

Francesco Viola

I diritti dell'uomo e l'etica contemporanea

In un'epoca di frammentazione e di particolarismo qual è la nostra i diritti dell'uomo costituiscono uno dei pochi punti (forse l'unico?) che gli individui e i popoli sembrano avere in comune, uno dei pochi intorno a cui sembrano concordare. C'è grande consenso intorno ai diritti dell'uomo, si può dire che mai un accordo aveva raggiunto un così alto grado di estensione. È un vero e proprio *consensus gentium* che ormai riguarda tutta l'umanità.

Se è vero che un'etica è tanto più valida quanto più è in grado di esibire contenuti universali valevoli per tutti gli uomini, allora è ragionevole guardare ai diritti dell'uomo come all'ultima manifestazione di un'etica universale. Il che è molto sorprendente dato che le condizioni attuali della vita morale non sembrano più permettere alcun universalismo in campo etico. Ed allora è naturale chiedersi se non si tratti di una mera illusione, se sotto un'etichetta comune non si nasconda il tentativo di riunificare in modo puramente nominalistico il pluralismo morale, oppure se la problematica dei diritti dell'uomo non sia da intendersi come un difficile, ma necessario, tentativo di intessere un discorso etico fra tribù morali diverse. Probabilmente è vera l'una e l'altra cosa, probabilmente i diritti dell'uomo sono usati sia dalla retorica etico-politica, sia dall'esigenza di non rinunciare del tutto ad un'etica universale. In ogni caso ciò significa che appellarsi all'etica dei diritti dell'uomo non è sufficiente ad indicare ciò che s'intende avvalorare o accreditare, che bisogna specificare meglio, perché il linguaggio dei diritti dell'uomo è ambiguo e incompleto¹. Non basta professare la propria adesione ai diritti dell'uomo bisogna anche esibire la propria interpretazione di essi. Solo così si vedrà se e fino a che punto i diritti dell'uomo possano aspirare al ruolo di etica universale.

¹ S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, ora in *Diritto, Persona, Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 95-121.

1. *Diritti dell'uomo e teorie dei diritti*

Gli studiosi del giusnaturalismo hanno più volte notato che bisogna distinguere tra la legge naturale e le dottrine della legge naturale (non si può attribuire alla prima la variabilità delle seconde), allo stesso modo, dunque, dovremo far distinzione fra i diritti dell'uomo e le dottrine dei diritti dell'uomo. Quando parlo di "dottrine dei diritti dell'uomo" non mi riferisco tanto (o in primo luogo) all'eterno problema del loro fondamento, quanto piuttosto al modo diverso d'intenderli, d'interpretarli e di praticarli. Una dottrina dei diritti dell'uomo non esibisce soltanto una giustificazione del loro fondamento, ma fornisce anche un modello di pratica dei diritti dell'uomo stessi, ispirandosi a un certo tipo di presupposizioni e articolandoli tra loro secondo certe gerarchie di priorità. Sono state identificate, ad esempio, due principali tradizioni interpretative dei diritti dell'uomo: quella dell'umanesimo laico e quella dell'umanesimo cristiano².

Se, dunque, far appello ad una teoria interpretativa dei diritti dell'uomo è necessario per uscire dall'ambiguità, allora essa sarà altresì indispensabile per saggiare la validità delle pretese etiche dei diritti dell'uomo. Parlare in modo significativo dei diritti dell'uomo come etica contemporanea significa muoversi all'interno di una dottrina dei diritti dell'uomo. Ma già questo suscita le prime perplessità e difficoltà.

La grande fortuna dei diritti dell'uomo nell'epoca del pluralismo è data proprio dall'asserita possibilità di separare l'affermazione di questi diritti dalle particolari dottrine che li sostengono. Il fatto del pluralismo delle dottrine morali intese nel senso pregnante di stili di vita è cosa indubitabile e, pertanto, sembra necessario che per salvare l'universalità dei diritti dell'uomo bisogna renderli indipendenti da ogni dottrina morale particolare. Nessuna cultura può ormai vantare diritti ereditari nei confronti di un'idea universale come quella dei diritti dell'uomo, così come gli arabi non li hanno nei confronti della matematica o i greci nei confronti della filosofia³.

Una delle accuse, che l'etica dei diritti umani deve oggi affrontare, è infatti diretta a smascherare l'intento colonizzatore dell'etica occiden-

² Cfr. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino, 1992.

³ Cfr. J. Moltmann, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in "Concilium", 26, 1990, 2, p. 146.

tale e del liberalismo politico⁴. V'è chi ritiene che le dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo non siano altro che un modo ideologico per legittimare le mire espansionistiche delle democrazie liberali⁵.

Oggi il pensiero politico liberale si affanna a tentare di dimostrare che i diritti dell'uomo non richiedono necessariamente una giustificazione in chiave liberale. Se così fosse, allora lo stesso liberalismo politico cadrebbe in contraddizione con se stesso, ponendosi come l'unica dottrina etico-politica valida e rendendo così ingiustificato il pluralismo. Rawls, ad esempio, ragiona così: per accreditare una dottrina etica basta che essa possa rendere ragione in qualche modo dei diritti dell'uomo e questo è possibile anche ad altre dottrine diverse da quella liberale. Non solo le società liberali, ma anche quelle che Rawls chiama "gerarchiche", possono farlo e, quindi, i diritti dell'uomo non sono esclusivo appannaggio della concezione etico-politica del liberalismo⁶. E' singolare osservare questo disconoscimento di paternità a cui il pensiero liberale si vede costretto per salvare i suoi stessi presupposti. Quanto più si espande la coscienza dei diritti dell'uomo, tanto più il liberalismo cerca di lavarsene le mani per paura di divenire un pensiero totalitario. Questa creatura dell'individualismo liberale è divenuta pericolosa per il suo stesso creatore.

Dobbiamo, inoltre, registrare un altro fenomeno singolare: mentre il liberalismo si affanna ad allontanare da sé la sua prole, le altre dottrine etico-politiche (l'utilitarismo, il marxismo e il cattolicesimo) si affannano a farla propria, cercano di mostrare che essa è maggiormente tutelata all'ombra dei loro rami, anche se un tempo questa non era stata propizia. Insomma, i diritti dell'uomo funzionano oggi come legittimazione di un'etica socio-politica e come tali c'è l'esigenza che siano indipendenti da una dottrina etica particolare che altrimenti assumerebbe il ruolo di occulta colonizzatrice del pluralismo.

⁴ Accuse ancora più generali vengono mosse ai diritti dell'uomo dagli esponenti dei *Critical Legal Studies*. Cfr. D. Kennedy, *Legal Education as Training for Hierarchy*, in D. Kairy (ed.), *The Politics of Law*, New York, 1982, p. 47: «Rights discourse is internally inconsistent, vacuous, or circular. Legal thought can generate plausible rights justifications for almost any result».

⁵ Per una discussione di questo problema cfr., tra gli altri, A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity*, State University of New York Press, Albany, 1986.

⁶ J. Rawls, *La legge dei popoli*, in S. Shute - S. Hurley (a cura), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, trad. di S. Lauzi, Garzanti, Milano, 1994, pp. 54-97.

Da una parte abbiamo affermato che, solo esibendo una determinata pratica dei diritti dell'uomo, si dà la possibilità di sfuggire alla retorica vacua dei diritti, alla loro insignificanza o ambiguità, e, dall'altra, che i diritti dell'uomo si presentano come indipendenti da ogni particolare dottrina etico-politica fino al punto da costituire il criterio di legittimazione e di accreditamento oggi universalmente riconosciuto. Si tratta di due istanze palesemente in stridente contrasto che paralizzano la possibilità di ogni discorso sensato sui rapporti tra diritti dell'uomo ed etica contemporanea. Cercherò ora di mostrare come sia possibile uscire da questa difficoltà, cominciando con il sollevare dubbi sul modo in cui solitamente si rapportano i diritti dell'uomo alle particolari concezioni della morale e della politica.

2. I diritti dell'uomo sono solo una lista di valori fondamentali?

Solitamente si ritiene che i diritti dell'uomo siano dei valori o dei principi supremi indipendenti da qualsiasi dottrina morale e da qualsiasi concezione della natura umana. Si tratterà poi di farli vivere in contesti specifici, applicandoli a particolari situazioni, ed allora essi entreranno in contatto con le concezioni morali particolari e saranno in diverso modo interpretati. In questo senso non sono un'etica, né una politica. Sono valori imprescindibili di ogni etica accettabile e di ogni politica giusta. Appartengono all'ambito del pre-morale o del pre-politico. Ma si può parlare in senso proprio dell'esistenza di un'etica o di una politica quando ci si muove nel campo delle scelte, delle norme, degli obblighi e dei fini. Affermare che la dignità umana deve essere rispettata, che la libertà dell'uomo è inviolabile o che tutti gli uomini hanno eguali diritti non dice nulla su come ci si debba comportare in particolari situazioni, né dice molto su quali azioni siano moralmente buone o giuste.

Se presupponiamo la configurazione tradizionale dell'etica o della politica, dobbiamo riconoscere che i diritti dell'uomo non sono né un'etica compiuta, né una visione soddisfacente di una società giusta. Hanno bisogno d'integrazioni sostanziali di vario genere, di apporti provenienti dall'esterno, cioè dalle visioni particolari della vita etica e politica. Se però restiamo aggrappati a quest'ottica - che sembra essere l'atteggiamento generalmente condiviso, persino dagli stessi teorici liberali -, allora non potremo mai uscire dalla difficoltà a cui ho accennato, allora non si potrà mai parlare in senso proprio di un'etica dei diritti dell'uomo come della nuova etica comune e universale di una comunità mondiale. Se ci accontentiamo di considerare i diritti umani come l'espressione di uno standard minimo di valori morali e politici, richiesto per accreditare l'ingresso nella cerchia delle concezioni etico-

politiche accettabili, allora essi saranno tutt'al più una condizione pre-eliminare dell'etica e della politica, ma nulla di più.

Può darsi però che questo modo di giudicare sia a sua volta dettato dal fatto di presupporre una visione dell'etica in quanto tale ancora troppo legata alla sua configurazione tradizionale. Il fatto del pluralismo non ha cambiato il modo di concepire l'etica e la politica nella modernità, ha soltanto moltiplicato le costellazioni di valori. Il mondo unitario dell'etica s'è spezzato in tanti frammenti, ma ognuno di essi riproduce la matrice originaria nel fatto di essere chiuso nella sua assolutezza ed incomunicabilità. In tal modo il pluralismo può aspirare solo alla coesistenza, ma non al dialogo tra comunità morali separate e chiuse in se stesse. Il problema centrale di un pluralismo etico così inteso diventa quello della convivenza pacifica tra tribù morali differenti, ognuna gelosa della propria identità. Si pensa, infatti, che questa coesistenza sia al meglio governata dai diritti dell'uomo, dalla tolleranza reciproca e dalla non ingerenza. I diritti dell'uomo appaiono, pertanto, come il rimedio agli inconvenienti del pluralismo e, al contempo, ciò che permette di praticarlo in modo pacifico. In tal senso essi si presentano come la legittimazione del fatto del pluralismo.

Cosa significa in realtà che la tutela dei diritti dell'uomo è la *password* per essere ammessi al club delle nazioni civili? E' la patente di civiltà etico-giuridica? Le Dichiarazioni dei diritti sono universali, perché è difficile per uno Stato dichiarare alla comunità internazionale che la protezione dei diritti dell'uomo è l'ultima delle sue preoccupazioni. Molti governi firmatari delle Dichiarazioni hanno violato e continuano a violare i diritti dell'uomo e ne sono perfettamente consapevoli. Ma non possono dirlo, devono ricorrere ad altre argomentazioni, negando i fatti o giustificando in nome di superiori interessi la violazione. Questo è un chiaro esempio di un uso retoricamente legittimatorio dei diritti dell'uomo, del tentativo di legittimare in loro nome i fatti della storia e della cultura. Ognuno resta chiuso nella propria prospettiva etica e politica e non cambia di un millimetro le proprie idee, ma tutti dichiarano di condividere il rispetto per la dignità umana. Questo è ciò che intendo per una giustificazione estrinseca e retorica del fatto del pluralismo. Ognuno può perseguire gli obiettivi etici che desidera a patto che dichiari di farlo *ad majorem hominis gloriam*. Tuttavia la storia va mostrando con chiarezza che, una volta entrati, per convinzione o per convenienza, nel club dei sostenitori dei diritti dell'uomo, si resta

invischiati in qualche modo in un corso d'azione orientato⁷ che può incidere profondamente sul modo di concepire l'etica personale e sociale.

Tutto ciò significa che i diritti dell'uomo non sono soltanto dei valori universali *super partes*, ma sono anche una pratica della vita etico-politica, un modo di organizzare la scelta, d'individuare e di perseguire i fini, un modo specifico d'intendere la regola e i criteri del giudizio pratico. In una parola, i diritti dell'uomo nel loro sviluppo autogenerano nuove forme e stili di vita etica, che non trovano riscontro nel modo tradizionale d'intendere la morale da parte delle dottrine etiche consolidate e delle famiglie morali principali.

Se è vero che i diritti dell'uomo escono dall'ambigua retorica solo in quanto legati a particolari forme di ragionamento pratico e di discorso morale, allora bisogna dire anche che queste pratiche non sono dipendenti da alcuna dottrina etica preesistente, ma sono interne e autogenerate dalla stessa concezione dei diritti umani. Voglio dire che i diritti dell'uomo non sono solo valori fondamentali e priorità assiologiche, ma sono anche modo d'interpretarle e di farle vivere nei contesti sociali più diversi. In questo senso si presentano come una concezione generale dell'etica che non si limita a legittimare dall'esterno il fatto del pluralismo, lasciando inalterato il modo di concepire la struttura della vita etica, ma mira ad un riassetto generale del modo di far comunicare le diversità delle concezioni morali e politiche, aprendo loro lo spazio e la possibilità di un discorso comune. Ed è questo che vorrei ora mostrare in modo certamente non esauriente, ma spero sufficientemente convincente.

3. I diritti dell'uomo come pratica etico-sociale

A questo fine considereremo i diritti dell'uomo non già come un catalogo o una lista di valori fondamentali e prioritari, ma come l'insieme delle interpretazioni applicative di questi principi, cioè come una pratica sociale piuttosto che come un codice di norme. Ciò è possibile, perché ormai dal 1948 ad oggi, sia sul piano nazionale che in quello internazionale, c'è una copiosa giurisprudenza dei diritti dell'uomo, in particolare quella delle corti costituzionali e di quelle internazionali. Accanto a questi atti ufficiali c'è anche la rilevante

⁷ J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Bari, 1989, p.116.

presenza dei diritti umani nel dibattito etico contemporaneo, nella morale comune e positiva, nella stessa sensibilità etica dell'uomo di oggi.

Se osserviamo anche solo di sfuggita quest'immensa messe di dati, la constatazione più elementare e ovvia che facciamo riguarda la crescita, lo sviluppo e l'evoluzione dei diritti dell'uomo. Si tratta di un corpo che va assumendo proporzioni gigantesche. Sempre "nuovi diritti" si aggiungono ai precedenti a tutti i livelli e in ogni direzione. Ormai non basta più - come al tempo dell'indipendenza americana o della rivoluzione francese - sottoscrivere una lista di quattro o cinque diritti fondamentali per poter essere considerato un sostenitore dei diritti dell'uomo, ma bisogna impegnarsi a rispettare un mondo molto complesso e articolato di valori.

I filosofi della morale e i teorici del diritto tendono a trascurare l'importanza di questo fenomeno ai fini della riflessione sulla struttura dell'etica contemporanea. Essi pensano che si tratti di uno sviluppo fisiologico di derivazione di nuovi diritti da un nucleo originario di carattere generalissimo in cui si trovano in qualche modo impliciti⁸. D'altronde l'evoluzione storica, gli sviluppi della scienza e della tecnica, le rigenerazioni del potere politico ed economico rendono possibili nuovi e sempre più temibili attentati alla dignità umana e rendono necessario la riformulazione e l'aggiornamento dei "vecchi" diritti. I nuovi diritti sono spesso null'altro che la riproposizione dei vecchi in termini nuovi, mentre altre volte sono creazioni ingiustificate degli interpreti.

Tutte queste considerazioni sono ragionevoli e spesso corrette, ma ciò che qui interessa non è il giudizio su questa espansione dei diritti quanto piuttosto il fenomeno in generale. Non vorrei che sfuggisse l'importanza del fatto che questa crescita di valori interna ad un'etica non s'è mai verificata in questi termini nelle morali tradizionali e non si verifica neppure oggi nelle dottrine etiche delle diverse comunità morali che popolano la nostra storia. Con l'espressione "tradizionale" - come si

⁸ La Corte costituzionale italiana ha voluto porre un argine all'espansione incontrollata dei nuovi diritti, affermando che «non esistono altri diritti fondamentali inviolabili che non siano necessariamente conseguenti a quelli costituzionalmente previsti» (sent. cost. 98/1979). Ma cosa significa "necessariamente conseguenti"? Di fatto il comportamento interpretativo della Corte è stato ben lungi dall'essere restrittivo. Sulla questione cfr., da ultimo, F. Modugno, *I «nuovi diritti» nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1995.

sarà già compreso - mi riferisco non solo al mondo antico, ma anche al mondo moderno.

Basta guardare all'etica dei diritti naturali, che viene considerata come la fonte originaria di quella dei diritti dell'uomo, per accorgersi delle differenze⁹. I diritti naturali sono una lista chiusa e rigorosamente limitata; non c'è da aspettarsi alcuna novità. D'altronde essi si appoggiano sulla natura umana concepita come un insieme circoscritto di esigenze elementari ed imprescindibili. In quest'ottica sarebbe inconcepibile ritenere che "nuovi diritti" prima inesistenti nascano e vengano alla luce nella storia. Si potrebbe solo affermare che una conoscenza migliore della natura umana faccia scoprire diritti preesistenti, ma gli illuministi non avevano tutta questa sensibilità per la storia e pensavano di aver già raggiunto l'estensione ultima della ragione. Insomma la differenza tra l'etica dei diritti naturali e quella dei diritti umani è quella stessa che v'è - per usare il linguaggio bergsoniano - tra le morali chiuse e le morali aperte.

Lo stesso potrebbe dirsi se dovessimo fare un confronto con altre morali normative. Sono tutte morali "povere" nei confronti della fioritura dei diritti dell'uomo. E non penso solo alle morali utilitaristiche, che sono notoriamente le più povere di valori, impegnate come sono a minimizzare la sofferenza e il dolore. Penso anche alla morale cattolica troppo preoccupata del primato della legge e degli assoluti morali, che, essendo precetti negativi, non permettono certamente di cogliere le novità della vita morale. Penso, infine, alla stessa etica liberale, che pure ha, o presume di avere, un rapporto privilegiato con i diritti dell'uomo e che pure, in ragione del suo individualismo, non è in grado di comprenderne tutta la ricchezza dell'articolazione. Il dibattito in atto tra liberalismo e comunitarismo non deve essere inteso come il conflitto tra i sostenitori dei diritti dell'uomo e i loro oppositori, ma come il contrasto tra un'interpretazione individualistica e un'interpretazione comunitaria dei diritti¹⁰. Ognuno ha le sue ragioni e, per ciò stesso,

⁹ Cfr. J. R. Pennock, *Rights, Natural Rights, and Human Rights - A General View*, in *Human Rights*, in J. R. Pennock - J. W. Chapman, *Human Rights*, New York U. P., New York, 1981, p. 7.

¹⁰ Forse questo è meno vero per MacIntyre, che è tra tutti i comunitari il più ostile all'universalità dei diritti dell'uomo. Credere in essi è come credere alle streghe e agli unicorni. Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 1985, p. 69.

anche i suoi torti, perché l'evoluzione dei diritti dell'uomo abbraccia l'una e l'altra.

4. L'etica dei diritti dell'uomo come metodo per la ricerca del bene

Se ci chiediamo ora cosa renda l'etica dei diritti dell'uomo così elastica e dinamica, dobbiamo subito notare che essa è - come avrebbe detto Fuller¹¹ - una morale dell'aspirazione e della realizzazione personale e non già una morale del dovere o della legge. Ciò significa che all'origine di questa problematica morale non c'è un modello di vita, una precisa concezione del bene e ben determinati criteri di azione, cosicché tutta la scelta morale risiede nell'individuare i propri doveri nelle particolari circostanze o più a monte nel cercare la regola universale della condotta morale. All'origine dell'etica dei diritti dell'uomo ci sono solo orientamenti, aspirazioni e tendenze, che si esprimono nella forma di principi. Qui il termine "principio" è preso in senso letterale, come ciò che dà inizio, ciò da cui prende cominciamento un corso di azione.

"Avere un diritto" significa innanzi tutto che c'è un aspetto dell'essere umano che deve in qualche modo essere rispettato e tutelato nello svolgimento della vita sociale e politica. Non si dice ancora in che modo, in quale misura, in quali circostanze, entro quali limiti, a costo di quali sacrifici e, soprattutto, a preferenza di quali altri valori. C'è qualcosa d'incommensurabile nell'affermazione dell'invulnerabilità di un diritto così inteso, perché si vuole dire che è qualcosa a cui farsi attenti, che nessuna vita degna di un essere umano potrà farne a meno in qualche misura e che nessuna società giusta ne potrà mancare. Qui è evidente fino a che punto il bene sia necessario per la definizione del "giusto". Ma tutto questo è ancora insufficiente per parlare in senso proprio di un diritto.

Quest'aspirazione deve ancora trovare la sua regola ed è per questo che si presenta come il principio di una ricerca morale (e giuridica), che è rivolta a dare determinazione e vigore storico-giuridico alle prerogative del soggetto. Quale sia veramente e in senso stretto il diritto che si ha lo si vede solo alla fine della ricerca e dell'esplorazione morale. Per questo l'etica dei diritti dell'uomo si può anche considerare come un

¹¹ L. L. Fuller, *La moralità del diritto*, a cura di A. Dal Brollo, Giuffrè, Milano, 1986, p. 11 ss.

metodo per la ricerca dei diritti, un metodo fondato sulla ragionevolezza e il bilanciamento dei valori.

Si potrebbe sostenere che in questo non c'è niente di diverso rispetto alle altre configurazioni della morale. Anche l'utilitarismo può essere considerato come un metodo per la ricerca dell'utile ed anche la morale della legge può essere considerata come una via per trovare la regola universale. Tuttavia in queste il metodo di ricerca è separato e preliminare alla fase di applicazione della regola. Nella morale dei diritti non è così, perché qui interpretazione e applicazione dei diritti sono la stessa cosa.

Nel suo stato di riposo la morale dei diritti dell'uomo si presenta solo come una lista di valori incommensurabili (vita, libertà, uguaglianza, solidarietà...), che si chiamano "diritti", perché sono principio di diritti. Nel dinamismo dell'azione etico-giuridica i diritti vanno progressivamente prendendo corpo e ritrovando la loro regola interna, che consente loro di essere praticabili e praticati nei contesti di vita. Quando si esaurisce l'azione messa in moto dal caso concreto, la morale dei diritti torna ad essere una lista di valori supremi. In un certo senso la potremmo considerare una *morale dell'evento* piuttosto che una *morale della regola*. Non voglio dire che tutto si esaurisca nella soluzione del caso concreto, perché essa ha permesso di mettere in luce nuovi aspetti di applicazione dei valori supremi, ha gettato una luce nuova sulle loro potenzialità intrinseche di espansione¹². Ed è infatti questo che in realtà s'intende quando si parla di "nuovi diritti". Ma voglio dire che, mentre la ricerca della legge universale è fatta una volta per tutte, quella dei diritti deve essere ogni volta ripetuta fin dall'inizio come se fosse la prima volta. Certamente si potrà e dovrà sempre trarre ammaestramento dalla "giurisprudenza", ma il grande rilievo che assume il caso concreto in tutta la sua specificità non consente di parlare di ogni ricerca dei diritti come di una mera riproduzione del passato.

Debbo, infine, notare che, proprio per questo carattere evenemenziale dell'etica dei diritti, essa richiede il possesso di determinate abilità, tratte fuori dalla esperienza della storia istituzionale, dalla pratica retrostante, abilità che alcuni - come Habermas e Rusconi - pensano che debbano ispirarsi ad una sorta di "patriottismo costituzionale" e che nella sostanza si ricollegano alla teoria classica delle virtù, reinterpretrate in chiave socio-politica.

¹² Non bisogna, pertanto, assimilare questa morale dell'evento alla *morale della situazione*, in cui mancano dei valori supremi da rispettare prioritariamente.

5. *L'evoluzione della pratica dei diritti*

Un altro aspetto interessante, sempre legato ai "nuovi diritti", è offerto dall'evoluzione della pratica dei diritti dell'uomo. Un'osservazione attenta dei contenuti e delle forme in cui i diritti hanno preso corpo nella storia ci consente di capire meglio cosa s'intenda per "essere umano", cioè come si autocomprenda il soggetto titolare dei diritti.

Anche qui il percorso è esattamente opposto a quello della morale dei diritti naturali. Non si va dalla natura umana ai diritti, ma dai diritti come sono concepiti al modo d'intendere l'essere umano e l'uguaglianza tra gli uomini. E' osservando la pratica dei diritti che posso dire qualcosa sulla natura umana. Ora a me sembra che ciò che possiamo dire non è poca cosa e che la pratica dei diritti, nonostante le intemperanze e le deviazioni che sono un rischio da correre, vada mettendo a fuoco un'antropologia significativa. Nella storia l'uomo prende posizione nei confronti di se stesso e si autocomprende, correggendo progressivamente se stesso. Non c'è dunque una legge suprema che lo ammaestra dall'alto con timore e tremore, ma un'autocorrezione forse non meno dolorosa a causa delle lacrime e del sangue di cui la storia è piena, e tuttavia più incisiva ed istruttiva.

I diritti sono sorti come potere del soggetto da contrapporre al potere politico, sociale ed economico e si vanno trasformando nell'attenzione per i fini in cui il soggetto umano trova la propria realizzazione e la propria fioritura. Ed è proprio in questo senso che i diritti diventano «fondamento, ragione e scopo del potere legittimo»¹³. Quest'evoluzione è sotto gli occhi di tutti. Generazioni di nuovi diritti si accavallano e si stratificano (diritti di libertà, diritti politici, diritti sociali, diritti culturali...), ma non deve sfuggire il progressivo mutamento del loro obiettivo e della loro configurazione interna. Se volessimo usare una formula riassuntiva, potremmo dire che l'arco dell'evoluzione è teso tra il diritto di proprietà e il diritto alla felicità, tra il diritto come potere del soggetto sulle cose e il diritto come realizzazione della soggettività in tutta la sua pienezza. Forse in quest'ultimo caso è improprio parlare in senso tecnico di "diritto" e tuttavia la multivocità dell'uso del termine in una certa misura lo consente. Rosmini parlava della persona come "diritto sussistente".

In verità molti guardano con sospetto questa proliferazione di diritti ed invocano un'opera di pulizia che ne renda univoco il concetto per

¹³ G. Zagrebelsky in *I diritti fondamentali oggi*, Cedam, Padova, 1995, p. 20.

rigorizzarne anche le forme di tutela. Non basta infatti proclamare un diritto se poi non lo si può far valere. Non si tratta solo dei pensatori liberali che puntano tutto sui diritti di libertà e vedono il resto come un'opera di misericordia nei confronti dei perdenti, degli sconfitti e degli svantaggiati. Anche i pensatori dell'ex-sinistra marxista (o gli ex-pensatori della sinistra marxista) oggi seguono sorprendentemente la stessa direzione di pensiero, considerando i diritti sociali non "veri" e propri diritti come lo sono quelli di libertà¹⁴. Tuttavia non è qui necessario prendere posizione su questo punto, perché non sto affrontando il concetto giuridico di "diritti", ma la sua valenza etica. Sul piano etico è indubitabile che i *moral rights* - come li chiamano gli anglosassoni - appartengono a tutti gli effetti alla vita etica del nostro tempo.

Accanto al passaggio dei diritti come poteri ai diritti come fini si colloca in modo strettamente connesso ciò che già Bobbio aveva notato, cioè il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati»¹⁵. L'essere umano è osservato nella specificità delle sue diverse maniere d'essere: come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore, come consumatore... Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto al loro primo sorgere segnato dall'universalismo di una natura umana astratta dai contesti sociali.

Dal punto di vista fenomenologico la vita umana attraversa stadi diversi, che sono spesso indipendenti dalla volontà e dalla libertà. Non è in nostro potere invecchiare o meno, o essere sani. Al contempo questi stati di vita sono comuni non solo nel senso che accomunano le persone che li condividono (i giovani, le donne, gli anziani, gli handicappati...), ma anche nel senso che ognuno di noi sa che potrebbe trovarsi nella situazione degli altri e che in alcuni casi ciò avverrà in futuro. Se sono giovane, so che probabilmente diverrò anziano. Se sono sano, so che posso ammalarmi. Voglio dire che questo è il modo in cui si pone l'universalismo degli stati della vita umana e che li rende ben diversi dagli *status* della tradizione giuridica. Non si è eguali a prescindere dalle

¹⁴ Cfr. D. Zolo (a cura), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Bari, 1994.

¹⁵ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. XVI e anche pp. 62-72. Ho approfondito quest'aspetto nel mio *Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alta luce dei diritti dell'uomo*, in "Teoria politica", 8, 1992, 3, pp. 59-81.

situazioni e dai contesti di vita in cui ci si trova, come si affermava alle origini dei diritti dell'uomo, ma proprio in ragione delle differenze. Come si può notare, l'etica dei diritti è in grado di correggere se stessa fino a questo punto. Non più uguali nonostante le differenze, ma proprio in ragione di queste.

La configurazione interpretativa dello stato di vita delinea una vera e propria antropologia situazionale, che proprio per questo non vale per tutte le fasi della vita di una persona o per la persona in quanto tale. Le ormai vecchie concezioni antropologiche, quali quella dell'individualismo possessivo, quella dell'uomo-lavoratore o dell'*homo oeconomicus*, non sono scomparse, ma ad esse si sono aggiunte altre attraverso un processo di stratificazione e di frammentazione fenomenologica. La vita umana è ormai divisa in ontologie regionali e in grappoli assiologici ben distinti. Ma non credo che l'evoluzione dell'etica dei diritti dell'uomo si fermi qui, perché essa è costantemente alla ricerca di se stessa, cioè è alla ricerca di una risposta quanto più adeguata alle esigenze della realizzazione dell'essere umano. Già appare all'orizzonte una nuova problematica che vuole rispondere in qualche modo al disagio di questa frammentazione antropologica. Si tratta della problematica dell'identità personale e collettiva, che mi pare di scorgere sempre più presente nel dibattito contemporaneo sui diritti.

Avere dei diritti oggi significa sempre più chiaramente avere un riconoscimento da parte della società riguardo alla bontà del proprio progetto di vita (individuale o collettivo). Questo riconoscimento lo si pretende dalla società politica nazionale ed internazionale e non solo perché ad esso si accompagnano solitamente forme di tutela adeguate che consentono di rendere effettivo il diritto, ma anche e, oserei dire, soprattutto perché si vuole essere eticamente assicurati della bontà del proprio progetto di vita. L'individuo decontestualizzato e separato è sempre più insicuro sulla bontà dei propri fini, ha bisogno che gli altri li approvino e che la società nel suo complesso li consideri degni di una vita umana. Avere riconosciuto "diritti" significa questo e ciò a volte basta, anche se non si ricevono nuovi poteri. In questo si mostra con evidenza quale grande funzione morale stia assumendo il diritto in un'epoca di pluralismo. Si potrebbe quasi dire che ora è la morale a dipendere dal diritto, mentre un tempo era il diritto a dipendere dalla morale. Di fatto ci sono ben poche differenze tra la struttura del ragionamento seguito dalle Corti costituzionali nell'interpretazione dei

diritti fondamentali e la procedura della deliberazione morale nella scelta tra valori¹⁶.

6. *Quale individuo?*

L'etica dei diritti dell'uomo è tutta centrata sulla soggettività, il suo valore globale è l'individuo umano in tutta la ricchezza del suo sviluppo. E' naturale chiedersi come sia pensata questa soggettività e quale immagine dell'uomo sia alla fine dei conti accreditata e promossa.

Nella letteratura più recente non è raro incontrare studi dedicati all'etica dei diritti dell'uomo, molti sottolineano nel valore dell'autonomia del soggetto nel senso più individualistico la direzione principale di quest'etica¹⁷. Sono diffidente nei confronti di questi modi di costruire i contenuti di quest'etica. Si tratta spesso di sovrapposizioni ideologiche alla prassi reale dei diritti dell'uomo. E' solo ponendosi al suo interno che possiamo individuare gli orientamenti di questa prassi e non già proiettando su di essa le nostre preferenze ideali.

Alexy, ad esempio, ha così definito il diritto generale alla libertà interpretato alla luce del principio di autonomia: «everyone has the right to judge for himself what is right and good, and to act accordingly»¹⁸. Ora non discuto questa definizione dal punto di vista morale, ma solo noto che essa non può essere considerata come una descrizione della prassi dei diritti dell'uomo, perché altrimenti non avrebbe alcun senso l'esistenza di Corti di giustizia che devono giudicare non già semplicemente intorno alla conciliazione tra i punti di vista diversi e contrapposti degli individui, ma riguardo allo stesso contenuto dei loro diritti, cioè devono decidere intorno a ciò che è giusto e buono per gli stessi soggetti. Questo modo di formulare il principio di autonomia dipende da un'etica esterna rispetto a quella generata dall'interno della prassi dei diritti dell'uomo.

¹⁶ Cfr. G. Corso, *In che senso il diritto positivo costituisce un vincolo per il giurista*, in G. Zaccaria (a cura di), *Diritto positivo e positività del diritto*, Giappichelli, Torino, 1991, p. 49.

¹⁷ Cfr., ad es., C. S. Nino, *The Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

¹⁸ R. Alexy, *Discourse Theory and Human Rights*, in "Rivista europea di Diritto, Filosofia e Informatica", papers del 17th IVR World Congress (Bologna, 16-21 June, 1995), 1995, II, p. 26.

Lo stesso discorso potrebbe farsi per altre concezioni dell'individuo che la pratica dei diritti dell'uomo smentisce radicalmente. Rawls, ad esempio, ritiene necessario neutralizzare completamente ogni concezione del bene per costruire una società giusta. I progetti di vita sono soggettivi, il bene è basato su preferenze soggettive, mentre la società esige regole giuste, cioè oggettive. Occorre, pertanto, pensare il soggetto agente come distaccato dai suoi fini particolari e dalle proprie qualità e doti. L'agente morale è un io separato da ogni contesto esistenziale, un io kantiano. Ciò significa anche che la comunità non debba in alcun modo avere alcun ruolo nella determinazione di ciò che è un agente morale, che in quanto tale è un soggetto assolutamente vuoto e neutrale.

Questo individualismo etico potrà anche essere ben fondato dal punto di vista filosofico, ma in ogni caso non corrisponde all'etica dei diritti dell'uomo. Questi oggi pretendono di definire l'identità dell'io. La pratica dei diritti ci mostra in abbondanza che l'autorealizzazione degli individui ha bisogno dell'intersoggettività e della comunità ed è ben lungi dal postulare la separatezza degli individui. Si è consapevoli che gli altri sono necessari per il costituirsi dell'identità di ciascuno di noi. Nessuna identità e nessun progetto di vita appare buono se non è in qualche misura comunicabile, cioè accettato dalla comunità, anche se non da tutti condiviso. La pratica dei diritti non fa che confermare nella sfera politica e giuridica il carattere relazionale e intersoggettivo della persona. L'etica dei diritti dell'uomo si rivolge all'individuo umano in tutta la concretezza della sua storia di vita, nei suoi rapporti interpersonali e contestuali.

Il senso stesso dell'idea di giustizia risulta segnato da questo modo di concepire il soggetto di diritti. La giustizia intesa come mera reciprocità, cioè come equivalenza delle prestazioni in una logica di astratto calcolo aritmetico, non è sufficiente. La giustizia distributiva deve tener conto dell'identità di ciascuno e si trova a ripartire beni e risorse che non sono soltanto materiali, ma anche e soprattutto spirituali, perché - come abbiamo visto - le opportunità sono legate al riconoscimento. Nella pratica dei diritti i beni da distribuire sono beni della persona.

Proprio questo lento ma inarrestabile spostamento dei diritti dalla protezione dell'individuo nei confronti dei poteri esterni alla piena realizzazione della sua identità ha rimesso in discussione il modo tradizionale di affrontare i rapporti tra diritti e giustizia. Solitamente si riteneva che la problematica della giustizia e della legge costituisse quella di un limite esterno rispetto all'espansione delle pretese dei diritti. Spesso questo vincolo riguardava le esigenze dell'ordine pubblico e da queste venivano tratte le principali barriere di contenimento nei confronti delle illimitate richieste dei diritti. Tutto ciò si rifletteva nella

struttura stessa delle nostre Costituzioni divise tra la parte dedicata alla tutela dell'individuo e quella riguardante l'organizzazione della società politica. Non dico che queste prospettive siano superate, e tuttavia sempre più frequentemente argomenti di giustizia vengono usati per interpretare e strutturare dall'interno i contenuti di certi diritti. Mi riferisco soprattutto all'ultima generazione di diritti ed in particolare al diritto ad un ambiente sano e al diritto all'informazione. Ma già nella considerazione del diritto alla tutela della salute è evidente il superamento della tradizionale distinzione tra diritti di libertà e diritti sociali¹⁹.

Voglio dire che libertà e giustizia, uguaglianza e solidarietà non sono sempre da considerarsi come valori distinti che entrano in competizione in una logica di temperamento, ma a volte diventano argomenti usati all'interno dell'unico tessuto di ragionamento pratico che conduce alla costruzione unitaria del contenuto di un diritto. Il risultato è quello di introiettare nell'esplorazione delle potenzialità della soggettività le stesse esigenze della comunità, dell'alterità e della giustizia. In questo si mostra ancora una volta la tendenza della pratica dei diritti dell'uomo a non restare confinata in un settore per quanto importante della vita etica, ma di ricoprire tutta l'estensione di questa.

Resta sempre corretta la definizione di Dworkin per cui un diritto è una pretesa dell'individuo che sarebbe ingiusto non soddisfare da parte del potere politico, anche se fosse nell'interesse generale farlo²⁰. Tuttavia lo sviluppo della pratica dei diritti dell'uomo conduce ad una progressiva attenuazione di questa contrapposizione tra libertà dell'individuo e bene comune, attraverso una più approfondita considerazione delle esigenze reali dell'individuo e della comunità. E' come se l'individuo umano aspirasse ad attirare a sé tutta la massima concentrazione dei valori fino al punto da abbracciare anche quelli che vanno al di là dei suoi limiti esistenziali e dell'umanità in atto presente (i diritti degli animali, i diritti della natura, le sorti del pianeta, le generazioni future...). Massima concentrazione e massima diffusione della persona. Ciò giustifica la differenza tra il concetto di individuo e quello di persona.

¹⁹ F. Modugno, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1978, p. 269.

7. Il linguaggio dei diritti come etica comune in un regime di pluralismo

Ho cercato di mostrare in che senso si possa parlare di un'etica propria dei diritti dell'uomo e delle difficoltà che essa ha di dialogare con le dottrine etiche tradizionali. Si tratta di un'etica pratica che non parte da una ben precisa antropologia o da valori morali definiti. Alla sua origine c'è soltanto la percezione dell'inviolabilità del soggetto, della sua dignità e della sua sacralità. Ma solo nel suo sviluppo va prendendo forma e consistenza la fisionomia di questa soggettività alla prova delle contingenze della storia.

Il risultato non è certamente quello di un'antropologia compiuta e neppure di una definizione dei rapporti tra individuo e comunità, ma solo quello di un certo orientamento e di una certa tendenza che si vanno progressivamente consolidando sul piano nazionale ed internazionale. Con ciò non ho voluto esprimere la mia personale approvazione o disapprovazione nei confronti di quest'etica del nostro tempo. Credo che sul piano globale non resti che constatare, mentre solo caso per caso si possa e debba osservare se le soluzioni offerte siano accettabili per la propria coscienza etica. L'etica dei diritti umani non è esauriente per la vita pratica nel suo complesso; è un'etica pubblica che, da una parte, amministra la società del pluralismo, mentre, dall'altra, ha bisogno di apporti fondamentali ulteriori sul piano dei criteri di giudizio per il ritrovamento delle regole.

E' evidente che non è possibile formulare un'etica compiuta sulla base dei diritti²¹. Se così fosse, non si spiegherebbero quei doveri che non sono correlativi a diritti²². In più i diritti stessi hanno bisogno d'un ulteriore fondamento che riposa su valori o fini fondamentali²³. Alla loro origine i diritti non sono altro che valori. Lo stesso conflitto di diritti è indecidibile se non sulla base di una teoria etica che non può essere quella stessa dei diritti. Per questo l'apporto delle teorie normative dell'etica è essenziale per la pratica dei diritti. Essa non può farne a meno. Il problema del fondamento dei diritti dell'uomo non può essere

²¹ Per la distinzione tra *goal-based theories*, *duty-based theories* e *rights-based theories* cfr. *ibidem*, pp. 171-172.

²² J. Raz, *Against Right-Based Morality*, in L. P. Pojman, *Ethical Theory*, Wadworth Publishing Co., Belmont, Cal., 1988, p. 646 ss.

²³ Ciò è dimostrato con chiarezza da M. D. Bayles, *Against Right-Based Moral Theories*, in W. Maihofer - G. Sprenger, *Law and the States in Modern Time*, Steiner Verlag, Stuttgart, 1990.

affrontato dall'etica dei diritti dell'uomo. Anche per questi motivi rifiuto l'idea di considerare l'etica dei diritti come un'etica minima comune che permette poi il libero gioco delle diversità morali. E' ben lungi dall'essere "minima", anzi - come abbiamo visto - nelle sue aspirazioni è un'etica "massima". Essa non è un'etica minima, ma la forma strutturale che va assumendo il discorso etico nell'epoca contemporanea ed è in questo senso che l'etica dei diritti interpella le teorie etiche tradizionali. Pur avendo bisogno di loro, pone delle condizioni alla loro ricezione.

Ritornando ora al nostro tema iniziale, che è stato quello della coesistenza tra dottrine etiche differenti, e quindi tra comunità morali diverse, all'interno della pratica comune dei diritti dell'uomo, c'è da dire che essa si presenta come lo spazio in cui deve aver luogo il discorso etico-politico del nostro tempo, il tessuto comune della diversità. Ma ciò implica - come abbiamo cercato di mostrare - che per interagire adeguatamente queste diverse culture etiche debbono rivedere la loro strutturazione interna, non già i loro valori dominanti ma le modalità del ragionamento e della scelta morale. Se esse si presentano nella piazza della città come concezioni rigide, già definite e compatte, allora non possono partecipare al dibattito pubblico e potranno solo aspirare ad ottenere concessioni per i loro seguaci. Ma in questo caso si precludono la possibilità di comunicarsi agli altri e di partecipare in modo costruttivo al discorso comune.

La prassi dei diritti dell'uomo richiede, dunque, una trasformazione delle culture morali preesistenti. Anche se questo può rappresentare un pericolo per la loro identità, tuttavia le culture morali sono vitali solo se si mostrano capaci d'inglobare in loro stesse le nuove esigenze, se sono capaci in una certa misura di trasformarsi e di parlare all'uomo del nostro tempo. L'universalità è la capacità comunicativa che una cultura possiede, cioè la capacità di farsi intendere da coloro che ad essa non appartengono, pur continuando a parlare la propria lingua. Soltanto un orientamento universalistico può essere in grado di sussumere dentro di sé l'idea di una pluralità di punti di vista particolaristici²⁴.

L'universalità è pertanto un obiettivo da raggiungere piuttosto che un principio di partenza. E' qualcosa da realizzare e da conquistare piuttosto che una condizione preliminare di validità. Non si tratta, dunque, di prendere le mosse dalla cultura più universale (foss'anche quella occi-

²⁴ A. Gewirth, *Ethical Universalism and Particularism*, in "The Journal of Philosophy", 85, 1988, 6, pp. 293-294.

dentale dei diritti dell'uomo) per uniformare ad essa le culture particolari. Quest'operazione ha occultato spesso un imperialismo culturale che ha calpestato in modo più o meno sanguinoso le identità personali e collettive. Ma, se si ammette che culture particolari possano comunicare, allora necessariamente si deve ammettere qualcosa di universale già intercorrente tra loro. Il "cattivo" universalismo è basato sulla deduzione dell'universale da *un* particolare; il "buon" universalismo è l'orizzonte d'intesa di almeno *due* particolari²⁵. Quest'orizzonte oggi ha assunto una sua concretezza e praticabilità ed è rappresentato dalla pratica dei diritti dell'uomo quand'essa è osservata dall'interno nella sua effettiva realtà senza le ipoteche e le presupposizioni provenienti da una dottrina morale ad essa esterna²⁶.

²⁵ Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, trad. di A. Chitarin, Einaudi, Torino, 1991, p. 17.

²⁶ Per ulteriori sviluppi cfr. il mio *Identità personale e collettiva nella politica della differenza*, in F. D'Agostino (a cura di), *Particolarità delle culture e universalità dei diritti*, di prossima pubblicazione presso la casa ed. Giappichelli di Torino.