

FRANCESCO VIOLA

Etica dei diritti

I diritti tra frammentazione e unità dell'etica

Intenderò qui per «etica dei diritti» quell'etica in cui i diritti siano il valore prioritario e dominante, in cui cioè la questione fondamentale non è se è bene o doveroso o utile fare una determinata azione, ma se si ha o meno il diritto di farla. È legittimo parlare di un'etica dei diritti se questi sono forniti di una connotazione morale (*moral rights*).

Ben pochi altri valori o ideali del passato possono vantare quel consenso universale che oggi riscuotono i diritti. Non mi riferisco tanto al fatto che essi sono oggetto di trattati internazionali e di dichiarazioni «universali», perché questi sono spesso i luoghi dell'ipocrisia e della riserva mentale. Ho presente, invece, la rivendicazione sempre più frequente del diritto alla propria identità individuale e collettiva avanzata nei confronti di chi ha un'identità ben differente. Questo significa che nel regime del pluralismo l'unica possibilità di comunicazione tra le differenti famiglie culturali, ideologiche e spirituali sembra essere data proprio dai diritti. Esse non si capiscono, sono spesso mondi chiusi in se stessi, e tuttavia riescono a comprendere cosa può voler dire rispettare i diritti dell'altro e del diverso, perché sanno cosa significa chiedere e avere il rispetto dei propri diritti.

La constatazione che i diritti sono divenuti il linguaggio di comunicazione degli individui e delle culture nel regime del pluralismo non significa ancora che si possa parlare di un'etica dei diritti, cioè di un'etica alternativa a quella del bene, del dovere o dell'utile. Che il consenso universale intorno ai diritti si possa interpretare come la consolidazione di una vera e propria «etica» è molto problematico per molteplici ragioni¹.

¹ Mi sono già occupato di questo tema negli scritti seguenti, a cui una volta per tutte rinvio per ulteriori approfondimenti e riferimenti: *Antropologia dei diritti del-*

Innanzitutto, se l'epoca del pluralismo dovesse identificarsi per un'etica comune, allora sarebbe in contraddizione con se stessa, perché il pluralismo è per definizione l'assenza di una comunanza nei valori etici. Pertanto, i tentativi d'interpretare il consenso intorno ai diritti come un consenso etico dovrebbero ritenersi come mistificanti e pericolosi. Si tratterebbe più modestamente di un consenso «giuridico» rivolto ad applicare il principio di tolleranza a chi pensa e vive diversamente. La mera coesistenza giuridica è ben lungi dal poter essere intesa come portatrice di un'etica vera e propria. Conseguentemente, parlare di «etica dei diritti» condurrebbe a misconoscere questa loro delicata e importante funzione, applicando a essi categorie non appropriate. L'epoca dei diritti segnerebbe, infatti, semmai la fine dell'etica nella sua accezione tradizionale e la sua sostituzione con le procedure giuridiche.

Inoltre, la diffusione della pratica dei diritti sembra essere una delle cause principali dell'attuale frantumazione della morale. Infatti oggi, accanto al venir meno di un'etica comune c'è anche la parcellizzazione dell'universo morale. Non c'è più l'etica, ma le etiche: l'etica pubblica e l'etica privata, quella della vita umana e quella della terra, quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari. A causa della specificità delle problematiche le nuove domande morali tendono a generare universi di valori e di principi tra loro separati e, non di rado, contrapposti. Ognuna di esse avanza istanze normative forti e ineludibili, ma la vita etica degli individui risulta lacerata da esigenze spesso inconciliabili e resta divisa in se stessa. Le teorie etiche del passato (anche relativamente recente) si erano costruite sul presupposto dell'unità della vita morale e dell'universalità dei suoi principi, di conseguenza non riescono a fronteggiare questa disorientante complessità.

Senza dubbio una delle cause principali di questa frammentazione dell'etica è stata la presa di coscienza dei propri diritti da parte degli individui e dei gruppi. Essa ha introdotto il pluralismo all'interno delle stesse comunità morali tradizionali, i cui parteci-

l'uomo, «Nuove Autonomie», 1995, 4, pp. 231-253; *I diritti dell'uomo e l'etica contemporanea*, «Ragion pratica», 4 (1996), 6, pp.195-213; *Una moralità basata sui diritti*, in S. Zamagni (a cura di), *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione. Per una rilettura della Dottrina Sociale della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 379-415; *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 271-352.

panti, pur continuando a sentirsi legati da vincoli comuni, non hanno più in tutto e per tutto un *idem sentire* e spesso coltivano convinzioni e comportamenti divergenti. C'è, quindi, una tendenza al pluralismo etico anche all'interno delle tribù morali. Ma, allora, non sarebbe contraddittorio pensare o sperare che un'etica dei diritti ricongiunga ciò che i diritti hanno contribuito a spezzare e a dissolvere?

Di contro si fa notare che tutte queste etiche, sorte dalla scomposizione dell'etica generale, hanno in comune proprio l'esigenza del riconoscimento e del rispetto dei diritti. Si aprirebbe così per l'etica dei diritti la possibilità di operare una ricomposizione di queste etiche particolari o, almeno, di attivare un collegamento fra di esse in modo da evitare che la contraddizione e l'incoerenza s'insinuino tra le norme morali². Si pensa che l'abbandono del modello tradizionale dell'etica unica e universale starebbe per essere sostituito da un modello policentrico in cui mini-universi etici sarebbero collegati e controllati dal comune riconoscimento del valore etico dei diritti. Questa concezione, però, è in realtà di sostegno alla tesi che vorrebbe contrastare. Se i diritti sono ciò che v'è di comune tra le etiche particolari, nate dalla frammentazione, allora in realtà non possono essere considerati come un'etica tra le altre. Ciò che v'è di comune è la forma della rivendicazione, cioè il suo preteso titolo etico-giuridico, ma nella sostanza i diritti sono fonte di conflitto e di contrapposizione. E questa è, infatti, la terza difficoltà che vorremmo ora considerare.

Sembra, infatti, che il comune appello ai diritti da parte delle etiche particolari sia fonte di divisione tra loro piuttosto che di riunificazione. Certamente l'esempio più macroscopico è quello del contrasto tra i diritti dell'uomo e quelli degli animali: l'espansione degli uni conduce inevitabilmente alla riduzione degli altri. Ma questo è un caso-limite, che potrebbe essere neutralizzato mostrando il senso improprio o metaforico in cui si parla di «diritti degli animali». Resterebbe, però, il fatto che l'etica ecologica, non solo nella sua versione *deep*, è tendenzialmente diffidente nei confronti dei diritti dell'uomo se non addirittura anti-umanistica. I diritti dell'uomo esaltano l'autonomia personale degli individui, mentre la protezione della natura e delle specie viventi richiede una pesante limitazione della libertà di scelta degli individui. Nella bioetica si vuole tutelare la volontà del

² Cfr. C.S. Nino, *The Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford 1991.

paziente, mentre nell'ecosistema l'individuo è in funzione della specie e questa, a sua volta, in funzione dell'equilibrio dell'ecosistema. D'altro canto gli animalisti, mentre rintuzzano l'antropocentrismo dei diritti umani, sono diffidenti nei confronti dell'etica ecologica, che disconosce il valore in sé dell'essere vivente e senziente. I diritti della natura, quelli degli animali e quelli degli uomini sembrano proprio inconciliabili.

Escludendo, dunque, la possibilità di un'etica unitaria dei diritti degli esseri viventi e senzienti, sembrerebbe che resti comunque la possibilità di un'etica generale dei diritti dell'uomo. Questa potrebbe almeno avere il compito di ricomporre quelle etiche particolari che s'ispirano ai diritti umani. Ma anche questo è altamente problematico. A questo proposito estremamente istruttiva è la svolta più recente dell'evoluzione dei diritti, cioè quella che Bobbio ha considerato come il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati»³. I diritti seguono il modo culturale d'identificazione dell'essere umano.

L'identificazione propria dell'antropologia illuministica colloca la dignità umana a prescindere da ogni riferimento ai contesti particolari della sua esistenza, cioè senza la considerazione della razza, del colore della pelle, della lingua, delle credenze religiose, del sesso e dell'età. L'uguaglianza degli uomini è affermata a prescindere dalle differenze. Di contro, l'identificazione propria dell'antropologia storicistica non crede possibile rinunciare alle condizioni particolari dell'esistenza umana. L'essere umano s'identifica attraverso un suo modo d'essere: come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore e così via. In queste condizioni vi saranno grappoli di diritti legati alla situazione esistenziale, cioè l'etica dei diritti dell'infanzia, quella dei diritti della donna, quella dei diritti del lavoratore e così via. L'uguaglianza degli uomini è uguaglianza delle differenze, vale a dire uguale diritto al rispetto di diversità di per sé incomparabili. Tuttavia queste etiche dei diritti entrano spesso in conflitto tra loro. Oggi affermare - come fa Mill - che i diritti si estendono fino alla punta del nostro naso sarebbe semplicistico a meno che il nostro naso non fosse quello di Pinocchio. Il conflitto dei diritti è una realtà ormai sotto gli occhi di tutti.

³ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. xvi e anche pp. 62-72.

Di fronte a queste difficoltà, che d'altronde non sono le uniche, è da escludersi che attualmente si possa parlare di un'etica dei diritti sia nel senso generale, sia nel senso di un'etica particolare. Tuttavia, in ragione di quel consenso universale a cui sopra s'è accennato, si pensa che possa essere compito dei diritti riunificare il mondo etico in frantumi e ricostruire l'unità della persona morale. Questa appare oggi un'esigenza ineludibile.

Consapevoli di non poter più ridefinire un'unitaria visione del mondo in un regime di pluralismo, affidiamo alla nostra vita privata il compito di una ricomposizione valevole solo per noi e per quelli come noi. Alcuni dedicano la propria vita al movimento di liberazione degli animali, altri alla difesa della natura, altri si associano in movimenti per la difesa della vita umana, altri ancora si battono per l'aborto e per l'eutanasia. Tutti, però, pensano di lottare per valori che non sono privati e che tutti dovrebbero rispettare, cioè per i diritti. Tuttavia non è solo importante sottolineare un'urgenza della nostra coscienza etica, ma è anche indispensabile chiedersi da quale orizzonte di valori e di principi morali essa dovrebbe essere accolta. Ha ben poco senso difendere dall'estinzione gli animali da pelliccia se ciò non significasse anche un'accettazione morale di quell'ordine del mondo che tutti dovrebbero condividere. Questo livello più profondo dell'etica è il luogo di comunicazione dei problemi particolari, il luogo in cui risiedono i grandi principi della morale. Bisognerà, dunque, riconquistare questo territorio retrostante per riaccostare i frammenti scomposti della domanda morale. Può questo compito essere oggi assolto dai diritti? Può un'erigenda etica dei diritti essere la soluzione dei nostri dilemmi morali⁴?

Intendo ora mostrare il carattere problematico di queste domande e le difficoltà intrinseche che si frappongono alla realizzazione di questo compito. A questo fine divideremo l'analisi in due parti. La prima riguarda il concetto di 'etica', la seconda quello di 'diritti'.

Etica, in che senso?

Non rare volte, quando si parla di «etica dei diritti», si vuole più propriamente dire che la questione dei diritti ha ormai assunto

⁴ È favorevole a una morale basata sui diritti J.L. Mackie, *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, in P.A. French - T.E. Uehling jr - H.K. Wettstein (eds.), *Studies in Ethical Theory*, «Midwest Studies in Philosophy», 1978, 3, pp. 350-359.

una dimensione profondamente morale e non può essere semplicemente trattata come una questione esclusivamente giuridica. Questo ovviamente è vero, ma è ben poco interessante per noi che vogliamo sapere se i diritti costituiscano o possano costituire un'etica compiuta e autosufficiente.

Affermare che i diritti sono oggi riconosciuti come problema morale significa già implicitamente presupporre una determinata concezione di cosa la morale sia. Essa è presto detta: la morale è ciò che la gente pensa che la morale sia. Non si tratta di una tesi banale, perché suggerisce un punto di partenza decisivo. Poiché abbiamo qui a che fare con il problema di quale sia la migliore vita per l'essere umano e di come ci si debba comportare nei confronti degli altri, cioè con quell'insieme di valori, di esigenze, di regole che governano l'azione umana, dobbiamo assumere in via preliminare le opinioni più diffuse e consolidate (*éndoxa*). Infatti la costruzione di un sistema morale completamente indipendente dalla concreta prassi della gente troverebbe nella sua astrattezza un grave limite, cioè l'impossibilità di render conto della vita reale degli esseri umani e di poter offrire così regole praticabili d'azione. È questa, infatti, la ragione della fortuna del metodo dell'equilibrio riflessivo messo a punto da John Rawls⁵. Ogni etica *more geometrico demonstrata* ha fallito il suo obiettivo, ha esposto al rischio dell'imposizione revisionistica dei principi morali e ha prodotto come reazione forme di etica emotivistica e irrazionalistica.

Possiamo assumere senza bisogno di provarlo che i diritti umani sono divenuti gli *éndoxa* del nostro tempo, che, cioè, il loro valore etico imprescindibile è opinione altamente diffusa, e in continua espansione, e che s'è creato intorno a essi un accordo pratico per intersezione (*overlapping consensus*) tra famiglie ideologiche ben diverse.

Questo «fatto morale» esigerebbe analisi molto accurate e complesse interpretazioni. Tuttavia, se l'etica si fermasse qui, si arrestasse cioè alla moralità positiva, allora rinunciarebbe alla sua dimensione critica e non si potrebbe parlare di un «sapere morale»⁶. La sensibilità morale della gente è molto cambiata rispetto a un passato anche recente. Questo fatto è istruttivo, ma non è di per sé una giustificazione, come invece i *laudatores temporis acti*,

⁵J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford U.P., Oxford 1971, pp. 46-53.

⁶Cfr. J. Maritain, *Du savoir moral* (1936), «Revue thomiste», 82, 1982, pp. 533-549.

che non mancano mai, ci spingono a credere⁷. Noi, infatti, consideriamo morale una vita che non si lascia trascinare dal costume diffuso e dalla mentalità corrente, ma che sottopone tutto ciò al vaglio della ragione e sa distinguere il problema dell'origine da quello della legittimazione. In questo l'etica si distingue dall'etologia. Possiamo, dunque, ritenere per il momento i diritti umani come il *materiale* etico più rilevante su cui riflette (e deve riflettere) il sapere morale del nostro tempo.

Ciò posto, si deve subito notare che la valutazione critica di questo contenuto etico è altamente controversa. Quando passiamo dall'affermazione in linea di principio dei diritti umani alla loro applicazione ai casi concreti, allora - come già s'è notato - quell'accordo pratico così promettente sembra lasciar posto al conflitto più lacerante. Questo è un cattivo indizio per una dottrina che pretende di erigersi in etica unitaria, in quanto essa sembra legittimare e accogliere in sé le istanze più contrastanti. Si può obiettare che anche nelle altre dottrine morali avviene qualcosa del genere. Certamente non v'è accordo tra gli utilitaristi sul modo di applicare i principi dell'utilitarismo ai casi concreti e neppure i seguaci dell'etica deontologica sono d'accordo sui doveri universali. Tuttavia in questi casi si tratta d'individuare i contenuti di un'etica normativa mediante i criteri razionali ritenuti più idonei. Ciò che è utile è determinato applicando i principi del consequenzialismo; ciò che è doveroso sarà individuato, ad esempio, applicando i criteri dell'imperativo categorico kantiano. Ciò significa che queste etiche normative sono vere e proprie teorie morali in quanto forniscono anche i criteri e i principi in base a cui sviluppare il ragionamento morale⁸. Non si può dire lo stesso dell'etica dei diritti⁹.

Se, infatti, assumiamo come principali le tre teorie morali del consequenzialismo¹⁰, che considera come centrali gli effetti del-

⁷ Una raccolta delle opinioni emergenti sul modo d'intendere i fatti morali si può trovare in «Micromega. Almanacco di filosofia», 1997, pp. 7-146.

⁸ W.K. Frankena, *Ethics*, 2ª ed., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1973.

⁹ Qui non prenderò in considerazione la meta-etica trascendentale dei diritti sviluppata, pur se in senso diverso, da O. Höffe, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, «Revue de métaphysique et de morale», 104, 1997, pp. 461-495 e da A. Gewirth, *The Community of Rights*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.

¹⁰ R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979 e D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989.

l'azione, dell'etica deontologica¹¹, che è rivolta a valutare le azioni in se stesse, e dell'etica della virtù¹², che ritiene preminente il ruolo dell'agente, possiamo facilmente renderci conto che ognuna di esse può avere a oggetto i diritti, mentre a sua volta l'etica dei diritti non può esibire criteri propri di giudizio e di argomentazione. Di conseguenza si dovrebbe escludere che essa si possa configurare come una teoria etica normativa accanto alle altre. Più verosimilmente si tratterebbe dell'istanza relativa all'imprescindibilità di certi valori fondamentali, la cui fondazione e articolazione sarebbe però affidata a criteri di giudizio morale che devono essere presi da altre etiche normative. Questa soluzione incontra, però, alcuni ostacoli significativi.

Le principali etiche normative non riescono a governare in modo accettabile questi nuovi contenuti della morale.

S'è tentato di applicare con qualche risultato i principi dell'utilitarismo ai diritti, ma resta il fatto che esiste un'incompatibilità originaria tra il consequenzialismo e i diritti. Questi non possono accettare di essere messi da parte se è in qualche modo utile all'individuo o alla società violarli. Secondo Dworkin un diritto è una pretesa dell'individuo che sarebbe ingiusto non soddisfare da parte del potere politico, anche se fosse nell'interesse generale farlo¹³. D'altronde Peter Singer - come già Bentham - ammette la possibilità di giustificare con ragioni utilitarie persino l'infanticidio¹⁴. I diritti costituiscono con la loro stessa presenza una critica insuperabile all'utilitarismo.

Neppure l'etica deontologica si trova a suo agio con i diritti. Certamente può introiettarli nella sua concezione, essendo a ciò predisposta dalla negazione kantiana di ogni strumentalizzazione della persona umana, ma non può costruire una morale deontologica fondata sul primato dei diritti. Una delle obiezioni più correnti contro una morale esclusivamente basata sui diritti nota, infatti, che l'eliminazione del primato del dovere è inaccettabile per ragioni strutturali¹⁵. Se una morale va alla ricerca delle rego-

¹¹ W.D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930 e A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977.

¹² Ph. Foot, *Virtues et Vices. And Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1978.

¹³ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 1978, p. 269.

¹⁴ P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989, pp. 128-129.

¹⁵ Questa critica è stata avanzata da M.D. Bayles, *Against Right-Based Moral Theories*, in W. Maihofer - G. Sprenger (eds.), *Law and States in Modern Time*, Steiner Verlag, Stuttgart 1990.

le-guida dell'azione, ciò significa che si chiede come *si deve* agire ed è questo il suo obiettivo primario. Certamente molti di questi doveri potrebbero essere derivati dal rispetto di diritti, ma, a parte il fatto che non tutti i doveri possono essere giustificati in tal modo¹⁶, resterebbe che senza precetto, norma, regola o legge non si potrebbe parlare di «etica deontologica» e, probabilmente, di etica *tout court*.

Una morale senza diritti, per quanto oppressiva e opprimente, non è irrealistica, ma una morale senza doveri sembra una contraddizione in termini. Eppure bisogna riconoscere che l'aspirazione della postmodernità è proprio quella di liberarsi dal dovere e dalla legge¹⁷. Nell'epoca dell'*après-devoir* il sacrificio, gli ideali, gli impegni assoluti, le utopie, le ideologie sembrano privi di senso, mentre per i diritti si è disposti a lottare e a soffrire.

Infine, anche l'etica della virtù ha i suoi problemi con i diritti. Non a caso MacIntyre non è stato tenero nel giudicare il fenomeno attuale dell'espansione dei diritti, paragonandolo alla credenza nelle streghe o negli unicorni¹⁸. Da parte sua Carol Gilligan ha elaborato una versione femminista dell'etica della virtù, che mette al posto dei diritti e dell'autonomia l'aver cura degli altri (*care*), la responsabilità e l'intersoggettività¹⁹.

L'etica della virtù si pone tre obiettivi: avanzare una concezione dei caratteri fondamentali di un modello di persona, individuare quali sono le virtù necessarie per essere una persona di quel tipo e additare le vie attraverso cui si può entrare in possesso delle virtù appropriate. In ogni modo nella prospettiva delle virtù, cioè del carattere che si deve possedere per svolgere bene il «mestiere di uomo», i diritti non potranno che svolgere un ruolo secondario e di protezione esterna dei contesti sociali e culturali entro cui si articola il modello ideale dell'uomo virtuoso. Ciò che l'etica della virtù non può digerire è l'universalità illuministica dei diritti e la loro decontestualizzazione. Però anche questo è

¹⁶ Su questa osservazione si sofferma, tra gli altri, anche J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.

¹⁷ G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992.

¹⁸ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 90.

¹⁹ C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychoanalytical Theory and Woman's Development*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 1982 e anche N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 1984.

problematico, perché - come abbiamo già visto - la percezione del valore dei diritti è in continua trasformazione. L'interpretazione individualistica e liberale dei diritti è, appunto, solo uno tra i modi possibili d'intenderli.

Queste difficoltà che le etiche normative accreditate incontrano nel *maneggiare* i diritti è in fondo la ragione del nostro problema: si può parlare di un'etica dei diritti come etica normativa autosufficiente?

Abbiamo visto che il mondo dei diritti non riesce a costituirsi in etica autonoma per mancanza di propri criteri interni di giudizio morale. Tuttavia nella filosofia morale contemporanea s'è verificata una svolta di pensiero determinata proprio dalla priorità dei diritti. Mi riferisco al principio della separazione tra il bene e il giusto²⁰. La problematica del bene è intesa come riguardante le preferenze personali e la felicità ed è, pertanto, considerata come irrimediabilmente soggettiva. La problematica del giusto è, invece, il luogo dell'imparzialità e della regola formale ed è quindi dotata di una pretesa di oggettività.

I diritti sono spazi di libertà che gli individui usano secondo le loro preferenze per dar forma ai loro progetti di vita e, quindi, alla loro concezione del bene. Una teoria della giustizia si occuperà delle regole che governano il conflitto delle libertà. Questi principi devono avere un carattere meramente procedurale, cioè non debbono veicolare, presupporre o sostenere alcuna particolare concezione del bene. È, dunque, l'inadeguatezza già notata delle etiche normative tradizionali, unita all'impossibilità di costruire un'etica normativa dei diritti, che spinge a elaborare una teoria della giustizia²¹. Questa è la ragione dell'attuale fioritura della problematica della giustizia, punto d'intersezione tra filosofia politica, giuridica e morale.

Una teoria della giustizia appartiene all'etica pubblica e non già all'etica privata. Essa non dice quali scelte dovrebbero compiere gli agenti morali e come dovrebbero amministrare la loro vita. Ciò significherebbe occuparsi del bene e assumere atteggiamenti paternalistici. Una teoria della giustizia si occupa, invece, di quali caratteristiche dovrebbero avere le istituzioni sociali e

²⁰ Cfr., tra gli altri, J. Rawls, *La priorité du Juste et les conceptions du Bien*, «Archives de Philosophie du droit», 33, 1988, pp.39-59 e Ch. Taylor, *Le juste et le bien*, «Revue de métaphysique et de morale», 93, 1988, pp. 33-56.

²¹ Com'è noto, John Rawls ha aperto questa strada che si sta dimostrando molto feconda e ramificata.

politiche per essere considerate 'giuste', cioè eque, imparziali e rispettose dei diritti. Essa ha a che fare con i diritti, ma deve astenersi dall'avanzare una determinata concezione di essi e del loro uso, perché altrimenti perderebbe la sua neutralità e il suo carattere procedurale.

La teoria dei diritti di Robert Nozick si basa sul presupposto che gli individui hanno «esistenze separate» e che i diritti sono le frontiere invalicabili che li dividono e li proteggono dal potere statale²². Questa è una concezione individualistica dei diritti che fa venir meno il carattere neutrale di questa teoria della giustizia. Infatti, altre concezioni dei diritti sono possibili, e ugualmente legittime, come ad esempio quelle solidaristiche o, comunque, rispettose della socialità umana.

L'etica dei diritti avanza una priorità assoluta, ma tradisce se stessa quando si lega a un determinato modo di concepirla. È questa una sfida molto ardita e mi chiedo se sia possibile sostenerla fino in fondo. L'etica dei diritti non solo non tollera alcuna paternità metafisica o antropologica, ma anche non può assumere la forma di una teoria morale senza uscire dal suo connaturale stato d'incertezza, che è proprio la qualità più apprezzata dalla postmodernità²³.

Diritti, in che senso?

Abbiamo finora considerato i diritti come una categoria distinta da quella del bene, del dovere e dell'utile. Si possono avere diritti e usarli male. Questa distinzione non deve intendersi come una contrapposizione, ma come il segno dell'indipendenza dei diritti dalla categoria etica tradizionale del bene. Molti abortisti non pensano che l'aborto sia un bene, anche se sostengono il diritto ad abortire. Affermare, dunque, l'etica dei diritti significa ritenere che la sfera del lecito abbia la stessa dignità di quella del buono, cosicché vi siano due registri di valutazione morale: quella pubblica fondata sui diritti e quella privata fondata sul bene. I suddetti abortisti pensano, infatti, che tutti dovrebbero condivi-

²² R. Nozick, *Anarchia Stato Utopia*, trad. it. di E. e G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981.

²³ Cfr. Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 24 ss.

dere l'esistenza del diritto ad abortire, mentre è legittimo che non tutti condividano la loro soggettiva convinzione che l'aborto sia un male. È significativo che anche le opinioni soggettive sul bene siano protette dai diritti, cioè dal diritto alla libertà di pensiero.

Non si può, però, negare che, se è vero che l'etica dei diritti non si contrappone a quella del bene e non la esclude, tuttavia necessariamente ne richiede la relativizzazione. Per l'etica tradizionale ritenere che qualcosa è buono, doveroso o utile non ha il valore di un'opinione soggettiva, ma di un principio o di una norma universale, cioè valevole per tutti gli uomini e per tutti i casi simili. Conseguentemente si possono *tollerare* i dissenzienti per varie ragioni di carattere sociale, ma non già per la validità delle loro opinioni soggettive. Anche se essi hanno il diritto di sbagliare, tuttavia resta il fatto che sbagliano. È per questo che l'etica dei diritti va ben oltre il principio di tolleranza e aspira ad accogliere la varietà delle opinioni soggettive sul bene senza alcuna discriminazione e senza sottoporle ad alcun vaglio preventivo. È questo in linea di principio possibile?

Per rispondere a tale interrogativo dobbiamo gettare uno sguardo sulla diversità dei modi d'intendere il concetto di «avere diritti». A questo proposito il dissenso è tanto ampio che è vano tentare di afferrare tutte le sottili variazioni di significato. Si può solo tentare d'enucleare i sensi principali.

Innanzitutto «avere diritti» significa che le altre persone devono o non devono trattarci in certi modi. Il modello classico del comportamento altrui ispirato al rispetto dei diritti è quello della non interferenza, che è un modo di trattamento consistente nell'astensione da azioni invasive. Gli altri non devono interferire nelle nostre scelte o nella nostra vita in relazione a determinate sfere d'azione, che configurano in tal modo la tipologia dei diritti. Non si tratta soltanto di non intralciare direttamente l'uso della libertà di scelta, ma anche di non restringere l'ampiezza delle alternative disponibili. In più, si tratta, laddove è possibile, di ampliare le opportunità e il mercato delle scelte mediante interventi economici, socio-politici e culturali. Quindi, la sola non interferenza non è sufficiente.

Ovviamente questo trattamento rispettoso deve essere uguale per tutti. Il rispetto non tollera gradi: se qualcuno fosse trattato in modo più rispettoso di un altro, allora quest'ultimo non sarebbe trattato veramente in modo rispettoso. L'uguaglianza di tratta-

mento rispettoso è, pertanto, una condizione generale dell'avere diritti²⁴.

Se assumiamo il dovere della non interferenza come il senso principale dell'avere diritti, allora non si può dire che l'etica dei diritti elimini la priorità del dovere, perché in quest'ottica essa è intesa come l'insieme dei doveri che gli altri (e, in primo luogo, i poteri pubblici) hanno nei confronti dei titolari di diritti. Avere diritti si risolve nel complesso dei doveri altrui. È da notare, però, che questi sono i doveri degli altri. Dal punto di vista del titolare dei diritti, cioè del soggetto dell'etica dei diritti, non ci sono doveri. La sua è un'etica della prima persona, a cui specularmente corrisponde un'etica del dovere alla seconda persona, un'etica dei doveri del tu. Ma ovviamente si tratta solo di punti di vista. Dal punto di vista degli altri io sono un tu.

L'aumento dei diritti non avrebbe senso se non fosse necessariamente una crescita dei doveri corrispettivi. Si arriverebbe così alla situazione paradossale in cui il progressivo riconoscimento di sempre nuovi diritti avrebbe come risultato un aumento oppressivo dei doveri in modo intollerabile. Questa è, infatti, la grave obiezione che viene rivolta alla tendenza attuale volta ad allungare la lista dei diritti. In ogni caso, resta il fatto che questo significato di «avere diritti» potenzia la necessità dei doveri.

«Avere diritti» è spesso collegato con «avere interessi». Quando il perseguimento e la realizzazione di un interesse vengono considerati come legittimi, allora si dice che si ha un diritto²⁵. Il diritto alla vita, ad esempio, riposa sul fatto che l'essere vivente ha interesse a conservare la propria esistenza e che quest'esigenza viene considerata come degna di rispetto. Ciò significa che solo gli esseri che hanno interessi possono aspirare ad avere diritti. Ma con ciò non s'è fatto un gran passo avanti.

Infatti, la nozione di interesse è ambigua e suscettibile di diverse interpretazioni. Essa è a volte identificata con quella di «preferenza». L'uso di questo termine suggerisce che gli interessi degli individui sono quelli che essi credono di avere e non già quelli che essi dovrebbero avere. La preferenza, infatti, è uno stato psicologico soggettivo che chiede di essere soddisfatto in qualche

²⁴ R. Dworkin, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, «Philosophy & Public Affairs», 10, 1981, pp. 185-246 e *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, «Philosophy & Public Affairs», 10, 1981, pp. 283-345.

²⁵ Giuristi come Jhering, Salmond e Pound hanno inteso i diritti come interessi giuridicamente protetti.

modo: o mediante il raggiungimento di un altro determinato stato mentale (edonismo) o mediante il verificarsi di un determinato stato di cose.

E' ovvio che, anche se si assumesse come ideale etico-politico quello di dar soddisfazione a tutte le preferenze attuali o possibili, quest'obiettivo non sarebbe praticabile fino in fondo senza esiti disastrosi. La mia preferenza per la moglie del vicino potrebbe non essere condivisa né da costei né da suo marito.

Anche se le preferenze sono radicalmente soggettive, tuttavia il loro intrecciarsi sul piano sociale richiede una qualche loro regolamentazione. Le teorie della giustizia sono spesso intese come l'elaborazione di criteri per selezionare le preferenze, distinguendo quelle legittime da quelle che non lo sono sul piano sociale. Le preferenze ammesse sono, dunque, trasformate in «diritti». Il problema spinoso è se sia possibile selezionare socialmente le preferenze mantenendo un atteggiamento neutrale o avalutativo.

Le preferenze possono essere erranee, perché può succedere che non siamo sufficientemente informati sui nostri interessi, perché, ad esempio, abbiamo false credenze. Le preferenze possono anche essere influenzate da manipolazioni esterne, di cui le campagne pubblicitarie sono l'esempio più macroscopico, oppure da situazioni di fatto che inducono a ridimensionarle (pensiamo qui alle c.d. preferenze adattive del tipo «uva acerba»). Assumere, pertanto, le preferenze come normative di per sé senza esaminarne la consistenza e l'origine non sarebbe funzionale al benessere individuale e collettivo. Una teoria della giustizia sarà costretta ad abbandonare la neutralità nei confronti delle preferenze e a elaborare criteri per distinguere quelle da prendere in considerazione, perché eticamente accettabili e storicamente ben formate, da quelle non autentiche e non autonome²⁶. Non basta avere una preferenza per avere un diritto.

Sul versante opposto a quello preferenzialista, cioè sul versante del perfezionismo etico, si sostiene che gli interessi sono oggettivi in quanto sono legati a beni o a valori costitutivi del benessere umano indipendentemente dal fatto di essere desiderati o meno. Quest'orientamento di pensiero non può evitare di fare in qualche modo riferimento alla «natura» dell'essere del cui benes-

²⁶ Per queste e altre difficoltà a cui va incontro una teoria della giustizia basata su preferenze cfr. B. Celano, *Giustizia e preferenze: un inventario di problemi*, «Ragion pratica», 5 (1997), 9, pp. 13-33.

sere si tratta²⁷. Vi sono interessi che non si possono non avere. Si tratta evidentemente degli interessi vitali riguardanti la conservazione del proprio essere e la proiezione verso la realizzazione piena delle sue potenzialità, cioè verso il suo benessere oggettivo. È significativo che il legislatore italiano si sia ispirato a questa tendenza quando ha modificato l'art. 727 del codice penale riguardante il reato di maltrattamento degli animali. Ora esso non è più motivato dalla tutela dei sentimenti umani di pietà e di compassione nei confronti della sofferenza degli animali, ma dal rispetto delle loro «caratteristiche», della loro «natura» e del loro modo di vivere naturale o acquisito.

Una delle teorie principali di giustificazione dei diritti è la c.d. *benefit or interest theory* per cui si ha diritto a ciò che è utile in modo rilevante alla realizzazione della propria vita. È facile comprendere perché i sostenitori dei diritti degli animali tendano a privilegiare questa concezione dei diritti. Tuttavia, ai fini del nostro discorso, essa solleva una duplice difficoltà, perché non solo richiede l'abbandono del neutralismo, ma anche l'adesione a un'etica oggettiva e, in più, in qualche modo vincolata in senso ontologico. Anche ammesso che queste difficoltà possano essere superate, resta il fatto che «avere diritti» non può essere ridotto ad avere una relazione privilegiata con certi beni o valori senza la perdita di un significato essenziale. Questo risiede in una determinata forma della relazione con i propri interessi, cioè quella legata alla padronanza del proprio essere e a una certa autonomia nella scelta di ciò che costituisce il proprio benessere. Avere diritto alla vita, ad esempio, non significa soltanto che la vita è un valore ontologicamente collegato al bene di un soggetto, ma anche che egli ha la libertà di decidere riguardo alle modalità della sua relazione con questo valore.

Il terzo significato di «avere diritti» è, dunque, riconducibile alla libertà di fare qualcosa. Questa libertà non è un concetto fattuale, ma normativo. Essere liberi di fare qualcosa vuol dire non avere un obbligo di farla e neppure poter essere obbligati a non farla. Siamo, quindi, in presenza della libertà di scelta (*choice theory*)²⁸.

²⁷ Segnalo, tuttavia, che un perfezionista come Finnis si sforza, con dubbio successo, di fare a meno di ricorrere alla «natura umana». Cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996.

²⁸ Per un esame generale della *benefit theory* e della *choice theory* cfr. J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford U.P., Oxford 1984.

I legami tra i diritti umani e la libertà sono radicati nella storia della loro origine a partire dalla *Magna Charta* e dai diritti naturali del giusnaturalismo moderno. I diritti dell'uomo sono nati dalla lotta della libertà umana contro il potere politico. Tuttavia, se si parla di «diritti di libertà», vuol dire che tra diritti e libertà non c'è identificazione di significato. D'altronde i diritti sociali non riguardano propriamente il campo delle libertà. Allora c'è da chiedersi cosa «avere un diritto» aggiunga ad «avere la libertà».

Possiamo ritenere che il diritto svolga il ruolo di protezione dell'esercizio delle libertà sia respingendo ogni ostacolo o vincolo illegittimo, sia adoperandosi per rendere effettiva la libertà di scelta. Un diritto di libertà è un'area protetta entro cui il titolare può esercitare la propria autonomia di scelta. L'iscrizione o il riconoscimento di diritti implica, pertanto, una valutazione della legittimità giuridica delle libertà e l'attribuzione al suo esercizio del potere di produrre modificazioni nella sfera giuridica altrui. «Avere un diritto implica l'essere moralmente giustificato nel limitare la libertà di un'altra persona, e nel determinare come questa debba agire»²⁹. Indipendentemente dai criteri a cui appellarsi per operare quest'iscrizione di potere normativo, resta il fatto che tra diritti e libertà non v'è identificazione.

I diritti sono pretese a cui si è obbligati a rispondere. Ma, anche se assumiamo questo significato di «avere diritti», che consiste nel potere di far sorgere doveri per altri soggetti, non abbiamo ancor raggiunto un concetto primitivo. Non ogni pretesa, infatti, è segno di un diritto, ma solo quella che può esibire titoli validi di giustificazione. Nella validità della pretesa e non già nella pretesa in se stessa sta il centro focale dell'avere diritti. In più, si deve anche notare che non ogni pretesa valida conferisce in senso proprio un diritto. Non basta che le nostre richieste siano in qualsiasi modo giustificate per aversi un diritto, ma lo devono essere in un modo particolare che esclude la possibilità che siano vinte da ragioni superiori. I diritti sono pretese valide rafforzate. Anche qui i diritti non possono essere considerati come concetti primitivi, perché per definirli si deve ancora una volta far ricorso a concetti ulteriori, su cui riposa la giustificazione della pretesa.

Questo breve *excursus* dei modi principali d'intendere i diritti ha evidenziato che, per quanto riguarda il suo oggetto, l'etica dei diritti non è un'etica normativa autosufficiente, dovendo far

²⁹ H.L.A. Hart, *Esistono diritti naturali?*, in Id., *Contributi all'analisi del diritto*, a cura di V. Frosini, Giuffrè, Milano 1964, p. 94.

ricorso nel suo esercizio ai concetti di dovere, bene, benessere, interesse, preferenza, libertà, pretesa, validità. Eppure non c'è dubbio che i diritti aggiungono qualcosa che non è presente nelle etiche normative tradizionali. Avere diritti non si può considerare come il mero riflesso dei doveri altrui, non si può identificare con l'averne preferenze o interessi vitali, con l'essere liberi di fare qualcosa o con il pretendere qualcosa nei confronti di altri soggetti. L'etica dei diritti esprime un'esigenza morale assente, o non sufficientemente evidenziata, nelle teorie etiche tradizionali.

I nuovi orizzonti dell'etica

Se vogliamo cogliere la novità di questa conquista etica, possiamo forse esprimerla dicendo che si tratta dell'acquisizione del valore morale delle credenze e dei giudizi di coscienza, indipendentemente dal loro contenuto. Il rispetto della persona come fine morale in se stessa include non soltanto la tutela delle sue relazioni con i beni esteriori e dei suoi legami intersoggettivi, ma anche la custodia di ciò che essa crede di essere, ritiene di dover essere e fare o vuole essere e fare. Il valore di tutto ciò è morale innanzi tutto agli occhi della persona stessa ed è per questo che essa reclama diritti e ritiene che senza il loro riconoscimento non potrebbe essere se stessa e conservare il rispetto di sé³⁰. Succede, infatti, che le regole sociali non di rado confliggano con queste istanze interiori e personali, frustrandole in vario modo sì da togliere all'individuo questo rispetto di sé. I diritti proteggono, pertanto, questo bene essenziale, il *bene di essere se stessi* e di dar liberamente forma alla propria esistenza. Ciò significa che i valori dell'autonomia e dell'autenticità sono entrambi essenziali per comprendere le basi dell'etica dei diritti.

La problematica dei diritti non permette che il bene di essere se stessi resti un affare privato e in certo qual modo lo universalizza. Certamente l'etica dei diritti nasconde spesso la segreta aspirazione di conferire diritti a tutti e per tutto, ma quest'ideale è impraticabile per le ragioni già dette, che rendono necessarie le teorie della giustizia. E allora s'intreccia un discorso pubblico che

³⁰ Charles Taylor l'ha considerato come una forma di «espressivismo», perché si tratta di concepire la vita dell'io come un movimento di espressione di sé, dei propri sentimenti e dei propri impulsi interiori. Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 459.

non può non toccare in qualche modo anche i contenuti di ciò che gli individui desiderano essere e fare. Tali contenuti vengono sottratti alla privatezza e diventano una questione pubblica. Non c'è da scandalizzarsi di ciò, perché ogni vero discorso morale deve saper affrontare la pubblicità, cioè deve poter offrire giustificazioni ragionevoli che siano comunicabili a tutti. Con le debite differenze, anche per Aristotele la politica era il compimento dell'etica.

L'etica dei diritti ha il compito di traghettare i desideri privati e le convinzioni personali nella piazza della città. Ma di per sé essa resta in mezzo al guado, perché i diritti non sono - come abbiamo visto - l'istanza prima, che è quella del bene di essere se stessi, e non sono neppure l'esito ultimo che è quello di realizzare i propri piani di vita in contesti sociali.

In questo senso l'etica dei diritti può ben considerarsi come espressione della postmodernità, essendo provvisoria, funzionale, incerta e incompiuta. Essa deve essere considerata come una sorta di mare comune, per cui vi sono carte di navigazione e imbarcazioni, ma i modi e le destinazioni dei viaggi dipendono dalle deliberazioni dei singoli marinai, dai loro progetti e dalle loro finalità. Ciò non significa che tutto ciò che essi deliberano sia buono e accettabile. Il mare può anche servire per atti di pirateria o a essere inquinato. La virtù consisterà nel saper praticare i diritti in modo da poter giustificare le proprie scelte in pubblico.

Nell'epoca del pluralismo la comunanza non è più costituita da doveri comunemente accettati, ma dal dover tradurre i propri progetti di vita e i propri desideri nel linguaggio condiviso dei diritti, rispettandone i vincoli. In questo senso anche i diritti sono regole sociali a cui sottomettersi. Ognuno è libero di scegliere il piano di vita che preferisce, ma non può chiedere che gli altri lo riconoscano senza accettare un discorso comune, che ha per suo presupposto la determinazione delle forme fondamentali del bene. Una carta costituzionale contiene, infatti, la determinazione dei valori fondamentali della vita comune e, su questa base, opera l'iscrizione di diritti.

La leggerezza di una morale basata sui diritti non deve far credere che sia facile da praticare. Se è vero che essa va alla ricerca di «soluzioni miti»³¹, implica al contempo di non fuggire l'assunzione di responsabilità. La ricerca della stringenza logica del

³¹ G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992, p. 168.

ragionamento morale da parte delle etiche del passato nascondeva spesso il desiderio di liberare dal peso della responsabilità della scelta. Al contrario l'etica aristotelica della deliberazione si mostra ben consapevole che nessuna scelta potrà considerarsi propriamente morale se non resta un certo margine d'incertezza tra alternative da soppesare. Le etiche del passato fornivano doveri già definiti e confezionati nelle norme morali, ma ora queste devono essere di volta in volta formulate, e continuamente riformulate, da coloro che pur vi si sottomettono. È più facile intendere il confronto morale come una contrapposizione di etiche normative già prestabilite piuttosto che come ricerca comune del bene. Ma non credo che nella società del pluralismo sia possibile percorrere ancora la strada del passato se non rassegnandosi alla incomunicabilità tra tribù morali diverse. Temi quali il rispetto della vita umana o quello della natura non possono essere dibattuti al modo del braccio di ferro. Ma per prendere sul serio una morale basata sui diritti bisogna rigettare l'arbitrio o il capriccio e avere una grande fiducia nella ragionevolezza e nella verità.

L'etica dei diritti fa aumentare la possibilità di scelte tragiche, perché cresce il numero dei valori da rispettare in ogni azione. Ma questo deve considerarsi come un progresso della coscienza etica, che si fa più consapevole delle interdipendenze e, in una certa misura, anche delle conseguenze delle azioni. Alla vita morale è coesistente il sacrificio di ciò che pure ha un certo valore, perché gli orizzonti del bene sono più vasti di quanto l'esistenza finita e contingente dell'uomo possa abbracciare.

Abbiamo cercato di mostrare che l'etica dei diritti non è autosufficiente, ma nello stesso tempo anche di riconoscere che essa sta determinando non solo una trasformazione delle nostre intuizioni consolidate in campo morale e della percezione del fatto morale, ma anche un mutamento radicale dell'assetto generale della teoria morale. Siamo di fronte a una morale esigenziale, cioè non definitiva né conclusiva, in cui le pretese hanno già una loro valenza etica prima ancora di sapere se siano giustificate. Ma, nello stesso tempo, non possono rinchiudersi in se stesse e devono accettare il vaglio del ragionamento pratico e della decisione comune.

Il vero e proprio problema etico del nostro tempo non è più il riconoscimento dei diritti, che è ormai un fatto acquisito almeno in linea di principio, ma il modo e le forme in cui essi saranno praticati. C'è differenza tra pretendere di avere un diritto e averlo realmente. Tra questi due poli si colloca il dibattito morale e

giuridico, che non potrà essere affrontato se non facendo ricorso ai concetti etici tradizionali e alle strutture argomentative proprie delle etiche normative consolidate, che però sono trasferite dentro una percezione della vita pratica profondamente mutata. D'altronde il modo autentico di praticare la benevolenza non esige di far propri gli scopi degli altri, ma di far valere la loro possibilità di essere se stessi in una società giusta³².

³² R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, trad. it. di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 172.