

(Draft)

I diritti e le età della vita umana

La considerazione dell'essere umano alla luce dei cicli della vita umana ha una sua lunga storia che risale all'antichità e che è oggi ripresa da studi recenti prevalentemente di carattere psicologico e sociale, ma anche di carattere antropologico e teologico¹. La mia prospettiva sarà strettamente quella etico-giuridica. Il diritto ha un suo modo di affrontare i problemi della vita sociale; a volte è di aiuto nella pratica educativa e assistenziale, ma altre volte può essere di ostacolo, di grave ostacolo. Per questo è necessario che si elabori un'adeguata teoria dei diritti umani.

Oggi ci interroghiamo nuovamente sul modo d'intendere la natura umana e sulla sua rilevanza per la morale, la politica e il diritto². Spesso le concezioni che rifiutano questa rilevanza, perché separano nettamente i fatti dai valori, in realtà hanno presente visioni inadeguate della natura umana, come puramente biologica o "naturalistica", come priva di dinamismo storico e di evoluzione, come fissa una volta per tutte. In realtà ciò che indichiamo come "natura umana" è una pluralità di manifestazioni di vita che deve essere preso in tutto il suo insieme. In più

¹ Cfr., ad esempio, S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita* (1843-45), trad. it., Rizzoli, Bur, Milano 2001; E.H. Erikson, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma 1999; G. Abraham, *Le Età della vita. Saper vivere al meglio ogni stagione dell'esistenza*, Franco Angeli, Milano 1993; L. Boros, *Fasi della vita* (1975), trad. it., Queriniana, Brescia 1975.

² Cfr., ad esempio, F. Viola, *Come la natura diventa norma*, in "Diritto pubblico", 17 (1), 2011, pp. 147-167.

queste differenti forme di vita hanno fra loro un'intima relazione, sicché la natura umana è ognuna di esse e le relazioni fra esse. Questo deve intendersi quando si parla di carattere relazionale della natura umana.

L'uomo è maschio e femmina, bambino, adolescente, adulto, anziano, per non parlare degli stati di vita acquisiti quali quello dell'uomo lavoratore, consumatore, malato, etc., e degli stati di vita particolari legati alla diversità di razze, di etnie e di culture³.

Questa condizione plurale della natura umana non può essere trascurata dal diritto e dai diritti. Nel 1990 Norberto Bobbio notava che l'evoluzione dei diritti umani è stata più di recente segnata dal passaggio dell'attenzione dall'uomo indifferenziato, cioè a prescindere dalle sue connotazioni esistenziali, alla fenomenologia della vita umana, che ce lo presenta sempre come in certo modo qualificato. Dall'uomo a prescindere dal sesso, dalla lingua o dalla religione all'uomo come lavoratore, come malato, come consumatore, come utente di servizi e così via. Tra queste situazioni esistenziali rientrano ovviamente, e in primo luogo, quelle relative alle età della vita: l'uomo come minore, come adolescente o giovane, come adulto, come anziano⁴. Queste sono, infatti, le quattro fasi canoniche della vita umana, che già nel lontano passato, a partire dai tempi di Aristotele, erano state individuate con precisione. Anzi Aristotele aveva derivato dall'età i ruoli e i compiti specifici del cittadino, cioè la sua partecipazione alla vita comune.

È interessante notare che le qualificazioni dell'essere umano sulla base dei cicli di vita, a differenza di tutte le altre, non solo hanno un carattere involontario, perché non è in nostro potere cambiare la fase dell'esistenza in cui ci troviamo (scegliere di essere bambino o anziano, anche se a volte desideriamo farlo), ma hanno anche un carattere comune e universale,

³ F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, pp. 8 ss.

⁴ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. XVI e anche pp. 62-72.

perché ognuno di noi è o è stato bambino, adolescente, adulto o anziano. Quindi, partecipiamo tutti a questi cicli vitali e sappiamo che siamo stati o saremo nella situazione di ognuno di essi. Questi stati di vita appartengono a tutta la famiglia umana, le loro richieste sono in grado di essere comprese da tutti i cittadini e sono sicuramente fonte di diritti universali e non già particolari. Gli altri stati, invece, sono particolari, perché non tutti sono malati o disabili, non tutti sono appartenenti ad una determinata razza o cultura. Pertanto, i diritti collegati ai cicli vitali sono molto più significativi degli altri da un punto di vista antropologico e giuridico.

A causa dell'enorme crescita dei diritti umani bisogna metterli in ordine. Non si tratta soltanto di un'esigenza teorica, ma anche pratica, perché la loro protezione deve essere adeguata ed effettiva e ciò significa non può essere uguale per tutti. Ma questi problemi si ponevano già per la classificazione tradizionale basata sui diritti civili, sociali e politici. Ci si chiedeva se è possibile ricondurli tutti ad una stessa giustificazione, cioè se esista una teoria in grado di fondare tutti questi diritti. È possibile individuare un unico fondamento per tutti i diritti umani, un unico valore su cui poggia la dignità umana?

Il principio più attraente ancor oggi è rappresentato dall'autonomia di scelta. Si afferma che avere un diritto vuol dire che le scelte di un individuo debbono prevalere sulla volontà degli altri in un dato ambito (teoria della volontà o della scelta). Ma questo significa privilegiare una determinata fase del ciclo vitale, quello dell'uomo adulto, pienamente consapevole delle sue scelte e padrone del suo piano di vita. Di conseguenza sia la fase dell'infanzia sia quella della vecchiaia sono considerati casi marginali e i diritti relativi sono quelli attribuiti a "soggetti deboli", persone di serie B – come le chiama il bioeticista Engelhardt – che sono o debbono essere accuditi dalle persone di serie A.

Questa è una vera e propria discriminazione legata all'età (*ageism*). Questo riduzionismo della pluralità dell'essere umano è inaccettabile, perché misconosce che l'essere umano è tale integralmente in tutte le fasi della sua vita. Bisogna riconoscere che il liberalismo si è attestato su queste posizioni, avvalorando una posizione paternalistica nei confronti dei diritti dei bambini proprio nella misura in cui voleva escluderla per gli adulti. Qui basti pensare al pensiero di Stuart Mill.

Neppure è convincente la reazione maturata durante la lotta americana per i diritti civili che ha rivendicato ai bambini gli stessi diritti degli adulti, perché essa appartiene allo stesso paradigma riduzionista, cioè quello che identifica i diritti con quelli legati all'autonomia di scelta. Ancora una volta si smarrisce la peculiarità dello stato di vita dell'infanzia⁵.

Ora oggi riteniamo che un sistema giuridico che non riconosca diritti ai minori (almeno il diritto di essere nutriti ed educati senza dimenticare il diritto ad essere amati) sia profondamente ingiusto. Ma ve ne sono stati (il diritto romano) e ve ne sono tutt'oggi.

Quando si afferma che i minori hanno diritti, non si vuole semplicemente dire che noi abbiamo doveri morali nei loro confronti, cosa ampiamente accettata, ma propriamente che essi sono titolari di diritti protetti e riconosciuti dal sistema giuridico che attribuisce poteri giuridici. Ma la teoria della volontà riconosce questa prerogativa solo a coloro che sono in grado di scegliere autonomamente e questo non sembra proprio dei minori. Questi non possono ricorrere in giudizio contro i loro genitori inadempienti nei confronti dei loro doveri di nutrirli e di educarli, anche se qualche caso del genere comincia a presentarsi.

⁵ Cfr. I. Fanlo Cortés, *Bambini e diritti. Una relazione problematica*, Giappichelli, Torino 2008.

A sua volta la teoria della volontà cerca di aggirare questa difficoltà sostenendo che è sufficiente che altri possano agire nel loro interesse (genitori, tutori, curatori, pubblici ufficiali). Tuttavia ritenere che con ciò si sia fondato il diritto soggettivo del minore significa scambiare ciò che è un rimedio per rendere più efficace un diritto con la giustificazione del diritto stesso. Il minore è protetto anche nei confronti dei suoi stessi genitori, perché ha un diritto perfetto e non già perché è possibile far ricorso alla volontà di altri soggetti. Non *ubi remedium ibi ius*, ma *ubi ius ibi remedium*⁶.

V'è una profonda differenza tra affermare che i bambini devono essere nutriti, educati e possibilmente amati per l'utilità generale della società e affermare che debbono esserlo per rispettare i loro intrinseci diritti.

Quest'ultima giustificazione implica che vi siano azioni buone di per se stesse (cioè che nutrire ed educare i bambini sia un bene in sé) e non già in quanto utili per la società o buone in quanto volute da qualcuno. Il rispetto per una persona non è soltanto il rispetto della sua volontà, ma prima ancora il rispetto per il suo essere, cioè per i bisogni e le necessità del suo essere.

Data la palese insufficienza della teoria della volontà, s'è pensato di ricorrere ad un'altra teoria, quella dell'interesse. Avere un diritto significa che un interesse è protetto in qualche modo con dei limiti imposti all'azione di altri soggetti o con dei doveri imposti ad altri soggetti. Ma anche questa teoria è insoddisfacente, perché di per sé è incompleta. Ci si chiede infatti quali interessi debbano essere protetti. Certamente non tutti, perché alcuni di essi sono secondari ed altri addirittura futili. Accogliere tutti gli interessi possibili significherebbe trasformare tale concezione in una teoria dei desideri. Per essere accettabile e praticabile

⁶ Su questo tema cfr. l'articolo pionieristico di N. MacCormick, *Children's Rights: A Test-Case for Theories of Right*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 62, 1976, 3, pp. 305-316.

la teoria dell'interesse deve ammettere che vi siano delle prerogative fondamentali legate ad ogni stato della vita umana, cioè deve ammettere che sia possibile identificare interessi essenziali per ogni fase della vita umana e che da essi scaturiscano diritti umani da riconoscere e da tutelare nelle forme più adeguate. Lo stesso diritto di libertà di scelta dovrebbe così essere reinterpretedo come un interesse proprio di esseri naturali così fatti da trovare la propria realizzazione nell'esercizio della propria autonomia⁷.

Se è vero che l'uomo adulto e maturo deve essere giudice del proprio bene e che il paternalismo è propriamente il misconoscimento di questa prerogativa, tuttavia non possiamo erigere questo a principio o valore assoluto dell'essere umano in tutte le fasi della sua vita senza cadere in quel riduzionismo a cui già abbiamo accennato.

Ora, se gettiamo uno sguardo ai documenti internazionali riguardanti i diritti umani e, in particolare, a quelli riguardanti il fanciullo, ci accorgiamo facilmente che essi sono sostenuti dalla convinzione della possibilità d'individuare interessi essenziali propri di ogni fase della vita umana e, al contempo, anche in qualche modo presenti in forme diverse in tutti i cicli vitali a conferma dell'unicità della natura umana.

Per i diritti del fanciullo i due documenti più importanti sono – com'è noto – la *Convenzione internazionale dei diritti del fanciullo* del 1989 e la *Convenzione europea sull'esercizio dei diritti dei fanciulli* (Strasburgo 1996, ratificata dall'Italia nel 2003).

Una riflessione attenta su questi documenti fa emergere alcuni aspetti di estremo interesse per questa problematica.

⁷ Per questa considerazione cfr. R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrecht*, in Id., *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 1994, p.79.

Innanzitutto, anche all'interno dello stesso ciclo vitale vi sono interessi e prerogative diversificate. Quando si dice – come fa l'art. 1 della *Convenzione internazionale* – che il fanciullo è un essere umano avente un'età inferiore a diciott'anni, non si distingue tra l'infanzia e l'adolescenza, che pure sono stati di vita ben diversi fra loro, cosicché nell'elencazione dei diritti relativi permane l'indistinzione fra uno stato di vita iniziale e uno stato di vita più vicino all'età adulta. Troviamo così in un unico fascio il riconoscimento del diritto alla vita, ad un nome, alla cittadinanza, ad essere allevato dai propri genitori, al rapporto con i genitori separati e al ricongiungimento familiare, alla libertà di espressione, alla libertà di pensiero, di coscienza, di religione, all'identità culturale, all'assistenza sociale, al riposo e al tempo libero. Alcuni di questi diritti non appartengono a tutti coloro che si trovano in questo ciclo di vita, ma solo a coloro che possono di fatto esercitarli. Ad esempio, si riconosce al fanciullo “capace di discernimento” il diritto di esprimere la propria opinione su questioni che lo interessano e il diritto di essere ascoltato.

Dobbiamo, allora, pensare che siamo in una fase ancora iniziale nella determinazione dei diritti del fanciullo e che il processo di specificazione dei diritti non è ancora compiuto, perché ancora dal punto di vista dei diritti umani si considerano i cicli della vita come blocchi separati fra loro e omogenei al loro interno, mentre non sono né separati né omogenei, poiché la vita umana è un *continuum* unitario.

Ancora dobbiamo notare che l'evoluzione dei diritti non si riduce alla loro proclamazione astratta, che però è già qualcosa, ma richiede che essi siano resi sempre più effettivi. Non basta avere un diritto *sulla* carta, perché sarebbe un diritto *di* carta. Ebbene, una delle condizioni imprescindibili di questa effettività richiede che i soggetti dei diritti si trovino nelle condizioni esistenziali appropriate. La distinzione canonica

dei cicli della vita umana è utile nella misura in cui consente di presupporre le condizioni esistenziali richieste senza ulteriori accertamenti. Ad esempio, si presume che il superamento della maggiore età metta nelle condizioni di esercitare la piena libertà di scelta. Ma, all'interno di ogni ciclo vitale può essere necessario un accertamento della situazione esistenziale richiesta. Ad esempio, il fanciullo – come abbiamo già detto – deve essere riconosciuto come “capace di discernimento” per poter esercitare alcuni diritti di libertà. Ciò significa che i diritti per essere effettivi devono progressivamente contestualizzarsi e che la loro evoluzione e il loro sviluppo va dalle formulazioni più generali alle situazioni particolari, affinché la diversità sia colta non già in astratto, ma nella situazione concreta. La molteplicità delle formulazioni e delle dichiarazioni dei diritti dimostra gli sforzi continui di catturarli in tutta la loro ampiezza e, al contempo, l'esigenza di farli valere all'interno di contesti storici e culturali profondamente differenti tra loro. Qui universalità e particolarità sono aspetti inscindibili, poiché, se possiamo parlare di “determinazioni particolari” vuol dire che c'è una base comune, che non è essa stessa “particolare”. I diritti entrano in un processo di positivizzazione progressiva e di particolarizzazione crescente come si addice alla persona umana che non è un'idea astratta ma un essere concreto che vive qui ed ora.

“Universale” non significa “assoluto”, ma significa “comune”, è ciò che *accomuna* cose ben diverse fra loro. Se non vi fosse alcuna comunanza, non potrebbe esserci comunicazione né alcuna relazione fra individui, culture o concezioni differenti fra loro. L'universalità permette la relazione, mentre l'assolutezza la rende impossibile⁸.

⁸ È ben consapevole di ciò M. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism (selected papers)*, Vintage Press, New York 1972, pp. 31-32 e cfr. anche E. Hatch, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, Columbia U. P., New York 1983.

Se ora ci chiediamo cosa ci sia di comune nei diritti umani, è presto detto: l'umano. Non dico "l'umanità", che è un'astrazione foriera di pericolose entificazioni, ma l'umano nei suoi caratteri più elementari e basilari, ma anche nella ricchezza di tutte le sue forme che appartengono all'umano tutte allo stesso titolo.

Dobbiamo, dunque, rigettare l'idea, che è ancora molto radicata, per cui nel caso dei minori o degli anziani ci troveremmo di fronte a diritti speciali, cioè ad una deroga ai diritti umani generali dettata dalle particolari condizioni di vita di "soggetti deboli". Al contrario, questi "soggetti deboli" rivelano aspetti essenziali dell'umano. Lo ha notato il filosofo Gabriel Marcel quando dice: : «Il carattere sacro dell'essere umano apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all'essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell'anziano, nel povero»⁹.

Il paradosso della persona umana sta proprio nel far riferimento insieme alla vulnerabilità, all'autonomia e alla sacralità¹⁰. Come non essere vulnerabili se siamo proiettati verso beni incommensurabili e al contempo siamo bisognosi di aiuto? Oggi invece la vulnerabilità appare come contrastante con la dignità umana. Si pensa che la sofferenza sia un indizio dell'erosione della dignità. Al malato terminale non resterebbe altra dignità che quella di una morte "dignitosa", cioè con la minor sofferenza possibile. In ogni caso appare impossibile legare la dignità umana alla corporeità sofferente o alla corporeità debole. Infatti, lo stesso corpo umano naturale appare oggi un ente antiquato, mentre quello artificiale è privo di sacralità perché è un mero prodotto dell'opera dell'uomo.

⁹ G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964, p. 168.

¹⁰ R. Adorno, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 78, 2001, pp. 151-168.

I diritti non sono entità isolate l'una dall'altra, così come l'essere umano non è un aggregato di parti separate. Già Romano Guardini nel suo scritto *Le età della vita* (1957) aveva affermato: «la vita non è un affastellamento di parti, bensì una totalità che, con un'espressione un poco paradossale, è presente in ogni punto dello sviluppo». L'essere umano è sempre in un ciclo vitale ed ogni volta è tutto in esso¹¹.

Per questo i diritti sono un tutto unitario. Si deve parlare di una *globalità dei diritti* che si sostengono l'un l'altro¹². I diritti non vivono mai da soli, ma s'inseriscono in una rete sempre più complessa di rapporti normativi. L'evoluzione di un tipo particolare di diritti è condizionata da quella di tutti gli altri e a sua volta la condiziona. I mutamenti che avvengono in un punto della rete dei diritti hanno ripercussioni su tutta la problematica dei diritti. Una società che proteggesse solo la vita e non già la libertà o viceversa, non può essere considerata come sensibile ai diritti dell'uomo. Non si potrà dire che questa società è sensibile solo ad alcuni diritti e non ad altri, perché in ogni caso non sarebbe sensibile al valore globale della dignità umana. I nuovi diritti, che sorgono per le ragioni più diverse e spesso per il verificarsi di nuove violazioni della dignità umana, devono dimostrare di potersi inserire nel mondo dei diritti senza contraddizioni. Questa capacità d'integrarsi è il vincolo principale e la regola interna del mondo dei diritti.

I diritti del minore sono diritti dell'uomo allo stesso titolo dei diritti di libertà e di autodeterminazione, che comunque sono già in qualche modo presenti anche nelle prime età della vita, così come la vulnerabilità del bambino è ben presente anche nel mondo degli adulti. La considerazione

¹¹ R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, tra. it., Vita e Pensiero, Milano 2003.

¹² Cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 274 ss.

di un ciclo vitale come superiore agli altri, come più rappresentativo o, peggio, come più rilevante è una discriminazione che assomiglia in modo preoccupante al razzismo, un razzismo generazionale.

Francesco Viola
(7 novembre 2012)