delle parole della Dichiarazione, che anticipa, sia pure a titolo di semplice intuizione (ma quanto complessa la semplicità di Capograssi!), la teorizzazione austiniana delle insincerità come sottocategoria delle infelicità degli enunciati performativi, che, in quanto azioni, sono felici o infelici (searlianamente: «riusciti» o «difettosi»<sup>23</sup>), non veri o falsi<sup>24</sup>.

Riconoscere i diritti umani, per Capograssi, anche prima di Austin, è tutto questo. Se, come recitano le sue parole già trascritte, «conoscere la verità, è già il principio del suo pieno adempimento», specularmente si possono tradire i diritti anche con 'semplici' parole (leggi, sentenze, trattati, contratti, proclami ecc.): un tradimento verbale non è affatto una semplice descrizione di un tradimento, tanto meno una sua «declamazione rettorica».

È appena da puntualizzare, concludendo sul punto, che nel libro in discussione la performatività delle dichiarazioni dei diritti, a prescindere dal mancato ricorso esplicito alla categoria austiniana, appare come un postulato dell'intero discorso. Lo rivela in particolare un passo, da cui emergono chiaramente, pur non espressamente ricordate, le antitetivamente rappresentative posizioni di Romano e di Capograssi. La premessa è che «Proclamare un diritto – lo sappiamo – non significa assicurarne il rispetto, l'applicazione, l'effettività. Servono istituzioni che incarnino questa funzione. E qualche passo in questa direzione si sta facendo, imboccando la via delle unioni regionali, come quella europea, e soprattutto costruendo una rete di convenzioni, protocolli, accordi, che via via trasferiscono nella dimensione sovranazionale poteri e responsabilità legati appunto alla tutela dei diritti, che portino alla creazione di corti internazionali davanti alle quali farli valere». Segue la risposta a coloro che, come direbbe un personaggio pirandelliano, «per parere esperti della vita, fanno i cinici»<sup>25</sup>: «È una strada faticosa, un cammino lento. Ma non cediamo alla tentazione, *travestita da realismo*, di affermare che, fino a quando non è pienamente realizzabile, un diritto è come se non esistesse. Quante volte, proprio perché un diritto rimaneva sulla carta, è stato possibile denunciarne l'inattuazione, far nascere lo scandalo della sua violazione, far emergere la cattiva coscienza di chi lo negava, creando così la condizione politica per chiederne con forza la tutela effettiva?» (p. 75, corsivo aggiunto).

## 2.2. *Sull'averne diritti effettivi: «avere o essere?»*

Il titolo del volume di Rodotà deriva dall'epigrafe arendtiana del medesimo. Tuttavia, come detto, il perno della narrazione sembra essere non solo e non tanto il tema dell'averne (più) diritti, dell'averne in alcuni luoghi diritti già riconosciuti in altri o dell'averne diritti inconcepibili prima del manifestarsi, con le innovazioni scientifiche, a cominciare da quelle (bio)tecnologiche, di esigenze mai prima avvertite, quanto piuttosto il tema dell'averne diritti (più) effettivi, realmente esercitabili nei confronti di chiunque, concretamente azionabili nelle sedi politiche, amministrative e giurisdizionali di ogni ordine e grado.

<sup>17</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione*, cit., pp. 43 – 46 e 48.

<sup>18</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare*, cit., p. 115.

<sup>19</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione*, cit., p. 47.

<sup>20</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare*, cit., pp. 114 e 111.

<sup>21</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione*, cit., p. 46.

<sup>22</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare*, cit., p. 114.

<sup>23</sup> Cfr., p. es., J.R. SEARLE, *Atti*, cit., pp. 85 – 86 e *passim*.

<sup>24</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare*, cit., spec. lezioni II e IV.

<sup>25</sup> L. PIRANDELLO, *Diana e la Tuda* (1927), in Id., *Maschere nude*, 1994, p. 214.

Questa prospettiva spiega la costante attenzione dell'autore per la centralità della persona, di quell'esistenza in carne e ossa, sempre spazio-temporalmente situata, che non solo non è mai identica a un'altra esistenza, ma non è mai perfettamente identica nemmeno a se stessa; la costante attenzione, dunque, per la «cultura della diversità» (p. 204), per le «persone, diverse l'una dall'altra, collocate in contesti diversi, irriducibili a schemi, da rispettare nella loro unicità» (p. 403). Si spiegano così, se è lecito insistere un momento, le numerose sottolineature della diversità della persona non solo da quel manichino, caro alla letteratura manualistica (non solo giuridica), che va sotto il nome di soggetto (o di attore o di agente), ma anche dal cosiddetto individuo, che pretende di bastare a se stesso, che si sente signore del proprio destino e magari di quello di altri, con i quali non entra in relazioni interpersonali, ma paraproprietarie (come nel caso in cui il lavoratore è ridotto al 'profilo' della forza-lavoro, della capacità di applicare un'energia a una macchina, o a una materia, in un'unità temporale). Paradigmi antropologici distanti, non semplicemente distinti, che una filosofia del dialogo contrapporrebbe, tra l'altro, sintetizzando come segue: «L'individualità si manifesta *distinguendosi* da altre individualità», mentre «La persona si manifesta *entrando in relazione* con altre persone»<sup>26</sup>; oppure ponendo il seguente interrogativo: «Un dialogo tra semplici individui non è che un abbozzo: solo tra due persone si svolge. Ma dove un uomo da individuo potrebbe divenire persona così sostanzialmente se non nell'esperienza rigorosa e soave del dialogo, che gli insegna *l'illimitato contenuto del limite?*»<sup>27</sup>.

La stessa prospettiva conduce all'assidua preoccupazione per la centralità dei legami - formali e informali, reali e virtuali (o si dovrebbe ormai dire, per sottolinearne insieme le opportunità e i pericoli, 'diversamente reali?') -, dei nodi delle reti e della Rete. Anche se non si insisterà mai abbastanza, con Emmanuel Levinas (di cui troppe pagine sarebbero da citare), sul fatto che il «sostituto elettronico della comunicazione faccia a faccia»<sup>28</sup>, quale che sia la tecnologia comunicativa, sostituisce adeguatamente (ma di sostituzione si tratta) solo nella misura in cui consenta una comunicazione tra volti (voci, sguardi, sorrisi, nelle loro infinite variazioni e gradazioni). Il resto è poco più che scambio di informazioni, flusso di dati, commercio di «profili».

Dal punto di vista dell'effettività dei diritti si comprendono, ancora, i ripetuti avvertimenti contro i rischi di ogni logica tendente a ridurre la persona a un solo «profilo» della propria personalità: consumatore, proprietario, contribuente, studente, lavoratore, pensionato, portatore di un DNA ecc.; di ogni logica, peggio, tendente a scomporre la persona in un «elenco di caratteristiche inanimate [...] più o meno vendibili, desiderabili o utili»<sup>29</sup>. E si comprendono le altrettanto frequenti messe in guardia contro i rischi, concreti quanto mai a partire dall'11 settembre (cfr. p. 337), delle «politiche della paura» (p. 24), dell'«uso crescente dell'argomento della sicurezza pubblica per ridurre libertà e diritti» (p. 326), di «individui sempre più trasparenti e poteri sempre più opachi e incontrollabili» (p. 337, ma cfr. p. 326), dell'«eterna riduzione di problemi sociali e politici ad affare d'ordine pubblico» (p. 410), della «logica della semplice repressione» (p. 411).

Abitiamo un tempo in cui quasi tutto è concesso in nome delle «ragioni della sicurezza e del mercato» (p. 330); in cui i paladini dell'ordine hanno ragione a priori e i dissenzienti, valendo l'equazione tra dissenso e disordine, a priori hanno torto; in cui i cosiddetti mercati si percepiscono sovrani (cfr. pp. 96 e 98), al punto da non dover più governare nascosti all'ombra di mediazioni politiche (che sopravvivono, governi 'tecnici' a parte, ma si accontentano di regnare). Abitiamo un tempo, insomma, in cui ormai solo gli ingenui possono non domandarsi, da un lato, se le ragioni della sicurezza e quelle del mercato non si siano fuse nelle ragioni della *sicurezza del mercato*; e, dall'altro, se non si debba rivendicare, oltre alla rooseveltiana libertà dalla paura, una libertà dalla «paura delle paure», dalla «fobofobia»<sup>30</sup>, agile leva manovrando la quale si riesce a 'persuadere qualunque singolo, gruppo, popolo ad accettare, persino di buon grado, le più drammatiche rinunce, le più inaccettabili restrizioni dei più elementari diritti).

Nell'ottica dell'effettività dei diritti, infine, assume un ruolo di primo piano l'insistenza sulla «logica di indivisibilità» (p. 199) che deve guidare l'interpretazione e l'attuazione dei diritti fondamentali. Tale logica non è una novità della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (d'ora in avanti Carta di Nizza o sempli-

<sup>26</sup> M. BUBER, *Io e tu* (II ed., 1958), in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. di A.M. Pastore, 1993, rist. 2011, p. 103 (corsivi aggiunti).

<sup>27</sup> Id., *Dialogo* (1930), in Id., *Il principio*, cit., p. 207 (corsivo aggiunto).

<sup>28</sup> Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono* (2007), tr. di M. Cupellaro, 2008, p. 134.

<sup>29</sup> Id., *Vite che non possiamo permetterci, Conversazioni con Cittali Rovirosa-Madrado* (2010), tr. di M. Cupellaro, 2011, p. 183. Passaggi analoghi, ad es., in Id., *Lavoro, consumismo e nuove povertà* (II ed., 2005), tr. di M. Baccianini, 2007, rist. 2008, p. 175, e *Cose che abbiamo in comune, 44 lettere da un mondo liquido* (2010), tr. di M. Porta, 2012, p. 28.

<sup>30</sup> Ivi, p. 132.

cemente Carta)<sup>31</sup>, ma in tale sede trova senza dubbio sia un riconoscimento inequivoco («l'Unione si fonda sui valori indivisibili [...] della dignità umana, della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà»: Preambolo, primo capoverso, primo periodo; riconoscimento da valutare alla luce delle molteplici precisazioni di cui agli artt. 52 - 54), sia una fondamentale concretizzazione, se si pensa che, diversamente, per esempio, dalla Dichiarazione universale dei diritti umani (Parigi, 1948), la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Roma, 1950; di seguito CEDU) quasi non reca traccia di diritti sociali, culturali, ambientali.

Logica di indivisibilità significa, banalizzando, che le carte dei diritti non sono scaffali di ipermercato, da cui si possano liberamente prelevare, scegliendoli sul metro dell'attrattiva del marchio, i diritti da tutelare oggi lasciando gli altri (sempre che non scadano) in attesa che venga il loro turno, che maturino circostanze idonee a consentire anche, o solo, la loro protezione. Le carte sono tessuti, i cui fili sono tutti importanti in quanto tutti costitutivi, ciascuno importante e costitutivo a suo modo. Nessun filo può essere trascurato o danneggiato, tanto meno reciso, senza che ne risenta l'insieme. I diritti si sostengono e si rafforzano reciprocamente, hanno bisogno gli uni degli altri, solo insieme sopravvivono e prosperano.

Alla luce di simile consapevolezza, pur riconoscendo, come detto, il rilievo imprescindibile della proclamazione dei diritti, l'autore non tralascia mai di sottolineare che l'effettività di ogni diritto ha bisogno di accesso effettivo alle risorse, di allargamento e radicamento della «logica [...] inclusiva dei beni comuni» (p. 132), in definitiva degli altri diritti. Ha bisogno, se si potesse giocare con le parole, della libertà dal bisogno, della libertà dagli affanni procurati dalle sempre incalzanti esigenze elementari (quelle rispetto alle quali, per così dire, la componente biologica prevale su quella culturale), solo dopo aver messo a tacere le quali la persona è in grado, per esempio, di dare un contributo alla vita politica o di dedicarsi al volontariato o di aiutare figli e nipoti a coltivare la dimensione temporale dimenticata: il futuro.

Tornando ai paradigmi dell'individuo e della persona, si potrebbe conclusivamente dire che gli individui, che hanno diritti per «avere oggetti», conoscono solo la felicità «simultanea»<sup>32</sup>; mentre le persone, che hanno diritti per essere - «l'essere è di fatto una condizione indispensabile del progresso verso l'essere»<sup>33</sup> -, che sono capaci di «godimento non accompagnato dalla bramosia di avere», conoscono la felicità «condivisa»<sup>34</sup>: quella che si esperisce «insieme»<sup>35</sup>, non solamente, e forse non necessariamente, nello stesso istante; quella che risulta da una misteriosa fusione di emozioni, di vite, non da un casuale accostamento di corpi o di patrimoni; quella che rende «fratelli di destino»<sup>36</sup>, non quella che fa incontrare estranei lasciandoli estranei esattamente come prima.

### 3. Logica del mercato e 'logica' della dignità

La narrazione dei diritti svolta da Rodotà risulta da un intreccio di polarizzazioni. Un elenco esemplificativo, anche largamente incompleto, può dare un'idea della complessità del discorso: individuo/persona; biografia/biologia; uomo/macchina; corpo materiale/digitale; identità reale/virtuale; privacy come solitudine/come inseguimento dei propri dati; oblio/memoria; verità/negazione; proprietà privata/beni comuni. I fili del discorso e i relativi intrecci sono troppo numerosi per poter essere presi tutti in sia pur sintetica considerazione. Se fare ancora un'eccezione, si evita perlomeno l'arbitrio assoluto scegliendo di dedicare qualche riga a un tema che nel libro ricorre con particolare insistenza e ne incrocia diversi altri. Il riferimento è alla

<sup>31</sup> Proclamata a (l Consiglio europeo di) Nizza il 7 dicembre 2000, dal Parlamento, dal Consiglio europeo e dalla Commissione, riproclamata a Strasburgo, previa modifiche (in gran parte corrispondenti a quelle già apportate in occasione della trasfusione nel Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa, firmato a Roma il 29 ottobre 2004 ma non entrato in vigore), il 12 dicembre 2007, dalle medesime istituzioni, e richiamata dal Trattato sull'Unione europea (quale risultante dalle modifiche introdotte dal trattato di Lisbona, firmato il 13 dicembre 2007 ed entrato in vigore il 1° dicembre 2009) come avente «lo stesso valore giuridico dei trattati» (art. 6, par. 1, c. 1). Un utile supporto alla lettura della Carta è costituito da R. BIFULCO - M. CARTABIA - A. CELOTTO (a cura di), *L'Europa dei diritti, Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, 2001. Sui precedenti normativi espliciti del «principio di indivisibilità», tra gli altri, C. PINELLI, *Il momento della scrittura, Contributo al dibattito sulla Costituzione europea*, 2002, pp. 162 - 166, 215 - 218, 233 - 234. Ma, cercando la 'cosa' e non il nome, anche solo nei documenti normativi, si potrebbe risalire nel tempo.

<sup>32</sup> E. FROMM, *Avere o essere?* (1976), tr. di F. Saba Sardi, 1977, rist. 1983, pp. 31 e 153.

<sup>33</sup> G. MARCEL, *Essere e avere* (III ed., 1991), a cura e tr. di I. Poma, 1999, p. 223.

<sup>34</sup> E. FROMM, *Avere*, cit., pp. 147 - 149 e 152 - 153. Sul desiderio come «avere senza avere» G. MARCEL, *Essere*, cit., pp. 113, 127, 138.

<sup>35</sup> R. SENNETT, *Insieme, Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2012), tr. di A. Bottini, 2012.

<sup>36</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarto* (2004), tr. di M. Astrologo, 2005, rist. 2011, p. 161.

contrapposizione tra logica del mercato e «logica degli affetti» (p. 171) o, in altre parole, tra razionalità economica e «un'altra razionalità», che «lascia spazio [...] a emozioni e sentimenti» (p. 275)<sup>37</sup>.

Il ragionamento dell'autore muove da una presa d'atto: che «In un tempo che ha voluto celebrare la fine delle ideologie [...] pesa da decenni l'ideologia del mercato come unica salvezza» (p. 7); che, in termini ancora più espliciti, la «religione del mercato degli ultimi tempi», «nuova versione del diritto "naturale"» (p. 120, ma v. anche pp. 48 e 93 – 94), si pone ormai come «misura [di] tutti i diritti» (p. 43, ma v. anche p. 10). Da qui, tra le altre, le seguenti conseguenze: che la «sovranità del mercato» (mano sempre meno invisibile e sempre meno benevola), non è più una metafora, tanto meno iperbolica (cfr. pp. 96 e 98); che «lo Stato [...] diviene l'esecutore della sovranità del mercato»<sup>38</sup>; che il «privato [...] tende a imporre se stesso come unica regola» (p. 23); che la regola si «riduce [...] a una delle tante merci acquistabili sul mercato» (p. 67), accanto, esemplificativamente, ad amore, amicizia, genitorialità, filiazione, scienza, immigrazione. Per non dire del consumatore, che alimenta i consumi non solo consumando ossessivamente, ma anche ossessivamente facendosi consumare: da un lato, «eterno lattante che strilla per avere il poppatoio»; dall'altro, «insieme [...] venditore e merce offerta in vendita»<sup>39</sup>.

Si può congetturare, in definitiva, che l'autore condividerebbe almeno il seguente giudizio di Serge Latouche, contenuto in un saggio recente di cui forse non condividerebbe molto altro (a cominciare dal titolo): «la crisi non è soltanto economica, è anche antropologica»<sup>40</sup>. Rodotà infatti afferma, avendo come costante punto di riferimento la Carta di Nizza, che mutare paradigma antropologico, «sposta[ndo] l'attenzione dalla sola logica economica a quella dei diritti» (p. 309), rende non solo lecito ma inevitabile domandarsi se non sia verosimile che «la pretesa di ridurre tutto all'economico può trovare solo in una reinventata dimensione dei diritti l'unico possibile contrappeso, anzi la via per contestare la legittimità stessa di quel riduzionismo» (p. 42). E la risposta cui perviene suona come segue: «in un tempo in cui si vuol registrare il tramonto di ogni grande e comune narrazione che unisca persone e luoghi [...] [l]a lotta per i diritti [...] si presenta come la sola [difesa] in grado di contrapporsi alla volontà di imporre al mondo una nuova e invincibile legge naturale, quella del mercato, con la sua pretesa di incorporare e definire anche le condizioni per il riconoscimento dei diritti» (pp. 7 – 8, parole in parte ripetute a p. 94). E ancora: «La lotta per i diritti è l'unica, vera, grande narrazione del millennio appena iniziato» (p. 94): «al tempo della (presunta) fine delle ideologie e del tramonto di ogni grande narrazione, proprio i diritti fondamentali si palesano come una narrazione capace di unificare, di produrre relazioni, di rivelare la radice comune di iniziative che si manifestano nei più diversi luoghi del mondo» (p. 416).

Ma tra domanda e risposta si svolgono ragionamenti centrati su una locuzione di rilievo centrale nel libro, quella di «nuova antropologia», che rimanda alla centralità della persona in carne e ossa, della sua personalità, dignità, identità. L'autore ripercorre il «tragitto antropologico che muove dal borghese proprietario e contrattante e approda a una persona considerata come tale, irriducibile a qualcosa di diverso dal riconoscimento della sua individualità, umanità, dignità sociale: misura essa stessa del mondo, dunque, non persona prigioniera di altre misure» (p. 10). E aggiunge che la nuova antropologia, fondata principalmente su uguaglianza e dignità, «mette al centro l'autodeterminazione delle persone, la costruzione delle identità individuali e collettive, i nuovi modi d'intendere i legami sociali e le responsabilità pubbliche» (p. 14). Senza trascurare di sottolineare, in relazione all'art. 1, c. 1, della Costituzione italiana, l'«innovazione antropologica» dovuta al «carattere fondativo attribuito al lavoro» (p. 190)<sup>41</sup>.

Se, concludendo, fosse necessario insistere, si direbbe che il discorso perviene a porre perlomeno due punti fermi, distinguibili per quanto intimamente connessi. In primo luogo, se l'individuo - cittadino, maschio, maggiorenne, possidente ecc. -, protagonista dei codici civili, era centro di imputazione di situazioni giuridiche soggettive, la persona - cittadino, straniero o apolide, donna o uomo, bambino o anziano, proprietario o senz'altro ecc. -, protagonista delle dichiarazioni e delle costituzioni presidiate da corti, internazionali e nazionali, dei diritti umani, è «punto di convergenza di valori riconosciuti [...] in base all'essere persona»

<sup>37</sup> È appena il caso di ricordare chi aveva ben compreso la strettissima parentela semantica, in tema di diritti umani, tra effettività e affettività: G. GORLA, *Il sentimento del diritto soggettivo in Alexis de Tocqueville* (1948), in Id., *Diritto comparato e diritto comune europeo*, 1981, p. 14, e *Commento a Tocqueville, «L'idea dei diritti»*, 1948.

<sup>38</sup> Z. BAUMAN, *Consumo*, cit., p. 84.

<sup>39</sup> E. FROMM, *Avere*, cit., pp. 46 e 194. Su questi temi i libri da citare del solo Zygmunt Bauman sarebbero dell'ordine delle decine.

<sup>40</sup> S. LATOUCHE, *Limite*, tr. di F. Grillenzoni, 2012, p. 76, ma v. anche p. 104: «La concorrenza universale cara agli esperti di Bruxelles, per quanto leale e non falsata, è un controsenso a livello non solo economico ma anche antropologico».

<sup>41</sup> Tema recentemente approfondito da T. GROPPI, «Fondata sul lavoro». *Origini, significato, attualità della scelta dei Costituenti*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2012, p. 665, e da G. ZAGREBELSKY, *Fondata sul lavoro, La solitudine dell'articolo 1*, 2013.

(p. 177). In secondo luogo, la dignità di questa persona, fondata sul lavoro, che naturalmente non è solo quello giustamente o ingiustamente non retribuito, «assume la funzione di misura di che cosa possa rispondere alla logica economica e che cosa sia incompatibile con questo tipo di calcolo» (p. 193).

La prospettiva di partenza, insomma, risulta totalmente ribaltata: dalla mercatizzazione della persona alla personalizzazione del mercato. Il mercato, smitizzato, deprovvendenzializzato, restituito al ruolo di mezzo, appare come organizzazione al servizio della persona, recuperata alla dignità di fine<sup>42</sup>: organizzazione regolata, controllata, destinata a soddisfare i bisogni della persona, non a servirsi della persona, degradata a bersaglio di un marketing selvaggio, per soddisfare i propri bisogni. L'idea di mercato si appropria del concetto di limite, di misura, e lo intende come valore. Solo così ridimensionato - ecologicamente, assiologicamente, culturalmente - il mercato diviene compatibile con una 'logica' della dignità, dei diritti fondamentali, dei moti dell'anima, in definitiva della vita, della vita dell'umanità e della natura che - forse non per molto ancora - la ospita.

Come dire che ci sono spazi, tempi, angoli della vita di ciascuno che, si direbbe per definizione, il mercato non può invadere senza ridurre la vita, cioè la persona, allo spettro di se stessa: momenti di poesia, se si vuole, e poco importa se lirica, epica o tragica, visto che amore, avventura e morte fanno parte a pari titolo della parabola esistenziale.

#### 4. Sulla Carta di Nizza

In questo libro di Rodotà la Carta di Nizza è richiamata innumerevoli volte, con riferimento a tutti o quasi i temi affrontati. Gli indiscutibili meriti del documento sono innumerevoli volte sottolineati e approfonditi. Il documento è utilizzato come principale metro di valutazione dei risultati raggiunti o da raggiungere in tema di diritti umani nei più svariati contesti sociali, economici, culturali, politici, scientifici. E tuttavia, nei limiti in cui è lecito attendersi un atteggiamento di distacco ermeneutico da parte degli stessi redattori di una carta dei diritti, occorre pur dire che con difficoltà si rintraccerebbero nel volume critiche di qualche incisività a una dichiarazione che pure evidenzia 'timidezzÈ di fondo di non poco rilievo, su alcune quali converrà dunque spendere qualche parola<sup>43</sup>. Ai principali meriti di fondo, di contro, è appena il caso di accennare, potendosi rinviare alle condivisibili analisi dell'autore.

Il primo di questi meriti della Carta sta, secondo quanto detto a proposito di performatività del riconoscere diritti, nel suo stesso esser stata scritta, nella dichiarazione in quanto atto linguistico illocutoriamente e perlocutoriamente pregnante. Il secondo sta nell'affermazione quanto mai esplicita, cui si è già fatto riferimento, dell'indivisibilità di dignità, libertà, eguaglianza e solidarietà (Preambolo, primo capoverso, primo periodo). Affermazione cui si può affiancare quella dell'indivisibilità, tanto più significativa dopo l'11 settembre e dopo la dichiarazione di guerra preventiva e permanente al terrorismo internazionale, di libertà e sicurezza (art. 6). Il terzo sta nella dichiarazione (art. 1) di inviolabilità della dignità, sia pure proferita (nonostante gli artt. 25, 31, par. 1, e 34, par. 3) più sul modello tedesco di una dignità astratta (art. 1, c. 1, della Legge fondamentale, Bonn, 1949) che su quello italiano (artt. 1, c. 1, 3, c. 1, 4, c. 2, e 36, c. 1, Cost.) di una dignità «fondativa» della convivenza repubblicano-democratica, «sociale» e «assicurata» dal lavoro (dopo Auschwitz, d'altro canto, una predicazione di fondatività del lavoro nella Legge fondamentale avrebbe assunto, a dispetto della più cristallina buona fede, tonalità 'sinistramentÈ beffarde<sup>44</sup>). Il quarto, cui pure si è già accennato, sta nel fatto che l'Unione «Pone la persona al centro della sua azione» (Preambolo, primo capoverso, secondo periodo), sia pure - così prosegue il dettato - «istituendo la cittadinanza dell'Unione». Dove si potrebbe intravedere una dissonanza assiologica non trascurabile tra il fine della persona e il mezzo della

<sup>42</sup> Cfr. G. GORLA, *Commento*, cit., 190: «Soltanto se e quando l'economia e le sue istituzioni si saranno ridotte a semplice strumento, il diritto soggettivo, l'idea dei diritti, potrà nuovamente liberarsi».

<sup>43</sup> Le insoddisfazioni dei quattro redattori italiani della Carta sono però indicate in A. MANZELLA - P. MELOGRANI - E. PACIOTTI - S. RODOTÀ, *Riscrivere i diritti in Europa, Introduzione alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, 2001, spec. pp. 81 - 82.

La principale timidezza di fondo della Carta tra quelle qui tralasciate attiene all'insufficiente valorizzazione della dimensione comune (ma non necessariamente comunitaria) del vivere: manca, ad es., una disposizione che sia pur vagamente si avvicini all'art. 2 della Costituzione italiana («La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità [...]»). Tra i critici di questa deficienza, peraltro assai diversamente severi, P. GROSSI, *Le molte vite del giacobinismo giuridico, Ovvero: la 'carta di Nizza', il progetto di 'Costituzione europea' e le insoddisfazioni di uno storico del diritto*, in Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, II ed., 2005, pp. 113 - 141 e 148 - 163, nonché A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, 2005, rist. 2009, pp. 78 e 82.

<sup>44</sup> Sul punto T. GROPPI, «*Fondata sul lavoro*», cit., p. 678, e G. ZAGREBELSKY, *Fondata sul lavoro*, cit., pp. 29 - 30.

cittadinanza, essendo verosimile che l'Unione miri a tutelare e promuovere la persona in quanto persona e non in quanto cittadino dell'Unione, come pare confermato, almeno in linea di principio, dalla disposizione secondo cui, «Nell'ambito d'applicazione dei trattati e fatte salve disposizioni specifiche in essi contenute, è vietata qualsiasi discriminazione in base alla nazionalità» (art. 21, par. 2)<sup>45</sup>.

Di contro, come detto, giova brevemente soffermarsi su due delle debolezze di fondo della Carta, che peraltro appaiono come due versanti di un unico atteggiamento nei riguardi della tutela dei diritti umani: atteggiamento che complessivamente (al netto, cioè, di ogni diversità di approccio tra istituzioni comunitarie, tra Paesi e tra redattori) si può considerare come volutamente minimalista, poco coraggioso, attento a non oltrepassare, né incrinare, le barriere di una pur accurata ricognizione del panorama europeo, come preoccupato che troppi diritti o diritti troppo forti possano essere di ostacolo all'Europa della stabilità dei prezzi, dei bilanci armonizzati, dei deficit finanziari da «ridurre [...] accrescendo il "deficit di assistenza"»<sup>46</sup>.

Si tratta, in primo luogo, dell'assai modesta inclinazione propulsiva della Carta.

Da un lato, come ammette lo stesso Rodotà commentando il documento appena proclamato (per la prima volta), inutilmente si cercherebbe nel documento una previsione seriamente accostabile all'art. 3, c. 2, della Costituzione italiana («È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale [...]»)<sup>47</sup>. Le formule più vicine, o meno lontane, della Carta sono assai più generiche e sfumate, come sospese nel vuoto dei buoni propositi dell'Europa che (forse) verrà: «L'Unione contribuisce alla salvaguardia e allo sviluppo di questi valori comuni» (Preambolo, secondo capoverso); le istituzioni, gli organi e gli organismi dell'Unione, come pure gli Stati-membri, «rispettano i diritti, osservano i principi e ne promuovono l'applicazione» (art. 51, par. 1, secondo periodo).

Dall'altro lato, i diritti elencati il più delle volte sono meramente «riconosciuti», «rispettati», «accordati»; più raramente «tutelati», «protetti», «garantiti», «assicurati»; ancora più raramente, dunque quasi mai, «promossi», incoraggiati, elevati, incrementati, agevolati con risorse finanziarie o favoriti con idonei istituti e istituzioni. Il che significa, banalmente, trattare i diritti sociali non molto diversamente da quelli civili e politici, vale a dire non distinguere adeguatamente tra i diritti all'intervento dei pubblici poteri e quelli al non-intervento o, se si preferisce, tra pretese di *astensione* e pretese di *estensione*.

Volendo essere meno generici, si può scendere in qualche dettaglio. Così ci si accorge, per esempio, che il verbo «promuovere» compare nella Carta solo tre volte, e che in nessun caso ha ad oggetto un autentico e specifico diritto, meno che mai un diritto sociale: «L'Unione [...] si sforza di promuovere uno sviluppo [economico] equilibrato e sostenibile» (Preambolo, secondo capoverso); «Al fine di promuovere la coesione sociale e territoriale dell'Unione, questa riconosce e rispetta l'accesso ai servizi d'interesse economico e generale» (art. 36); le istituzioni, gli organi e gli organismi dell'Unione, nonché gli Stati-membri, «rispettano i diritti, osservano i principi e ne promuovono l'applicazione» (art. 51, par. 1, secondo periodo). Oppure si riscontra che l'aggettivo «effettivo» compare solo due volte, nello stesso articolo: «Ogni persona i cui diritti e le cui libertà garantiti dal diritto dell'Unione siano stati violati ha diritto a un ricorso effettivo dinanzi a un giudice»; «A coloro che non dispongono di mezzi sufficienti è concesso il patrocinio a spese dello Stato, qualora ciò sia necessario per assicurare un accesso effettivo alla giustizia» (art. 47, par. 1 e 3).

Oppure, ancora, si deve prendere atto che il par. 1 dell'articolo 34, rubricato «Sicurezza sociale e assistenza sociale» e destinato a disegnare i lineamenti essenziali del welfare dell'Europa presente e futura, non va al di là della formulazione secondo cui «L'Unione riconosce e rispetta il diritto di accesso alle prestazioni di sicurezza sociale e ai servizi sociali che assicurano protezione in casi quali la maternità, la malattia, gli infortuni sul lavoro, la dipendenza o la vecchiaia, oltre che in caso di perdita del posto di lavoro». Dove la formula «riconosce e rispetta», anche se non vi fossero indizi a conferma – ma così non è, come si sta per dire –, lascerebbe temere non solo che non si sia voluto chiedere all'Unione e agli Stati di assicurare

<sup>45</sup> Se poi si volesse passare dai pregi di fondo a quelli di singole previsioni, si potrebbero ricordare, non esaustivamente: il «divieto delle pratiche eugenetiche» (art. 3, par. 2, lett. b); l'assoluta incompatibilità tra tutela del corpo umano e logica del profitto (art. 3, par. 2, lett. c); il «divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani» (art. 3, par. 2, lett. d); la distinzione tra privacy come «rispetto della vita privata» (art. 7) e come «protezione dei dati di carattere personale» (art. 8); la distinta considerazione delle discriminazioni fondate sul «sesso» e sull'«orientamento sessuale» (art. 21, par. 1); la distinta considerazione dei diritti di detenuti, richiedenti asilo, rifugiati, immigrati, minoranze, donne, minori, anziani, disabili, lavoratori e relativi rappresentanti, disoccupati, consumatori (art. 4, 18 – 19, 21 – 29, 32, 38, 45, par. 2) ecc.; la trasversalità della tutela ambientale (art. 37), sia pure non elevata a diritto; la declinazione non meramente efficientistica del diritto a una buona amministrazione (art. 41).

<sup>46</sup> Z. BAUMAN, *Consumo*, cit., p. 174. Analogo passaggio, ad es., in ID., *L'etica in un mondo di consumatori* (2008), tr. di F. Galimberti, 2010, rist. 2011, p. 109.

<sup>47</sup> Cfr. S. RODOTÀ, *La Carta come atto politico e documento giuridico*, in A. MANZELLA – P. MELOGRANI – E. PACIOTTI – Id., *Riscrivere*, cit., pp. 81 – 82.

l'effettività dei diritti in parola, ma che non si sia voluto nemmeno fissare un livello minimo di tutela non disponibile – come nella 'natura' dei diritti fondamentali (art. 52, par. 1, primo periodo) – da parte dell'Unione come degli Stati.

Questi timori sembrano trovare alimento, in primo luogo, nelle parole successive e conclusive del paragrafo appena riportato: «secondo le modalità stabilite dal diritto dell'Unione e le legislazioni e prassi nazionali» (clausola-ritornello della Carta, sul cui significato conviene, tra un momento, indugiare ulteriormente). Ma la prima conferma sembra trovare a sua volta conferma nella «Spiegazione»<sup>48</sup> relativa al paragrafo in parola: «Il riferimento ai servizi sociali riguarda i casi in cui siffatti servizi sono stati istituiti per garantire determinate prestazioni, ma non implica in alcun modo che essi debbano essere creati laddove non esistono» (terzo periodo). 'Spiegazione' non facilmente conciliabile con la previsione secondo cui «Eventuali limitazioni all'esercizio dei diritti e delle libertà riconosciuti dalla presente Carta devono [...] rispettare il contenuto essenziale di detti diritti e libertà» (art. 52, par. 1, primo periodo). Può, infatti, un diritto sociale «fondamentale» essere «riconosciuto e rispettato», perlomeno nel suo «contenuto essenziale», e al contempo non obbligare all'istituzione (e all'effettivo funzionamento, se possibile) del servizio destinato a tradurre il diritto in soddisfazione del sottostante bisogno?

Va inoltre considerato, sempre a proposito dell'art. 34, che analoghe perplessità suscita, dopo un secondo paragrafo volto a specificare che i diritti sanciti in apertura sono riconosciuti alle persone e non ai soli cittadini dell'Unione, l'ultimo paragrafo. Se è infatti vero, come Rodotà sottolinea (cfr. pp. 241 – 242), che sono decisamente apprezzabili sia il «fine di lottare contro l'esclusione sociale e la povertà» - ma «fine», non «diritto» come nell'art. 30 della Carta sociale europea (riveduta: Strasburgo, 1996) –, sia quello di «garantire un'esistenza dignitosa a tutti coloro che non dispongano di risorse sufficienti»<sup>49</sup>, altrettanto vero è che anche i diritti «all'assistenza sociale e all'assistenza abitativa» sono meramente «riconosciuti e rispettati», per di più, anch'essi, «secondo le modalità stabilite dal diritto dell'Unione e le legislazioni e prassi nazionali» (formula identica a quella di cui al par. 1 e sostanzialmente identica a quella di cui par. 2). Senza considerare che l'esatta riproposizione della clausola 'cautelativa' in questione lascerebbe poco margine di replica a chi pretendesse di estendere a questa disposizione la 'spiegazione', poco sopra riprodotta, relativa al par. 1 dell'articolo in esame.

Si tratta, in seconda battuta, come si è appena accennato a proposito di tutti e tre i paragrafi dell'art. 34, del fatto che molte delle più impegnative previsioni del documento condizionano il riconoscimento e il livello di protezione dei diritti «fondamentali» al diritto, anche derivato, dell'Unione e ai diritti nazionali<sup>50</sup>. In

<sup>48</sup> Forse non è superfluo rammentare quanto si legge nel preambolo delle «Spiegazioni relative alla Carta dei diritti fondamentali»: «Le presenti spiegazioni erano state elaborate, nella versione iniziale, sotto l'autorità del praesidium [la commissione redattrice] della Convenzione che aveva redatto la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea e sono ora state aggiornate sotto la responsabilità del praesidium della Convenzione europea [incaricata di preparare la conferenza intergovernativa sul trattato costituzionale], sulla scorta degli adeguamenti redazionali che quest'ultima Convenzione ha apportato al testo della Carta (in particolare agli articoli 51 e 52) e dell'evoluzione del diritto dell'Unione. Benché non abbiano di per sé status di legge, esse rappresentano un prezioso strumento d'interpretazione destinato a chiarire le disposizioni della Carta». Conviene puntualizzare, inoltre, che solo nella versione della Carta riveduta per la trasfusione nel mai entrato in vigore trattato costituzionale compaiono, per poi essere proclamate a Strasburgo nel 2007 (v. nota 31), le seguenti disposizioni: «la Carta sarà interpretata dai giudici dell'Unione e degli Stati membri tenendo in debito conto le spiegazioni elaborate sotto l'autorità del praesidium della Convenzione che ha redatto la Carta e aggiornate sotto la responsabilità del praesidium della Convenzione europea» (Preambolo, quarto capoverso, secondo periodo); «I giudici dell'Unione e degli Stati membri tengono nel debito conto le spiegazioni elaborate al fine di fornire orientamenti per l'interpretazione della presente Carta» (art. 52, par. 7). E, ancora, che lo stesso Trattato sull'Unione europea, dopo aver dichiarato che la Carta «ha lo stesso valore giuridico dei trattati», dispone che «I diritti, le libertà e i principi della Carta sono interpretati in conformità delle disposizioni generali del titolo VII della Carta che disciplinano la sua interpretazione e applicazione e tenendo in debito conto le spiegazioni cui si fa riferimento nella Carta, che indicano le fonti di tali disposizioni» (art. 6, par. 1, cc. 1 e 3).

<sup>49</sup> V. altresì S. RODOTÀ, *La Carta*, cit., pp. 82 – 84.

<sup>50</sup> Conviene, per non apparire generici, fornirne la lista: «Il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali» (art. 9); «Il diritto all'obiezione di coscienza è riconosciuto secondo le leggi nazionali» (art. 10, par. 2); «La libertà di creare istituti di insegnamento [...], così come il diritto dei genitori di provvedere all'educazione e all'istruzione dei loro figli secondo le loro convinzioni religiose, filosofiche e pedagogiche, sono rispettati secondo le leggi nazionali» (art. 14, par. 3); «È riconosciuta la libertà d'impresa, conformemente al diritto dell'Unione e alle legislazioni e prassi nazionali» (art. 16); «Ai lavoratori o ai loro rappresentanti devono essere garantite [...] l'informazione e la consultazione [...] nei casi e alle condizioni previsti dal diritto dell'Unione e dalle legislazioni e prassi nazionali» (art. 27); «I lavoratori e i datori di lavoro, o le rispettive organizzazioni, hanno, conformemente al diritto dell'Unione e alle legislazioni e prassi nazionali, il diritto di negoziare e di concludere contratti collettivi [...] e di ricorrere, in caso di conflitti di interessi, ad azioni collettive per la difesa dei loro interessi, compreso lo sciopero» (art. 28); «Ogni lavoratore ha il diritto alla tutela contro ogni licenziamento ingiustificato, conformemente al diritto dell'Unione e alle legislazioni e prassi nazionali» (art. 30); «Ogni persona ha il diritto di accedere alla prevenzione sanitaria e di ottenere cure mediche alle condizioni stabilite dalle legislazioni e prassi nazionali» (art. 35, primo periodo); l'Unione «riconosce e rispetta l'accesso ai servizi d'interesse economico generale quale previsto dalle legislazioni e prassi nazionali» (art. 36).

più non manca una disposizione volta a chiarire in via generale, se mai ve ne fosse bisogno, che delle legislazioni e prassi nazionali, ove rilevanti, «Si tiene pienamente conto» (art. 52, par. 6).

La frequenza nella Carta della clausola di rinvio ai diritti nazionali, mentre ridimensiona, più o meno consapevolmente, la consistenza delle «tradizioni costituzionali [in questo caso di riconoscimento, tutela e promozione dei diritti umani] comuni agli Stati membri» (Preambolo, quarto capoverso, primo periodo, e art. 52, par. 4), d'altro canto sottolinea la profonda «diversità delle culture e delle tradizioni dei popoli d'Europa» (Preambolo, secondo capoverso). Si è già accennato all'esempio paradigmatico offerto dall'art. 34. Da un lato, vi si dispone che «L'Unione riconosce e rispetta il diritto di accesso alle prestazioni di sicurezza sociale e ai servizi sociali [...], secondo [...] le legislazioni e prassi nazionali». Dall'altro, il relativo commento ufficiale rassicura (gli Stati) che «Il riferimento ai servizi sociali riguarda i casi in cui siffatti servizi sono stati istituiti per garantire determinate prestazioni, ma non implica in alcun modo che essi debbano essere creati laddove non esistono». E, a dirla tutta, non sembra in grado di impedire che i servizi istituiti siano anche drasticamente «razionalizzati», «rimodulati», parametrati, insomma, sui 'bisogni' finanziari, anziché su quelli assistenziali. Ma forse giova proporre due esempi ulteriori.

L'art. 30 della Carta, se ci si ferma al rassicurante titolo «Tutela in caso di licenziamento ingiustificato», appare una previsione coraggiosamente avanzata. In tal senso sarebbe sufficiente considerare che la Costituzione italiana non contempla espressamente una tutela contro il licenziamento. Tuttavia, appena oltrepassato il titolo, ci si vede costretti a prendere atto che la «tradizione costituzionale comune» qui riconosciuta non va al di là di una protezione purchessia. A giudicare da tale previsione, in altri termini, a fronte di un licenziamento «*ingiustificato*», il lavoratore non può pretendere di riavere il posto sottrattogli ogni volta che le «legislazioni e prassi nazionali», di cui, come detto, «Si tiene pienamente conto» (art. 52, par. 6), lo obbligano – in qualche modo 'giustificando' ciò che dichiarano «ingiustificato» - ad accontentarsi di una tutela non reintegratoria.

La previsione di cui si tratta, dunque, (ri)legittima sul piano dei diritti umani (l'art. 24, capoverso b, della Carta sociale europea come rivista nel 1996 è un degno precedente di tale legittimazione) la monetizzazione dell'espulsione dal posto di lavoro. Consente, se è lecito essere più espliciti, di dare un prezzo, da un lato, alla dignità, se il lavoro è ancora dignità<sup>51</sup>, e, dall'altro, alla disperazione, se la perdita del lavoro (a maggior ragione in frangenti, come quello che viviamo da anni, in cui scarseggiano le prospettive di recuperarlo a breve) è causa di disperazione (non solo ma particolarmente) per chi non può fare affidamento su ulteriori mezzi di dignitoso sostentamento. Ed è per questo che le modifiche 'tecniche' di recente apportate dalla «riforma Fornero» (art. 1, c. 42, l. 28 giugno 2012, n. 92, recante «Disposizioni in materia di riforma del mercato del lavoro in una prospettiva di crescita», dunque concepita, fin dall'intitolazione, a tutela non tanto del lavoro quanto del relativo «mercato») all'art. 18, ora sarcasticamente intitolato «Tutela del lavoratore in caso di licenziamento illegittimo» e non più «Reintegrazione nel posto di lavoro», dello Statuto dei lavoratori (l. 300 del 1970) hanno poco da temere dall'applicazione della Carta. Mentre la Costituzione italiana, in proposito apparentemente meno avanzata, si offre generosa di parametri che attendono solo di essere invocati: la Repubblica democratica è «fondata sul lavoro» (art. 1, c. 1), «promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto» (art. 4, c. 1), «tutela il lavoro in tutte le sue forme ed applicazioni» (art. 35, c. 1).

Anche la rubrica dell'art. 9 della Carta, che suona «Diritto di sposarsi e di costituire una famiglia», promette ciò che il dettato non è in grado di mantenere. Rodotà ha indubbiamente ragione quando si esprime in termini di «netta discontinuità» a proposito del raffronto tra art. 9 della Carta e art. 12 della CEDU (pp. 292 – 295), sottintendendo, è da credere, una discontinuità ancora più netta tra la famiglia di cui alla Carta, da un lato, e, dall'altro, la «società naturale fondata sul matrimonio» di cui all'art. 29, c. 1, della Costituzione italiana, nonché il «nucleo naturale e fondamentale della società» di cui all'art. 16, par. 3, della Dichiarazione universale. Secondo la CEDU, infatti, sono «Uomini e donne» ad avere «diritto di sposarsi e di formare una famiglia». La Carta, invece, non solo tralascia ogni riferimento esplicito al genere, ma sembra voler dissociare più nettamente il diritto di contrarre matrimonio e quello di dar vita a una famiglia per vie extramatrimoniali: «Il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti». L'effetto riconducibile – sia pure in linea teorica, per quanto si sta per dire - a siffatta formulazione, di estremo rilievo da qualunque prospettiva lo si registri (religiosa, culturale, sociale, politica), è sottolineato dall'autore in questi termini: «Nel quadro costituzionale europeo esistono ormai due categorie di unioni [...] che hanno analoga rilevanza giuridica e dunque medesima dignità: non è più possibile sostenere che esiste un principio riconosciuto – quello del

<sup>51</sup> Sulle radici kantiane della dottrina della dignità come valore – fondamento di ogni altro valore - a cui non si può dare un prezzo, che non può essere comprato a nessun prezzo, cfr., ad es., A. CASSESE, *I diritti*, cit., pp. 54 – 59 e 199.

tradizionale matrimonio tra eterosessuali – e una eccezione (eventualmente) tollerata – quella delle unioni civili, eventualmente consentite anche alle persone dello stesso sesso. E nell'orizzonte disegnato dalla Carta [...] la diversità di sesso non è più un connotato di alcuna forma di organizzazione di rapporti interpersonali» (p. 293). D'altro canto, già nella «Spiegazione» relativa all'art. 9 è dato leggere che «La formulazione di questo diritto è stata aggiornata [rispetto all'art. 12 della CEDU] al fine di disciplinare i casi in cui le legislazioni nazionali riconoscono modi diversi dal matrimonio per costituire una famiglia» (secondo periodo).

Ciò che Rodotà non sembra sottolineare altrettanto vigorosamente è la presenza, anche nell'articolo in discorso, della clausola di rinvio ai diritti nazionali: i diritti di sposarsi e di costituire una famiglia sono garantiti «secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio». Clausola alla quale il corrispondente commento ufficiale si riferisce con le seguenti parole: «L'articolo non vieta né impone la concessione dello status matrimoniale a unioni tra persone dello stesso sesso. Questo diritto è pertanto simile a quello previsto dalla CEDU, ma la sua portata può essere più estesa qualora la legislazione nazionale lo preveda» (terzo e quarto periodo)<sup>52</sup>.

Lasciando ai cultori di questioni etimologiche la riferibilità dello «status matrimoniale», anziché coniugale, «a unioni tra persone dello stesso sesso» (specialmente se entrambe di sesso maschile), la lettura congiunta dei due periodi appena riportati lascia chiaramente intendere che la portata dell'art. 9 della Carta, simile a quella dell'art. 12 della CEDU, «può» - dunque può anche non - essere ampliata dalle singole legislazioni nazionali. Ma ciò equivale ad ammettere che dalle legislazioni nazionali dipendono sia la regolazione che lo stesso riconoscimento, da un lato, del diritto delle coppie eterosessuali di contrarre un'unione non matrimoniale e, dall'altro, del diritto delle coppie omosessuali di contrarre un'unione, matrimoniale o meno - magari potendo optare -, giuridicamente riconosciuta e regolata quanto a diritti e obblighi. Equivale ad ammettere, se servisse essere più espliciti, che, stando alla Carta, non si è di fronte a un autentico diritto «fondamentale», per definizione non potendo un diritto «fondamentale» essere non solo regolato in ogni Paese secondo diverse tradizioni, ma anche liberamente non riconosciuto quanto al proprio «contenuto essenziale» (art. art. 52, par. 1, primo periodo).

Naturalmente non si vuole negare che le supreme magistrature statali ed europee possano, individualmente e dialogicamente, andare ben oltre le più diverse esitazioni delle carte dei diritti. Come negare, d'altronde, ciò che fanno da tempo su molti fronti? Si vuol solo dire che, in casi come quelli appena esemplificati, sono destinate a farlo *malgrado* le dichiarazioni dei diritti, andando oltre le volute incertezze letterali, specchi fedeli di 'radicali' dissonanze spirituali, persino antropologiche.

Ancora una considerazione, per concludere.

Lo stesso Rodotà, commentando la Carta appena proclamata (per la prima volta), non può fare a meno di riconoscere che, «paragonato con l'art. 3 della Costituzione italiana [il riferimento è in particolare al c. 2, nel libro in oggetto qualificato come «capolavoro istituzionale» «innovativo e tormentato»: pp. 77 e 161], l'art. 20 della Carta sull'uguaglianza [«Uguaglianza davanti alla legge», ma si consideri anche il par. 1 dell'art. 21 sulla «Non discriminazione», le due previsioni corrispondendo grosso modo all'art. 3, c. 1, della Costituzione italiana] è stato giudicato povero, poiché si limita alla tradizionale affermazione secondo la quale «tutte le persone sono uguali davanti alla legge». La critica coglie certamente un limite della Carta, dove *più d'una* disposizione può essere giudicata un *arretramento* se confrontata con la struttura più ricca dei corrispondenti articoli di questa o quella costituzione europea». Tuttavia aggiunge: «Era [...] impensabile che un'impresa così complessa, e soggetta a condizionamenti non lievi (non ultimo quello derivante dal mandato della Convenzione [conferitale dal Consiglio europeo di Colonia, 3 - 4 giugno 1999, e riflesso nel terzo capoverso del Preambolo della Carta: «è necessario rafforzare la tutela dei diritti fondamentali [...] rendendo tali diritti più visibili in una Carta»<sup>53</sup>]), potesse approdare ad un testo consistente in una sorta di *summa* delle disposizioni socialmente e culturalmente più avanzate delle costituzioni nazionali. Anche per la Carta siamo di fronte ad un compromesso costituzionale»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Scrive T. GROPPI, *Art. 9*, in R. Bifulco - M. Cartabia - A. Celotto (a cura di), *L'Europa*, cit., p. 91, appunto a proposito della clausola di rinvio, che «L'art. 9 della Carta prende atto dell'esistenza di divergenze profonde nella legislazione degli stati membri, dietro le quali si celano diversità culturali al momento *insanabili*» (corsivo aggiunto).

<sup>53</sup> Delle Conclusioni della Presidenza relative al detto vertice europeo sono da vedere i punti 44 - 45, nonché l'all. IV. In particolare, il punto 44 recita: « Il Consiglio europeo ritiene che, allo stato attuale dello sviluppo dell'Unione europea, i diritti fondamentali vigenti a livello dell'Unione debbano essere raccolti in una Carta e in tal modo resi più manifesti». Dove l'inglese «consolidated», sfortunatamente, non sta per «rafforzati», bensì, appunto, per «raccolti», come si ricava agevolmente dal seguito: sia dal luogo di «raccolta» («in una Carta»), sia dallo scopo della «raccolta» («in tal modo resi più manifesti», non più «effettivi» o «forti» o «garantiti»), sia, a maggior ragione, dall'associazione dei due elementi

<sup>54</sup> S. RODOTÀ, *La Carta*, cit., p. 81 (primi due corsivi aggiunti).

Nessuno meglio di Rodotà, che è stato membro indubbiamente tra i più impegnati della Convenzione redattrice della Carta<sup>55</sup>, può conoscere i «condizionamenti non lievi» che hanno condotto al risultato che tutti leggiamo. Né vi può essere dubbio circa la scarsa lungimiranza e lo scarso coraggio del mandato di Colonia. Ma, considerato per se stesso, ossia al netto di tutte le concepibili attenuanti, il «compromesso» raggiunto pare avere le sembianze dell'ennesima conferma, solo più malinconica di tante altre, che l'Unione dei merca(n)ti teme e comprime l'ancora albeggiante Unione dei diritti. E il rischio che concretamente si profila è che i diritti riconosciuti dalla Carta, a volte maldestramente e spesso poco convintamente, siano utilizzati, sia dalle istituzioni comunitarie che dagli Stati, come schermo per ombreggiare gli obiettivi politico-finanziari di quell'Unione che, in fondo, è l'unica che finora, come uomini e come cittadini, possiamo dire di aver conosciuto e vissuto.

---

<sup>55</sup> Ne dà atto, tra gli altri, C. PINELLI, *Il momento*, cit., pp. 221 – 222, nota 34.