

Realizzazione etica e riconoscimento dei diritti

VERENO BRUGIATELLI

La realizzazione etica di un uomo trova spesso degli ostacoli oggettivi nella negazione dei diritti da parte dello Stato. Il diniego del riconoscimento di certi diritti fondamentali, o peggio, il misconoscimento radicale dell'uomo, che si traduce in diverse forme di violenza, spesso mascherate ad arte sia a livello individuale che collettivo (culturale), produce conseguenze dirompenti nella sua vita intima sconvolgendo ogni tipo di relazione positiva che egli può stabilire con se stesso. Il riconoscimento delle qualità umane, accompagnato al diritto di poterle esprimere ed accrescere, è parte integrante della vita etica di ogni individuo e, nello stesso tempo, costituisce un momento fondamentale nella costruzione di una comunità civile responsabile.

Nella presente trattazione mi propongo di analizzare il nesso vita etica-diritti umani al fine di evidenziare le ripercussioni che il riconoscimento e il misconoscimento delle libertà producono sulla realizzazione etica dell'uomo. Assumendo questa prospettiva, intendo mettere in luce quanto sia importante per la realizzazione etica di sé l'esistenza di favorevoli condizioni giuridico-istituzionali. Prenderò in considerazione la sfera etica in relazione con quella del diritto, analizzerò il problema etico della realizzazione etica di sé alla luce del riconoscimento dei diritti. Su questo piano, cercherò di sollevare alcune problematiche e di azzardare delle risposte al profondo senso di malessere che spesso attanaglia l'uomo contemporaneo nel suo disperato tentativo di vivere un tipo di esistenza corrispondente al suo progetto di vita.

Questa trattazione poggia sulla mia convinzione che la realizzazione di sé si consegue nella propria interiorità, è frutto di un personale percorso, ma tutto ciò non può avvenire al di fuori della comunità civile senza passare attraverso le sue sfide. È quindi attraverso il confronto-scontro con l'alterità,

intesa in senso plurale, che l'individuo può accrescere la consapevolezza di sé e del suo essere-al-mondo così da poter perseguire al meglio il suo ideale di «vita buona».

Vita etica e istituzioni

C'è una domanda che un uomo, proprio in virtù della sua natura, non può eludere, alla quale si sente in dovere di rispondere. Si tratta della domanda socratica: «Come bisogna vivere?». Intorno a questo interrogativo ruota l'intera etica, esso ne costituisce il punto di partenza e di ritorno. Si tratta di una domanda che richiama in maniera intima la coscienza di ogni uomo e sorge dall'esame di se stessi. Essa è al fondo dell'azione etica ed esistenziale, dà all'uomo da pensare la sua vita nel senso di come la vorrebbe condurre. Quando un uomo riflette su come vorrebbe vivere, egli pensa, in maniera più o meno consapevole, in che cosa consiste per lui la «vita buona», ossia la «migliore delle vite possibili». Paul Ricoeur definisce la prospettiva etica come «la prospettiva della “vita buona” con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»¹. In tal senso, la realizzazione etica non si pone solamente sul piano individuale, ma si consegue a livello intersoggettivo attraverso molteplici relazioni con l'alterità. Queste relazioni intersoggettive possono essere dirette, ossia tra persone che si conoscono, oppure mediate dalle istituzioni. Attraverso le istituzioni è possibile entrare in relazione con «l'altro dal tu», con persone mai conosciute. L'idea di istituzione, afferma Ricoeur, è caratterizzata dall'ordine etico dei costumi comuni e non da regole coercitive².

«Introducendo il concetto di istituzione, introduco una relazione all'altro che non consente d'essere ricostruita sul modello dell'amicizia. L'altro è chi mi sta di fronte

¹ «Appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 202; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 266).

² «Per istituzioni, intenderemo qui la struttura del vivere insieme di una comunità storica – popolo, nazione, regione ecc. – struttura irriducibile alle relazioni interpersonali e, tuttavia, ad essa collegata... L'idea di istituzione si caratterizza fundamentalmente attraverso costumi comuni e non attraverso regole coercitive. Siamo con ciò ricondotti all'éthos, da cui l'etica trae il suo nome» (Ivi, p. 227; trad. it. pp. 290-291).

(*vis à vis*) ma senza volto, il *ciascuno* di una distribuzione giusta. Non affermerò che la categoria del “ciascuno” si identifichi con quella dell’anonimo... Il “ciascuno” è una persona distinta, ma la raggiungo solo attraverso i canali delle istituzioni³.

È tramite le istituzioni che è possibile uscire dalla relazione diretta così da dare a ciascuno il suo dovuto. Attraverso le istituzioni si può realizzare un’equa, giusta, distribuzione. Assumendo il compito e la responsabilità di essere mezzo di realizzazione concreta della giustizia, le istituzioni rivestono un ruolo etico. Ora, poiché la «vita buona» ha a che fare con il problema della giustizia, essa dipende anche dalla sfera delle istituzioni.

Lotta per il riconoscimento e realizzazione etica

L’idea di «vita buona», che un individuo matura di volta in volta nel corso della sua esistenza, nasce dall’incontro-scontro con molteplici e diverse dimensioni sociali impastate con eterogenee forme culturali-simboliche, anch’esse estremamente mutevoli e dinamiche. Lo stesso tentativo-sforzo per realizzarla si nutre e trova impedimenti nei diversi contesti delle relazioni intersoggettive e istituzionali. In questi ambiti l’uomo ingaggia una vera e propria «lotta per il riconoscimento». Già l’Hegel del periodo di Jena (1802-1807) ne aveva parlato e Axel Honneth⁴, operando una riattualizzazione della prospettiva hegeliana, ne ha evidenziato le molteplici dinamiche. La vita sociale, secondo pensatori come Machiavelli, Hobbes⁵, Hegel e Marx, implica in maniera inevitabile una lotta. Per i primi due filosofi questa lotta è per l’autoconservazione ed è alimentata dal desiderio di conquista del potere. Marx si pone su questo versante affermando che tale autoaffermazione è

³ P. Ricoeur, *Approches de la personne*, «Esprit», 1990, n. 160, pp. 115-130; trad. it. a cura di I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 43.

⁴ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁵ Per Hobbes, per sua natura l’uomo tende ad accrescere in modo preventivo il proprio potere per mettersi al riparo dalle aggressioni degli altri. Ne consegue una perenne guerra di tutti contro tutti. Su tale situazione originaria, segnata dal continuo conflitto tra gli uomini, Hobbes fonda la sua idea di sovranità dello Stato.

di natura economica⁶. Per Hegel invece⁷, afferma Honneth, la lotta tra gli uomini non avviene solo per il potere poiché affonda le radici in un terreno etico, quello concernente il *desiderio di essere riconosciuti*.

Secondo la prospettiva di Honneth, i conflitti tra gli uomini non possono essere spiegabili nel solo senso di una lotta per le risorse, per l'accumulo di ricchezze o per l'affermazione e l'accrescimento della potenza. Il volere di più, la pulsione di potenza, che Nietzsche ha posto come spinta insita nella vita stessa, per Honneth non esaurisce il senso stesso dell'infinita contesa tra gli uomini. Nel perdurare dei conflitti c'è sì la lotta per affermare se stessi, ma se la lotta perdura è perché l'affermazione non è completa se non conquista il *riconoscimento* dell'altro. Al fondo dei conflitti sociali c'è allora una lotta per essere riconosciuti dall'altro, c'è una mancanza di riconoscimento (o misconoscimento)⁸.

Ritengo che il riconoscimento e il misconoscimento contribuiscono in maniera rilevante e, in certi casi, decisiva a strutturare l'identità personale di uomo poiché attraverso essi egli apprende a rapportarsi con se stesso come un individuo in possesso di certe qualità e capacità. La fiducia, che alla base dell'agire dell'uomo nel mondo, il rispetto di sé che gli consente di relazionarsi a se stesso in modo positivo, l'autostima che gli permette di raggiungere un certo equilibrio psico-esistenziale, costituiscono i momenti focali del suo stare-al-mondo. Ma tutto ciò deve essere conquistato, richiede una lotta con se stessi e con gli altri, tesa al riconoscimento e all'auto riconoscimento. Questa lotta, come ha ben analizzato Honneth, si pone in diversi ambiti relazionali: quello delle relazioni affettive primarie riguardante i rapporti familiari, amicali ed erotici, quello, molto più ampio del precedente, della vita sociale e quello giuridico. Qui prenderò in esame la lotta nel contesto dei

⁶ A tale riguardo Honneth osserva che «per Marx la lotta di classe non è più rappresentabile, secondo lo schema interpretativo hegeliano, come una lotta per il riconoscimento, ma è da lui pensata in base al modello tradizionale di una lotta per l'autoaffermazione (economica): al posto di un conflitto morale dovuto alla distruzione delle condizioni del riconoscimento reciproco è inavvertitamente subentrata la concorrenza tra interessi, strutturalmente limitata» (A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 175-176).

⁷ È nel periodo di Jena che Hegel elabora un'idea del riconoscimento che egli pone alla base della dialettica tra autoasserzione e intersoggettività.

⁸ Cfr. A. Honneth, *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, trad. it. e presentazione di A. Ferrara, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993.

diritti focalizzando il discorso sulle dirette conseguenze che essa produce sul piano della prospettiva etica.

Valore etico del riconoscimento dei diritti

La vita etica è intimamente congiunta con quella delle libertà. Per poter tradurre in concreto la risposta alla domanda etica «come bisogna vivere?», occorre la possibilità e, quindi, la condizione di essere liberi di perseguire il proprio ideale di vita buona così da poter realizzare il tipo di vita che più risponde ai propri progetti. Il riconoscimento di certe libertà fondamentali risulta allora essenziale nel percorso etico. Il loro misconoscimento costituisce un serio pericolo alla realizzazione di sé fino al punto da rappresentare un attentato all'integrità umana dell'individuo.

Nel riconoscimento giuridico si ha la congiunzione tra la validità universale della norma e la singolarità delle persone. Da questa congiunzione derivano nuove capacità individuali. Con l'allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle persone si ha un ampliamento del ventaglio delle capacità che le persone possono riconoscere a se stesse. L'allargamento della sfera dei diritti e l'ampliamento delle capacità individuali sono processi tra loro collegati che si sono storicamente realizzati attraverso lotte per il riconoscimento.

L'*allargamento* della sfera normativa dei diritti è avvenuto sul piano dell'*enumerazione* dei diritti soggettivi e sul piano dell'*attribuzione* di questi diritti a diverse categorie di individui o di gruppi. La scienza giuridica divide i diritti in tre categorie: diritti civili, diritti politici e diritti sociali. Per comprendere gli aspetti precipui di questa ripartizione, risulta fondamentale la nota distinzione, operata da Isaiah Berlin, tra libertà negative (*libertà da*) e libertà positive (*libertà di*)⁹. Alla luce di questa distinzione vediamo che i diritti civili garantiscono una libertà negativa nel senso che proteggono le libertà, la vita e la proprietà della persona dalle ingerenze e dalla coercizione dello Stato. Nella seconda categoria sono compresi i diritti positivi riguardanti la partecipazione ai processi della formazione della volontà pubblica, mentre la terza concerne i diritti positivi che consentono una partecipazione

⁹ Cfr. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969; trad. it. di M. Santambrogio, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989.

equa alla ripartizione dei beni fondamentali¹⁰. I diritti positivi garantiscono al cittadino la libertà di scegliere e di agire, di esprimere le proprie capacità, ampliano il ventaglio delle sue opportunità di vita e gli offrono la possibilità di modificare e trasformare il suo essere-al-mondo. Da un punto di vista etico i diritti soggettivi non possono essere intesi solamente in termini negativi, nel solo senso di vincoli (“non violare i diritti degli altri”), poiché, in primo luogo, sono dei *valori* tesi a garantire e a promuovere le qualità umane nel contesto di una società civile responsabile.

Partecipando in prima persona nella lotta per il riconoscimento, l'individuo può essere riconosciuto dalla società come un soggetto responsabile. Tale responsabilità viene definita da Ricoeur come la capacità che un uomo ha di rispondere di se stesso e di decidere autonomamente sulle questioni morali. Questa responsabilità-capacità risulta essere legata alla responsabilità-capacità di partecipare attivamente, con altri interlocutori, alla discussione sui diritti civili, politici o sociali.

Diniego dei diritti e conseguenze etico-esistenziali

Purtroppo questi diritti sono ancora oggi negati in molte parti del mondo e anche nelle nazioni democratiche sono spesso calpestati poiché mancano le condizioni sociali e civili per poterli esercitare. Come è noto, la cancellazione delle discriminazioni in base al sesso, al colore della pelle, alla militanza politica, alla fede religiosa, alla condizione sociale ed economica ecc., sembra ancora un miraggio. Queste discriminazioni rappresentano forme di inaudita violenza che molto spesso non trovano sufficiente voce – potere e forza politica- per farsi udire. Sono forme di misconoscimento tese ad annientare la vita di milioni di persone con il risultato di gettarle nell'emarginazione e nel degrado non solo economico ma anche etico e culturale. Il diniego di un diritto si ripercuote negativamente sul piano esistenziale e sul riconoscimento di altri diritti. Ad esempio, la negazione o la limitazione del diritto all'istruzione reca notevoli conseguenze sulla condizione socio-culturale di un individuo, limita il suo bagaglio di possibilità-opportunità sociali, pregiudica la sua possibilità-capacità di essere parte atti-

¹⁰ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 140.

va nel processo di formazione politica della volontà generale. La sua stessa autorelazione pratica ne risulta inficiata. Di esempi se ne fare molti.

Quello che qui intendo sottolineare è che le diverse forme di misconoscimento, come mette in luce Honneth, incidono negativamente sulle relazioni positive che un uomo può avere con se stesso e con il mondo. Il diniego dei diritti civili produce umiliazione, l'esclusione dalla partecipazione alla vita politica, dà luogo a frustrazione, infine, il sentimento di esclusione deriva dalla negazione di accedere ai beni elementari. E se «a un soggetto vengono sistematicamente negati determinati diritti [...] è implicita la conseguenza che non gli sia neppure accreditata una capacità morale di intendere e volere pari a quella degli altri membri della società»¹¹.

I diversi dinieghi di riconoscimento influiscono negativamente sul rispetto che una persona può coltivare nei confronti di se stessa¹², producono nella persona condizioni affettive gravemente disturbate e sentimenti negativi. Sono proprio queste situazioni psichiche prodotte dal misconoscimento a spingere gli individui alla reazione, alla mobilitazione¹³. L'indignazione, vissuta come lesione del rispetto di sé, può risultare disarmante, in certi casi può degenerare in esasperazione e rabbia che può generare azioni violente. Ma in altri casi ancora, in modo costruttivo, può determinare nell'individuo la volontà di diventare un attore della lotta per il riconoscimento, può infondergli la determinazione a dare una risposta morale all'oltraggio.

«L'esperienza negativa del disprezzo assume allora la forma specifica dei sentimenti di esclusione, di alienazione, di oppressione e l'indignazione che ne deriva ha potuto imprimere alle lotte sociali la forma della guerra, sia che si trattasse di rivoluzione, sia che si trattasse di guerra di liberazione o di decolonizzazione»¹⁴.

¹¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 160.

¹² A tale proposito Honneth afferma che «l'esperienza della privazione dei diritti si accompagna tipicamente a una perdita del rispetto di sé, cioè della capacità di riferirsi a se stessi come a un partner dotato di uguali diritti nelle interazioni con i propri simili» (*Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 161).

¹³ È forse superfluo ma non inutile sottolineare che gli stati psicologici prodotti dal misconoscimento sono alla base delle reazioni violente di individui o di gruppi di individui che si riconoscono come appartenenti alla stessa cerchia dei negati.

¹⁴ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, pp. 293-294; trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005; trad. it. p. 226.

Il «rispetto di sé», generato dalle vittorie riportate in queste guerre dalle popolazioni oppresse, merita, afferma Ricoeur, «il nome di orgoglio». Il sentimento di orgoglio si lega con la *capacità di avanzare rivendicazioni* e in questa consiste ciò che si chiama dignità umana¹⁵.

Il diritto alle capacità. *Capabilities* e realizzazione etica di sé

Per l'economista Muhammad Yunus, i milioni di poveri del mondo non sono persone prive di capacità, non sono dei "buoni a nulla" o, peggio ancora, persone inferiori. Spesso sono 'soltanto' privi di una condizione fondamentale: la libertà di scegliere. È la mancanza dei diritti a costituire la premessa della fame nel mondo. Su questo punto economisti come Amartya Sen (Premio Nobel per l'economia nel 1998) e Yunus (Premio Nobel per la pace nel 2006) sono perfettamente concordi. Entrambi insistono sul fatto che le condizioni esistenziali di tantissime persone potrebbero migliorare moltissimo se la società concedesse loro delle condizioni istituzionali favorevoli, se offrisse la possibilità concreta di fare delle scelte. Gli studi di A. Sen hanno dimostrato che la calamità delle carestie non deriva dalla mancanza di beni alimentari ma dalla carenza-assenza delle libertà. La stessa povertà (e con essa la violenza) trova terreno fertile in quelle nazioni prive di democrazia e libertà.

I diritti hanno un valore operativo, fanno accadere qualcosa di fondamentale nello sviluppo etico ed economico. Sviluppo economico è sì sinonimo di produzione di ricchezza ma, mette in guardia Sen, le ricchezze materiali non possono essere considerate il fine ultimo della vita ma piuttosto uno strumento. Le ricchezze sono strumenti «per essere più liberi di condurre il tipo di vita che, per una ragione o per un'altra, apprezziamo»¹⁶. La po-

¹⁵ Cfr. Joel Feinberg: «ciò che si chiama "dignità umana" può soltanto essere la riconoscibile capacità di avanzare rivendicazioni» (J. Feinberg, "The Nature and Value of Rights", in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, cit. ripresa da A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 146).

¹⁶ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Oscar Mondadori, Milano 2008, p. 20. Sen si richiama all'Etica Nicomachea di Aristotele che afferma: «la ricchezza non è il bene ultimo che cerchiamo: lo perseguiamo soltanto in vista di qualcosa d'altro» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999, libro I, capitolo 5, p. 17).

vertà materiale è strettamente congiunta, per dirla con Sen, alle «illibertà», ossia alla privazione di libertà. Secondo la sua prospettiva, la povertà costituisce una condizione di «mancanza di capacitazioni» o «incapacitazioni» (*deprivation of capabilities*).

Milioni di persone si vedono privati della libertà fondamentale di sopravvivenza poiché non possono accedere alle cure mediche, all'istruzione, a un lavoro sicuro e dignitoso. Tutte queste forme di «illibertà», e molte altre ancora, pregiudicano le condizioni di vita dell'uomo, la loro salute fisica e psicologica e le loro relazioni affettive. Restringono drasticamente le possibilità di concepire e realizzare un ideale di vita buona, deprimono le capacità individuali che sono alla base sia del miglioramento delle condizioni materiali che dello sviluppo etico. In tal senso, la realizzazione etica di sé necessita di *capabilities*, ossia di libertà-possibilità di scegliere il tipo di vita che più si apprezza, a cui più (a ragion veduta) si attribuisce valore¹⁷.

È allora necessario che l'equa distribuzione economica comprenda anche una equa distribuzione delle libertà, dei diritti alle capacità (*capabilities*). Tra l'altro, secondo Sen, questa distribuzione costituisce la condizione stessa dello sviluppo economico. Si pone qui il problema della giustizia che, in connessione con il piano etico, si specifica come problema di *uguaglianza*. Si tratta di una uguaglianza che non può essere appiattita sul piano materiale dei beni poiché va estesa all'ambito delle istituzioni nella misura in cui queste regolano la ripartizione dei ruoli, delle funzioni, dei vantaggi e degli svantaggi, delle responsabilità fra i membri della società. La distribuzione deve riguardare anche l'ordine dei diritti, dei doveri e delle responsabilità. Si tratta di stabilire non una eguaglianza aritmetica ma, come afferma John Rawls in *Una teoria della giustizia*¹⁸, una eguaglianza proporzionale secondo la quale sarà giusta la divisione che, anche se ineguale, equilibrerà l'aumento dei vantaggi dei più favoriti con la diminuzione degli svantaggi dei meno favoriti.

Anche per Rawls la distribuzione giusta non deve arrestarsi ai beni materiali. Egli ha elaborato una teoria dei «beni principali» che ci mostra come l'uomo per perseguire i suoi obiettivi, ossia il proprio bene individuale (che varia da persona a persona), abbia bisogno non solo di reddito ma, altresì, di altri strumenti, che sono beni principali, come i diritti e le libertà, i poteri, le

¹⁷ Ivi, p. 285.

¹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971; trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

opportunità e le basi del rispetto di sé. Tutti questi beni devono essere distribuiti in modo uguale e nel caso in cui ci sia squilibrio, questo deve sempre portare vantaggio ai meno favoriti¹⁹. Questa idea di giustizia si lega con la necessità che una persona debba essere responsabile delle proprie preferenze, delle proprie scelte. Rawls insiste sui mezzi per vivere ponendo in primo piano le possibilità reali che un individuo ha di perseguire i propri obiettivi. Ma se si vogliono comprendere in pieno queste «possibilità reali» di realizzare il proprio bene individuale, mi sembra necessario andare oltre l'analisi rawlsiana e prendere in considerazione la prospettiva di Sen che, oltre ai beni principali, mette al primo posto le capacità individuali di promuovere i propri scopi e pone le «capacitazioni», ossia le libertà sostanziali di agire e scegliere, tra diverse forme di vita. Senza questa integrazione, rimarremmo intrappolati nel cerchio dell'utilitarismo, del materialismo e dei bisogni. Occorre allora aprire la giustizia alla prospettiva dei «diritti alle capacità». In tal senso, la stessa responsabilità di cui parla Rawls richiede libertà, necessità il riconoscimento della capacità di essere responsabili.

Etica e istituzioni

C'è una bella definizione della vita buona di MacIntyre che suona, in senso socratico, così: «la vita buona è la vita consacrata alla ricerca della vita buona»²⁰. Ma la stessa ricerca della vita buona necessita delle libertà di agire e scegliere, richiede istituzioni giuste. Persino colui che è in possesso di ricchezze materiali potrebbe trovare impedimenti al suo sforzo di realizzare la sua idea di vita buona. I diritti sono valori poiché permettono all'individuo di articolare praticamente il suo agire mondano in maniera congiunta con il proprio agire interiore costituito da quel complesso di stati emotivi, riflessioni e narrazioni che sono alla base dell'elaborazione dell'idea di vita buona. Senza questa possibilità si crea una pericolosa frattura tra l'individuo e la società, tra il cittadino e lo Stato che diventa sempre più ampia e pericolosa nella misura in cui si concretizza il diniego di ricono-

¹⁹ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 256.

²⁰ A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981; a cura di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma, 2007, p. 266.

scimento dei diritti. Tale frattura si consuma anche nell'interiorità dell'uomo poiché il misconoscimento delle libertà – che si unisce al misconoscimento delle qualità umane - finisce per incrinare la sempre fragile identità umana dal punto di vista del rispetto di sé.

La sfera del diritto all'istruzione, alla sanità, al credito²¹, alle opportunità sociali costituisce un valore umano che è parte integrante dello sviluppo integrale dell'uomo poiché investe la sua dimensione non solo economica ma etica. I vantaggi economici che un individuo riceve dal poter disporre dei diritti positivi possono allora essere visti nel contesto più comprensivo della sua realizzazione etica, come strumenti per realizzare il suo ideale di vita e di mondo. L'autoriconoscimento di sé come persona capace di certe realizzazioni trova nel riconoscimento dei diritti alle capacità un momento esistenziale davvero fondamentale.

Alla luce di questo, il riconoscimento dei diritti non può avere come fine solamente la *giustizia*. Il fine ultimo deve essere la *vita buona* e la giustizia ne costituisce un momento strumentale. La storia ci mostra che l'equità senza la libertà di poter perseguire il proprio ideale di vita buona può divenire sinonimo di dispotismo, di tirannia, di totalitarismo. Il piano giuridico delle leggi incontra l'umanità dell'uomo quando si apre all'etica. Ma per fare ciò occorre che l'agire dell'uomo faccia sì che le leggi garanti delle libertà diventino parte integrante della forma di vita di ogni individuo. Se ciò non accade, i diritti, le libertà, rimangono “cosa morta” e, addirittura, possono diventare strumenti per esercitare poteri illegittimi e arbitrari, così da realizzare un mondo docile alla prepotenza di pochi, tanto che diritti e costituzione democratica potrebbero rappresentare la “falsa coscienza” dei nuovi (antichi) padroni. Per scongiurare ciò, istituzioni e poteri dello Stato dovrebbero essere illuminati dall'etica, ossia dall'idea di vita buona. Con ciò non si deve confondere l'etica con la politica e assorbire quest'ultima nella prima poiché si correrebbe il rischio di avere un potere autoritario che fa del dovere un'arma per imporsi. Non si tratta di realizzare un stato etico di stampo hegeliano ma piuttosto di infondere l'etica nel pensare e nell'agire dell'uomo così che pensare ed agire siano all'insegna della solidarietà e della responsabilità.

²¹ Milioni di persone, non potendo offrire alle banche garanzie economiche, non possono accedere al credito. Persone come Yunus, hanno ideato delle banche sociali, non finalizzate al lucro, proprio per dare ai poveri il diritto al credito. Su questo argomento: M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 1998; Id., *Un mondo senza povertà*, Feltrinelli, Milano 2008.

In ultima analisi, se è vero che la realizzazione etica necessita del diritto alle capacità, è altresì vero che la possibilità concreta di esercitare liberamente le proprie capacità dovrebbe essere messa in servizio della realizzazione di un mondo più solidale e responsabile. In questo modo si compie un circolo virtuoso tra il riconoscimento dei diritti alle capacità e l'impegno concreto nella lotta all'estensione di questo riconoscimento ad un numero sempre più grande di persone. ■