

Nel lungo cammino di affermazione dei diritti, nati sulla base del principio normativo di eguaglianza fra tutti gli esseri umani, sarebbe più facile se si potessero mettere tra parentesi le differenze; tuttavia, non si può ignorare che i diritti sono conferiti alle differenze come tali o all'essere umano in quanto specificato da una qualche proprietà significativa che non appartiene a tutti.

Diritti e differenze

di Francesco Viola

È ormai sotto gli occhi di tutti che il riconoscimento di diritti riguarda anche la tutela delle differenze fra gli esseri umani. Certamente non di tutte le differenze, ma di quelle che sono significative per la definizione dell'identità delle persone. I diritti sono nati sulla base del principio normativo di eguaglianza fra tutti gli esseri umani. Di fatto gli uomini non sono eguali, ma devono essere trattati da eguali. Ciò è molto più facile se riteniamo che le loro differenze possano essere messe tra parentesi per aver riguardo all'essere umano in quanto tale, cioè a prescindere dalle differenze. Ma diventa molto più complicato se i diritti sono conferiti o riconosciuti alle differenze come tali o all'essere umano in quanto specificato da una qualche proprietà significativa che non appartiene a tutti gli uomini. Eppure a quest'impresa non ci si può sottrarre per molteplici ragioni: per una ragione antropologica, perché l'uomo è un animale storico e culturale; per una ragione etica in quanto il rispetto della persona implica quello della sua identità; per una ragione politica in quanto la cittadinanza non deve mortificare il legittimo pluralismo delle persone; per una ragione giuridica in quanto bisogna soddisfare la domanda di giustizia in tutta la sua pienezza. Tuttavia

Francesco Viola

è docente di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Palermo. Tra le sue ultime pubblicazioni: *What Human Rights Are Not (Or Not Only). A Negative Path to Human Rights Practice*, Nova Science Publishers, New York 2014 (con I. Trujillo); *Lo Stato costituzionale di diritto e le insidie del pluralismo*, (a cura di), Il Mulino, Bologna 2012; *Rule of Law. Il governo della legge ieri ed oggi*, Giappichelli, Torino 2011.

non bisogna neppure trascurare le aporie a cui si va incontro non solo sul piano pratico, ma anche in quello teorico: l'universalità dei diritti viene messa in pericolo, poiché le differenze sono per definizione particolaristiche; l'eguaglianza diventa un compito politico volto a discernere le differenze significative da quelle che non lo sono con il rischio elevato di scelte ideologiche; le relazioni sociali significative vengono rimesse in discussione a causa della ricaduta che la tutela delle differenze degli uni può avere sul modo d'intendere tali relazioni da parte degli altri.

Le tre epoche di diritti e differenze

Se gettiamo uno sguardo sulle relazioni fra i diritti umani e le differenze fra gli esseri umani, possiamo accorgerci facilmente che la loro narrazione, almeno finora, si è sviluppata secondo tre configurazioni epocali, che già di per sé testimoniano il loro travaglio interno. Questa storia si articola sullo sfondo dei rapporti fra natura e cultura con alterne vicende ed è ben lungi dall'essersi conclusa. Nello stesso tempo si può anche osservare che questi tre modi di relazionarsi dei diritti umani alle differenze si sono succeduti per sovrapposizione e non già per sostituzione, contribuendo con ciò a mescolare le carte in un gioco complesso e di difficile interpretazione. Pertanto, la necessaria semplificazione analitica non deve far dimenticare che essa serve solo ad orientarsi in una realtà storica e culturale ben più articolata.

Queste tre configurazioni possono essere così disegnate: nella prima fase i diritti sono riconosciuti *a prescindere* dalle differenze; nella seconda sono concepiti come veri e propri diritti *delle* differenze; nella terza sono pensati come diritti *alle* differenze. A queste tre fasi corrispondono tre diversi modi di considerare l'essere umano. Si tratta se non proprio di tre antropologie, almeno di tre approcci a quella soggettività che richiede il riconoscimento di diritti per essere essa stessa riconosciuta come tale. Nella prima fase si tratta dell'*uomo nudo*, cioè senza qualità non naturali; nella seconda si tratta dell'*uomo culturale*, cioè segnato da identità non naturali; nella terza fa capolino l'*uomo autonomo*, che sceglie le qualità identificative ed è volto ad aggirare la stessa relazione fra natura e cultura o ad evadere da essa.

Per orientarci nella prima fase dobbiamo risalire al tempo in cui i diritti umani si presentarono nella forma di diritti naturali, che ogni essere umano possiede per il solo fatto di appartenere alla specie umana senza considerare le differenze di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni sociali. Ciò vuol dire che tutte queste caratteristiche sono ritenute ines-

senziali per la definizione dell'essere umano e per l'individuazione dei suoi diritti fondamentali. Siccome queste differenze richiedono una vita associata, bisogna aggiungere che la società stessa non è essenziale per la definizione dell'essere umano. E ciò si comprende bene, perché ogni differenza implica un'alterità nei cui confronti ci si distingue. Far dipendere una concezione dell'essere umano dalla relazione sociale vuol dire rinunciare ad un'antropologia individualistica, che giustamente Charles Taylor ha qualificato come «atomismo». Per questo anche le caratteristiche del sesso e della razza, che sono di per sé naturalistiche o biologiche, diventano in questa prospettiva inessenziali. La nudità dell'io consiste soprattutto nell'assenza ontologica delle relazioni e, quindi, delle differenze. L'individuo ha già tutto l'equipaggiamento necessario alla sua realizzazione prima ancora di entrare in società.

Quest'attrezzatura originaria comprende anche i diritti naturali consistenti nel dominio di sé e nella pretesa di appropriarsi di tutto ciò che è funzionale alla sopravvivenza. La natura umana è protesa a realizzare i propri interessi e a massimizzare i propri vantaggi, ma l'uomo non è solo e deve fare i conti con gli altri uomini con cui deve mettersi in qualche modo d'accordo. Il fatto che la società nasca con il contratto significa che i diritti precedono la società stessa, perché altrimenti i contraenti non ne potrebbero disporre. D'altra parte il patto sociale compensa la limitazione dei diritti naturali con la loro protezione e con il beneficio della sicurezza pubblica.

Questa concezione ontologica dei diritti entra in crisi quando dalla società, che pure è stata creata come stampella dell'uomo naturale, si sprigiona una forza plasmatrice e totalizzante. Come nota Rousseau con qualche nostalgia, muore l'uomo e nasce il cittadino. Di conseguenza, le differenze non possono più essere messe tra parentesi, ma devono essere prese in considerazione come aspetti significativi dell'essere umano. Il cittadino stesso è segnato dalla differenza nei confronti degli appartenenti ad altre

comunità politiche o ad altre nazioni. Tuttavia, ciò non significa che la visione presociale dei diritti sia del tutto tramontata. La troviamo, e in forma estrema, nel pensiero di Robert Nozick, sostenitore – com'è noto – dello *Stato minimo*, quando afferma che noi siamo esistenze separate, ognuna delle quali ha la propria

La natura umana è protesa a realizzare i propri interessi e a massimizzare i propri vantaggi, ma l'uomo non è solo e deve fare i conti con gli altri uomini con cui deve mettersi in qualche modo d'accordo. Il fatto che la società nasca con il contratto significa che i diritti precedono la società stessa, perché altrimenti i contraenti non ne potrebbero disporre.

vita da vivere. La troviamo ancora nell'art. 3 della Costituzione italiana quando s'intende proteggere i cittadini dalle disuguaglianze sociali, mettendo tra parentesi le differenze intra-sociali. Infatti «differenza» è ancora sinonimo di «disuguaglianza».

Nella seconda fase di questa narrazione dei rapporti fra diritti e differenze gli individui prendono atto di nascere in un mondo di relazioni sociali in cui possono trovare la loro identità sulla base dell'alterità. Essere «differente da» significa essere «altro da». D'altronde ci si identifica, distinguendosi dal resto. Ma ciò non è inteso come una separazione per ritornare nello stato di natura, perché l'identità culturale non solo ha bisogno delle relazioni sociali, ma è essa stessa una relazione in quanto ha bisogno del riconoscimento degli altri. Senza questo riconoscimento non può dispiegare le sue potenzialità e non può realizzarsi. Il riconoscimento a sua volta può consistere nel rispetto e nella non ingerenza oppure anche in un aiuto fattivo proveniente dalla società. Per questo le identità reclamano diritti, cioè riconoscimento e protezione sociale.

A rigore non si tratta più di «diritti naturali», ma di «diritti umani» in quanto l'uomo è ora considerato come un animale di cultura. La differenza fra gli uni e gli altri non risiede tanto nel contenuto, perché, se ad esempio guardiamo alla *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, molti diritti ivi riconosciuti sono proprio quelli della tradizione dei

L'identità culturale non solo ha bisogno delle relazioni sociali, ma è essa stessa una relazione in quanto ha bisogno del riconoscimento degli altri. Senza questo riconoscimento non può dispiegare le sue potenzialità e non può realizzarsi. Il riconoscimento a sua volta può consistere nel rispetto e nella non ingerenza oppure anche in un aiuto fattivo proveniente dalla società.

diritti naturali, ma è il contesto a dare ad essi un senso diverso. Prima si trattava di diritti prepolitici da cui traeva origine e fondamento la vita associata, ora invece sono gli Stati, cioè entità culturali e politiche già costituite, a riconoscere questi diritti e ad auto-obbligarsi nei confronti dei loro titolari. Per questo i diritti umani sono diritti positivi, cioè in senso lato «culturali». Essi indicano il valore che ogni identità umana deve avere agli occhi degli altri, cioè in primo luogo da parte delle istituzioni nazionali e internazionali e, più in generale, da parte del potere politico ed economico, attivando una responsabilità giuridica universale. Sono uni-

versali non solo quanto ai loro titolari (come lo erano i diritti naturali), ma anche e soprattutto rispetto agli obbligati. Si è «umani» quando si considera la vita degli altri come avente la stessa importanza della propria e quando si vive in un mondo di

riconoscimento reciproco, in un mondo umanizzato.

In quest'ottica appare evidente l'inadeguatezza del concetto di natura umana così com'era presupposta dai diritti naturali in quanto si tratta di un mondo chiuso in se stesso, che trova nel principio di autoconservazione il suo fine ultimo e in una concezione patrimonialistica della libertà il suo mezzo principale. L'io dei diritti naturali è un *unencumbered self* o un *buffered self* come l'ha chiamato Taylor, ma non certo aperto e poroso nei confronti di un mondo umano comune. Proprio per prendere le distanze dalla soggettività dei diritti naturali il portatore dei diritti umani viene ora indicato come «persona umana».

La persona prende posizione nei confronti della propria natura, si sorge al di là di essa e, persino, va contro di essa e le sue leggi costitutive e proprio per questo si afferma ed è una persona. La chiave di lettura della persona non è certamente il principio minimale di autoconservazione, ma quello massimale della libertà di coscienza, perché la persona – come ha notato Robert Spaemann – è qualcuno e non già qualcosa. Chi noi siamo non è lo stesso di cosa siamo. Per questo le persone hanno bisogno di riconoscimento per essere se stesse, hanno bisogno di protezione per svilupparsi, hanno bisogno di cura per fiorire.

I diritti delle differenze

Non c'è, dunque, da stupirsi se, poiché ogni persona è un'unità irripetibile, i diritti umani tendono a diventare i diritti delle differenze. Infatti – come ha notato Norberto Bobbio – l'evoluzione dei diritti umani s'è sviluppata «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati». Ma si tratta di un modo ben diverso di concepire gli *status* sociali. Gli *status* del passato erano diretti a definire le condizioni giuridiche e sociali di un gruppo di persone ad esclusione di altre. La specificazione giuridica dei diritti umani, invece, è diretta a proteggere nel modo più appropriato le differenti forme di vita delle persone. Ciò significa anche che non dovrebbe esistere un modello privilegiato di «persona umana». Sono persone allo stesso titolo anche coloro che non sono autosufficienti (i bambini, gli anziani, i poveri e i malati). I loro diritti hanno lo stesso valore di quelli delle persone «auto-nome» (o che si considerano tali) e non devono essere considerati come diritti speciali o sussidiari, cioè come una deroga ai diritti umani generali dettata dalle particolari condizioni di vita di «soggetti deboli». Non è lecito introdurre una differenza di valore tra le persone.

Le persone sono, dunque, molto diverse fra loro e ciononostante hanno tutte una pari dignità. Gli elementi che costituiscono le differenti identità delle persone dal punto di vista del loro rilievo etico-politico possono essere ricondotti a tre categorie generali individuate sulla base dell'incrocio dei parametri della *volontarietà* e della *comunanza*. Vi sono dimensioni involontarie e particolari dell'identità personale, dimensioni involontarie e (potenzialmente) comuni a tutte le persone e, infine, dimensioni volontarie che possono essere comuni o particolari secondo il caso.

La prima categoria (*involontario-particolare*) è legata a fattori di carattere biologico, culturale e storico che la Provvidenza o, se si vuole, la lotteria naturale assegna sin dalla nascita. Mi riferisco alla diversità di costituzione fisica e psichica, di colore della pelle, di etnia e di cultura. Nessuno può scegliere né l'equipaggiamento biologico né la famiglia o il gruppo sociale e culturale in cui viene a trovarsi nel momento della nascita. Queste forme di *diversità per nascita* non solo sono involontarie, ma anche non sono comuni.

La seconda categoria (*involontario-comune*) riguarda le fasi esistenziali della vita umana. Ogni essere umano è caratterizzato dall'età e da situazioni esistenziali o ruoli contingenti ma ricorrenti. È bambino, fanciullo, adulto, anziano, sano o ammalato, disabile, lavoratore o disoccupato, consumatore o bisognoso di mezzi di sostentamento. Anche queste condizioni di vita spesso sono del tutto involontarie. Non è in nostro potere invecchiare o meno e spesso non è neppure in nostro potere trovare un lavoro. Al contempo queste *diversità fenomenologiche* sono comuni non solo nel senso che accomunano vastissimi gruppi di persone al di là delle diversità culturali, ma soprattutto nel senso che ogni essere umano è in grado di comprendere i bisogni e le istanze di coloro che si trovano in una differente situazione esistenziale, perché ben sa che potrebbe essere la propria.

La terza categoria di diversità è quella legata alle scelte del tutto volontarie. Si tratta delle *diversità etiche* in cui il valore dell'autonomia è prevalente. Ogni individuo consapevole in un regime di libertà politica deve essere libero di dare alla propria esistenza quella forma che gli sembra più conveniente. Vi sono scelte convergenti per il loro contenuto (*volontario-comune*) e scelte che si allontanano, a volte molto profondamente, da quelle ampiamente condivise e tradizionalmente consolidate (*volontario-particolare*) e quindi sono con esse contrastanti. Le prime sono più facilmente tutelate, perché godono del favore del consenso sociale. Per questo maggiore attenzione deve essere prestata al secondo

tipo di scelte, quelle che divergono da quelle comuni. Infatti, sono proprio le scelte divergenti che incontrano maggiori difficoltà a ricevere quel riconoscimento pubblico che è rappresentato dall'attribuzione di diritti. Di conseguenza l'uso della libertà personale ne risulta ristretto in un modo che, se non è adeguatamente giustificato, è del tutto arbitrario e paternalistico.

Alla ricerca di una base comune

La problematica delle differenze fra le persone disarticola il mondo umano in modo elevato e disegna una pluralità di forme di vita che fanno fatica a riconoscersi come appartenenti ad una comune umanità. Il diniego del riconoscimento assume il significato di un'esclusione sociale di una categoria di persone ed è percepito come umiliante. Ma anche il riconoscimento stesso viene percepito come una forma di dipendenza del valore della propria identità dal consenso degli altri e dal modo in cui essa viene intesa dalla società che impone stereotipi sociali, quali, ad esempio, quello del ruolo della donna o dell'ordine dei sessi. In particolare, diventano problematiche le identità che fanno riferimento in qualche modo ad una differenza legata ad una qualità naturale, quali le diversità per nascita e quelle fenomenologiche. L'involontarietà di queste differenze appare come un vincolo

inaccettabile per la libertà e l'autonomia delle persone che aspirano a prendere definitivamente congedo dalla natura. Viene, pertanto, messo in discussione che il possesso di determinate caratteristiche biologiche e corporee richieda anche l'accettazione del valore simbolico ad esse attribuite dalla società. Quest'ultimo si percepisce come una costruzione sociale e culturale, come una maschera, socialmente imposta, che copre il volto della persona. Qual è questo volto? Quello in cui la persona di volta in volta si riconosce e si identifica. Per questo si parla di diritti *alle* differenze, che è la terza fase della nostra narrazione, quella in cui attualmente ci troviamo. Si tratta di una richiesta alla tutela del proprio modo di percepire se stessi e la propria identità, difendendola dall'omologazione culturale e dall'assimilazione sociale.

Le conseguenze etiche e politiche di questa sostituzione della costruzione sociale delle identità con la costruzione personale e soggettiva non sono di poco conto. Diviene estremamente diffi-

Diversità fenomenologiche sono comuni non solo nel senso che accomunano vastissimi gruppi di persone al di là delle diversità culturali, ma soprattutto nel senso che ogni essere umano è in grado di comprendere i bisogni e le istanze di coloro che si trovano in una differente situazione esistenziale, perché ben sa che potrebbe essere la propria.

cile trovare una base di comunanza fra gli esseri umani e, quindi, stabilire una comunicazione reale fra loro. Infatti, per comunicare occorre un linguaggio comune, frutto di quella elaborazione sociale e culturale che i linguaggi privati rifiutano. Si presenta anche un'ulteriore difficoltà legata alla separazione totale della persona dalla natura umana. Senza la natura la persona diventa un essere astratto, di per sé privo di ogni identità. Di per sé non è «qualcuno», ma lo diviene, sempre provvisoriamente, in seguito alle scelte prese e al significato che attribuisce loro. Le qualità naturali che possiede sono sue, ma non sono il *self*. Queste non si identificano con l'io. Infatti, se il corpo è considerato come un possesso, sono al contempo correlato ad esso e distaccato da esso. Come nota Michael Sandel, criticando la dottrina rawlsiana del velo d'ignoranza: è mio piuttosto che tuo; è mio piuttosto che me. L'eliminazione della natura umana ha un effetto disgregante sulla stessa cultura umana. Per queste gravi difficoltà la narrazione dei rapporti fra la persona e le differenze fra le persone è ben lungi dall'aver raggiunto il suo epilogo.

Bibliografia

- C. MacKinnon, *Le donne sono umane?*, a cura di A. Besussi e A. Facchi, Laterza, Roma-Bari 2012.
- R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2000.
- M.J. Sandel, *Liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1994.
- I. Trujillo e F. Viola, *What human rights are not (or not only). A negative path to human rights practice*, Nova Science Publishers, New York 2014.
- F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.