

Il linguaggio dei diritti tra inflazione e scetticismo

Francesco Ferraro
Università degli Studi di Milano
francesco.ferraro@unimi.it

ABSTRACT

Following the XVIII century Declarations, rights have progressively occupied the whole space of legal, political and moral debate; with the UN's Declaration of Human Rights, the language of rights has been established as a universal ground for expressing human needs and claims, despite allegations of Western ethnocentrism. Rights are an indispensable tool for expressing the value of human dignity, because they allow right-holders to claim certain actions as due to them: they endow the individuals with a moral authority, the absence of which would dramatically impoverish moral (political, legal) discourse. However, 1) the abuse and uncontrolled proliferation of rights talk threatens such language with inflation. Moreover, 2) not all plausible moral concerns can be expressed in terms of rights, since rights presuppose an individualist anthropology and are particularly well-suited to situations in which individuals can be seen as both independent and equal: in situations where individuals depend on others and have little or no power of negotiation, values like respect and dignity cannot be adequately expressed by rights language. Finally, 3) if we reduce all moral discourse to rights talk, we are unable to ascribe the due importance to values like autonomy, which presuppose collective goods. A reasonable use of rights language would avoid such shortcomings, although this seems to conflict with the basic tenets of some so-called "right-based" ethical theories.

KEYWORDS

Human Rights, rights talk, right-based ethical theories, claims, autonomy

1. *L'età dei diritti*

Il cammino dei diritti è stato lungo e travagliato. Tra le prime teorizzazioni moderne, di matrice giusnaturalista e contrattualista, e la loro trionfante apparizione nelle grandi Dichiarazioni settecentesche (la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America e la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino), corrono almeno due secoli; più di un secolo e mezzo separa poi queste dichiarazioni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948. Durante questo cammino, le obiezioni – teoriche e politiche – all'uso del linguaggio dei diritti non sono mancate. La Dichiarazione francese ha avuto, tra i suoi critici, intellettuali contemporanei del calibro di Edmund Burke e Jeremy Bentham. Ai nemici della Dichiarazione si aggiunge,

successivamente, Karl Marx. Citare queste tre figure è significativo per mostrare come nell'intero spettro politico, a cavallo tra i secoli diciottesimo e diciannovesimo, si possano trovare opinioni e argomenti contrari al linguaggio dei diritti: dal conservatorismo *Old Whig* di Burke al socialismo "scientifico" e rivoluzionario di Marx, passando per il riformismo benthamiano, prima *Tory* e poi *radical*, ma sempre coerentemente utilitarista. Le critiche, ovviamente, sono di segno diverso: Burke attacca l'astrattezza dei diritti umani; Marx l'individualismo borghese che essi rifletterebero e legittimerebero; Bentham la loro derivazione da un presunto diritto oggettivo naturale, che, se in altri contesti finisce per giustificare la conservazione acritica dell'esistente, nel caso dei diritti giustifica all'opposto una deriva anarchica¹.

Con la Dichiarazione dell'ONU del 1948, i diritti si ripresentano tuttavia come diritti umani, appartenenti universalmente a tutti gli individui in modo intrinseco e inalienabile. La voce delle obiezioni teoriche sembra progressivamente affievolirsi e il linguaggio dei diritti diventa centrale nella filosofia politica, in quella morale – dove esso scalza l'utilitarismo nelle sue varie forme – e in quella del diritto. Il percorso che porta alla Dichiarazione del 1948 è tutt'altro che esente da complicazioni politiche: il blocco dei Paesi del socialismo reale, infatti, preme per la primazia dei cosiddetti diritti sociali, contro i diritti civili e politici delle democrazie occidentali. Ciò porterà all'inclusione nel documento finale di nove articoli che – aggiungendosi ai primi venti, i quali s'ispirano alle dichiarazioni settecentesche – comprendono tra gli oggetti dei diritti beni come l'istruzione (art. 26) e il lavoro (art. 23). Questi diritti sociali non sono recepiti dalla Convenzione Europea dei diritti dell'uomo del 1950 (CEDU), che, però, riesce a portare definitivamente i diritti umani dal campo del linguaggio morale a quello giuridico, con l'istituzione della Corte Europea dei Diritti Umani di Strasburgo. Il problema dei diritti sociali è proprio la difficoltà di considerarli poco di più che "diritti di carta"², per la difficoltà di trasformarli in diritti giuridici, tutelati dal diritto positivo e azionabili presso tribunali³. Questi diritti sociali possono persino essere visti come radicalmente diversi dagli altri diritti, nel senso che diverso sarebbe il significato da attribuire al termine "diritto". È possibile che quelli sociali siano solo "diritti manifesto" (*manifesto rights*)⁴, ossia proclamazioni di bisogni o di obbiettivi desiderabili, che, tuttavia, non corrispondono a nessun *dovere* in capo ad altri individui o

¹ Cfr. i testi originali e i saggi critici raccolti in WALDRON 1987.

² Cfr. per es. TINCANI 2011, pp. 108-114.

³ Cfr. CRANSTON 1989, pp. 123-124.

⁴ L'espressione è coniata in FEINBERG 1980b.

istituzioni.

Un'altra difficoltà lungo il cammino dei diritti umani riconosciuti dall'ONU è sorta dalla loro origine: le loro radici affondano nella storia occidentale degli ultimi secoli. Nel 1947 la delegazione dell'Arabia Saudita presso la commissione incaricata di redigere la Dichiarazione protestò, accusando il progetto di una carta dei diritti universali di tenere in conto solo criteri legati allo sviluppo della civiltà occidentale, proclamando così implicitamente la superiorità di quest'ultima sulle altre e pretendendo d'imporre a tutto il mondo i suoi diritti come universali. Quest'obiezione, che riguarda l'*etnocentrismo* dei diritti umani, è stata avanzata a più riprese da appartenenti a culture non-occidentali e persino da ambienti accademici occidentali, che accusano i diritti umani di essere eccessivamente influenzati dalle loro origini storiche francesi e anglosassoni⁵. I diritti umani danno luogo a questi e altri tipi di disaccordi⁶. Per esempio, può darsi un disaccordo riguardo a un presunto diritto umano a un bene X, causato dall'incertezza o dallo scetticismo riguardo alla possibilità che le misure adottate o prescritte per garantire X avvantaggino e tutelino effettivamente gli interessi e il benessere di tutti gli individui. Possono darsi condizioni talmente differenti in diverse società e culture da rendere un certo diritto umano inutile, inapplicabile o addirittura dannoso. Un buon esempio al riguardo potrebbe essere offerto dal diritto a ferie periodiche retribuite (art. 24 della Dichiarazione del 1948)⁷. Un altro tipo di disaccordo riguarda l'impiego di risorse e gli oneri da distribuire per garantire il diritto a un bene X: per esempio, nella concretizzazione del diritto alle cure mediche (art. 25 della Dichiarazione del '48) potrebbe essere necessario determinare quanta parte del costo dell'assistenza sanitaria debba gravare sugli individui e quanta, invece, sulla collettività; in particolare, si potrebbe essere in disaccordo sulla distribuzione più giusta degli oneri.

I disaccordi non riguardano solo i diritti umani, ma tutti i diritti in quanto tali, sia morali sia giuridici. Si possono individuare almeno tre categorie di disaccordi: 1) quelli riguardanti il concetto di diritto soggettivo, ossia riguardanti la domanda: "che cos'è un diritto?"; 2) quelli riguardanti quali diritti debbano essere riconosciuti come tali; 3) quelli riguardanti le conseguenze pratiche del riconoscimento di un diritto. Il linguaggio dei diritti, tuttavia, è sembrato a lungo, e a molti, capace di superare le crisi che tali disaccordi comporterebbero. Nel suo lavoro per l'UNESCO sui diritti umani, Jacques Maritain ritenne che gli organismi delle Nazioni Unite

⁵ Cfr. PAGDEN 2003, pp. 171-172; IGNATIEFF 2001, pp. 58-95.

⁶ Cfr. MACLEOD 2005.

⁷ Cfr. anche FEINBERG 2011, p. 29.

dovessero perseguire scopi pratici e concreti, e che gli accordi tra le nazioni membro dovessero vertere su precise conclusioni riguardanti le azioni da intraprendere, non su nozioni teoriche. I diritti umani, dunque, avrebbero dovuto riflettere questo tipo di accordi pratici⁸. Riecheggia questo appello Norberto Bobbio, per il quale i diritti dell'uomo non pongono tanto un problema fondazionale (come sono giustificati?) quanto un problema di ordine pratico (come possono essere protetti?)⁹. In quest'ottica, dunque, i diritti dell'uomo diventano un linguaggio comune per esprimere direttive riguardanti l'azione dei governi, le loro scelte politiche, ma anche altre istituzioni e le società in generale¹⁰. Ciò non vale soltanto per i diritti umani oggetto di documenti delle Nazioni Unite, ma anche per i diritti fondamentali riconosciuti nelle carte costituzionali di gran parte delle democrazie. Il problema della fondazione o giustificazione dei diritti è chiaramente di tipo morale e, di fronte al dato di fatto del pluralismo etico – sia quello, abbastanza ovvio, nella comunità internazionale, sia il pluralismo all'interno delle singole comunità nazionali – diventa chiaro che è illusorio sperare di giungere a un vasto accordo al riguardo. Il disaccordo fondazionale riguarda, evidentemente, il punto 2 di quelli sopra citati: una volta adottati certi valori morali, si può decidere di quali diritti quei valori richiedano il riconoscimento. Non è necessario, però, condividere gli stessi valori ultimi per giungere a un accordo sui diritti da riconoscere. Riguardo a questi, si potranno raggiungere “convergenze di medio raggio anche a partire da principi ultimi contrapposti”¹¹. È un caso di “accordo non completamente teorizzato” (*incompletely theorized agreement*)¹², per cui si giunge a mettere da parte il disaccordo teorico per convergere su di un linguaggio comune e sulle soluzioni pratiche che l'adozione di tale linguaggio permette di raggiungere. Del resto, nelle dichiarazioni di diritti umani e nelle statuizioni di diritti fondamentali (all'interno delle varie carte costituzionali) l'indeterminatezza delle formulazioni aiuta la *sensazione* di essere giunti a un accordo¹³. Il linguaggio dei diritti in generale e quello dei diritti umani in particolare sembra permettere di mettere da parte i dibattiti fondazionali (I livello) per giungere a una convergenza su formulazioni generali (II livello) che dovrebbero condurre poi all'individuazione di soluzioni pratiche (III livello). Un altro modo per esprimere la stessa capacità “pacificatrice” del linguaggio

⁸ Cfr. MARITAIN 1953, pp. 89-94; anche MARSHALL 1992, pp. 663-664.

⁹ Cfr. BOBBIO 1992, p. 16.

¹⁰ Cfr. POGGE 1995 e ID. 2000.

¹¹ PINTORE 2010, p. 85. Cfr. anche RAZ 1986, p. 181.

¹² L'espressione è di Cass Sunstein in SUNSTEIN 1995.

¹³ Cfr. PINTORE 2010, p. 85 nota.

dei diritti umani è parlare di “consenso per intersezione” (*overlapping consensus*)¹⁴, per cui i diritti umani possono essere oggetto di accordo internazionale anche se gli argomenti in loro favore possono essere molto diversi tra loro e finanche incompatibili o contraddittori.

La stessa opinione per cui i diritti umani sarebbero indissolubilmente legati a certe radici intellettuali e, in generale, culturali, che solitamente si risolve nell'accusa di etnocentrismo (i diritti umani imporrebbero i valori delle democrazie occidentali al resto del mondo), può essere messa in discussione: per alcuni, essi trascenderebbero ogni vincolo con una sola tradizione di pensiero e potrebbero essere visti in continuità anche con il lascito di altre culture, come quella cinese e quella araba¹⁵. Questi diritti non sarebbero neppure vincolati a una sola matrice filosofica, anzi, il movimento per la loro affermazione sarebbe intrinsecamente pluralistico. Essi sarebbero anche indipendenti da ogni legame con ideologie specifiche come quelle progressiste¹⁶.

Il linguaggio dei diritti, dunque – non soltanto quello dei diritti umani – appare come una lingua franca¹⁷ in grado di mettere d'accordo persone appartenenti a culture diversissime e che abbracciano differenti ideologie, riuscendo a farle convergere su certe soluzioni pratiche, come la produzione di norme giuridiche aventi lo scopo di tradurre i diritti in tutele o vantaggi concreti per le vite degli individui. Nonostante le difficoltà e le diffidenze incontrate all'inizio del loro percorso storico, dunque, nel corso del XX secolo i diritti si sono imposti come uno strumento centrale del discorso morale, giuridico e politico. Nella filosofia morale essi hanno finito per assumere sempre più il ruolo di misura ultima non solo del giusto, ma anche del bene¹⁸. Nel dibattito politico, è ormai comune che partiti politici e gruppi d'interesse si confrontino e si scontrino reclamando diritti, nel senso che gli obiettivi a cui puntano – i beni che cercano di ottenere – sono pretesi come oggetto di un presunto diritto: “[...] vari gruppi d'interesse fanno a gara a convertire le loro esigenze in diritti, così da poter richiedere ciò che è loro dovuto e da costringere sulla difensiva i loro avversari”¹⁹. All'interno delle singole comunità nazionali – soprattutto in quelle occidentali, e in particolar modo negli Stati Uniti d'America – il dibattito pubblico ha adottato i diritti come moneta corrente nello scambio di opinioni. Si può dire che “[...] non c'è

¹⁴ RAWLS 1999, pp. 123-154.

¹⁵ Cfr. per es. SEN 1999, pp.12-16.

¹⁶ Cfr. BIELEFELDT 1995.

¹⁷ Cfr. per es. WALDRON 1987, p. 2; TASIOULAS 2007, p. 75.

¹⁸ Cfr. PALOMBELLA 2007, p. 198.

¹⁹ FREY 1985, p. 61.

praticamente alcuna area del dibattito pubblico in cui non si possano trovare diritti almeno dal lato di una delle due parti in causa; e, generalmente, dal lato di entrambe”²⁰. Gruppi d’interesse e di opinione che si trovano in disaccordo quasi su tutto finiscono per convergere sul ritenere i diritti come un’arma indispensabile nel confronto politico. Ciò si deve, evidentemente, alla loro versatilità, al fatto che possono essere accampati da entrambi i lati opposti delle controversie²¹. Inoltre, nel diritto positivo i diritti hanno progressivamente occupato uno spazio sempre maggiore, soprattutto a causa del fenomeno della cosiddetta costituzionalizzazione: le corti tendono sempre di più ad applicare direttamente le disposizioni di costituzioni “lunghe”, contenenti cataloghi di principi e, appunto, di diritti. I cosiddetti “diritti fondamentali” sono istituiti e attribuiti da norme poste al vertice di una gerarchia, almeno in due sensi: da un punto di vista *materiale*, esse non sono soggette a dichiarazione d’invalidità/annullamento/abrogazione in caso di conflitti con altre norme; da un punto di vista *assiologico*, a tali norme è attribuita maggiore importanza all’interno dell’ordinamento e, quindi, esse daranno luogo alla disapplicazione di altre norme in caso di contrasto e a operazioni di adattamento interpretativo di altre norme in caso di compatibilità. Queste norme fondamentali saranno considerate il fondamento giustificativo di tutte le altre norme dell’ordinamento²².

Eppure, il trionfo del linguaggio dei diritti è già minacciato da un riflusso critico. Le obiezioni all’espansione “imperialista” del linguaggio dei diritti in tutti i settori della ragion pratica possono essere raggruppate in due categorie: 1) critiche *metodologiche*, riguardanti l’opportunità o l’utilità del ricorso al linguaggio dei diritti; 2) critiche *morali*, riguardanti la valutazione normativa dell’uso del linguaggio dei diritti: tale uso può essere ritenuto *buono*, o *giusto*?

2. Critiche metodologiche al linguaggio dei diritti

Alcune critiche all’opportunità dell’uso del linguaggio dei diritti si concentrano proprio su una caratteristica che, a prima vista, li rende appetibili come strumento per impostare il dibattito morale o politico: la generale indeterminatezza di tale linguaggio, che permette ai parlanti di convergere su soluzioni condivise pur partendo da teorie morali

²⁰ SUMNER 1987, p. 1.

²¹ Cfr. SUMNER 1987, p. 8.

²² Cfr. per es. GUASTINI 1994, pp. 217-219; ID. 1998, pp. 121 ss.; ID. 2006, pp. 237-252; anche PINO 2010, pp. 40-50.

profondamente differenti. Proprio l'indeterminatezza danneggerebbe la possibilità di riempire di contenuto i diritti di cui si parla, per cui il superamento dei disaccordi si rivelerebbe illusorio. Anche se si riuscisse a convergere sul punto 2 sopra citato – *quali diritti* riconoscere agli individui – ci si dividerebbe nuovamente sul punto 3, ossia al momento di tradurre in pratica i diritti nominalmente riconosciuti. Si è anche sostenuto che il linguaggio dei diritti sia “più ambiguo” rispetto, per esempio, a quello dei doveri²³. Tuttavia, se per ambiguità di un enunciato intendiamo un fenomeno per cui tale enunciato autorizza interpretazioni diverse e fra loro incompatibili²⁴, non si vede perché il linguaggio dei doveri debba essere considerato intrinsecamente meno ambiguo di quello dei diritti. Lo stesso potrebbe dirsi riguardo al fenomeno della genericità, consistente nella mancanza di distinzioni (ritenute opportune o necessarie), per cui un enunciato generico può essere facilmente verificato o falsificato, ma il suo contenuto informativo è carente²⁵. Possono darsi enunciati molto generici su diritti ed enunciati altrettanto generici su doveri. Un enunciato come “i bambini hanno un diritto morale di essere curati, alimentati, istruiti, etc. dai loro genitori” non è né più né meno generico di “i genitori hanno un dovere morale di curare, alimentare, istruire, etc. i loro bambini”: in entrambi i casi, gli enunciati autorizzano molte interpretazioni diverse.

In altri casi, le affermazioni sui diritti sono state considerate eccessivamente indeterminate non in confronto con quelle sui doveri, bensì con affermazioni contenenti termini non immediatamente riconducibili al linguaggio normativo. Un esempio è offerto dalle affermazioni sui *bisogni*. Parlando di bisogni si ritiene, evidentemente, di esprimere enunciati puramente descrittivi, ignorando la valenza prescrittiva del termine “bisogno”. Tuttavia, “bisogno” è usato in due modi diversi. Si dà un senso *strumentale*, per cui si può dire che la persona P ha bisogno di X ai fini di Y. In questo senso, le affermazioni sui bisogni sono relativamente determinate, anche se resta da specificare il fine Y. In un secondo senso, *categorico*, si può dire che la persona P ha bisogno di X, senza ulteriori specificazioni. S'intende, evidentemente, che X è sì strumentale, ma il fine è indiscutibile e prescritto categoricamente: per esempio, P ha bisogno di X per una vita umana accettabile, oppure P ha bisogno di X per sopravvivere, oppure ancora P ha bisogno di X per non patire un grave danno, etc. Il concetto di bisogno, in questo secondo caso, è indeterminato sia rispetto al fine prescritto categoricamente (non si sa se si tratti della vita accettabile, o della

²³ Cfr. per es. ARNOLD 1978, pp. 77-78.

²⁴ Cfr. LUZZATI 2012, pp. 85-86.

²⁵ Cfr. LUZZATI 2012, pp. 69-93.

sopravvivenza, o della salute, etc.) sia rispetto ai termini in cui formuliamo il fine stesso: che cosa s'intende per vita "accettabile", o per "grave danno"? Come si vede, sostituendo i bisogni ai diritti non si guadagna affatto in determinatezza²⁶.

Inoltre, rispetto al linguaggio dei bisogni quello dei diritti ha il pregio di riferirsi implicitamente ai doveri che gravano su altri individui. Per quanto anche le affermazioni su bisogni non siano mai puramente descrittive, ma possiedano sempre anche una connotazione valutativa e prescrittiva, il linguaggio dei diritti fa riferimento direttamente a quello dei doveri²⁷. I legami tra diritti e doveri sono di vario tipo. Parlando di diritti morali, si possono senz'altro individuare diritti che consistono in pure libertà, ossia nell'assenza di un dovere contrario per il titolare del dovere. Queste "libertà nude"²⁸, tuttavia, sono poco significative, perché non assicurano che il titolare del diritto soggettivo in questione possa effettivamente compiere l'azione oggetto del diritto. Una garanzia di ciò può venire solo dal considerare il diritto soggettivo come circondato da un "perimetro protettivo" costituito da doveri altrui, come quello di astenersi dall'interferire con l'azione oggetto del diritto²⁹. In questo caso si dà una corrispondenza tra diritti e doveri che, nel caso dei diritti giuridici, può diventare una vera e propria *correlatività*: secondo le ridefinizioni di Wesley N. Hohfeld, com'è noto, affermazioni su diritti (intesi come pretese, *claims*) sono logicamente equivalenti ad affermazioni su doveri³⁰. È il caso di sottolineare che questa correlatività non comporta affatto la preferibilità del linguaggio dei doveri su quello dei diritti: non v'è ragione per ritenere che i doveri siano, in qualche senso, più fondamentali o più importanti o meno ambigui/generici dei diritti. Le affermazioni su diritti possono essere tradotte in affermazioni sui doveri *e viceversa*³¹.

La relazione con i doveri può essere più complessa, nel senso che uno stesso diritto soggettivo può essere scomposto in più di una posizione giuridica, costituendo un *macro-diritto*: in questi casi, un solo e stesso diritto sarà in correlazione con più doveri distinti, in capo a diversi soggetti (oltre ad altre posizioni giuridiche differenti dai doveri, come soggezioni e

²⁶ Cfr. WALDRON 2000, pp. 119-121.

²⁷ Cfr. WALDRON 2000, p. 121.

²⁸ Per una critica del concetto di "libertà nuda" o "diritto soggettivo nudo" (*naked liberty/right*), attribuito a Jeremy Bentham, cfr. soprattutto HART 1982, pp. 171 ss.; anche STEINER 1994, pp. 87; SIMMONDS 1998, pp. 165 ss.

²⁹ Cfr. HART 1982, pp. 171 ss.

³⁰ Cfr. HOHFELD 1969, pp. 71 ss.

³¹ Cfr. KRAMER 1998, pp. 25-27.

incompetenze)³². In altri casi ancora, la relazione tra diritti e doveri non sarà di tipo logico, bensì di giustificazione morale: i diritti saranno considerati “diritti-ragioni”³³, nel senso di fondare e di giustificare doveri, e ogni diritto darà luogo a “ondate successive di dovere”³⁴.

In ogni caso, il linguaggio dei diritti è intrinsecamente *relazionale*, a differenza dell’espressione di bisogni o di semplici desideri. Se si parla di diritti, ci si riferisce implicitamente ai doveri che gravano su altre persone *nei confronti del titolare del diritto soggettivo*. Le azioni oggetto di tali doveri sono considerate come *dovute a qualcuno*, titolare di un diritto corrispondente. In questo senso, il diritto soggettivo – particolarmente se inteso all’interno del linguaggio morale, ma non soltanto – viene a essere considerato come una sorta di “titolo di proprietà morale”, conferendo un’autorità morale al suo detentore, che può *pretendere* una certa azione doverosa. Proprio nell’attività del pretendere è da ricercarsi il senso della relazionalità dei diritti e dei doveri corrispondenti, ossia la risposta alla seguente domanda: che vuol dire che un’azione non è semplicemente doverosa, ma è dovuta a qualcuno? Inoltre, nell’attività del pretendere sta l’utilità specifica del linguaggio dei diritti, ossia la risposta alla seguente domanda: perché mai si dovrebbe parlare di diritti e non, semplicemente, di doveri, e in alcuni casi si usano anche i primi come giustificazione dei secondi?

3. I diritti e l’attività del pretendere

I diritti possono essere considerati come pretese, nel senso che essi mettono i loro titolari nelle condizioni di poter pretendere³⁵. Per “poter pretendere” s’intende che è per loro lecito o giustificato compiere l’atto del pretendere.

L’atto di pretendere consiste nel reclamare qualcosa, nel chiederlo come dovuto e non, invece, come un favore o una concessione o un atto di carità³⁶. Del resto, gli atti di carità, come fare l’elemosina, possono anche essere considerati doverosi all’interno di un sistema morale, ma difficilmente saranno reclamabili come diritti e, quindi, pretesi. In genere, i doveri di carità saranno considerati come doveri che obbligano imperfettamente, nel

³² L’espressione “macro-diritto” è in BARBERIS 2005, pp. 10-11; anche ID. 2006, pp. 3-9. Allo stesso concetto ci si riferisce con “diritti a grappolo” (*cluster-rights*) o “diritti molecolari” (*molecular rights*) in THOMSON 1990, pp. 55 ss. e FEINBERG 1996, pp. 124-125.

³³ BARBERIS 2005, p. 11; anche ID. 2006, p. 8.

³⁴ WALDRON 1989, p. 512.

³⁵ Cfr. FEINBERG 1980a, p. 151.

³⁶ Cfr. per es. FEINBERG 1996, p. 104.

senso di non essere considerati relazionali³⁷. Si pretende, sempre, qualcosa da qualcuno: si hanno pretese *contro* qualcuno. Joel Feinberg ha ritenuto di poter offrire un esempio in cui il termine inglese “*claim*” non è usato contro qualcuno e non implica doveri relazionali di qualcuno nei confronti del titolare. Si pensi, suggerisce Feinberg, al caso di un bambino orfano di padre, che vive con la madre analfabeta e i fratelli in una baraccopoli, denutrito e malato: si può affermare senza problemi che il bambino abbia una pretesa (*claim*) a essere nutrito, curato, istruito, prima ancora di sapere se qualcuno abbia dei doveri nei suoi confronti ed eventualmente quali siano. Pretese di questo tipo deriverebbero da *bisogni* e non sarebbero rivolte contro nessun individuo in particolare. Potrebbero essere dette “pretese contro il mondo”, ma questa non sarebbe che una forma retorica di dire “pretese contro nessuno”. In realtà, sostiene Feinberg, queste pretese sono pretese di beni (come l’alimentazione e l’educazione) e, se non si comprende il loro carattere non-direzionale (il fatto che non implicino doveri relazionali da parte di altri individui) non si può neppure capire che cosa s’intenda con “diritto a un bene”³⁸. Tuttavia, si può dubitare che Feinberg abbia ragione riguardo agli usi comuni dell’inglese “*claim*” nel linguaggio morale; in ogni caso, il suo argomento non sembra potersi riferire in modo convincente all’italiano “pretesa”. Le pretese sono generalmente rivolte a qualcuno e alludono a doveri che un altro individuo avrebbe nei confronti di chi detiene una pretesa. Ciò risulta ancora più evidente se ci si riferisce all’attività del pretendere. Affermare che il bambino ha una pretesa significherebbe affermare che è in una posizione tale da poter pretendere. È vero che si pretende sempre qualcosa, che si tratti di un bene o di uno stato di cose. Possiamo pretendere del cibo o pretendere che (pretendere lo stato di cose in cui) qualcuno ci dia da mangiare. Tuttavia, difficilmente si ammetterebbe che si possa pretendere dell’acqua nel deserto, se non c’è nessuno da cui pretenderla; sebbene si abbia indubbiamente bisogno di acqua. Pretendiamo, dunque, qualcosa da qualcuno. È anche dubbio che, nell’esempio di Feinberg, si parli di *claim* senza riferirsi implicitamente ai doveri di qualcuno. È plausibile che, parlando di *claim*, l’osservatore esterno alluda ai doveri di chi può effettivamente soddisfare i bisogni del bambino; se l’osservatore esterno

³⁷ La distinzione tra doveri relazionali e doveri non-relazionali è stata anche rappresentata come distinzione tra “doveri che obbligano perfettamente” (*duties of perfect obligation*) e “doveri che obbligano imperfettamente” (*duties of imperfect obligation*) da John Stuart Mill: i primi, appunto, sono collegati ai diritti di qualcun altro, mentre i secondi non lo sono: “Nessuno ha un diritto morale alla nostra generosità o beneficenza, perché non siamo vincolati moralmente a praticare tali virtù nei confronti di alcun individuo dato” (MILL 1969, p. 247).

³⁸ Cfr. FEINBERG 1980a, pp. 139-140.

potesse avvicinarsi al bambino o comunque agire per aiutarlo, si considererebbe per ciò stesso vincolato da un dovere nei suoi confronti. Forse, l'osservatore sta affermando che tutto il mondo, tutta l'umanità, ha un dovere nei confronti del bambino, non nel senso che nessuno in particolare abbia un dovere, ma nel senso che *ciascun* individuo singolarmente considerato ha un dovere di aiutare quel bambino.

In ogni caso, anche se il linguaggio dei diritti allude sempre ad altrui doveri, rinunciare ai diritti per parlare solo di doveri porterebbe a perdere l'elemento della pretesa e l'autorità morale che questa conferisce ai suoi titolari. Feinberg ha escogitato un esperimento mentale immaginando una "città che non c'è" (*Nowheresville*) in cui non esiste il concetto di diritto morale³⁹. Nonostante gli abitanti di questa città agiscano in modo moralmente giustificato, spinti da motivi come la compassione per gli altri, la mancanza dei diritti priverebbe comunque l'universo morale di un concetto d'importanza fondamentale. Infatti, in questa città mancherebbe l'idea forte di un "merito personale" (*personal desert*) per cui compiere certe azioni nei confronti di qualcuno non è semplicemente appropriato, o doveroso, ma è dovuto a quella persona. Il fatto che i diritti siano delle pretese, cioè che i titolari di diritti siano giustificati nel pretendere certe azioni, conferisce a questi ultimi un particolare status morale. Avere diritti permette di sentirsi umani in senso pieno, di sentirsi investiti di un'autorità morale che si può far valere contro chiunque e, quindi, di sentirsi uguali a chiunque altro sotto profili essenziali. Pensarci come titolari di diritti morali ci permette di sentirci all'altezza di, e di poterci opporre a, chi ci voglia privare dell'oggetto di un nostro diritto (un'azione o uno stato di cose). Questa è la condizione minima per provare *rispetto* per noi stessi e per ottenere il rispetto degli altri. "Di fatto, il rispetto per le persone [...] può essere semplicemente il rispetto per i loro diritti [...] e quella che è chiamata "dignità umana" può essere semplicemente la capacità riconosciuta di esprimere pretese"⁴⁰. Questa tesi, dunque, sostiene che un sistema morale privato dei diritti soffrirebbe un "impoverimento morale"⁴¹ e non sarebbe in grado di rendere conto di concetti morali centrali come quello di dignità e quello di rispetto. Riconoscere diritti a un individuo, inoltre, permette a quest'ultimo di considerarsi come membro di una comunità morale, su un piano di uguaglianza rispetto a tutti gli altri membri. Se la comunità in questione riunisce, idealmente, l'intera razza umana, il titolare di diritti potrà considerarsi umano in senso pieno proprio grazie ai suoi diritti.

³⁹ Cfr. FEINBERG 1980b.

⁴⁰ FEINBERG 1980b, p. 151.

⁴¹ Cfr. FEINBERG 1992b, pp. 179-181; anche WASSERSTROM 1964, p. 636.

Dunque, l'essere autorizzati a pretendere sembra il vero carattere distintivo della dignità umana⁴², la precondizione indispensabile per reclamare l'altrui rispetto: rispetto, s'intende, "come riconoscimento" del nostro status di esseri umani, indipendentemente dal rispetto "come stima" (che, invece, deriva dall'apprezzamento di certe qualità e capacità individuali, e che non richiede nessun atteggiamento pratico particolare da parte di chi lo prova)⁴³. Inoltre, sapersi titolati a pretendere contribuisce all'autostima e al rispetto per se stessi che gli individui provano⁴⁴. I diritti, quindi, se intesi come titoli a pretendere certe azioni doverose, diventano la lingua della dignità umana e dell'uguaglianza di tutti gli individui come appartenenti a una stessa comunità morale. In questo senso, dunque, un'etica priva di diritti risulterebbe gravemente impoverita. Tanto basta a mettere fuori discussione la possibilità di eliminare i diritti dal vocabolario della morale, magari in favore di termini come "doveri" o "bisogni". Se i diritti riescono a trovare spazio nel linguaggio morale, sembrerebbe che la loro utilità e opportunità dovrebbe essere tanto più pacificamente accettata all'interno del linguaggio giuridico – dal quale hanno avuto origine, e nel quale continuano a svolgere funzioni peculiari e imprescindibili – e del linguaggio politico. Dovrebbero anche essere salvati i diritti umani, che ancora vivono in una sorta di spazio d'intersezione tra il discorso morale e quello giuridico.

Eppure, il linguaggio dei diritti non è comunque in salvo dai rischi di una crisi, determinata proprio dalla sua stessa affermazione e dal riconoscimento pressoché universale della sua importanza.

4. *Inflazione e dogmatismo*

La recente proliferazione delle affermazioni di diritti ha condotto, quasi inevitabilmente, a un fenomeno inflazionistico per cui la "moneta" di cui si sta parlando perde progressivamente di valore⁴⁵. Il rischio è quello di ritrovarsi come titolari di diritti – morali o giuridici che siano – che, in realtà, non valgono nulla. Si pensi, del resto, che i diritti dovrebbero costituire per i loro titolari delle posizioni vantaggiose, nel senso di tutelare i loro interessi o

⁴² Cfr. FEINBERG 1980b, p. 151; anche WALDRON 2000, p. 130.

⁴³ Cfr. DARWALL 1977.

⁴⁴ Sulla relazione tra rispetto per se stessi e autostima – concetti che possono essere distinti tra loro in vari modi – cfr. YANAL 1987, p. 363; MOODY-ADAMS 1995, p. 275; MEYERS 1995, p. 221.

⁴⁵ Cfr. per es. LUZZATI 2001, p. 80.

la loro possibilità di scelta in un eventuale confronto con una controparte (che può essere un privato o un'organizzazione, anche istituzionale, come uno Stato). Questo vantaggio dovrebbe essere almeno – a un livello minimo – argomentativo⁴⁶, ossia costituire una posizione privilegiata all'interno di un confronto dialettico. Se, però, tutte le parti in causa accampano diritti, veri o presunti, il rischio è che questi non servano più a nulla, che non siano in grado di proteggere i loro titolari e di non costituire più un vantaggio, neppure dal punto di vista meramente argomentativo⁴⁷. Un esito prevedibile, quindi, sarà lo scetticismo⁴⁸ o addirittura il nichilismo sui diritti⁴⁹, consistente nel negare che le affermazioni sui diritti siano significanti.

I rischi dell'inflazione si sono palesati nel modo più ovvio nel caso dei diritti umani delle varie dichiarazioni internazionali. Per esempio, il sopracitato diritto umano a ferie periodiche retribuite sembra – per la sua inapplicabilità o inopportunità rispetto a molte comunità ed economie – particolarmente adeguato come esempio di svalutazione dell'importanza di tali diritti. Ovviamente, l'inflazione dei diritti umani e la loro contaminazione con presunti diritti confusi o inapplicabili fa il gioco di forze politiche che hanno tutto l'interesse a svuotare di significato, rilevanza e stringenza le dichiarazioni internazionali. Il ruolo di presidio della dignità umana e del rispetto, che i diritti dovrebbero svolgere, viene così a mancare. Qualcuno ha anche espresso la preoccupazione che la stessa inclusione di diritti sociali ed economici tra i diritti umani costituisca un fattore determinante nell'inflazione e svalutazione di questa moneta⁵⁰. I diritti umani tradizionali, come si è detto, sono politici e civili, e sono molto differenti dai diritti di più recente generazione come quello al sussidio di disoccupazione, alla pensione di anzianità, alle prestazioni sanitarie e, appunto, alle ferie retribuite.

Anche al di fuori del campo dei diritti umani, l'affermazione di diritti morali molto discutibili – si pensi all'attribuzione di diritti agli alberi o all'ecosistema in generale – o la richiesta di tutela giuridica di diritti morali condivisibili, ma d'importanza minore, rischia di danneggiare il riconoscimento e la giusta tutela di diritti d'importanza maggiore. Inoltre, i diritti sono normalmente considerati titoli morali molto forti; alcuni di essi sono ritenuti assoluti, nel senso che ogni loro infrazione è considerata anche

⁴⁶ Cfr. BARBERIS 2006, pp. 8-9.

⁴⁷ Cfr. SUMNER 1987, p. 9.

⁴⁸ Cfr. WELLMAN 1999, p. 177..

⁴⁹ Cfr. SUMNER 1987, pp. 9-11.

⁵⁰ Cfr. per es. CRANSTON 1989, p. 121.

una violazione, ossia un'infrazione non giustificata⁵¹. Se la proliferazione dei diritti è tale da condurre a frequenti scontri tra diritti assoluti, è chiaro che si ricorrerà sempre di più ad altri criteri morali e politici per risolvere tali conflitti, rendendo quindi progressivamente inutili le affermazioni di diritti.

Un altro aspetto della deriva del linguaggio dei diritti, strettamente correlato alla forza morale che è loro riconosciuta, è quello del dogmatismo a cui esso conduce nel confronto tra interessi o punti di vista differenti. Questa è, se si vuole, l'altra faccia della medaglia della proliferazione dei diritti, in alternativa alla loro svalutazione. Se non si vuole accettare che i diritti possano perdere d'importanza nel confronto con altri diritti, che li ridimensionerebbe, si finisce per sottrarsi all'argomentazione e al dibattito e per arroccarsi sulle proprie posizioni di partenza. Per esempio, si pensi a certi esiti violenti della lotta animalista, giustificati con la protezione di presunti diritti degli animali non-umani⁵²; oppure, alle campagne antiabortiste giustificate con la difesa di presunti diritti degli embrioni. Inoltre, i diritti sembrano prestarsi particolarmente bene al confronto rivendicativo: le nostre pretese, infatti, sono sempre *contro* qualcuno. Quando qualcuno accampa diritti in un dibattito, un esito molto probabile è che anche le altre parti accampino i loro diritti, rendendo così il confronto uno scontro, uscendo da una prospettiva di cooperazione e di convergenza su soluzioni condivise e portando alla divisione e all'inconciliabilità di posizioni differenti.

Quanto detto conduce dal terreno delle critiche metodologiche al linguaggio dei diritti a quello delle critiche sostanziali, di tipo morale. Secondo queste critiche, l'introduzione dei diritti nel dibattito pubblico finirebbe per portare a risultati ingiusti, condannabili dal punto di vista morale.

5. *Diritti immorali*

Ironicamente, negli ultimi decenni filosofi morali, politici e del diritto, giuristi e sociologi hanno dovuto convenire che alcune delle accuse che Burke, Bentham e Marx avevano mosso al linguaggio dei diritti erano tutt'altro che infondate e, anzi, anticipavano sviluppi che si sono puntualmente verificati. Nel 1991 un libro di successo di Mary Ann Glendon (*Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*) sembrava ribaltare, fin dal sottotitolo, la prospettiva dei difensori dei diritti come Joel Feinberg. Si menzionava, infatti, un "impoverimento del discorso politico" che derivava proprio dal

⁵¹ Cfr. per es. GEWIRTH 1984, p. 92; THOMSON 1986, p. 40; PARENT-PRIOR 1996, p. 837.

⁵² Cfr. WELLMAN 1999, p. 179.

trionfo dei diritti, laddove Feinberg e altri avevano sottolineato che un impoverimento critico sarebbe derivato – al contrario – dalla rimozione dei diritti dal dibattito politico e morale. L’invasione del linguaggio dei diritti nel discorso pubblico, per Glendon, ha avuto conseguenze deprecabili. È il caso di sottolineare che l’autrice si riferisce a diritti di origine giuridica, come quelli menzionati nella Costituzione degli Stati Uniti d’America, e in particolare critica l’uso dei diritti nella cultura giuridica e politica statunitense. Tuttavia, gli aspetti principali della deriva da lei denunciata tendono a ripresentarsi ovunque i diritti diventino l’unica moneta corrente accettata nello scambio di opinioni. Tra questi aspetti, il primo è quello dell’illusione di assolutezza, un’illusione tutt’altro che innocua: ogni diritto costituzionalmente garantito tende a essere considerato assoluto, sottraendosi così alla possibilità di una composizione nel confronto con altri diritti (e con valori diversi dai diritti); inoltre, i diritti così considerati tendono ad assomigliare pericolosamente a una dichiarazione di esigenze e desideri privi di limiti e di vincoli, che riflettono una concezione quasi infantile della realtà⁵³. Inoltre, i diritti spesso non proteggono il titolare, lasciandolo anzi da solo quando avrebbe bisogno di aiuto. Un esempio portato da Glendon è quello del noto processo *Roe v. Wade* (1973), in cui la Corte Suprema stabilì che il diritto alla riservatezza o *privacy* coprisse e autorizzasse anche l’interruzione volontaria di gravidanza. Questa sentenza bloccò di fatto lo sviluppo già in corso di una legislazione al riguardo in vari Stati, mettendo del tutto in secondo piano la necessità di finanziare un aborto sicuro (e l’eventuale assistenza psicologica) per chi non se lo potesse permettere, oltre ovviamente alla possibilità di essere informate riguardo a eventuali alternative come l’adozione⁵⁴. Un ulteriore difetto riscontrato da Glendon nel linguaggio dei diritti, così come esso è usato negli Stati Uniti, è l’emarginazione delle responsabilità verso gli altri dal dibattito politico e dall’universo giuridico: il dovere giuridico di soccorso è praticamente assente, così come ogni dovere di assistenza da parte del governo nei confronti degli svantaggiati⁵⁵. È poi esclusa la dimensione sociale degli individui, che è ridotta – sia nel discorso giuridico, sia in quello politico – alla sola considerazione dei “gruppi d’interesse”, escludendo così l’associazionismo e persino le famiglie dall’attenzione pubblica. I diritti sono usati per promuovere l’immagine di individui autosufficienti e isolati, che emargina la dimensione sociale, a partire da quella familiare; ma è proprio dalle famiglie che, come sosteneva Tocqueville, i cittadini possono apprendere quelle virtù

⁵³ Cfr. GLENDON 1991, pp. 44-46.

⁵⁴ Cfr. GLENDON 1991, pp. 58-61.

⁵⁵ Cfr. GLENDON 1991, pp. 76-108.

del saper cooperare e sapersi limitare nelle proprie esigenze, che sono fondamentali per una democrazia liberale⁵⁶.

È pur vero che Glendon menziona quasi esclusivamente diritti comunemente considerati “negativi”, ossia corrispondenti ad altrui doveri di omissione, come quello di non interferire con la nostra riservatezza o con l’esercizio della nostra proprietà. I diritti sociali ed economici si presentano, invece, come diritti ad azioni positive, e possono benissimo esprimere l’esigenza di essere assistiti da autorità statali o da altri individui. Il portatore di diritti, dunque, non è necessariamente lasciato solo. Tuttavia, si può facilmente verificare che il linguaggio dei diritti non è sempre il più adeguato per parlare di casi di rilevanza politica e morale. Gli stessi vantaggi di questo linguaggio possono costituire dei problemi al di fuori dei contesti più appropriati. Si è detto che i diritti avvantaggiano i loro titolari perché conferiscono una sorta di autorità morale, che non può essere spiegata parlando, invece, di bisogni o di doveri. Tuttavia, l’autorità in questione è collegata al poter pretendere. Si pensi al caso di un paziente completamente affidato alla competenza e alle cure del personale medico. Tale paziente non può considerarsi in grado di protestare per la violazione dei suoi diritti, né di far valere le sue pretese. Anche se, come titolare di diritti, egli può considerarsi moralmente uguale ai suoi medici, da un punto di vista fattuale si trova in una condizione di dipendenza e d’inferiorità. L’imperativo di curarlo e di rispettarlo è espresso molto meglio parlando di responsabilità e di doveri da parte dei medici, che non possono e non debbono concentrarsi sul paziente come individuo umano: in molti casi, il loro ruolo di scienziati richiede che sappiano fare astrazione dalle peculiarità dell’individuo per concentrarsi sul caso da trattare. Questo rapporto tra dipendenza (da parte del paziente) e di responsabilità (da parte dei medici) non sembra poter essere adeguatamente ricostruito in termini di diritti come pretese. Il modello dei diritti è “atomistico” perché tratta gli individui come autonomi ed eguali, ma spesso autonomia ed eguaglianza sono pure finzioni e rispetto e giustizia richiedono di essere espressi in altri termini⁵⁷. Un caso simile a quello del paziente è quello dei bambini, i quali si trovano in un’analoga situazione di dipendenza nei confronti dei loro genitori, e non sono in grado di far valere delle pretese nei confronti di questi ultimi. Il modello dei diritti assume che le relazioni tra individui siano tra pari, come avviene nelle competizioni o tra le parti di un contratto; esso “tende ad assimilare tutte le relazioni a quelle di individui indipendenti, liberi e auto-interessati, oppure le trascura”⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. GLENDON 1991, pp. 121-130.

⁵⁷ Cfr. WOLGAST 1987, pp. 29-31.

⁵⁸ WOLGAST 1987, p. 35.

Anche se, molto probabilmente, gli autori alle origini del modello dei diritti, come Locke, non avevano affatto in mente l'immagine di un individuo-monade, isolato da legami sociali e titolare di soli diritti negativi⁵⁹, tuttavia tale concetto sembra presupporre un modello d'individuo razionale e indipendente, conscio dei propri interessi e in grado di contrattare con gli altri. Il modello dei diritti non è necessariamente atomistico, però per le sue origini storiche e per il suo legame con il concetto di pretesa è particolarmente adeguato a esprimere esigenze morali riguardanti i *singoli* individui, separatamente presi e capaci di reclamare *contro* altri il compimento di azioni doverose che sono dovute *a loro*. Questo modello si adatta malamente, invece, a esprimere esigenze morali riguardanti situazioni di dipendenza e di disequaglianze di fatto non modificabili, come quelle sopra esposte. La traduzione di tutte le discussioni morali, politiche e giuridiche nel linguaggio dei diritti finisce, quindi, per occultare problemi rilevanti e per forzare tutte le relazioni umane all'interno di un solo modello. Inoltre, da un punto di vista storico-culturale è evidente il rapporto strettissimo tra individualismo e linguaggio dei diritti. Già Mazzini rilevava che i diritti rimandano all'individualità e inducono a trascurare l'importanza della socialità; i doveri, per lui, avevano priorità assiologica sui diritti, proprio in quanto rimanderebbero invece ai vincoli che ognuno ha con gli altri all'interno della rete delle relazioni sociali⁶⁰. La retorica dei diritti è fortemente rivendicativa e sottintende una visione antropologica "conflittualistica"⁶¹, in cui i soggetti sono separati e astratti dalla comunità a cui appartengono.

Ovviamente, per uscire dallo stallo ed evitare le conseguenze moralmente ingiustificabili dell'uso del linguaggio dei diritti sarebbe sufficiente riconoscere due punti: 1) che i diritti non sono gli unici valori morali, politici e giuridici meritevoli di tutela; 2) che i diritti, quando sono accampati in un confronto tra opinioni o interessi divergenti, non possono sempre rappresentare l'ultima parola, anzi: nella maggior parte dei casi, occorrerà sostenere il diritto con ragioni di altro tipo. I diritti, così intesi, sarebbero più spesso un punto di partenza che di arrivo⁶². Eppure, questi due punti di basilare buon senso sono spesso dimenticati dai sostenitori di etiche *fondate su diritti*.

⁵⁹ Difende Locke da quest'accusa (presente per es. in GLENDON 1991 e WOLGAST 1987) WALDRON 2000, pp. 127-128.

⁶⁰ Cfr. GRECO 2007, pp. 18-19.

⁶¹ Cfr. GRECO 2007, pp. 20-22.

⁶² Cfr. WELLMAN 1999, p. 173.

6. *Le etiche fondate su diritti e i loro problemi*

Un'etica può dirsi “fondata su (un valore, un concetto) X” in tre sensi differenti: 1) nel senso che X è considerato primitivo e indefinibile; 2) oppure, che determinate affermazioni su X sono considerate fondamentali e tutte le altre affermazioni sono derivate logicamente da esse; 3) oppure, infine, che il suo senso complessivo, la sua importanza e rilevanza risiedono in certe affermazioni fondamentali relative a X⁶³. In quale di questi sensi si può parlare di etiche “fondate su diritti” (*right-based*)? Non nel primo senso, evidentemente, dato che il concetto di diritto è considerato normalmente non come primitivo, ma come definibile in termini di doveri e di pretese. Bisogna, allora, intendere “etica fondata su diritti” in uno degli altri due sensi. In genere, i sostenitori di tali etiche intendono *right-based* nella terza accezione, per cui alcune affermazioni sui diritti esprimerebbero l'importanza e il senso profondo della loro teoria etica. Per esempio, un'affermazione comunemente accettata è quella per cui i diritti sono, in qualche senso, *preferibili* ai doveri. Questi ultimi, si dice, sono di per sé onerosi, indesiderabili; non si può accettare che un'etica si fondi in ultima istanza su doveri, in quanto questi possono essere accettati solo nella misura in cui permettano il conseguimento di qualcos'altro. I doveri sarebbero *prima facie* dei mali e potrebbero essere giustificati solo in qualità di strumento necessario al conseguimento di certi beni. I diritti, invece, sarebbero desiderabili di per sé⁶⁴. Quindi, le etiche fondate su diritti sarebbero più plausibili delle etiche fondate su doveri, nel senso che sarebbe più facile convincere qualcuno ad abbracciare una delle prime che una delle seconde.

I sostenitori delle etiche fondate su diritti, dunque, s'impegnano ad affermare la *priorità giustificativa* dei diritti sui doveri⁶⁵. I diritti sarebbero dei vantaggi, i doveri degli oneri, e la razionalità pratica richiede che gli oneri siano giustificati dai vantaggi, non viceversa⁶⁶.

Queste etiche, comunque, proprio nell'affermare la priorità assiologica dei diritti finiscono per entrare nel vicolo cieco di un individualismo che mette in crisi persino i valori che si ritengono più adatti a essere espressi in termini di diritti, come il valore dell'autonomia e della libera scelta. Joseph Raz ha criticato le teorie *right-based* accusandole di concepire in modo

⁶³ Cfr. MACKIE 1985, pp. 118-119; anche WALDRON 1988, p. 65.

⁶⁴ Cfr. MACKIE 1985, pp. 108-109.

⁶⁵ Cfr. FEINBERG 1992, p. 205, dove si parla di “priorità morale” dei diritti di un individuo sui doveri di altro individuo, nel senso che i secondi sarebbero derivati dai primi.

⁶⁶ Cfr. GEWIRTH 1986, p. 333.

individualistico il bene, nel senso che “una teoria morale si dirà individualistica se [...] non riconosce alcun valore intrinseco in qualsiasi bene collettivo”⁶⁷. I beni collettivi sono, per Raz, un tipo particolare di beni pubblici. Un bene è pubblico se il suo godimento non è soggetto al controllo di nessuno, all’infuori di ciascun potenziale beneficiario, che controlla la propria quota del bene stesso. Per esempio, la disponibilità d’acqua è un bene pubblico se non è possibile escludere singole abitazioni dall’accesso alla rete idrica. Tuttavia, in questo caso il bene è pubblico solo in modo contingente, perché è possibile cambiare il sistema così che si possa controllare e limitare la distribuzione d’acqua. Altri beni, invece, sono pubblici in modo non contingente, bensì necessario: per esempio, la tolleranza o il rispetto per gli altri, quando sono diffusi in una società, sono beni necessariamente pubblici, perché nessuno può controllarne la distribuzione. Quanto ognuno ne goda dipenderà esclusivamente dal carattere, dagli interessi e dalle inclinazioni di ciascuno. Questi beni necessariamente pubblici sono quelli che Raz chiama “beni collettivi”. Le teorie morali fondate su diritti, tuttavia, tendono a essere individualiste nel senso di negare che questi beni collettivi possiedano valore in sé e per sé e non solo valore strumentale. Infatti, Raz assume che i diritti morali siano ragioni sufficienti per ritenere che qualcun altro abbia un dovere od obbligo morale. Affermazioni sui diritti possono essere usate per giustificare affermazioni sui doveri, e in questo senso i diritti sono considerati ragioni per i doveri; inoltre, le teorie basate su diritti pongono affermazioni sui diritti come fondamenti ultimi di giustificazione, offrendo quindi i diritti come ragioni ultime per tutti i doveri morali.

Così concepiti, spiega Raz, i diritti morali non si prestano a riconoscere un valore intrinseco a beni necessariamente pubblici, cioè collettivi. Infatti, l’interesse di un certo individuo a vivere in una società dove siano diffusi beni pubblici come la tolleranza o il rispetto è evidente; tuttavia, è difficile accettare che questo interesse giustifichi l’attribuzione a qualcuno di un dovere di garantire o diffondere tali beni pubblici. Dunque, è anche difficile riconoscere a un singolo individuo il diritto morale a tali beni pubblici. Si può certamente sostenere che, per esempio, le autorità statali abbiano il dovere morale di garantire o diffondere beni pubblici come quelli menzionati. Tuttavia, tale dovere non sarà giustificato dall’interesse di un singolo individuo, bensì dall’interesse dell’intera comunità. Insomma, i diritti dei singoli non riguardano beni collettivi, perché gli interessi dei singoli non sono sufficienti a offrire ragioni per imporre doveri riguardanti il conferimento o la tutela di quei beni. È molto più semplice, per una teoria etica fondata su diritti, prevedere diritti fondamentali a beni strettamente necessari alla

⁶⁷ RAZ 1985, p. 46.

sopravvivenza e all'integrità personale: è più facile accettare che l'interesse a tali beni giustifichi l'attribuzione di doveri a qualcun altro. La tutela e diffusione di beni collettivi richiede l'imposizione di oneri alla maggioranza delle persone, ed è difficile immaginare un'argomentazione per giustificare tali oneri a partire dall'interesse di un singolo.

Questa difficoltà delle etiche fondate su diritti, secondo Raz, danneggia la loro capacità di conferire la giusta importanza al valore dell'*autonomia*, intesa come possibilità per una persona di disporre di una certa varietà di scelte possibili e accettabili per condurre la propria vita come preferisce. Essa può essere considerata come una facoltà di secondo grado, nel senso che permette di riflettere criticamente su preferenze, desideri, aspirazioni più immediate (o di primo grado), scegliendo eventualmente di accettarle o di cambiarle in ordine a preferenze, desideri, aspirazioni di grado superiore⁶⁸. L'autonomia, naturalmente, presuppone certe condizioni esterne e interne alla persona⁶⁹. I sostenitori delle etiche in questione hanno proprio inteso difendere l'autonomia e la libertà di scelta individuale⁷⁰. Tuttavia, le teorie fondate su diritti non possono attribuire ai diritti un valore puramente strumentale, finalizzandoli alla tutela dell'autonomia; debbono, piuttosto, concepire l'autonomia come costituita dai diritti, ossia la vita autonoma come una vita condotta all'interno del perimetro dei diritti inviolati. L'autonomia individuale è fatta, si è detto, di scelte possibili, di opzioni accettabili, che spesso dipendono da circostanze sociali: non si può scegliere, per esempio, di fare l'avvocato in una società in cui questa professione (e le istituzioni che essa presuppone) non esiste. Ebbene, in molti casi queste circostanze sociali debbono essere considerate come beni collettivi. L'ideale dell'autonomia individuale presuppone beni collettivi e questi beni debbono essere considerati come dotati di valore intrinseco, nonostante le difficoltà delle etiche *right-based* al riguardo. L'individualismo morale è, dunque, incompatibile con l'ideale dell'autonomia⁷¹.

La critica di Raz alle etiche fondate su diritti non è conclusiva, nel senso che si possono senz'altro immaginare vie d'uscita per i sostenitori di tali teorie. Raz segnala delle difficoltà, non delle vere e proprie aporie. Una prima via d'uscita sarebbe quella di riconoscere diritti morali a beni collettivi. Una seconda via d'uscita potrebbe essere quella di negare che l'interesse di un singolo all'autonomia possa giustificare l'attribuzione ad altri di doveri,

⁶⁸ Cfr. DWORKIN G. 1988, p. 20.

⁶⁹ Sulle condizioni interne dell'autonomia, come i requisiti di razionalità e di sanità mentale che rendono possibile la scelta, cfr. BENN 1976.

⁷⁰ Cfr. per es. MACKIE 1985; RICHARDS 1981; DWORKIN R. 2010, pp. 252-253.

⁷¹ Cfr. RAZ 1985, pp. 46-52.

relativi a quei beni collettivi che permettono l'autonomia: non vi sarebbero, quindi, diritti a beni collettivi; tuttavia, l'autonomia possiederebbe comunque valore intrinseco e ciò condurrebbe ad ammettere, *accanto ai diritti*, la presenza di altri valori ultimi o ideali, di altri beni in sé⁷². Questi ulteriori beni dovrebbero trovarsi al medesimo livello fondamentale della giustificazione sul quale le teorie *right-based* collocano i diritti. L'individualismo sarebbe così accantonato, oppure ristretto ad alcuni dei beni ultimi.

Questa visione "minimalista" di un'etica fondata su diritti sarebbe perfettamente compatibile con un uso ragionevole del linguaggio dei diritti, tale da non andare incontro ai problemi dell'individualismo e da accettare che, in molte circostanze, sia più opportuno parlare di doveri o di altri concetti, come i bisogni, le responsabilità, gli scopi collettivi, etc. Eppure, alcune delle teorie morali *right-based* più note sono incapaci di accettare simili limitazioni. Si pensi, per esempio, al libertario Robert Nozick, per il quale i diritti costituiscono "vincoli collaterali" (*side constraints*)⁷³ all'azione che proteggono gli individui e rendono ingiustificata qualsiasi azione o misura politica che imponga loro dei sacrifici, anche (e soprattutto) quando le ragioni portate riguardano il perseguimento di scopi collettivi. Se si ammette che i diritti individuali possano essere infranti in modo giustificato, qualora ciò sia reso necessario dal perseguimento di altri valori o beni collettivi (come quelli presupposti dall'ideale dell'autonomia), viene meno l'idea che tali diritti costituiscano barriere invalicabili.

In particolare, la prima via d'uscita sopra menzionata, consistente nel concepire diritti morali a beni collettivi, sembra preclusa ai sostenitori del modello nozickiano. Anche se si ammette che si possano dare diritti morali a beni collettivi, è difficile sostenere che l'interesse di un solo individuo a un certo bene collettivo dev'essere ritenuto sufficiente a giustificare l'attribuzione ad altri di doveri morali, e dunque deve dar luogo a un diritto morale a quel bene. Normalmente, per giustificare l'attribuzione di doveri a un numero considerevole di altri individui si ricorre a diritti collettivi: non gli interessi di un solo individuo, ma di tutta la comunità, o di una parte consistente di essa, possono considerarsi come sufficienti a giustificare l'imposizione di doveri morali. Il bene, quindi, non è più individualizzato. Ciò apre la strada a concepire che il perseguimento di scopi e beni collettivi sia assiologicamente prioritario rispetto ai diritti individuali, che è proprio ciò che Nozick intende negare.

La seconda via d'uscita dal problema posto dal valore dell'autonomia

⁷² Cfr. RAZ 1985, p. 52.

⁷³ Cfr. NOZICK 1974, pp. 26-33.

consiste nell'ammettere altri valori oltre ai diritti al livello fondamentale del sistema morale ed è quella scelta dallo stesso Raz. Quest'opzione condurrebbe a riconoscere che i diritti sono la garanzia di certi beni per gli individui che li detengono; accanto a essi si troverebbero altri beni, quelli collettivi, che non sono oggetto di diritti e non sono individualizzati, bensì perseguiti in ragione degli interessi di tutta una comunità. Tali beni collettivi includerebbero anche quelli che rendono possibile l'autonomia individuale. Abbracciando questa soluzione, i sostenitori di etiche fondate su diritti possono continuare a sostenere che i diritti individuali debbano avere la priorità su qualsiasi altro valore, stabilendo così una gerarchia per cui il perseguimento di beni collettivi sarebbe comunque destinato a cedere il passo ai diritti in caso di conflitto. In questo modo, le violazioni di diritti sarebbero *lessicalmente preordinate* a ogni altro tipo di danno contro altri valori o beni e non potrebbero mai essere giustificate, se non per impedire altre e più gravi violazioni di diritti⁷⁴. Tuttavia, la priorità lessicale dei diritti porrebbe nuovamente il problema dell'autonomia come risultato della disponibilità di beni collettivi, che sarebbe così collocata in posizione subalterna rispetto a qualsiasi dei diritti individuali; problema che, ovviamente, riguarderebbe qualsiasi altro valore che richieda la disponibilità di beni collettivi. Insomma, per non cadere nelle difficoltà dell'individualismo etico – che si riflettono, evidentemente, nelle conseguenze negative per il dibattito politico e giuridico, segnalate da Glendon – i sostenitori di etiche fondate su diritti debbono essere disposti a riconoscere che i beni o valori ultimi non sono tutti individuali e che i diritti degli individui, in alcune circostanze, debbono cedere il passo a considerazioni morali diverse. Ciò che, del resto, spingerebbe a domandarsi se non sia meglio abbandonare l'idea che una teoria etica plausibile possa considerarsi come fondata (soltanto) su diritti.

7. *Per un uso ragionevole dei diritti*

Un uso ragionevole dei diritti nel discorso pubblico – sia esso morale, politico o giuridico – permette di raggiungere obiettivi che altrimenti non potrebbero essere conseguiti. Il linguaggio dei diritti consente alle persone di affermare la doverosità di certe azioni, pretendendo che esse siano compiute; ciò ci rende consapevoli della nostra dignità di esseri umani, tutti ugualmente appartenenti a una medesima comunità morale. Inoltre, anche a causa della loro storia i diritti sono carichi di sfumature retoriche potenti, in grado di

⁷⁴ Sull'ordine “seriale o lessicale [*lexical*]”, che dovrebbe essere più propriamente detto “lessicografico”, cfr. RAWLS 1971, pp. 42-43 e nota.

provocare emozioni di simpatia e partecipazione che altri termini – come “bisogni” o “responsabilità” – non riescono a suscitare. Probabilmente parlare di diritti ci permette “di appellarci alla comprensione e alla simpatia umana in un modo che non potremmo fare parlando solo di doveri e di obblighi. Il linguaggio dei diritti può iniziare una rivoluzione; quello dei doveri, difficilmente può”⁷⁵. Del resto, la semplice affermazione di “bisogni” di una minoranza oppressa – si pensi, per esempio, agli afroamericani prima dell’abolizione della segregazione razziale – non sembra suscitare particolare compartecipazione da parte della maggioranza. Inoltre, parlando di bisogni altrui è facile adottare una posizione paternalistica oppure un approccio caritatevole; invece, parlando di diritti altrui si riconosce in qualcun altro un nostro eguale, meritevole di rispetto come appartenente alla razza umana. I diritti dell’uomo, come diritti universali, riflettono e amplificano questo atteggiamento, dichiarando espressamente che tutti gli esseri umani sono meritevoli di eguale rispetto e considerazione, a prescindere dalla loro appartenenza a un certo popolo o nazione. I diritti umani, del resto, emancipano il linguaggio dei diritti dall’accusa di favorire l’individualismo e l’egoismo, poiché esprimono una preoccupazione per gli interessi e le necessità di altri esseri umani, per quanto distanti culturalmente e geograficamente. Essi esprimono anche reciprocità, in quanto ognuno può sentirsi sia protetto dal riconoscimento dei propri diritti, sia vincolato al rispetto e alla tutela di quelli altrui⁷⁶.

Usare i diritti in modo ragionevole, però, vuol dire anche rendersi conto che essi non rappresentano l’ultima parola nel dibattito pubblico. Impostare tale dibattito nel linguaggio dei diritti può spesso essere utile, ma i diritti debbono considerarsi un punto di partenza, l’invito a sviluppare una discussione. Ciò vale specialmente quando si attribuiscono o si reclamano diritti molto astratti, sui quali sembra che tutti, o molti, possano trovarsi d’accordo. Se non si è pronti e disposti a continuare il dibattito *dopo* che tali diritti siano stati affermati, si rischia che la loro capacità di permettere accordi a partire da valori ultimi diversi e distanti si riveli, alla fine, una truffa. Infatti, i disaccordi su valori fondamentali possono riemergere al momento di scendere dal livello intermedio dei diritti a quello più basso delle scelte pratiche⁷⁷.

Inoltre, si deve riconoscere che i diritti non possono esaurire l’intero vocabolario morale, politico e giuridico. Vi sono situazioni in cui i valori in gioco non possono essere espressi in termini di diritti, se non al prezzo di

⁷⁵ BRANDT 1983, p. 44.

⁷⁶ Cfr. GEWIRTH 1986, p. 340.

⁷⁷ Cfr. POSTEMA 1989, p. 115.

notevoli forzature. Gli individui non rispondono sempre alle caratteristiche dell'”antropologia dei diritti” e non sempre si trovano nelle condizioni di poter pretendere ciò che è loro dovuto. Bisognerà, in questi casi, che il nostro lessico si sposti dai diritti ai bisogni, alle responsabilità, agli interessi e, soprattutto, ai doveri. Riguardo a questi ultimi, in particolare, è bene ricordare che essi possono essere giustificati non soltanto dai diritti, ma anche da altri valori, non riducibili o esprimibili in termini di diritti.

Bibliografia

- ARNOLD, C., 1978, *Analyses of right*, in E. Kamenka-A. Ehr-Soon Tay (eds.), *Human Rights*, Edward Arnold, London.
- BARBERIS, M., 2005, *I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico*, in *Analisi e diritto*, pp. 1-20.
- 2006, *Etica per giuristi*, Laterza, Roma.
- BENN, S.I., 1976, *Freedom, Autonomy and the Concept of a Person*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76, pp. 109-130.
- BIELEFELDT, H., 1995, *Human Rights in a Multicultural World*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Band 3, pp. 283-293.
- BOBBIO, N., 1992, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- BRANDT, R.B., 1983, *The Concept of a Moral Right and its Function*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 1, pp. 29-45.
- CRANSTON, M., 1983, *Are There Any Human Rights?*, in *Daedalus*, Vol. 112, No. 4, pp. 1-17.
- DARWALL, S.L., 1977, *Two Kinds of Respect*, in *Ethics*, Vol. 88, No. 1, pp. 36-49.
- DWORKIN, G., 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DWORKIN, R., 2010, *I diritti presi sul serio*, nuova ed. a cura di N. Muffato, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978).
- FEINBERG, J., 1980a, *Duties, Rights and Claims*, in J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (orig. in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2, 1966, pp. 137-144).
- 1980b, *The Nature and Value of Rights*, in J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (orig. in *Journal of Value Inquiry*, Vol. 4, 1970, pp. 243-257).
- 1992, *Freedom and Fulfilment*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

- 1996, *Filosofia sociale*, trad. di L. Andreozzi, Il Saggiatore, Milano (ed. orig. *Social Philosophy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973).
- 2011, *In difesa dei diritti morali*, in R. Cammarata (a cura di), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione*, Edizioni l'Ornitorinco, Milano.
- FREY, R.G., 1985, *Act Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights*, in Id. (ed.), *Utility and Rights*, Basil Blackwell, Oxford.
- GEWIRTH, A., 1984, *Are There Any Absolute Rights?*, in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- *Why Rights are Indispensable*, in *Mind*, Vol. 95, N. 379, pp. 329-344.
- GLENDON, M.A., 1991, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York 1991.
- GRECO, T., 2007, *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. Mattarelli (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano.
- GUASTINI, R., 1994, *Invalidity*, in *Ratio Juris*, vol. 7, pp. 212-226.
- 1998, *Teoria e dogmatica delle fonti*, Giuffrè, Milano.
- 2006, *La sintassi del diritto*, Giappichelli, Torino.
- HART, H.L.A., 1982, *Legal Rights*, in Id., *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- HOHFELD, W.N., 1969, *Alcuni concetti giuridici fondamentali nella loro applicazione al ragionamento giudiziario. II*, in Id., *Concetti giuridici fondamentali*, a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino (ed. orig. *Foundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. II*, in *Yale Law Journal*, 26, 1917, pp. 710-770; ried. in W.N. Hohfeld, *Foundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, ed. W.W. Cook, Yale University Press, New Haven 1923).
- IGNATIEFF, M., 2001, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- KRAMER, M.H., 1998, *Rights Without Trimmings*, in M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- LUZZATI, C., 2001, *Grammatica dei diritti e grammatica delle norme*, in A. Artosi, G. Bongiovanni, S. Vida (a cura di), *Problemi della produzione e dell'attuazione normativa*, vol. I, CIRSIFID-Università di Bologna, Gedit, Bologna.
- 2012, *Principi e princìpi. La genericità nel diritto*, Giappichelli, Torino.
- MACKIE, J.L., 1985, *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, in Id., *Vol. 2 – Persons and Values*, edited by J. Mackie-P. Mackie, Clarendon Press, Oxford (Reprinted from *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. III, 1978).

- MACLEOD, A., 2005, *The Structure of Arguments for Human Rights*, in D.A. Reidy-M.N.S. Sellers (eds.), *Universal Moral Rights. Moral Order in a Divided World*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford.
- MARITAIN, J., 1953, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano (ed. orig. *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951).
- MARSHALL, P., 1992, *Two Types of Rights*, in *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 4, pp. 661-676.
- MEYERS, D.T., *Self-respect and Autonomy*, in R.S. Dillon (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge Chapman & Hall, London.
- MILL, J.S., 1969, *Utilitarianism*, in J.M. Robson (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, Toronto-London.
- MOODY-ADAMS, M.M., 1995, *Race, Class, and the Construction of Self-Respect*, in R.S. Dillon (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge Chapman & Hall, London.
- NOZICK, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York (trad. ital. di G. Ferranti *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000).
- PAGDEN, A., 2003, *Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy*, in *Political Theory*, Vol. 31, No. 2, pp. 171-199.
- PALOMBELLA, G., 2007, *Diritti*, in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino.
- PARENT, W.A.-PRIOR, W.J., 1996, *Thomson on the Moral Specification of Rights*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, No. 4, pp. 837-845.
- PINO, G., 2010, *Diritti e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello Stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna.
- PINTORE, A., 2010, *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, ETS, Pisa.
- POGGE, T., 1995, *How Should Human Rights Be Conceived?*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Band 3, pp. 103-120.
- 2000, *The International Significance of Human Rights*, in *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. ½, Rights, Equality, and Liberty Universidad Torcuato Di Tella Law and Philosophy Lectures 1995-1997, pp. 45-69.
- POSTEMA, G.J., 1989, *In Defence of 'French Nonsense'. Fundamental Rights in Constitutional Jurisprudence*, in N. MacCormick-Z. Bankowski (eds.), *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen University Press, Aberdeen.
- RAZ, J., 1985, *Right-Based Moralities*, in R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, Basil Blackwell, Oxford.
- 1986, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- RAWLS, J., 1999, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità.

- Milano (ed. orig. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993).
- RICHARDS, D.A.J., 1981, *Rights and Autonomy*, in *Ethics*, Vol. 92, No. 1, Special Issue on Rights, pp. 3-20.
- SEN, A., 1999, *Democracy as a Universal Value*, in *Journal of Democracy*, Vol. 10, No. 3, pp. 3-17.
- SIMMONDS, N.E., 1998, *Rights at the Cutting Edge*, in KRAMER, M.H., 1998, *Rights Without Trimmings*, in M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- STEINER, H., 1994, *An Essay on Rights*, Basil Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- SUMNER, L.W., 1987, *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- SUNSTEIN, C., 1995, *Incompletely Theorized Agreements*, in *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 7, 1733-1772.
- TASIOULAS, 2007, *The Moral Reality of Rights*, in T. Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, Oxford.
- THOMSON, J.J., 1990, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London.
- TINCANI, P., 2011, *Diritti-truffa*, in R. Cammarata (a cura di), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione*, Edizioni l'Ornitorinco, Milano.
- WALDRON, J. (ed.), 1987, *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London-New York.
- WALDRON, J., 1989, *Rights in Conflict*, in *Ethics*, Vol. 99, No. 3, pp. 503-519.
- 2000, *The Role of Rights in Practical Reasoning: "Rights" versus "Needs"*, in *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. ½, *Rights, Equality, and Liberty* Universidad Torcuato Di Tella Law and Philosophy Lectures 1995-1997, pp. 115-135.
- WASSERSTROM, R., 1964, *Rights, Human Rights, and Racial Discrimination*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 20, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting, pp. 628-641.
- WELLMAN, C., 1999, *The Proliferation of Rights. Moral Progress of Empty Rhetoric?*, Westview, Boulder.
- WOLGAST, E., 1987, *Wrong Rights*, in *Hypatia*, Vol. 2, No. 1, Philosophy and Women Symposium, pp. 25-43.
- YANAL, R.J., 1987, *Self-Esteem*. in *Nous*, Vol. 21, No. 3, pp. 363-379.