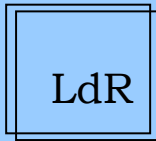


Excursus

Antonio Chiocchi

INTRECCI
LA PROBLEMATICA DEI DIRITTI
E IL DILEMMA DELLA PACE



LAVORO DI RICERCA
Minibook

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA
BIELLA
aprile 2020

Antonio Chiocchi
INTRECCI
LA PROBLEMATICA DEI DIRITTI
E IL DILEMMA DELLA PACE



LAVORO DI RICERCA
BIELLA
2020
Minibook

INDICE

Cap. 1	
DIRITTI UMANI E DIRITTI FONDAMENTALI	
1. Gli ambiti di espressione	p. 5
2. La questione della protezione	6
3. Diritti e garanzie	7
4. Effettività e ineffettività	8
Cap. 2	
DIRITTI FONDAMENTALI E DEMOCRAZIA	
1. Fare diritti, agire libertà	11
2. Universalità dei diritti e democrazia	13
Cap. 3	
DEMOCRAZIA ED EVOLUZIONE DEI DIRITTI UMANI	
1. Consenso, diritti umani, democrazia	17
2. Potere politico e diritti umani	18
3. Diritto naturale, rivoluzione, democrazia	19
4. Diritti umani e democrazia cosmopolitica	22
Cap. 4	
DIRITTI UMANI E GLOBALIZZAZIONE	
1. Un approccio etico alla globalizzazione	25
2. Diritti umani e diritto alla responsabilità	27
3. Diritti umani e differenze	30
Cap. 5	
POLITICA, PACE E GUERRA	
1. Tra pace e diritti	34
2. Una tela intricata	38
3. In cammino con l'Altro	40
SCHEDE CONOSCITIVE	46

* Si ripropone un testo del 2007, originariamente comparso in formato web sul sito dell'Associazione culturale Relazioni (Avellino) che ha chiuso le sue attività nel dicembre del 2015.

Cap. 1

DIRITTI UMANI E DIRITTI FONDAMENTALI

1. Gli ambiti di espressione

I diritti fondamentali, non di rado, sono considerati equivalenti ai diritti umani. Ma l'equazione è mal posta, non sussistendo alcuna corrispondenza tra le due classi di diritti. Mentre i diritti umani hanno un ambito di espressione *assoluto* che travalica l'ordinamento giuridico e le sue forme di espressione, i diritti fondamentali sono sempre *relativizzabili* agli ambiti e alle situazioni a cui si richiamano giuridicamente e non necessariamente riguardano gli uomini¹. Quando diciamo che i diritti umani sono intangibili, intendiamo esattamente significare che la vita umana va considerata un as-

¹ Su questa differenza, cfr. le acute osservazioni di G. Palombella, *Diritti fondamentali: argomenti per una teoria*, marzo 2000; disponibile sul web all'URL: <http://old.unipr.it/arpa/dsgs/diritti%20fondam.htm>. Per un primo approccio ai diritti umani, cfr. AA. VV., *Diritti dell'uomo e società multiculturale*, Milano, Vita e pensiero, 1983; A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, Laterza, 1994, 1999; G. Concetti (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma, Ave, 1982; P. Da Nuvola, *I diritti umani*, Brescia, La Scuola, 1992; V. Ferrari, *Giustizia e diritti umani*, Milano, Angeli, 1995; L. Ferrajoli (a cura di), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2001; G. Gilberti, *Diritti umani. Un percorso storico*, Torino, Thema, 1993; Marta C. Nussbaum, *Giustizia e dignità umana*, Bologna, Il Mulino, 2002; S. Shute-Susan Hurley (a cura di), *I diritti umani*, Oxford Amnesty Lectures, Milano, Garzanti, 1994; I. Vegnano, *I diritti umani. Raccolta di documenti delle organizzazioni internazionali*, Torino, EGA, 1998; D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Bari, Laterza, 1994. Didatticamente interessante è il percorso "Diritti Umani" in A. Tosolini-P.P. Eramo-P. Giani, *Percorsi interculturali*, Torino, Centro interculturale, 2000; diffuso anche come Cd-Rom allegato al volume D. Rigallo-D. Sasso, *Parole di Babele*, Torino, Loescher, 2002.

soluta inviolabile; quando parliamo, invece, di diritti fondamentali, possiamo anche riferirci, per es., ai diritti degli animali, dell'ambiente e così via. Solo se prendiamo in esame i "diritti fondamentali" degli uomini, possiamo correlarli ai diritti umani. E tuttavia, anche in questo caso, i diritti umani rinviano ad una dimensione etica superiore al diritto, laddove i diritti fondamentali discendono, invece, da un ordinamento giuridico dato.

Il fondamento è relazione: meglio, *pone* la relazione. I diritti fondamentali si riferiscono sempre ad un principio normativo superiore: il "fondamento giuridico", appunto. Delinano, con ciò, il campo dei criteri che fungono da piattaforma per la positivizzazione delle relazioni giuridiche.

Si tratta, evidentemente, di una piattaforma strettamente giuridica che, differentemente dai diritti umani, non ha e non può presentare alcun risvolto di tipo etico. L'universalismo etico dei diritti umani può anche entrare in rotta di collisione con il relativismo giuridico dei diritti fondamentali.

Il deficit di costruttività giuridica e di inderogabilità normativa spiega, tra l'altro, il carattere di astrazione dei diritti umani, il loro rimanere spesso sospesi nel limbo delle enunciazioni che non riescono a (e non possono, del resto) materializzarsi come "diritti in senso giuridico". Essi, sovente, sono denigratoriamente definiti "diritti di carta", proprio perché risultano essere mancanti di protezione giuridica.

2. La questione della protezione

Ma, ora - come ben sappiamo -, da un punto di vista strettamente giuridico, il diritto esiste a prescindere dalla circostanza che sia protetto. E, dunque, una cosa è parlare di diritto e un'altra parlare di protezione del diritto. In genere, la protezione del diritto è una funzione che, dall'epoca della separazione dei poteri in avanti, viene assegnata alla istituzionalizzazione dei dispositivi giuridici. In tal modo, l'ordinamento si erge a garanzia dei diritti, proteggendoli. In estrema sintesi, lo Stato è chiamato alla protezione del diritto e dei diritti. Ma qui chi protegge i diritti ed il diritto dall'

invadenza dello Stato?

Da Montesquieu fino a Kelsen, il campo problematico che abbiamo appena indicato è stato il tormento di tutte le teorie del diritto e le dottrine dello Stato. Se la divisione dei poteri inibisce l'assolutismo del sovrano, come l'ordinamento giuridico, nel suo progressivo farsi Stato, può garantire l'universalità e la relatività dei diritti? Il punto critico risiede precisamente nella circostanza che ciò che deve essere garantito e protetto è disciplinato e plasmato proprio da chi è deputato delle funzioni di protezione e garanzia.

E, dunque, anche il campo dei "diritti in senso giuridico" e/o dei diritti positivi si rivela un territorio minato. Non a caso, su queste basi, Kelsen perviene alla conclusione che è l'esistenza stessa del diritto a presupporre la vigenza delle garanzie: il "contenitore" diritto qui non è separabile dai suoi "contenuti". I contenuti esisterebbero sempre, proprio grazie al contenitore; il contenitore sarebbe sempre verificato proprio dai suoi contenuti. Si tratta, come ben si vede, di un puro esercizio di formalismo logico che lascia irrisolte, nell'arena della discussione, tutte le questioni aperte.

3. Diritti e garanzie

Qualche anno fa, giustamente, L. Ferrajoli ha sostenuto che i diritti sono *separabili* dalle loro garanzie e che qualora non lo siano è necessario intervenire, per colmare il deficit². Tuttavia, come è stato fatto opportunamente osservare, un intervento siffatto rimane impigliato nei nodi non sciolti del normativismo puro, secondo cui nel concetto di diritto è implicita l'azione di un obbligo³. Il punto dolente è che l'obbligo, in quanto tale, è ben lungi dal valere e fungere come

² L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, "Teoria politica", n. 2, 1998, p. 23; il saggio è disponibile anche in rete sul sito dei gesuiti "Sesta opera"; URL: <http://www.gesuiti.it/sestaopera>, pagina dei documenti, sezione "Materiali di documentazione e approfondimento".

³ Cfr. G. Palombella, *op. cit.*

protezione: più che altro, delinea i contorni di una possibile difesa a posteriori. In questo caso, più che ad una protezione, assistiamo ad una riparazione che, per solito, interviene nella "citazione a giudizio" e nelle mediazioni e transazioni che, per esplicita attribuzione, la surrogano. Il processo, così, diventa il mezzo di riparazione giuridica per eccellenza. Circostanza, questa, che dà luogo ad un vero e proprio smottamento giurisdizionale che, per quanto non desiderato, conduce all'inflazione dei procedimenti sanzionatori. Irrisolto rimane, a monte, il "problema dei problemi": la protezione dei diritti.

Non si tratta, allora, di "colmare una lacuna", ma di far *operare* l'ordinamento, verificandone il grado di coerenza rispetto ai principi dichiarati. La protezione, allora, è fatta scattare dal grado di corrispondenza tra principi generali e operatività materiale, tra *certezza* del diritto ed *effettività* dei diritti.

Siamo, con ciò, pervenuti ad un punto di estrema delicatezza. È, da tempo, invalso un influente orientamento secondo cui le proclamazioni aventi per oggetto i diritti umani sarebbero caratterizzate dalla *ineffettività*, data la problematicità del loro profilo attuativo. Secondo quest'approccio, tutto ciò che non è attuato o non è attuabile non ha dignità di esistenza giuridica. Ciò spiega, molto concretamente, gli ostacoli contro cui i diritti umani hanno sempre dovuto cozzare lungo il loro accidentato cammino. Ostacoli che, non di rado, si ergono sulla loro strada anche nelle società democratiche, dove il formalismo giuridico e la riduzione delle decisioni pubbliche a procedimento amministrativo tendono a svuotare il diritto dei suoi attributi solidaristici.

4. Effettività e ineffettività

L'effettività o ineffettività dei diritti (in specie, quelli umani) dipende, a ben guardare, dal loro recepimento attivo

e funzionale nell'ordinamento⁴. La tematica, accanto ad un profilo normativo, ha anche una impronta politica, in senso lato e alto. Non si tratta solamente della mancata accettazione dei diritti umani come *norma* all'interno dell'ordinamento; è questione anche di carenza dei soggetti imputati della sovranità politica, i quali incardinano i meccanismi decisionali sulla restrizione progressiva della sfera dei diritti universali. Diparte da qui un processo selettivo che ha una duplice linea di estrinsecazione:

- (a) lo snellimento delle procedure decisionali, finalizzate ai risultati e non al perseguimento dell'effettività dei diritti;
- (b) lo scollamento tra la domanda diffusa e l'offerta istituzionale di diritti.

La semplificazione e scarnificazione, a valle, degli atti decisionali non è che il rilevatore empirico dell'assenza, a monte, della volontà politica e normativa di far valere effettivamente i diritti ritenuti inviolabili come *metanorma* vincolante delle decisioni e delle azioni dei poteri costituiti. È la vigenza di questa metanorma che può fare in modo che i diritti (inviolabili) possano esistere indipendentemente dalla sussistenza delle loro garanzie. Diritti umani e garanzie risultano, così, felicemente separati. La protezione dello Stato ora non interviene a posteriori. Anzi, lo Stato medesimo deve concretamente sottostare ai vincoli dei diritti umani, non con una declaratoria formale, ma *effettivizzandoli*.

Il discorso appena articolato sui diritti umani ha delle implicazioni per gli stessi diritti fondamentali. L'elusione dell'effettività dei diritti umani procede sempre in uno con l'esonero dal vincolo di obbligatorietà dei diritti fondamentali. Quando si comincia con il non rendere effettivi i diritti umani, si finisce immancabilmente col rendere ineffettivi (anche) i diritti fondamentali.

In genere, i diritti - e particolarmente i diritti umani - sono correlati a soggetti in carne ed ossa che ne sono i titolari e li esercitano. In tanto esistono diritti, in quanto ci sono

⁴ Si rinvia, ancora, al pregevole saggio di G. Palombella.

soggetti e gruppi di soggetti che ne sono i portatori e li reclamano, ogni qualvolta sono messi in discussione. Le "questioni di diritto" insorgono, quando i diritti sono messi in questione. I diritti, come ammonisce R. Dworkin, vanno "presi sul serio"⁵, soprattutto perché sono frequentemente "messi in discussione".

Se i diritti fondamentali (e umani) non vengono presi sul serio, conseguentemente non possono essere protetti. E qui "prendere sul serio" i diritti significa assumerli come *norme di riconoscimento*⁶ che conferiscono *valore* ad un bene e, perciò, lo rendono degno di protezione. La protezione dei diritti nasce proprio dal riconoscimento del valore sostanziale dei beni che essi tutelano. Il riconoscimento vale sia nel senso del conferimento di valore che in quello della piena cognizione della necessità della protezione, anche avverso inerzie, omissioni, e distorsioni dei pubblici poteri.

In quest'ottica, le norme di riconoscimento sono norme coercitive, a misura in cui impongono la protezione di beni sostanziali e, dunque, dei diritti che ne predispongono le relative tutele. Si dispiega, cioè, quella che i filosofi del diritto chiamano *sovraordinazione normativa* che è associata indissolubilmente:

- (a) alla *superiorità assiologica*, nel caso dei diritti fondamentali: nel senso che essi richiamano valori giuridicamente superiori;
- (b) alla *superiorità etica*, nel caso dei diritti umani: nel senso che essi richiamano una dimensione che va oltre le dimensioni del 'giuridico' e del 'politico'.

Unicamente da questa complessa dinamica interattiva può germinare quel processo di *effettivizzazione* dei diritti (naturali e fondamentali), di cui abbiamo prima argomentato.

⁵ R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982.

⁶ Cfr. G. Palombella, *op. cit.*

Cap. 2

DIRITTI FONDAMENTALI E DEMOCRAZIA

1. Fare diritti, agire libertà

Tradizionalmente, si è soliti distinguere i diritti fondamentali in due generi preminenti:

- (a) i *diritti sociali*: i quali impongono allo Stato un obbligo di *fare*;
- (b) i *diritti di libertà*: i quali impongono allo Stato un obbligo di *non fare*.

Sono, generalmente, considerati supremi diritti di libertà: il diritto alla vita, all'espressione, alla manifestazione del pensiero, alla inviolabilità del domicilio e alla iniziativa economica. Mentre, invece, sono ritenuti diritti sociali essenziali: il diritto al lavoro, alla salute, allo studio, alla sicurezza.

Secondo la teoria classica, lo Stato ha l'obbligo di garantire e proteggere entrambi i generi di diritti. Da un lato, non deve porre in essere interferenze restrittive dei diritti di libertà; dall'altro, deve sostenere attivamente i diritti sociali con politiche ed istituzioni ad hoc.

Negli ultimi decenni, teorie più avvertite hanno mostrato la debolezza di questa bipartizione classica¹. Come abbiamo già avuto modo di commentare nel primo capitolo, il rapporto tra diritti e Stato è molto complesso e sfuggente. Che lo Stato abbia, in linea di diritto, degli obblighi non significa che i diritti che ad essi corrispondono trovino, in linea di fatto, una precisa collocazione ed automatica attuazione. Nella realtà, lo Stato riserva sempre per sé la doppia azione del "fare" e del "non fare", interferendo con alcuni diritti e venendo meno ad alcuni obblighi. Del resto, il "fare" è invariabilmente associato ad un "non fare"; e viceversa. Solo in astratto, dunque, è possibile scindere il "fare" dal "non fare".

¹ Sul punto, tornano ad essere utili le considerazioni di G. Palombella, *Diritti fondamentali: argomenti per una teoria*, cit.

Non di rado, le lesioni dei diritti di libertà si accompagnano alla mancata erogazione dei diritti sociali.

Negli ultimi decenni, si è affermato un orientamento che ha equiparato i diritti sociali ad una mera *prestazione* fornita dallo Stato, in quanto tale vincolata dalla disponibilità delle risorse economiche². Siffatto orientamento ha fatto il paio con una tendenza più antica e ancora più distorsiva, secondo cui il carattere dei diritti fondamentali (di libertà) sarebbe "programmatico" e non "attuativo". La concezione economicista dei diritti sociali ha agevolmente preso piede, allignando sulla concezione minimalista dei diritti di libertà. Dall'intreccio delle due teoriche lo Stato ricava una doppia giustificazione:

- (a) non può promuovere e diffondere i diritti sociali, perché vincolato da limiti di bilancio;
- (b) non è tenuto a garantire i diritti di libertà, in quanto non hanno natura vincolante, ma programmatica.

La questione cardine è che i diritti di libertà non si possono correlare al mero obbligo di astensione dello Stato; vanno, invece, resi effettivi e incrementati anche dall'azione positiva che lo Stato è chiamato a svolgere. Se è vero che i diritti di libertà non sono contro lo Stato, è altrettanto certo che lo Stato non può essere contro i diritti di libertà. Anzi, a misura in cui li interiorizza, riarticola positivamente la sua struttura.

La recezione positiva dei diritti di libertà compare qui come l'altra faccia dell'obbligo di non interferenza. Tutto ciò ha delle conseguenze molto concrete. Uno Stato che ha metabolizzato a sufficienza i diritti di libertà non motiva mai con l'indisponibilità delle risorse economiche la mancata erogazione dei diritti sociali. All'opposto, pone in sistema politiche di bilancio che contemplano al loro interno la valorizzazione e l'articolazione dei diritti sociali.

² Cfr., per tutti, M. S. Giannini, *Stato sociale: una nozione inutile*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Cesare Mortati*, Milano, Giuffrè, 1977.

I diritti sociali e i diritti di libertà si alimentano a vicenda e poggiano tanto su politiche del "fare" che del "non fare". *Fare diritti* significa *agire libertà*. Il fare dei diritti sociali è indissociabile dall'azione della libertà: ad ambedue lo Stato non può sottrarsi, pena lo sfaldamento delle sue finalità di socievolezza. Non soltanto il cittadino, ma anche lo Stato è impegnato nel perseguimento ed allargamento della libertà. E ciò tanto più si materializza, quanto più sono resi effettivi ed ampliati i diritti sociali.

Che vi sia e permanga una differenza fra diritti sociali e diritti di libertà è un dato non dubitabile. Non sembrano, invece, più condivisibili i sistemi di definizione concettuali che li classificano per contrasto: un "fare", ad un polo; un "non fare", al polo opposto. Come abbiamo cercato di mostrare, questa opposizione polare non sussiste affatto.

2. Universalità dei diritti e democrazia

Detto della bipartizione impropria dei diritti fondamentali, ci imbattiamo in un problema ancora più spinoso che presenta anche implicazioni semantiche.

Vediamo con ordine.

Qualche anno fa, è stata avanzata la tesi che, sul piano sia semantico che giuridico, "fondamentale" corrisponda al significato di "universale"³. Da questo punto di vista, i diritti che tendono ad *escludere*, non potendo fregiarsi del significato di universalità, non sono fatti rientrare tra i diritti fondamentali. I "diritti patrimoniali", per es., essendo caratterizzati da un profilo escludente, non rientrerebbero nella fattispecie dei diritti fondamentali. All'opposto, i diritti sociali

³ L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, "Teoria politica", n. 2, 1998, pp. 10-11. Nelle osservazioni che seguono si farà per intero riferimento a questo lavoro di Ferrajoli. Comunque, rilevante sul tema - e non distante dalle posizioni espresse da Ferrajoli - è G. Peces Barba, *Teoria dei diritti fondamentali*, Milano, Giuffrè, 1993.

sarebbero per definizione diritti fondamentali, in quanto di chiara impronta universalistica.

Ferrajoli propone una definizione teorica "puramente formale" e/o "strutturale" dei diritti fondamentali che prescinde, del tutto, dalla circostanza che essi siano o meno inseriti in carte costituzionali o espressamente riconosciuti da leggi. Il "concetto" di diritti fondamentali è, così, completamente distinto dall'"esistenza" dei diritti fondamentali.

In questa posizione, i diritti fondamentali sono inalienabili e indisponibili, nel senso precipuo che non sono soggetti a trasferimento o transazione. L'inalienabilità e l'indisponibilità ne definiscono, insieme, il carattere non mercantile ed il profilo universale, in quanto tutti ne sono normativamente titolari. Inoltre, precisa Ferrajoli, proprio per l'universalità che li contraddistingue, i diritti fondamentali costituiscono la *base dell'eguaglianza giuridica*: cioè, della riduzione della discriminazione di status. L'eguaglianza è qui eguaglianza nell'esercizio dei diritti fondamentali. Per Ferrajoli, l'eguaglianza giuridica è la *dimensione sostanziale* della democrazia.

Secondo Ferrajoli, la democrazia, da una parte, si poggia sulle garanzie dello Stato di diritto (diritti di libertà e proprietà); dall'altra, ne estende il raggio d'azione, fino a contemplare i diritti sociali. Lo *Stato sociale* è qui la proiezione delle tutele statuali dai diritti di libertà e proprietà ai diritti sociali. Questa proiezione, tuttavia, storicamente non è intervenuta. Ferrajoli, infatti, imputa la crisi del Welfare State proprio all'incapacità delle democrazie avanzate di perseguire l'erogazione dei diritti sociali, mantenendo ben fermi i diritti assicurati dallo Stato di diritto.

Seguendo la ricostruzione storico-teorica di Ferrajoli, si apre qui un piccolo paradosso: nello sviluppo dei diritti sociali, la democrazia non avrebbe saputo mantenere l'inalienabilità dei diritti garantiti dallo Stato di diritto. E, dunque, per alcuni versi, lo Stato sociale democratico configurerebbe un avanzamento a confronto dello Stato di diritto; per altri, invece, un arretramento.

Il rilievo appare fondato; ma richiede, altresì, delle precisazioni. Giovano, però, delle considerazioni preliminari sul carattere di universalità attribuito ai diritti sociali.

In questi primi due capitoli abbiamo inteso affermare con forza che i diritti fondamentali hanno il carattere di *norme* che, in quanto tali, obbligano a rendere effettiva la fruizione dei beni sostanziali e dei valori posti sotto tutela giuridica. Crediamo che sia qui la base del profilo di universalità che caratterizza i diritti fondamentali. A nostro avviso, essi sono universali non solo e non tanto per questioni semantiche; piuttosto, perché sono messi ad effettiva e immediata disposizione di tutti: indisponibili, perché resi a tutti concretamente disponibili.

Ciò, evidentemente, travalica il campo delle definizioni teoriche formali e strutturali, per invadere, con effetto immediato, quello della realtà esistente dell'ordinamento e delle strutture politico-istituzionali. L'universalità dei diritti fondamentali ha una doppia matrice semantica e giuridica, nel senso che essi sono universali, perché contemporaneamente:

- (a) a disposizione di *tutti*;
- (b) da *ognuno* esigibili e fruibili.

La loro effettività nasce proprio da questo doppio movimento: lo Stato non ha soltanto l'obbligo di renderli *potenzialmente* disponibili, ma deve anche dotarsi di funzioni normative e istituzionali che li pongano *in atto*. Nel rafforzamento della contestualità di *potenza* e *atto* dei diritti fondamentali, si misura la sostanza positiva del passaggio dallo Stato di diritto allo Stato sociale democratico. Laddove i diritti fondamentali stentano a trovare attuazione, la democrazia subisce una torsione regressiva rispetto allo Stato di diritto. In parte rilevante, la crisi di legittimazione e legittimità delle istituzioni democratiche, principiata intorno agli ultimi decenni del secolo scorso, trova origine in un'insufficiente valorizzazione dei diritti fondamentali che, a sua volta, ha intenzionato la caduta di tensione dei sistemi di welfare. I rapporti tra istituzioni e cittadini si giocano, per l'essenziale, sul campo dei diritti. Quanto più questo campo non

è coltivato con sensibilità e attenzione, tanto più nasce la disaffezione della cittadinanza nei confronti delle istituzioni e del sistema politico in generale.

L'eguaglianza giuridica è, sì, dimensione sostanziale della democrazia, ma essa si caratterizza per il passaggio continuo dalla potenza all'atto. Del resto, la democrazia è esattamente quel regime politico che garantisce l'attuazione e la fruizione positiva dei diritti fondamentali. In questo senso, riduce le discriminazioni di status e promuove la messa in comunicazione di identità differenti. Volendo definire la democrazia secondo le categorie che stiamo proponendo, possiamo dire che essa è comunicazione:

(a) *da tutti a ognuno;*

(b) *da ognuno all'altro.*

Prendere sul serio i diritti significa, quindi, prendere sul serio la democrazia, non accontentandosi delle sue definizioni formali, ma verificandone, invece, lo statuto nell'esistente storico-giuridico. Altrimenti, si riproporrebbe l'ennesimo e stucchevole scarto tra "enunciazioni di principio" e "realtà concreta". Esattamente come i diritti fondamentali, la democrazia non è solo "potenza", ma anche "atto"; non solo "impegno programmatico", ma anche "responsabilità attuativa"; non solo "obbligo", ma anche "azione". Mantenendo ben saldo questo doppio profilo, si può scongiurare la divaricazione democratica dallo Stato di diritto, giustamente sottolineata da Ferrajoli.

Cap. 3

DEMOCRAZIA ED EVOLUZIONE DEI DIRITTI UMANI

1. Consenso, diritti umani, democrazia

Il tema dei diritti umani, come è sin troppo evidente, implica assai da vicino le problematiche della costruzione partecipata del consenso, intorno a delle "tavole fondamentali" assunte e attuate nel loro carattere, insieme, prescrittivo e performativo. Diversamente da quanto si potrebbe pensare di primo acchito, la natura universalistica dei diritti umani non confligge con l'espansione dei diritti delle differenze. Anzi, è proprio il profilo inviolabile ed effettivo dei diritti umani a fare da piattaforma per l'estensione e la diffusione di una molteplicità proliferante di diritti. Volendo essere ancora più precisi, i diritti umani fungono da *base* per:

- (a) la *reiterazione* dei diritti ereditati dalla tradizione;
- (b) la *generazione* di nuove classi di diritti, in linea con le trasformazioni storiche, culturali, sociali e politiche che vanno sedimentandosi nel corso del tempo.

La restrizione dell'area del consenso democratico discende, in linea diretta, dalla messa in mora progressiva del dettato dei diritti umani. I diritti sociali democratici entrano, conseguentemente, in sofferenza; come abbiamo visto nel precedente capitolo. Non si dà ampliamento dei diritti sociali e, tantomeno, generazione di nuovi diritti, se viene meno il coagulante dei diritti umani. La democrazia, ponendo in secondo piano i diritti umani, è destinata a trasformarsi in un orpello formale: una parola svuotata di significati concreti e ingabbiata in una vera e propria retorica. Se salta il comune riferimento all'inviolabile valore di libertà dell'esistenza umana e della vita associata, la strada dei diritti umani diventa un calvario e la democrazia una palestra dell'intolleranza e della discriminazione.

2. Potere politico e diritti umani

Il difficile rapporto tra diritti umani e democrazia, a ben guardare, riguarda più in generale la relazione tra diritti e potere politico. Se è vero che, in tema di diritti umani, non possiamo non riferirci ai diritti naturali codificati dal giusnaturalismo, altrettanto certo è che, come recita il vecchio adagio con cui Rousseau apre il "Contratto sociale" (1762), seppur "nato libero", l'uomo "dovunque è costretto in catene". La questione è che qualunque forma di potere, per concentrare nelle proprie mani il "massimo di potenza", entra fatalmente in attrito con l'esercizio dei diritti, quanto più questi sono e si pretendono universali. La stessa democrazia, con tutti i progressi da essa delineati nel campo delle libertà, non riesce a sottrarsi a questa regola ferrea.

Ora, se gli esseri umani sono da ritenersi liberi per natura, il fatto che socialmente e politicamente non lo siano è indicativo di una flagrante contraddizione tra potere politico e diritto naturale. E ancora: la contraddizione si insinua nelle pieghe intime delle stesse società democratiche, a misura in cui esse privilegiano le *performances* e i *vincoli di bilancio*, a tutto danno del rispetto dei diritti umani e dell'esercizio dei diritti sociali.

I diritti naturali, proprio nel trionfo delle democrazie liberali e post-liberali, sono progressivamente esposti al controllo selettivo e invalidante dei poteri. Tant'è che rapporti di Fondazioni e Associazioni internazionali non fanno che lamentare, annualmente, la violazione dei diritti umani non solo da parte di regimi tirannici e dittatoriali, ma anche di regimi democratici. Con ciò, evidentemente, non si intende instaurare una relazione di identità tra regimi democratici e regimi dispotici, assolutamente non sovrapponibili. Si vuole, piuttosto, segnalare quanto il tema dei diritti umani sia delicato ed esposto a bruschi contraccolpi in tutte le formazioni sociali, qualunque siano i regimi politici che le governano. Ovviamente, le forme concrete e l'intensità con cui i diritti umani vengono compressi o negati varia, a seconda del regime politico.

3. Diritto naturale, rivoluzione, democrazia

Non certo casualmente, la riaffermazione dei diritti naturali e inalienabili dell'uomo si accompagna, in epoca moderna, con delle vere e proprie rivoluzioni (Dichiarazione di Indipendenza americana, Rivoluzione americana; Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, Rivoluzione francese). Ma già qualche secolo prima, i principi giusnaturalisti di Grozio, Althusius e Pufendorf avevano trovato una rivoluzionaria recezione ordinamentale nell'"Habeas corpus" (1679) e nel "Bill of Rights" (1689) che ebbero un peso non trascurabile nel mutamento del clima culturale dell'epoca¹. La trascrizione in forma giuridica del principio che ritiene gli esseri umani portatori di diritti di libertà irrinunciabili e inviolabili, congeniti nella loro natura, è certamente da intendersi come il primo passo che condurrà alle grandi rivoluzioni borghesi del XVIII secolo.

Ma il diritto naturale ha anche origini cristiane. Il noto pensatore cristiano Francisco de Vitoria, nella seconda metà del '500, proclama che tutti gli uomini e tutti i popoli hanno la stessa natura materiale e spirituale: tutti gli uomini e tutte le popolazioni hanno, pertanto, parità di diritti. Chiaramente, questo pensiero ha un'impronta antiassolutistica ed espone una aperta confutazione della conquista spagnola delle Americhe. Vitoria si spinge ancora più avanti: teorizza lo *jus migrandi* che sancisce il diritto di migrazione nelle terre nuove². Diritto che - giova ricordare - le società democra-

¹ I due "atti" si inseriscono nella tradizione anglo-sassone, iniziata nel 1215 con la "Magna Charta libertatum", concessa da Giovanni Senza Terra e che prevedeva una lunga lista di libertà per i baroni. La linea ispirativa di fondo è quella della limitazione del governo attraverso il diritto. Difatti, l'"Habeas corpus" garantiva i cittadini da arresti arbitrari e non giustificati da prove di reato inoppugnabili; il "Bill of Rights" redistribuiva i poteri tra sovrano e Parlamento.

² Su queste basi, Vitoria arrivò a teorizzare la "guerra giusta" contro i popo-

tiche avanzate non intendono riconoscere, limitando e programmando i flussi migratori. Al massimo, sono disponibili a ricondurre la figura del migrante entro l'alveo strettissimo dei diritti di cittadinanza.

È Grozio a superare l'impostazione dell'origine cristiana dei diritti umani: per lui, il fondamento e la fonte di tutti i diritti è la ragione. Ora, non a caso, il superamento dell'origine religiosa dei diritti umani ha attraversato il lungo periodo delle guerre di religione che nel Cinque-Seicento insanguinarono l'Europa. La guerra qui è dichiarata espressamente come diritto a professare apertamente la propria fede. Successivamente, la libertà di fede si sviluppa in *libertà di coscienza*, destituendo progressivamente i diritti umani del loro fondamento religioso. Può dirsi che con Locke, nel XVII secolo, questo processo si compia definitivamente. Il diritto viene razionalmente fondato sui diritti naturali, senza avere alcuna ascendenza divina. Per Locke, difatti, gli uomini sono tra loro uguali, in virtù di un *diritto di natura*, non già di attribuzioni divine. Gli uomini sono ritenuti tra di loro eguali in diritto e tutti sono liberi nella loro coscienza. Il che indica che ognuno deve rispettare la libertà dell'altro. Da quest'epoca in avanti, il concetto di libertà di coscienza si va sempre più accompagnando con quello, altrettanto importante, di *tolleranza*.

Ma la tolleranza, allo stesso modo della cittadinanza nei confronti del diritto di migrazione, è un concetto che presenta ancora ampie zone d'ombra. Essa, difatti, implica una polarità tra chi *tollera* e chi è *tollerato*. Si stabilisce, così,

li che si opponevano al diritto di migrazione. Se la "conquista spagnola" delle Americhe veniva criticata, non altrettanto lo erano le guerre dei conquistatori spagnoli contro le popolazioni locali che non erano disposte a rispettare il diritto di migrazione. In nome della parità dei diritti, si sottoponeva a confutazione la "conquista", ma si giustificava la "guerra". Un paradosso, in un certo senso, fondativo, nel cui solco hanno scavato le "guerre umanitarie" del XX secolo e le "guerre per l'esportazione della democrazia" dell'inizio del XXI.

una gerarchia sociale e di valori: chi tollera è situato su un piano superiore; chi è tollerato, su uno inferiore. La gerarchizzazione qui implica una sfera di cittadinanza fatta a strati che si articola, dall'alto in basso, tra livelli alti, medi e bassi. I processi di inclusione ai diritti e alle libertà perdono il loro carattere di universalità e si fanno selettivi. La tolleranza ha questo vizio costitutivo: include sotto forma di assimilazione e sopporta con crescente assillo le figure sociali portatrici di valori diversi, se non divergenti. Ma essere tollerato non significa propriamente essere accettato ed incluso socialmente e culturalmente. Al contrario, la tolleranza ha qui il difetto di sospingere sempre più verso i margini o l'emarginazione vera e propria crescenti categorie e fasce di cittadinanza.

Ed è la tolleranza il rifugio estremo entro cui si trincerano le società democratiche, nel loro non prendere in carico il problema dei diritti umani, soprattutto nell'attuale epoca della globalizzazione. Il giusnaturalismo e le teorie dei diritti universali avevano indissolubilmente unito *cittadino* e *persona*. Il cittadino è titolare di diritti, in quanto persona: questo è vero, particolarmente, per la Dichiarazione americana del 1776 e la Dichiarazione francese del 1789. Non si hanno *diritti di cittadinanza*, se prima non sussistono *diritti umani*. Alcun diritto di cittadinanza può essere esercitato, se vengono negati o limitati i diritti umani. Da questo punto di vista, come ben ha mostrato N. Bobbio, lo Stato sociale democratico non mantiene tutte le sue *premesse* e *promesse*, pur avendo vinto molte *sfide*³.

³ Su questo aspetto esemplare della lezione di N. Bobbio, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *La concezione della democrazia di Norberto Bobbio. Scritti degli anni '80 e '90*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2005; URL: https://www.lavorodiricerca.altervista.org/democrazia_bobbio.pdf. Si rimanda a questo testo per la ricostruzione della bibliografia bobbiana sull'argomento.

4. Diritti umani e democrazia cosmopolitica

Ora, da qualche decennio, si va discutendo del superamento dei limiti della democrazia a cui abbiamo fatto cenno, ricorrendo alla prospettiva della *democrazia cosmopolitica*⁴ che, sola, sarebbe capace di mettere all'ordine del giorno il rispetto dei diritti umani. La prospettiva intreccia più piani di discussione: in particolare, fa intersezione con la teoria delle relazioni internazionali e le teorie e ricerche sulla pace.

⁴ Chi, in Italia, ha particolarmente insistito sulla questione è stato N. Bobbio, di cui si veda soprattutto: *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979; *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990. Come è noto, Bobbio si ispira ai contributi di I. Kant (*Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2003) e di H. Kelsen (*La pace attraverso il diritto*, Torino, Giappichelli, 1990). Per la delineaione di una prima mappa della problematica, secondo chiavi di lettura non omogenee, cfr. U. Allegretti, *Globalizzazione e sovranità nazionale*, "Democrazia e diritto", n. 3-4, 1997; G. M. Cazzaniga (a cura di), *Metamorfosi della sovranità. Tra Stato nazionale e ordinamenti giuridici mondiali*, Pisa, ETS, 1999; L. Bonanate, *Democrazia tra le nazioni*, Milano, Mondadori, 2001; Id., *Internazionalizzare la democrazia dei diritti umani*, in L. Ferrajoli (a cura di), *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001; G. Cavallari (a cura di), *Comunità, individuo e globalizzazione. Idee politiche e mutamenti degli Stati contemporanei*, Firenze, Carocci, 2001; L. Ferrajoli, *Ipotesi per una democrazia cosmopolitica*, in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Metamorfosi della sovranità*, cit.; R. Falk, *Per un governo umano. Verso una nuova politica globale*, Trieste, Asterios, 1999; V. Ferrari-P. Ronfani-S. Stabile (a cura di), *Conflitti e diritti nella società transnazionale*, Milano, Angeli, 2001; J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998; Id., *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999; D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Trieste, Asterios, 1999; N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2001; B. Pastore, *Diritti umani e "leggi dei popoli"*, *Annali dell'Università di Ferrara - Scienze giuridiche - nuova serie*, 1999; F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000; D. Zolo, *Cosmopolis: la prospettiva del governo mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1995; Id., *Globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Possiamo considerare la democrazia cosmopolitica una versione non fedele del progetto di "pace perpetua" di Kant. Ma, ora, al di là delle difficoltà ad essa intrinseche, va osservato che i nodi e i problemi di democrazia che non si riescono a sciogliere o recidere a livello nazionale, ancor più difficilmente lo possono essere su quello internazionale. La democrazia cosmopolitica presuppone un ordine internazionale che riconosca una sovranità superiore che internazionalizzi i diritti umani. Ma la prospettiva di un decisore universale con attribuzioni giurisdizionali cosmopolitiche non si configura come un "bene in sé". Più che risolverli, universalizza i dilemmi e le insufficienze degli Stati democratici nazionali in tema di riconoscimento ed esercizio dei diritti umani.

Con l'elezione del custode della sovranità cosmopolitica si darebbe corso ad una concentrazione planetaria del potere. Senza risposta continuerebbero a rimanere le questioni cruciali:

- (a) *chi* vigila attivamente sul rispetto dei diritti umani nel mondo?
- (b) *chi* protegge attivamente i diritti umani contro le infrazioni?
- (c) *come* chi concentra poteri planetari può internazionalizzare i diritti umani, resistendo alla tentazione di dare incremento alla propria forza a detrimento dei diritti?
- (d) *come* i cittadini e le istituzioni nazionali sono coinvolgibili nei processi della decisione democratica cosmopolitica, verificarla e misurarne il grado effettivo di legittimità?
- (e) *come* il sovrano cosmopolita, attore transnazionale per eccellenza, può garantire l'esercizio ed il rispetto dei diritti nello spazio concreto di esperienza e relazione dei soggetti che ne sono titolari, quando questo spazio si dipana sempre da reticoli nazionali e locali?

Quando i diritti naturali e sociali e gli obblighi di solidarietà non trovano piena applicazione a livello locale ("a casa

nostra"), diventa vano sperare o pretendere che vengano recepiti a livello globale ("a casa degli altri"). Basta porre mente alla circostanza elementare che non tutti i paesi aderenti all'Onu hanno abolito la pena di morte e/o espressamente dichiarato fuori legge la tortura.

Il rischio implicato dalla democrazia cosmopolitica è assai rilevante e, sulla scia di Kant, ne è perfettamente consapevole J. Rawls, per il quale il governo mondiale:

- (a) o inclinerebbe verso una forma di *dispotismo globale*;
- (b) oppure darebbe luogo ad una forma di autorità labile, all'interno di un *fragile impero* dissanguato da ricorrenti e irricomponibili lotte intestine⁵.

⁵ J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Milano, Ed. Comunità, 2001. Ancora più incisiva è la critica del modello di sovranità globale svolta da D. Zolo: cfr. *Cosmopolis: la prospettiva del governo mondiale*, cit.; *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998.

Cap. 4 DIRITTI UMANI E GLOBALIZZAZIONE

1. Un approccio etico alla globalizzazione

Se, con A. Sen, applichiamo una chiave di lettura etico-umanistica ai processi economici, facendo asse sul *fattore umano*¹, risulterà agevole, se non naturale, correlare il fenomeno globalizzazione al tema dei diritti umani. La ricognizione dell'economia sociale dall'angolo di osservazione dello *sviluppo umano* ci restituisce più puntualmente le coordinate generali di un fenomeno così complesso come la globalizzazione, assolutamente non riducibile a pura "sostanza economica".

Un paradigma di questo tipo è qualitativamente estensivo e correla lo sviluppo non riduttivamente alle variazioni del reddito, ma all'uguaglianza, alle libertà politiche e ai diritti diffusi, determinazioni essenziali del grado di benessere sociale raggiunto. La mortificazione di queste variabili, ad opera di modelli di sviluppo imperniati sulla crescita economica, dà corso a gravi ingiustizie sociali e a lesioni del menu dei diritti di non lieve entità. Sviluppo, per A. Sen, non significa mero sviluppo del prodotto interno lordo e delle tecnologie, ma delle possibilità di vita e - aggiungiamo - dei diritti delle persone.

Chiediamoci, ora: in che relazione stanno i processi di globalizzazione in corso con lo sviluppo umano ed il rispetto dei diritti umani?

Assodato che la globalizzazione è l'*ambiente* entro cui tutti ci muoviamo, dobbiamo stabilire se intenderla come:

- (a) regola *dei* diritti e *delle* libertà;
- (b) regolata *dai* diritti e *dalle* libertà;

¹ Cfr., in particolare, A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000; Id., *La ricchezza della ragione: denaro, valore, identità*, Bologna, Il Mulino, 2000; Id., *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2002.

(c) regola *regolata* dai diritti e dalle libertà.

Da un punto di vista squisitamente ideologico, esiste una polarizzazione tra le prime due concezioni che, seppure su fronti opposti, incuneano una biforcazione tra globalizzazione, da un lato, e diritti e libertà, dall'altro. Più rigorosamente e realisticamente opinando, invece, si lascia preferire la terza interpretazione, tanto sul piano empirico che su quello critico. Sul piano empirico, perché il rapporto tra strutture economiche, culturali, giuridiche, politiche e sociali dei processi di globalizzazione in corso è talmente complesso e combinatorio che risulta fuorviante subordinarli a schemi duali. Su quello critico, perché, se così non fosse, non sarebbe possibile intervenire in positivo dentro e su queste strutture, con un mutamento delle forme di governo e delle retrostanti e sovrastanti relazioni di potere, per la redistribuzione delle risorse e l'assegnazione dei diritti.

Il modello della crescita economica deregolativa, affermatosi in larga scala dalla seconda metà degli anni '70 con la caduta degli accordi di Bretton Woods², impianta un'archi-

² Gli accordi di "Bretton Woods" hanno dato luogo al più lungo e prospero ciclo di sviluppo del XX secolo; forse, l'unico effettivamente tale. Durante il suo corso, anche se con contraddizioni e ritardi non lievi, l'accumulazione economica si è accompagnata con una espansione delle libertà e dei diritti minimi: dallo sviluppo delle politiche di Welfare nell'occidente alla decolonizzazione nel Terzo mondo. A Bretton Woods (New Hampshire, Usa), dall'1 al 22 luglio del 1944, si tenne una conferenza monetaria e finanziaria, convocata dagli Stati Uniti. La base della discussione fu fornita da due piani, uno elaborato dal famoso economista inglese J. M. Keynes (a quel tempo consigliere del tesoro britannico) e l'altro da H. D. White (funzionario del tesoro americano). Ma, nella stipula dell'accordo finale, prevalse un terzo piano, redatto dall'economista americano J. H. Williams. Questo piano, in luogo della moneta unica sovranazionale suggerita da Keynes e White, adottò il dollaro come moneta centrale e convertibile, a cui le altre monete erano commisurate con un regime di cambi fissi. Il controllo del nuovo ordine monetario internazionale fu assegnato al Fondo Monetario Internazionale (Fmi) e alla Banca mondiale, organismi istituiti a Bretton

tettura sociale *piramidale* che, con la globalizzazione, tocca il suo apogeo. Il vertice sociale, sempre più ristretto, concentra nelle sue proprie mani quote sempre più estese di potere, risorse e beni; la base, sempre più larga, precipita in condizioni di povertà ed emarginazione sociale e culturali sempre più spinte. Tocca esercitare una riflessione critica su tale modello e ricondurre lo sviluppo alla libertà e ai diritti. Come dice Sen: "Quello di cui non abbiamo bisogno è la compiacenza globale verso il mondo di opulenza e assoluta povertà in cui viviamo. Possiamo - e dobbiamo - fare di meglio"³.

2. Diritti umani e diritto alla responsabilità

La globalizzazione pone all'ordine del giorno la questione cruciale e non più differibile della *giustizia globale*, costringendoci a pensare ed agire in una dimensione spazio-temporale intessuta dall'intreccio continuo di locale e globale. Ciò tanto sul piano dei soggetti collettivi e dei singoli individui, quanto su quello delle istituzioni nazionali e transnazionali. I diritti umani sono una determinante nevralgica della giustizia globale: da essi dipende, in ultima istanza, il contesto entro cui va precisandosi ed il testo con cui va scrivendosi lo sviluppo umano. Essi sono, quindi, la base ed il motore della libertà.

Diritti umani, sviluppo umano, giustizia globale e libertà sono gli elementi indissolubili di una trama complessa e

Woods. L'ordine monetario, così, delineato entrò in vigore il 27 dicembre 1945 e comportò una fase di egemonia economica e monetaria degli Usa, chiaramente avvantaggiati dalla scelta del dollaro come moneta centrale di riferimento. Pur con questi chiari limiti, il sistema monetario di Bretton Woods garantì 25 anni di sviluppo senza precedenti dell'economia occidentale. Nel ferragosto del 1971, il sistema cessò di valere, allorché l'amministrazione Nixon dichiarò l'inconvertibilità del dollaro, facendo crollare il regime dei cambi fissi.

³ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., p. 28.

articolata, ma unitaria. In concreto, ciò significa che la lotta per i diritti umani è fatta tanto di azioni positive che azioni negative. Le azioni positive sono quelle che tutelano e valorizzano la vita, la dignità e la libertà degli uomini; le azioni negative sono quelle che eliminano fame, carestie, malattie, epidemie, disuguaglianze, arbitri e oppressioni. Il tutto attraverso il metodo della non violenza e le strategie del confronto e della risoluzione pacifica dei conflitti e delle divergenze, sul piano nazionale e su quello transnazionale.

Nella globalizzazione, i diritti umani ci impongono di ripensare l'idea stessa di uomo. Mantenendo ben ferma l'idea di Kant che ogni uomo è un *agente morale* ed è sempre un *fine* e mai un *mezzo* (per altro o altri), dobbiamo ora considerare che:

- (a) il campo di formazione dell'identità umana è lo *spazio/tempo globale*;
- (b) il teatro della comunicazione è *transculturale*;
- (c) la sequenza dei flussi relazionali è in *tempo reale*.

Ciò vuole dire che nella composizione, scomposizione e ricomposizione dell'identità umana:

- (a) nello spazio/tempo globale: il Sé è sede e, insieme, contraltare dell'Altro;
- (b) nella comunicazione transculturale: il Sé e l'Altro sono rideterminati di continuo da credenze e acquisizioni culturali estremamente varie e differenziate tra di loro;
- (c) nelle operazioni in tempo reale: l'Altro remoto ed il Sé prossimo si scambiano continuamente di posizione e si riallacciano in una architettura di spazi e di tempi inedita⁴.

Con la globalizzazione, cambiano la geografia culturale e l'ambiente entro cui gli uomini nascono e vivono. Essi ri-

⁴ Sulle problematiche sottese a questo ordine di fenomeni, sia concesso rinviare ad A. Chiochi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2014; disponibile in Internet all'URL: https://www.lavorodiricerca.altervista.org/altro_dono.pdf.

mangono, sì, agenti morali, ma ora il campo di espressione della morale abbraccia l'intero pianeta, di cui ognuno porta la responsabilità. Ad un campo morale illimitato corrisponde, però, un campo di saperi e conoscenze superiori chiuso, circoscritto ai vertici opulenti delle società avanzate. Tra i diritti umani, allora, quelli che riguardano l'accesso ai saperi, alle nuove tecnologie, alla conoscenza, all'informazione e alla comunicazione rivestono un ruolo primario. Il mancato esercizio dei diritti umani di accesso, oltre a ledere le sfere della libertà, non consente l'esercizio corretto del principio di responsabilità che rimane qui un fine deprivato di mezzi. Cossicché, la responsabilità di fronte al pianeta, alla libertà ed alla eguaglianza:

(a) non si esercita in basso: perché mancano i mezzi;

(b) non si esercita in alto: perché sono assenti i fini.

Il vertice piramidale è privo degli ideali di giustizia e dei sentimenti di compassione e di *pietas*. La base della piramide non è in grado, anche laddove lo volesse, di coltivare in pieno giustizia, compassione e *pietas*; per farlo, deve acquisire i mezzi conformi al fine. Come è necessario non pervertire i fini, così è urgente procurarsi i mezzi ad essi adeguati.

Gli uomini sono agenti morali - fini e non mezzi - quali soggetti della responsabilità del pianeta e di tutti i suoi abitanti. Il diritto a perseguire le finalità della giustizia, della uguaglianza e della libertà è contestuale al diritto ai mezzi idonei per realizzarle. In ultima analisi, nella nuova fase storica venutasi a determinare, i diritti umani si configurano come *diritto alla responsabilità*. Alla luce di queste nuove sfere di responsabilità, una volta di più, la cornice globale entro cui diritti ed uguaglianza debbono esercitarsi non può essere ottenuta per mera estensione autoritativa dei principi e dei valori di origine occidentale. Ma, al contrario, va creata, sedimentando confronti e interscambi culturali, delimitando un campo di condivisione comunicativa e costruttiva.

2. Diritti umani e differenze

La dilatazione pura e semplice all'intero pianeta dei principi di giustizia ed uguaglianza liberale di origine occidentale, pertanto, non costituisce la base di partenza adeguata per un reale processo di internazionalizzazione dei diritti umani. Essa è sprovvista della reciprocità del principio di tolleranza, in quanto sovrappone alle culture e alle tradizioni dei *popoli stranieri* le tradizioni e le culture liberali affermatesi in Occidente negli ultimi secoli. Con queste culture e tradizioni occorre creare, invece, intersezioni comunicative, per affermare convergenze bilaterali intorno al rispetto dei diritti umani.

Non casualmente, su questo punto specifico Rawls infrange la clausola del primo articolo del progetto kantiano per la "pace perpetua"⁵. Come è largamente noto, per Kant, la "pace perpetua" può unicamente darsi in un ordine internazionale tra regimi nazionali caratterizzati in senso "repubblicano" (oggi, diremmo "democratico"). La critica di quest'approccio universalistico investe la stessa tradizione concettuale della democrazia cosmopolitica, pure risalente a Kant, che diventa oggetto di una confutazione altrettanto recisa. Servendoci delle categorie di partenza definite da Rawls, arricchite dei correttivi che egli apporta nella sua ultima fase di riflessione, possiamo definire la cittadinanza cosmopolitica come l'assimilazione di popoli e culture differenti alla medesima *posizione originaria*, di marca eurocentrica⁶. In virtù di questa universalizzazione assimilativa, nella realtà effettiva non sussisterebbero i diritti dei popoli e dei cittadini *del mondo*; bensì i diritti dei popoli e dei cittadini *dall'Occidente* trasferiti al mondo. Più che un diritto dei popoli, ciò declinerebbe storicamente e politicamente l'ideologia del

⁵ Cfr., rispettivamente, J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Milano, Ed. Comunità, 2001; I. Kant, *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2003.

⁶ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982; Id., *Il diritto dei popoli*, cit.

primato culturale dell'Occidente, di cui ancora oggi sono imbevute le democrazie avanzate. Si tratta di una conseguenza inaspettata che, certamente, Kant non avrebbe sotto-scritto. E che, invece, non fa arretrare dai loro passi i teorici e i custodi della democrazia globale, i quali inoltrano una *declaratoria di scomunica* avverso le società straniere, sulla base delle loro proprie pretese di verità.

Le strategie della democrazia globale aprono un conflitto irrimediabile con le società straniere; al contrario, si tratta di aprire con loro un angolo dialogico di discussione, per la condivisione di un principio base: il rispetto bilaterale dei diritti umani. Più che alle strategie dell'*inclusione* dell'altro, allora, occorre pensare a strategie di *apertura* all'altro, sulla base di principi reciprocamente adottati e rispettati⁷.

L'argomentazione ci ha condotto ad una critica delle mosse teoriche fondanti di quei progetti che, a fronte della presa diffusiva dei processi di globalizzazione, propongono l'estensione cosmopolitica dei diritti. Tali progetti hanno in Habermas uno dei massimi interpreti e sostenitori. Con lui, il governo mondiale democratico si allaccia alla positivizzazione giuridica del diritto cosmopolitico.

Se Rawls, come abbiamo visto nel precedente capitolo, critica il primo articolo del progetto kantiano di "pace perpetua", Habermas ne confuta il secondo, in quanto la "federazione di Stati" kantiana è totalmente sprovvista di assetto giuridico, forza coercitiva e autonomia politica. Il diritto cosmopolitico sostiene, invece, Habermas deve essere oggetto di una metamorfosi: da *valore*, deve convertirsi in *diritto positivo* vincolante, associato a istituzioni coercitive atte a sovrimporlo⁸.

Un altro punto di discriminazione tra il progetto kantiano e quello habermasiano è che nel primo il patto sociale è tra

⁷ Impigliate in questo orizzonte angusto rimangono le posizioni, pur interessanti, di J. Habermas: *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998; *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

⁸ Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit.

Stati ("ius gentium"); mentre nel secondo, tra cittadini ("ius cosmopolitanum")⁹. Cosicché: nel primo, il riferimento è ai singoli popoli, federati tra Stati nazionali; nel secondo, ai singoli cittadini, federati sotto una forma Stato sovranazionale.

Habermas aggira la contraddizione kantiana, postulando una bipartizione tra *contenuto* e *forma* dei diritti umani: mentre il contenuto sarebbe *morale*, la forma avrebbe un profilo *giuridico*. Sarebbe proprio questa bipartizione funzionale ad assicurare il carattere universale e l'universale rispetto dei diritti umani. In questo senso - e coerentemente - i diritti umani sono da Habermas ritenuti la sola fonte di legittimazione della politica nella comunità internazionale, all'attuale stadio della globalizzazione¹⁰. Stato di natura e status politico qui coincidono, annodandosi insieme nella democrazia cosmopolitica.

In realtà, così argomentando, Habermas legittima a livello planetario una sola accezione e una sola forma di politica: quelle della tradizione occidentale, reinterpretate con una torsione fondamentalista. Come abbiamo mostrato nei precedenti capitoli, non vi può mai essere coincidenza tra lo "stato di natura" e lo "stato politico". I diritti naturali possono essere - e lo sono - il fondamento della libertà; non già della politica. Altrimenti detto: non è la politica che può fondare la libertà; ma è la libertà che fonda la politica. La politica va posta al servizio della libertà che realizza i diritti umani.

Tanto i diritti umani che lo spazio della politica vanno, dunque, intesi come *agglomerati di differenze*. Che non si tratta semplicemente di ricomporre, quanto soprattutto di porre in dialogo, per la germinazione di nuovi significati politici e nuove liste di diritti. L'approdo habermasiano segnala

⁹ Qui Habermas individua una contraddizione tra il secondo articolo del progetto kantiano, in cui è espressa una prospettiva realistica, e il terzo articolo, in cui trova espressione la prospettiva cosmopolitica.

¹⁰ J. Habermas, *op. ult. cit.*

la completa evaporazione di ogni funzione critica della teoria che da *autoriflessiva* si fa *estroflessiva*. Nel senso che le funzioni critiche non vengono più esercitate all'interno del campo di vigenza della democrazia, ma esclusivamente al suo esterno. Col che la democrazia cosmopolitica si situa in una pericolosa contiguità con i paradigmi della "guerra giusta"; come proprio le posizioni espresse da Habermas a proposito delle vicende internazionali dell'ultimo decennio hanno puntualmente dimostrato.

Tutto ciò obbliga a ripensare la massima di Bobbio: "sui diritti dell'uomo si può andare d'accordo, a condizione che non ci si domandi perché"¹¹. Non è il ricorso a "più politica" e "meno filosofia" il rimedio appropriato; a prescindere dalla circostanza evidente che la stessa massima bobbiana è alto esercizio di speculazione filosofica. Occorre, invece, riannodare filosofia e politica a livelli progressivamente superiori. Le soluzioni non stanno solo nella pratica politica pubblica; ma anche nella discussione filosofica pubblica. La frattura tra queste due dimensioni va saldata, pena lo sconfinamento in posizioni unilaterali e fondamentaliste, belliciste nelle manifestazioni culturali e nei comportamenti umani.

¹¹ N. Bobbio, *L'era dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. 16.

Cap. 5 **POLITICA, PACE E GUERRA**

1. Tra pace e diritti

Nel precedente capitolo abbiamo approssimato il tema della pace. Diversamente da quanto a tutta prima può sembrare, accostare diritti e pace è operazione non priva di forti elementi di problematicità. Se facciamo, poi, riferimento ai diritti umani in senso stretto, la problematicità si eleva di grado. Non bisogna, difatti, dimenticare che, mentre la pace è concetto di antica data, i diritti umani hanno un'origine relativamente recente. Sostanzialmente, il concetto di diritti umani accompagna la parabola del liberalismo europeo, dello Stato di diritto e, infine, dello Stato costituzionale.

Va opportunamente ricordato che non sono i diritti umani al "centro" del sistema regolativo e normativo previsto dalla Carta delle Nazioni Unite che, significativamente, fa asse sul mantenimento e sulla garanzia della *pace* tra le nazioni. Ora, la garanzia della pace non equivale propriamente alla tutela dei diritti umani. La prima si esercita tra le nazioni, all'interno del sistema delle relazioni internazionali; la seconda, invece, entro l'ambito di ogni Stato sovrano. Il diritto internazionale così codificato sancisce un doppio principio:

- (a) la regolazione pacifica delle controversie tra Stati nell'arena internazionale;
- (b) l'assoluta sovranità di ogni Stato, nei cui affari interni vige il principio di non ingerenza.

La Carta delle Nazioni Unite, pur accogliendolo, riadatta il regime degli Stati sovrani, in auge sin dal 1648 dalla pace di Vestfalia che conclude la sanguinosa "guerra dei Trent'anni"¹. Il sistema vestfaliano consta di un ordinamento inter-

¹ Il 26 ottobre del 1648 fu stipulato a Vestfalia, importante città tedesca della Renania settentrionale, uno storico accordo di pace che pose fine alle guerre di religione che avevano coinvolto buona parte del suolo europeo

nazionale pluralistico che, stabilizzatosi nel XVIII e XIX secoli, dura fino alla seconda guerra mondiale. Esso prevede:

- (a) una autonoma sovranità, nelle relazioni interne, dello Stato nazionale verso i propri cittadini;
- (b) una autonoma sovranità, nelle relazioni internazionali, dello Stato nazionale in confronto agli altri Stati;
- (c) l'eguale sovranità di ogni Stato nazionale all'interno dell'ordine internazionale.

Il riadattamento apportato dalla Carta delle Nazioni Unite consiste in una revisione decisiva: con l'istituzione del Consiglio di Sicurezza è stato rotto, in fatto e in diritto, il principio dell'eguale sovranità degli Stati e si sono conferiti poteri

per trent'anni. La "guerra dei Trent'anni" fu combattuta tra eserciti a cui veniva riconosciuto il diritto di saccheggio. Le motivazioni dei conflitti armati, comunque, non erano solo di carattere religioso; ve ne erano anche d'ordine politico ed economico. Tra queste, le principali sono da ricercare nella rivalità storica esistente tra gli Asburgo e i vari Stati dell'impero; nella volontà della Francia di contrastare l'egemonia asburgica; nell'interesse della Svezia a rafforzarsi sul Baltico. La guerra scoppiò il 23 maggio del 1618 con la cosiddetta "defenestrazione di Praga", allorché gli hussiti (protestanti) scaraventarono dalla finestra del palazzo reale due luogotenenti del governo asburgico. Il malcontento era stato originato dalla nomina, da parte di Mattia II (imperatore del Sacro romano impero), di Ferdinando II d'Asburgo (cattolico) a re di Boemia (prevalentemente di religione protestante). Ferdinando II, una volta nominato, vietò la costruzione di chiese protestanti. Successivamente alla "defenestrazione", i boemi elessero come re il protestante Federico V del Palatinato. La circostanza diede luogo alla formazione di due schieramenti contrapposti: Spagna, Baviera, Sassonia e Polonia a favore degli Asburgo; Inghilterra, Olanda e gli Stati germanici protestanti a favore di Federico V. La "guerra dei Trent'anni" è cronologicamente suddivisa in quattro periodi: (i) periodo boemo-palatino (1618-23); (ii) periodo danese (1623-1629); (iii) periodo svedese (1630-35); (iv) periodo francese (1635-48). La pace di Vestfalia, ponendo fine alle ostilità, sancì la costituzione di un sistema di diritto pubblico europeo, fondato sull'equilibrio fra gli Stati componenti, di cui si affermava la piena sovranità interna.

straordinari alle cinque potenze uscite vincitrici dal secondo conflitto mondiale².

Come nel modello di Vestfalia, i soggetti del diritto internazionale continuano ad essere gli Stati, non già gli individui; solo che ora alcuni Stati sono titolari di un surplus di prerogative di potere nei confronti di tutti gli altri. Ciò è causa di evidenti squilibri di potere e gravi deficit di democrazia nelle procedure e negli atti decisionali.

La tutela della pace nell'ordine internazionale appare, così, vulnerata per linee interne. Dal sistema pluralistico e paritario inaugurato a Vestfalia, trascorriamo ad un sistema pluralistico, sì, ma non più paritario. Non casualmente, nel secondo dopoguerra, prende origine il duopolio Usa-Urss che, con gli accordi di Yalta³, scompone il pianeta per zone

² Ultimamente, a ragion veduta, ha ricordato l'evidenza D. Zolo, *Globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 68-69.

³ Il 4-12 febbraio 1944 si tenne a Yalta (Crimea) la conferenza dei capi di Stato delle maggiori potenze alleate contro la Germania: Usa, Urss e Gran Bretagna. La guerra con la Germania, a quel punto, poteva ritenersi chiusa, essendo ormai la disfatta del nazismo chiaramente delineata. Nella conferenza si decise l'organizzazione di una organizzazione mondiale di Stati, a presidio della pace mondiale: le future Nazioni Unite. Stalin richiese espressamente che a Usa, Gran Bretagna e Urss venisse riconosciuto un ruolo di guida e conferito maggiore potere. Il "principio" era chiaramente in contrasto con quello della "pari dignità" dei popoli, sancito con la pace di Vestfalia; ciononostante venne recepito con l'istituzione del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, composto da Usa, Urss, Gran Bretagna, Cina e Francia. Gli accordi sancirono che rimanesse sotto l'influenza dell'Urss tutta l'Europa orientale (Polonia, Romania, Bulgaria, Ungheria, Cecoslovacchia, Jugoslavia, Albania). Italia, Grecia e tutte le altre nazioni occidentali sarebbero, invece, rimaste sotto l'influenza degli alleati, capeggiati dagli Usa. La geografia europea, di conseguenza, mutò profondamente. All'Urss toccarono le maggiori annessioni: Estonia, Lituania, Lettonia e Polonia orientale. L'Italia dovette cedere l'Istria e parte della Venezia Giulia alla Jugoslavia. La Germania perdette gran parte dei territori sul confine orientale: Prussia orientale, Pomerania e Slesia, passate alla Polonia. Inoltre, ven-

di influenza, riconducibili o alla supremazia dell'Usa o a quella dell'Urss. Diversamente dal sistema vestfaliano, la pace non è più l'effetto di relazioni multilaterali di equilibrio; bensì la conseguenza del bilanciamento bipolare dell'egemonia delle due potenze guida. Possiamo definire l'ordine internazionale che scaturisce dalla seconda guerra mondiale come *sistema post-vestfaliano*. E con ciò ne rimarchiamo tanto le continuità che le fratture rispetto al passato.

Se, però, spostiamo l'attenzione dalla Carta delle Nazioni Unite alla Dichiarazione Universale adottata dall'Assemblea Generale il 10 dicembre del 1948, rileviamo come i diritti umani trovino una loro compiuta *universalizzazione*. Accanto alla pace (la Carta), nel menu dei beni primari da tutelare, compaiono ufficialmente e formalmente i diritti umani (la Dichiarazione del '48). L'ordine internazionale, così, si caratterizza per una doppia vocazione: pace e diritti umani.

Ma, ora, mentre il sistema di regole per mantenere la pace è ben delineato, non altrettanto può dirsi per il rispetto dei diritti umani. Il principio di sovranità rimane congruente per quanto attiene alla pace e non definito per ciò che concerne i diritti umani, nonostante questi ultimi siano stati universalizzati. Lo scarto diventa la base teorico-giuridica per l'affermazione delle dottrine e pratiche del realismo politico che, all'interno del sistema di relazioni internazionali, assegnano ben scarso rilievo ai diritti umani. Non appare un ca-

ne divisa in due repubbliche: la Repubblica Federale Tedesca, sotto l'influenza occidentale; la Repubblica Democratica Tedesca, sotto l'influenza sovietica. Berlino rimase capitale, ma fu divisa in quattro settori fra gli alleati che avevano combattuto il nazismo. La parte ritenuta di gran lunga più importante della conferenza fu la "Dichiarazione sull'Europa liberata", con cui si stabiliva una politica europea comune, secondo i principi del confronto e della risoluzione pacifica dei conflitti. Di fatto - e formalmente - la conferenza sancì la divisione del mondo in due aree di influenza, costituendo la base tanto della "guerra fredda" (tra Stati democratici" e "Stati socialisti") quanto della "coesistenza pacifica", sulla base del bilanciamento dei poteri tra le due superpotenze.

so che esponenti illustri di questi orientamenti e diplomatici che ad essi fanno riferimento definiscano la Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 1948 una "lettera a Babbo Natale".

2. Una tela intricata

Con la caduta del muro di Berlino del 1989 e il conseguente crollo dell'impero sovietico⁴, l'ordine bipolare internazionale ha conosciuto una crisi irreversibile. Il fenomeno, intrecciatosi con l'affermarsi impetuoso dei processi di globalizzazione, ha ridisegnato la mappa del mondo. Da un sistema di relazioni internazionali bipolare, si è passati ad un altro tendenzialmente unipolare, entro cui l'unica superpotenza rimasta in campo (gli Usa) esercita il ruolo di decisore supremo, se non unico.

Lo scarto tra pace e diritti umani, che abbiamo appena segnalato, subisce un'ulteriore torsione. Il sistema post-vestfaliano coniugava il primato della pace, ponendo in secondo piano la tutela dei diritti. Quello che confusamente inizia a prendere forma, con la caduta dell'impero sovietico, va progressivamente spostando il suo raggio di azione verso la "protezione" dei diritti umani, a scapito della pace. Dalle operazioni di ristabilimento e mantenimento della pace si trascorre all'*intervento umanitario*⁵. Nella comunità interna-

⁴ Il muro di Berlino crollò nella notte tra il 9 e 10 novembre 1989; era stato eretto nel 1961. In pochi mesi, col muro, crollarono tutti i regimi comunisti dell'Europa orientale. L'avvenimento è passato alla storia come la "rivoluzione del 1989"; una rivoluzione di massa e, sostanzialmente, pacifica. Nell'ottobre del 1990, avvenne la riunificazione della Germania. Nell'aprile del 1991, si sciolse il "Patto di Varsavia", contraltare della "Alleanza Atlantica" (Nato). Nel 1991, si dissolse l'Unione Sovietica, sostituita da 15 Stati indipendenti e sovrani.

⁵ L'intervento umanitario fu tenuto a battesimo nel 1991 da Usa e Gran Bretagna, allorché intervennero a favore dei curdi nell'Iraq settentrionale; fu, poi, continuato in Somalia e nelle cd. "guerre balcaniche" degli anni '90.

zionale, l'uso della forza cessa di essere giustificato dall'autodifesa, a fronte di un'aggressione armata esterna; viene, invece, motivato dalla necessità della "protezione" dei diritti umani su scala mondiale.

Il processo trasformativo sommariamente descritto segna la fine di quello che abbiamo definito sistema post-vestfaliano. Dagli anni '90 fino agli inizi del XXI secolo, il nuovo ordine mondiale si va assettando intorno a politiche strategiche di interventismo militare, per finalità "umanitarie". Il baricentro del sistema si sposta dalla pace ai diritti umani: una sorta di sistema vestfaliano rovesciato. Il problematico rapporto tra pace e diritti, con ciò, si aggravia ulteriormente.

Come se tutto ciò non bastasse, nel 2003, sopravviene la "seconda guerra del Golfo", il cui soggetto decisore non è più il Consiglio di Sicurezza dell'Onu (già l'intervento in Kosovo del 1999 aveva avuto come decisore la Nato e non il Consiglio di Sicurezza), ma direttamente gli Stati Uniti e un gruppo di fedeli alleati, al di sopra e senza l'avallo dell'Onu e del Consiglio di Sicurezza. La sovranità e l'autorità del sistema internazionale colano a picco. Diverse figure di sovranità ora si contrappongono: quelle ereditate dalla tradizione (Onu e Consiglio di Sicurezza) e quelle che cercano di imporsi nelle nuove condizioni storiche e che convergono verso l'unilateralismo americano. Nuove forme di unità di riferimento e di sovranità internazionale - come l'Unione Europea - stentano a decollare.

Collegato alla "seconda guerra del Golfo" v'è ancora dell'altro. Le strategie di intervento armato per finalità umanitarie sono soppiantate da altre, ancora più intrusive ed espansive. Dalla *guerra umanitaria*, concepita come guerra giusta, si passa alla guerra per *l'imposizione della democrazia* che, ora, è teorizzata come *guerra necessaria*. La protezione dei diritti lascia il posto all'allargamento planetario delle sfere della democrazia a mezzo della guerra.

In questa tela intricata si dibatte, oggi, la relazione tra pace e diritti, già di per sé precaria e sfuggente.

3. In cammino con l'Altro

Vediamo di gettare un primo colpo d'occhio su una massa così ingarbugliata.

Da più parti si sostiene che, con la caduta dell'impero sovietico ed il trionfo della globalizzazione, non si dia più la tradizionale distinzione tra "politica interna" e "politica internazionale". Tutto ciò che accade nel pianeta diventerebbe la determinazione di una *politica interna mondiale*, i cui agenti non sono più gli Stati nazione, ma soggetti e centri di potere sovranazionali: Nazioni Unite ed agenzie ad essa collegate, Fondo monetario internazionale, Banca Mondiale, Wto, G8, Ocse, Alleanza atlantica ecc. Gli Stati nazione, da questo punto di vista, sarebbero costitutivamente incapaci di dare risposte congrue ai *problemi globali* dell'epoca. Da qui viene ricavata l'esigenza di un governo mondiale⁶. Al globalismo giuridico (giurisdizione universale) si accompagna il globalismo politico (Stato cosmopolitico). Alla globalizzazione dei processi economici, sociali e culturali si fa qui fronte con la globalizzazione della sovranità, unica soluzione - si ritiene - atta a garantire e imporre la pace ed il rispetto dei diritti umani, anche attraverso la guerra.

La Carta delle Nazioni Unite vieta espressamente di condurre guerre aggressive, ritenendo legittime solo guerre di difesa. Per contro, al Consiglio di Sicurezza sono concessi ampi poteri di intervento militare. Ora, secondo l'approccio globalista, questa contraddizione va rimossa, rifondando l'Onu e dotandola dell'autorità giuridica e della forza militare, in grado di mantenere ed imporre la pace e i diritti umani. La Dichiarazione Universale del 1948 diventa qui la "norma fondamentale" di riferimento, per la produzione di un *diritto di guerra* schierato a favore dei diritti umani. Si ingenera, così, un terribile paradosso: l'universalità dei diritti dell'uomo esige l'universale giurisdizione della guerra.

⁶ Abbiamo affrontato l'argomento nel cap. 4.

Al diritto viene assegnata l'astratta funzione di integrazione universale; al 'politico', il compito pratico di organizzarla, predisponendo gli istituti, i mezzi e la logistica necessari. Ma una integrazione fondata sul diritto ha una base debole e friabile: il carattere imperativo della norma non è il migliore viatico per un fecondo rapporto tra le differenze e i differenti. E, poi, un diritto che ha bisogno di far ricorso alla organizzazione politica della guerra rivela non solo la sua effimera potenza, ma mostra anche tutto il suo carattere non pacifico e neanche pacificatore. In luogo di integrazione ed inclusione, questo tremendo connubio di diritto e guerra produce conflitti culturali, sociali e politici di scala che attraversano tutti gli interstizi dello spazio globale.

Il carattere problematico del rapporto tra pace e diritti umani viene, di nuovo, ricomposto artificialmente e autoritativamente in una figura sovrana unica che, contraddittoriamente, subordina la pace e i diritti umani alla conduzione della guerra. Dentro il corpo di questa contraddizione profonda si ingenerano corto circuiti in serie:

- (a) non si tiene nel dovuto conto il nesso di differenza che lega diritti umani e diritti fondamentali⁷;
- (b) non si analizza la relazione difficile intessuta dalla democrazia con i diritti fondamentali⁸;
- (c) non si valuta che lo stesso sviluppo della democrazia ha introdotto elementi di crisi nella sfera dei diritti umani⁹.

Ancora: non si considera che, proprio a fronte del maturare ed espandersi dei processi della globalizzazione, si istituiscono *reti di interlegalità*, veri sottosistemi di interdipendenze, intrecci e antagonismi tra ordinamenti legali di diverse origini e connotazioni, dalla cui connessione viene a dipendere la definizione politica della legge¹⁰. Particolarmente

⁷ Il tema è affrontato nel cap. 1.

⁸ La questione è analizzata nel cap. 2 .

⁹ La problematica è esaminata nel cap. 3.

¹⁰ La categoria di "interlegalità" è di B. de Sousa Santos; per una prima ras-

confliggenti si palesano i rapporti tra il diritto statuale e il giusnaturalismo di ascendenza occidentale, da un lato, e le culture normative pre-coloniali dell'America Latina e dell'Asia centrale, dall'altro.

Se, poi, si trasferisce l'indagine all'ambito più squisitamente culturale e filosofico, la questione vede aumentare di molto il suo grado di complessità. Come è stato fatto opportunamente rilevare, la cultura di estrazione europea ha un profilo eminentemente individualistico che collide, in maniera stridente, con la cultura confuciana (Sud-est e Nord-est asiatico) e con lo spettro estremamente variegato delle culture e tradizioni dell'Africa subsahariana e del mondo islamico. Sintomo rivelatore di queste difficoltà di comunicazione e dialogo è stato il dissenso emerso a Vienna nel 1993, nel corso della seconda Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani. Da un lato, i paesi occidentali sostenevano la natura indivisibile ed universale della dottrina dei diritti umani; molti paesi dell'Asia e dell'America latina, dall'altro, premevano per il primato (sui diritti umani) di temi quali lo sviluppo, la lotta alla povertà e la liberazione di molte aree del Terzo mondo da forme di dominazione coloniale.

Non meno rilevante è da considerare il conflitto delineatosi tra i diritti umani di matrice occidentale e i cosiddetti *valori asiatici* che, sempre nel 1993, ha condotto Malesia e Cina alla stipula della Dichiarazione di Bangkok. In particolare, qui è in gioco la nozione stessa di "diritti soggettivi", di importanza basilare nella filosofia del diritto occidentale, ma che non trova corrispondenza alcuna nelle culture e nelle tradizioni non solo asiatiche, ma anche africane e americane, in cui prevale largamente un ethos sociale *comunitario*, in cui socievolezza e condivisione solidale degli spazi e degli orizzonti di vita sono estremamente marcate.

segna di questo nuovo campo tematico si rinvia alle dense pagine di D. Zolo, *Globalizzazione*, cit., pp. 104 ss.; opera a cui si rinvia anche per la ricostruzione della bibliografia di riferimento.

Per avviarsi verso la soluzione di questo campo di problemi assai intricati non si può che iniziare dall'apertura di un cammino nuovo che ridefinisca il concetto di diritti umani. Per far questo, però, si rende necessaria la completa rimessa in discussione dell'ideologia della superiorità culturale e civile dell'Occidente che, qualche volta esplicitamente ed altre implicitamente, sta dietro e oltre le teorie dell'internazionalizzazione dei diritti umani, per il tramite della coazione politica e della coercizione militare.

Riannodare il filo della comunicazione tra le diverse culture e tradizioni che compongono i variegati sistemi di valori che squarciano e, insieme, ricompongono il caleidoscopico mosaico del pianeta, costituendone la cifra e la ricchezza, è il banco di prova su cui cimentare una nuova capacità di dialogo e di ascolto. Soltanto così si sarà in grado di aprire un varco nelle reciproche differenze e diffidenze e dare sviluppo ad un percorso, all'interno del quale passaggi, valori, diritti ed esperienze siano scelti in piena libertà e congiunzione di intenti.

Occorre partire da qui, per ritessere i fili del rapporto tra pace e diritti umani. Si tratta di una mossa dal carattere fondativo che, a sua volta, richiede una fondazione: rivisitare il concetto di pace che si è venuto sedimentando nel corso dei secoli, per provare a ricostruirne la struttura semantica, non solo la genesi.

Stabilito questo nuovo punto di partenza, si potrà provare a ripensare l'intera problematica delle relazioni tra pace e diritti. Intanto, appare subito evidente che il dissidio tra pace e diritti ha potuto trovare posto soltanto all'interno di una teoria normativa dello stato e di una corrispondente teoria universale del diritto. Infranto questo doppio vincolo, ne consegue l'interdizione dell'uso strumentale della pace contro i diritti e dei diritti contro la pace. Si spezza qui l'orizzonte della guerra che ha accompagnato tanto la parabola della pace quanto le logiche di espansione dei diritti umani (e della democrazia), attraverso un sistema di belligeranza planetaria.

Stando così le cose, una teoria della pace in tal modo conformata e giustificata non può che essere comprensiva della teoria-prassi dei diritti . Dell'utopia cosmopolitica kantiana rimane qui lo slancio; le sue gerarchie di valore, però, non si coniugano più secondo un taglio universalistico. Ora, si tratta di porre l'accento sull'apertura alle differenze, non già per accoglierle ed integrarle; ma per comporre, attraverso la cooperazione dialogante, un nuovo disegno, il cui orizzonte sia da tutti riconosciuto e da tutti sentito come proprio.

Allora, va anche tracciata una nuova cartografia intorno alle relazioni che si inseriscono tra:

(a) pace e *diritto* dei popoli;

(b) pace e *diritti* dei popoli.

Si tratta, insomma, di andare definitivamente oltre l'orizzonte dell'individualismo liberale e dei modelli di razionalità e statualità corrispondenti, senza, con ciò, prescindere dall'enorme patrimonio positivo in essi depositato. Ma il *farsi mondo* dell'individualismo e del liberalismo, qui recepiti nei loro massimi significati di libertà, non è propriamente la *liberazione del mondo*. Al contrario, può pericolosamente inclinare verso forme di dispotismo evolute, ancora più esiziali di quelle che abbiamo già conosciuto. Se l'intero pianeta è *il mondo* che a tutti appartiene, ognuno è il cittadino responsabile di questo mondo, qualunque sia il luogo entro cui è nato e dimora. Tutte le culture e le tradizioni culturali che solcano il pianeta sono il patrimonio inestimabile di questo mondo, di cui tutti sono egualmente responsabili. Allora, se non siamo ancora tutti *fratelli*, dobbiamo perlomeno partire dalla posizione di *amici*. Il conflitto tra culture, Stati e popoli non è più tra "amico" e "nemico"; bensì tra *amico* e *Altro*. E l'Altro è qui per noi l'*altro amico*; esattamente come noi lo siamo per lui. Essere in cammino verso e dentro la pace e i diritti significa essere in *cammino con l'Altro*¹¹.

¹¹ Per un discorso sull'Altro così motivato, si rinvia ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, cit.

Impegnarsi sulla strada dei diritti e della pace, è sempre un'esperienza che conduce all'Altro. Soltanto dal dialogo con l'Altro e dal suo ascolto possono fiorire universi di vita più luminosi e ricchi. L'edificazione della pace e il rispetto dei diritti è anche questione che riguarda le singole coscienze e la vita quotidiana di tutti. Solo dalla pace che è in noi possiamo costruire la pace con l'Altro, a cui ci doniamo e da cui riceviamo un dono altrettanto prezioso. Emerge sempre di più l'esigenza che ognuno riveda la propria posizione nel mondo, in una relazione di pace con se stesso, l'ambiente e gli esseri umani che gli stanno intorno.

La pace non è solo problema che riguarda la sfera pubblica. Piuttosto, ha il suo luogo di radicamento nel foro interiore di ognuno, nelle motivazioni poste alla base dei concetti di giusto e buono. La pace, in sintesi, è un concetto *extra-politico* che va ben al di là del campo delle relazioni politiche, culturali e sociali. Attiene alla sfera primordiale del rapporto degli esseri umani con la vita e le forme della vita, in tutte le loro modalità di espressione. Ed è soprattutto con quest'ordine di problematiche che noi occidentali dobbiamo misurarci a fondo, essendo abituati a ritenere naturale una relazione di dominio con l'Altro, la natura ed il cosmo.

SCHEDE CONOSCITIVE

Sono qui inserite sintetiche schede sui più rappresentativi filosofi della politica e del diritto, di cui si è fatta menzione nei vari capitoli

Althusius, Johannes (1557-1638)

Filosofo tedesco e docente di diritto all'università di Herborn, viene unanimemente ritenuto il fondatore del contrattualismo. Difatti, nella sua opera principale (*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis*) il fondamento dello Stato è poggiato sulla stipula di un contratto sociale. Ne deriva che il compito primario assegnato allo Stato sia quello di costituire e mantenere la vita associata. La teoria contrattualistica di Althusius si fonda sul presupposto che gli uomini abbiano una natura simbiotica e relazionale. Lo Stato non deve fare altro che "rintracciare" e assecondare tale natura, articolandosi in comunità diverse e garantendo la sovranità popolare.

Bobbio, Norberto (1909-2004)

Filosofo del diritto e della politica e intellettuale militante, con un'opzione di fondo a favore del liberalsocialismo, di cui ha contribuito a rinnovare i paradigmi. Il suo programma di studio e di vita è stato quello di conciliare la giustizia sociale ed economica con la libertà e la democrazia, attraverso il consolidamento delle istituzioni democratiche. Bobbio ha occupato un ruolo rilevante e particolare nella cultura e nella società politica italiana del '900. Fin da giovane, egli ha inteso prendere le distanze dalle matrici umanistiche e neoidealistiche della tradizione italiana, aderendo agli orientamenti più avanzati della cultura europea del tempo: fenomenologia e neoempirismo, primi tra tutti. Il suo metodo sostanzialmente neoiluministico si ispira al principio dell'avalutatività, grazie al quale viene perseguito un duplice obiettivo: (i) evitare atteggiamenti non sufficientemente critici; (ii) non assumere posizioni dogmatiche. Particolarmente rilevanti appaiono i suoi studi sull'ordinamento giuridico (*Teoria della norma giuridica*, 1958; *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 1964), sul rapporto tra

guerra e pace (*Il problema della guerra e le vie della pace*, 1979), sulla democrazia (*La teoria delle forme di governo*, 1976; *Il futuro della democrazia*, 1984), sui diritti (*L'età dei diritti*, 1990), sulla composizione e scomposizione dei sistemi politici (*Destra e Sinistra*, 1994). Nel 1984 è nominato senatore a vita.

Dworkin, Ronald (1931-2013)

Filosofo del diritto statunitense, si caratterizza per un approccio critico verso il positivismo giuridico, largamente dominante nell'accademia e nella giurisprudenza nordamericane e britanniche. Il paradigma giuridico di Dworkin è noto sotto il nome di *right thesis*. La tesi di Dworkin è che tutti gli individui sono titolari di un paniere di diritti fondamentali, intesi non come diritti naturali e nemmeno come diritti universali. Ora, tali diritti sono in esercizio nei confronti degli altri cittadini e del medesimo Stato, essendo anteriori ai diritti positivi creati attraverso la legislazione esplicita. Nasce da qui il primato dei diritti morali e politici dei singoli cittadini sui diritti di carattere generale e collettivo che si esercitano nella sfera pubblica. Il paradigma liberale sotteso alla *right thesis* è incentrato sulla eguaglianza prescrittiva delle risorse, in base alla quale vengono sanciti il non interventismo e la neutralità nella sfera privata, ma non nella sfera pubblica. Sussistendo il primato dei diritti morali e politici dei singoli cittadini, chiaramente, la sfera privata è sottratta alle interferenze dell'intervento pubblico, il quale deve occuparsi delle questioni di giustizia sociale, avendo cura di scongiurare le economie e diseconomie del privilegio. L'opera più importante di Dworkin è certamente *L'impero della legge* (1986); quella più celebre, *I diritti presi sul serio* (1977).

Grozio, Ugo (1583-1645)

Filosofo e giurista olandese, partecipa attivamente alle dispute religiose e dottrinarie del suo tempo, schierandosi sempre per la parte più tollerante e liberale (arminiani), contro le fazioni dogmatiche e intolleranti (gomaristi). Con la sconfitta degli arminiani (sinodo di Dordrecht, 1618), cade in disgrazia ed è condannato al carcere a vita. Riesce ad evadere due anni dopo e si rifugia a Parigi, dove scrive la sua opera principale: *De jure pacis ac belli* (1625), a cui si è soliti far risalire l'atto di nascita del giusnaturalismo. A fronte del clima di intolleranza e di scontro alimentato dalle guerre di re-

ligioni, Grozio cerca di poggiare l'autorità dello Stato non più su elementi teologici, ma sulla ragione e sulla natura, di cui postula l'identità. Dal fondamento razionale e naturale egli deriva un campo di norme comuni di riconoscimento, indipendenti dalla fede confessionale e valide tra gli Stati così come tra gli individui, allo scopo di preservare la pace e scongiurare la guerra. Ciò segna l'atto di nascita del diritto pubblico interno e internazionale. Per Grozio, lo stato razionale di natura così caratterizzato precede la costituzione degli Stati nella società internazionale: gli uomini sono associati e si associano sulla base di leggi razionali e naturali anteriori a qualunque sovranità politica. Gli Stati, costituendosi, devono rispettare queste leggi, dalle quali traggono la loro legittimità. Il contratto che interviene tra sovrano e sudditi obbliga e vincolava ambedue: una volta stabilito, il patto originario va rigorosamente osservato da tutti i contraenti ("pacta sunt servanda"). Nel campo specifico del diritto internazionale, oltre alla sua opera massima prima citata, particolarmente degne di nota, sono: *De jure praedae* (1604-05) e *Mare liberum* (1609; ma pubblicata postuma nel 1868). Con la prima, Grozio rivendica agli armatori olandesi (la Compagnia delle Indie Orientali, su commissione della quale l'opera è scritta) il diritto all'uso della forza nei confronti dei portoghesi che limitano il loro libero commercio marittimo. Nella seconda, enuncia e dimostra le tesi della libertà dei mari. Ricordiamo, infine, che Grozio è uno degli autori preferiti di G. Vico che non esita a definirlo "giureconsulto del genere umano".

Habermas, Jurgen (1929)

Sociologo e filosofo della politica tedesco, ultimo rappresentante di spicco della "teoria critica", è uno dei pensatori più autorevoli al mondo. Gli esordi di Habermas (anni '60 e '70) rimangono ben dentro il solco della "teoria critica", secondo i dettami della "scuola di Francoforte", che ha in T. W. Adorno e M. Horkheimer gli esponenti di spicco. I suoi interessi, in questi anni, si indirizzano eminentemente verso: (i) lo studio della *sfera pubblica*; (ii) la critica del positivismo di K. Popper e H. Albert; (iii) la polemica contro il funzionalismo sistemico di N. Luhmann. Negli anni '80 opera un mutamento di indirizzo, accomiatandosi definitivamente dall'influsso delle filosofie della storia di Hegel e Marx, nel tentativo di rifondare la "teoria critica", a mezzo dei paradigmi dell'*agire comunicativo*. La "svolta comunicativa", se così possiamo chiamarla, consente ad Habermas di rielaborare in profondità alcuni suoi temi costanti, a partire dalla categoria di

"sfera pubblica". Quello che ora egli pone al centro delle sue analisi è la relazione tra linguaggio e giustificazione dei discorsi. La critica della tecnologia come legittimazione dell'ordine sociale dominante (tema caro alla "scuola di Francoforte"), quindi, si rinvigorisce e si dota di nuovi campi di espressione. La dominanza della tecnologia è confutata, muovendo da una *teoria consensuale* della verità, in base a cui sottoposti a verifica non sono i *contenuti* della conoscenza; bensì le loro *condizioni* di convalida e garanzia. Il rapporto tra linguaggio e giustificazione del discorso (nel caso, scientifico) è regolato, cioè, da un *gioco linguistico*, in cui i dati tecnici sono individuati e smascherati come *forme vive*. Se ogni discorso, in quanto elevato su un'etica, rinvia al *mondo della vita* ("lebenswelt"), diventa centrale la relazione comunicativa tra forma e vita. Ora, afferma Habermas, le forme di agire comunicativo possono essere di tre tipi: (i) *l'agire teleologico* nel mondo naturale delle cose, regolato dal codice vero/falso; (ii) *l'agire normativo* nel mondo sociale e delle tradizioni culturali, regolato dal codice giusto/ingiusto; (iii) *l'agire drammaturgico* nel mondo espressivo dell'interiorità, regolato dal codice autentico/non autentico. La razionalità sistemica è orientata all'autostabilizzazione; quella del mondo della vita, essendo comunicativa, alla amicizia reciproca. Per Habermas, questo significa che il processo di modernizzazione si è sviluppato come sganciamento progressivo della razionalità tecnologico-sistemica dal mondo della vita. Da qui egli deriva la necessità di ripostulare la centralità della ragione pubblica comunicativa. L'etica del discorso, allora, impone non un imperativo categorico di marca kantiana; bensì un imperativo comunicativo. E, dunque, il suo ambito di azione non è trascendente; ma immanente e funzionale all'obiettivo specifico di rendere possibile la comunicazione nel pluralismo culturale delle società avanzate. Le ragioni comunicative esprimono, per Habermas, ragioni di giustizia. Qui egli aderisce alla teoria di Rawls (v.) di "giustizia come equità", elaborando una teoria "deontologica" della giustizia, entro la quale il bene è subordinato al giusto. In base alle sue analisi sull'agire comunicativo e sui criteri consensuali di verità, egli è in grado di distinguere nettamente tra: (i) il piano del discorso etico, che riguarda la coesistenza pluralistica tra opzioni esistenziali, modelli di vita e identità collettive differenti; (ii) e quello del discorso morale, che concerne principi universali normativamente vincolanti e validi per tutti. Intorno a questi nuclei, Habermas ripensa l'evoluzione dell'intera filosofia occidentale, da Kant in poi; soprattutto dalla caduta del muro di Berlino del 1989 in avanti. A fronte della crisi definitiva dell'ordine internazionale bipolare e dell'avanzare della

globalizzazione, Habermas tenta di riconiugare i paradigmi liberali di Locke (v.), con quelli cosmopolitici di Kant (v.), per formulare, col ricorso alla teoria della "sovranità popolare" di Rousseau (v.), una versione di democrazia cosmopolitica, quale unica forma politica legittima nella fase della "costellazione postnazionale". Le opere salienti di Habermas sono: *Prassi politica e teoria critica della società* (1963); *Logica delle scienze sociali* (1967); *Conoscenza e interesse* (1968); *Teoria della società o tecnologia sociale?* (1971, con Luhmann); *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973); *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976); *Teoria dell'agire comunicativo* (1981); *Il discorso filosofico della modernità* (1985); *Il pensiero post-metafisico* (1988); *La rivoluzione in corso* (1990); *Dopo l'utopia* (1991); *Fatticità e valore* (1992); *L'inclusione dell'altro* (1996); *La costellazione postnazionale* (1998).

Kant, Immanuel (1724-1804)

Filosofo tedesco e massimo rappresentante dell'illuminismo, Kant è giustamente celebrato come l'autore di una rivoluzione filosofica di prima grandezza, consistente nella confutazione sistematica e corrosiva della dogmatica metafisica, rimanendo ben all'interno della critica della ragione. Il primo passaggio compiuto di questo percorso è rappresentato dalla *Critica della ragion pura* (1781, modificata nell'edizione del 1787); il secondo, dalla *Critica della ragion pratica* (1788); il terzo, dalla *Critica del giudizio* (1790).

Critica della ragion pura. Prima di quest'opera, si riteneva che la conoscenza poggiasse sugli oggetti. Kant rovescia l'approccio, asserendo che tutti gli oggetti debbono regolarsi sulla conoscenza, sul presupposto che si danno forme universali di conoscenza, fuori da cui nessun oggetto può essere pensato. L'ambito di azione della ragione è, dunque, limitato e circoscritto. La conoscenza, allora, non deriva necessariamente dall'esperienza; ma può darsi anche *a priori*. Essa consta di giudizi che possono essere analitici o sintetici. Sono sintetici tutti i giudizi empirici; mentre, invece, i giudizi a priori possono essere sia analitici che sintetici. La validità universale della scienza dipende proprio dai giudizi sintetici a priori: i giudizi matematici.

Critica della ragion pratica. La questione qui posta da Kant è se si possa dare una morale di "valore necessario e universale". Circostanza che involge la nostra volontà di agire. Ora, noi agiamo o in base a *principi pratici*, da Kant denominati *massime* (nel caso di principi soggettivi) o *leggi morali*

(nel caso di principi oggettivi). Poiché gli uomini sono esseri dotati di sensibilità, i principi che presiedono alle azioni sono qualificabili come *imperativi*: cioè, si enunciano e pongono come *doveri*. Kant individua due specie di imperativi: *ipotetici*, allorché risultano essere finalizzati ad uno scopo; *categorici*, allorché il comando viene esercitato in assoluto, senza alcun riferimento allo scopo. La legge morale implica un comando, non perché è riferita e riferibile ad uno scopo; ma per il suo semplice essere forma universale; vale a dire, libera dal condizionamento dei sensi. Tra legge morale e libertà v'è, dunque, una relazione causale inestirpabile. Il valore morale di ogni azione è dato, appunto, solo dalla legge morale che l'ha determinata, al di là di ogni condizionamento interno o finalizzazione esterna. La virtù morale è, dunque, causa di felicità; non già l'inverso.

Critica del giudizio. Kant estende ai sentimenti la sua impostazione critica, ritenendo che anche in essi si possano reperire dei principi a priori. Sentimento del bello e finalismo della natura si rifanno ad un giudizio soggettivo, svincolato dalla contingenza immediata in cui versa il soggetto. Per Kant, il *giudizio* rappresenta proprio la capacità di pensare il particolare come parte dell'universale. Qualora il particolare coincida con l'universale, si ha un giudizio riflettente; nel caso, invece, non vi sia coincidenza, si ha un giudizio determinante. In realtà, la terza critica inserisce un collegamento tra il mondo fenomenico della natura (la prima critica) ed il mondo noumenico della ragion pratica (la seconda critica). Kant può, così, argomentare che il bello non sta nelle cose; piuttosto, nasce dalla relazione tra noi e le cose: tra la loro immagine ed il nostro sentimento.

Per la pace perpetua (1795). L'idea base dell'opera è semplice nella sua profondità: estendere la teoria e la prassi del contratto sociale, dallo Stato-nazione, alle relazioni tra gli Stati. Il passaggio è, quindi, dal diritto pubblico interno ("ius civitatis") al diritto internazionale ("ius gentium"). Su questo passaggio si regge la coniugazione kantiana della cittadinanza cosmopolitica ("ius cosmopolitanum") che riguarda i diritti degli individui quali persone morali, a prescindere dalle appartenenze e collocazioni territoriali. Il progetto kantiano può essere interpretato come un tentativo di "globalizzazione" dei diritti umani, attraverso il loro trasferimento dall'arena locale a quella internazionale. Da questo punto di vista, costituisce un precedente significativo di definizione di un *diritto dei popoli*; tema sul quale, due secoli dopo, si impegnerà a fondo J. Rawls (v.).

Kelsen, Hans (1881-1973)

Filosofo del diritto austriaco, con l'avvento del regime nazista, è costretto a riparare prima in Svizzera e poi negli Usa. Kelsen si propone di sgravare il diritto da tutti gli elementi esterni ed estranei che lo avvicinano troppo ad una filosofia (giusnaturalismo) o ad una sociologia (contrattualismo). Il diritto, in Kelsen, non ha bisogno di alcun a priori che lo fondi o giustifichi: p. es., l'ordine naturale (giusnaturalistico) su cui impiantare, per derivazione di conformità, le norme positive. Per Kelsen, il diritto deve definitivamente separarsi da ogni contenuto o riferimento morale. Allo stesso modo, il diritto come scienza deve separarsi dalla realtà e non essere da essa condizionato. La realtà è articolazione di fenomeni tra loro posti in relazione di causa/effetto; il diritto, sostiene Kelsen, va inteso nella sua completa autonomia: causa ed effetto di se stesso. Kelsen è ancora più radicale, perché incardina l'autonomia del diritto sulla contraddizione tra *essere* ("sein") e *dover essere* ("sollen"). L'essere della norma, tuttavia, indica il dover essere del valore che essa reca incorporato in sé. Gli eventi sono ridotti a fatti giuridici, la cui connessione dipende dalla volontà dell'autorità giuridica, non già dalla legge naturale (come ancora nel giusnaturalismo). Le norme, così, si richiamano e giustificano vicendevolmente: nella *norma* stanno la legittimità e sovranità neutra e superiore delle *norme*. Il diritto si autopone e autogiustifica, ergendosi come *decisore formale*, attraverso la concatenazione razionale tra norme inferiori e norme superiori che ininterrottamente si richiamano, in un circuito procedimentale che non ha mai fine. Anche per questo, quella di Kelsen è una concezione formalistica del diritto. L'autonomia formale del mondo normativo diviene la regola e il modo concreto attraverso cui l'ordinamento giuridico va progressivamente coincidendo con lo Stato; e viceversa. Le sue principali opere sono: *Problemi fondamentali della dottrina del diritto e dello Stato* (1910); *Dottrina generale dello Stato* (1925); *Essenza e valore della democrazia* (1920, 1929); *Dottrina pura del diritto* (1933, 1960); *Socialismo e stato* (1920); *Teoria generale del diritto e dello stato* (1945).

Locke, John (1632-1704)

Filosofo inglese, viene unanimemente ritenuto uno dei fondatori del pensiero politico moderno, assieme ad Hobbes e Machiavelli. I suoi primi orientamenti politici sono filo-assolutistici. Posizione che corregge nel 1667

con l'opera *Sulla tolleranza*, importante testo con cui Locke va maturando opzioni di tipo liberale. È costretto a rifugiarsi in Olanda, dal 1683 al 1689, a seguito della sconfitta del conte di Shaftsbury, suo protettore e fondatore del partito *whig*. In Olanda, frequenta l'ambiente degli arminiani. A questo periodo risalgono i due *Trattati sul governo*, pubblicati in patria (1690) a cui fa ritorno, a seguito della vittoria della "gloriosa rivoluzione" (1688). Nel 1690, Locke pubblica anche il *Saggio sull'intelletto umano*. Gli interessi di Locke sono molteplici, spaziando dalla filosofia teoretica alla logica, dalla filosofia morale alla religione, dalla filosofia del linguaggio alla scienza. Per meglio afferrare gli elementi portanti del suo pensiero politico, è utile seguirne l'evoluzione, partendo dal saggio sull'intelletto, continuando gli scritti sulla tolleranza e concludendo con i due trattati sul governo.

Saggio sull'intelletto umano. Quello posto dal saggio è un classico problema di "teoria della conoscenza": quali sono i limiti dell'intelligenza umana, con particolare riferimento ai temi di ordine morale e religioso? L'impostazione cartesiana non impedisce a Locke una trattazione originale del tema. Egli esordisce, considerando le *idee* come *oggetti* immediati del pensiero. Da qui passa, conseguentemente, ad esaminare quale fosse il potere dell'intelligenza sulle idee. Ma, per far questo, occorre definire lo statuto delle idee che si articolano in idee semplici e idee complesse. Sono semplici quelle idee che non sono ulteriormente scomponibili in altre idee e provengono da due fonti: (i) le sensazioni, nell'impatto che abbiamo con gli oggetti esterni; (ii) la riflessione, attraverso la conoscenza delle "operazioni" compiute dal nostro spirito. Ora, per Locke, l'unità di relazione tra sensazioni e riflessioni costituisce la nostra esperienza. Sono, invece, complesse quelle idee che costituiscono un derivato dell'attività elaborativa dell'intelligenza umana, a misura in cui essa le ricava dalle idee semplici. Mentre la natura di queste ultime sta nella loro *non scomponibilità*; la natura delle prime risiede nella loro *componibilità*. Si staglia qui il primo limite fondamentale dell'intelligenza umana: l'uomo, per Locke, è in relazione di passività rispetto alle idee semplici, di cui deve accettare la sostanza, senza poter risalire ad essa. L'oltrepassamento di questo limite è fonte di errore: la conoscenza erra e si dà conoscenza erronea. A questi limiti della conoscenza, secondo Locke, si può ovviare con il *giudizio*, il quale presuppone relazioni tra le idee, anche senza percepirle. Ma il giudizio si fonda sulla *probabilità* e non tassativamente sulla *certezza*. L'attività razionale dell'intelletto è, per l'appunto, quella di amministrare le prove probabili e certe. La "teoria della conoscenza" di Locke si incardina su una gerarchia sequenziale di

questo tipo: (i) la *sensibilità*: mette l'uomo in condizione di accertare l'esistenza effettiva delle cose; (ii) l'*intelligenza*: è l'agente elaborativo delle idee semplici e coglie il fascio di relazioni fra le idee; (iii) la *ragione*: sovranità amministratrice sia della conoscenza che del giudizio. Oltre la ragione, Locke situa la *fede* che: (i) elabora domande e risposte nei domini sottratti alla conoscenza e al giudizio umani; (ii) ma non può produrre proposizioni che contraddicano o sovvertano la ragione. I passaggi appena ricostruiti saldano, per così dire, il motivo di fondo della filosofia di Locke: la critica motivata e argomentata dell'innatismo.

Scritti sulla tolleranza. Nei suoi primi scritti sulla tolleranza (1662-1664), Locke confuta la posizione puritana, reclamante una piena e incontrollata libertà religiosa. In questo periodo, egli assegna ancora al magistrato civile la facoltà di imporre ai sudditi obblighi religiosi, in quelle materie ritenute non fondamentali. Solo nel 1667, egli modifica le sue posizioni, conferendo al magistrato la facoltà di intervento solo in quelle questioni da cui possono riverberarsi conseguenze pubbliche lesive della pace e del diritto di proprietà. Con ciò, Locke sancisce che ogni credenza religiosa ha *diritto alla tolleranza*. L'intervento dello Stato in materia religiosa non deve avere mai, sostiene Locke, motivazioni religiose; ma esclusivamente essere finalizzato alla conservazione della convivenza civile. Col che la divisione tra Stato e Chiesa e religione e politica è netta. Come lo Stato non ha origini divine, così la religione non può dotarsi di un "braccio secolare", tantomeno ambire a divenire "potere temporale"

Trattati sul governo. Mandando a segno la sua critica dell'innatismo e dell'intolleranza religiosa su un universo di senso squisitamente politico, Locke stabilisce come fondamento dell'autorità politica i fini che essa deve perseguire: conservazione della pace, inviolabilità della vita, sicurezza e convivenza civile, diritto alla proprietà. Su questi principi si regge il patto sociale tra sovrano e cittadini. Tutto quello che non rientra nello spettro di queste finalità civili deve essere lasciato libero da ogni interferenza statuale e politica, costituendo il regno dei diritti privati dei cittadini. Il contratto sociale deve essere rispettoso di questi limiti, in quanto sono proprio essi a rendere legittima l'autorità politica e liberi i cittadini, nello sviluppo della convivenza civile. Muovendo da questa base, Locke critica l'assolutismo di impronta biblica e patriarcale ("Primo trattato sul governo"), per passare, poi, alla elaborazione di una vera e propria teoria liberale dello Stato ("Secondo trattato sul governo"). Per Locke, la *legge di natura* garantisce ad ogni uomo la vita, la libertà e la proprietà, ritenuti diritti fondamentali in-

violabili. Lo Stato presiede al rispetto di questi diritti ed interviene come arbitro nelle contese originate dalla loro violazione. Così come lo Stato non può interferire nella sfera dei diritti fondamentali, ogni singolo cittadino non può farsi giustizia da sé. All'autorità politica sono, perciò, delegate funzioni legislative e giudiziarie, atte a dirimere pacificamente ed equamente i conflitti. I cittadini non rinunciano ai loro diritti fondamentali; lo Stato non rinuncia alle sue funzioni di arbitro. Il fondamento di legittimità dello Stato, per Locke, sta esclusivamente nel *consenso* dei cittadini: ogni potere assoluto e arbitrario è illegittimo. Anzi, precisa Locke, i cittadini hanno diritto di resistere contro lo Stato illegittimo e di mutarlo. Come si vede, Locke è l'antesignano della teoria della limitazione dei poteri dello Stato e del diritto di resistenza e di rivoluzione.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat barone di (1689-1755)

Filosofo della politica e magistrato francese, già con le *Lettere persiane* (1721, pubblicate anonime), aderisce alle teorie della socievolezza della natura umana, in aperta opposizione ai postulati di Hobbes sullo "stato di natura" come "stato di guerra". L'adesione è anche un'esplicita confutazione dell'assolutismo. Partecipa al "movimento dei filosofi", che darà impulso all'illuminismo francese e che tanta parte avrà nella rivoluzione francese, con la stesura del *Saggio sul gusto* per l'*Enciclopedia* diretta da Diderot e d'Alembert. Il suo capolavoro e, insieme, la sua opera più celebre rimane lo *Spirito delle leggi* (1748). In quest'opera, egli confuta l'antitesi posta tra la legge naturale e universale predicata dal giusnaturalismo e l'incertezza ed arbitrarietà delle legge positiva, di cui argomenta il pensiero scettico (dai Sofisti fino a Montaigne e Pascal). Per Montesquieu, le *leggi* sono regolate da *principi* che ne determinano la durata, l'efficacia e la certezza. Inoltre, esse sono regolate da una molteplicità di fenomeni e cause che differiscono da società a società. Il loro *spirito* risiede nella circostanza che *si conformano* ad un insieme di fatti e regole che, a loro volta, *conformano*. La direzione che la legge può assumere varia col variare di questi elementi, i quali danno luogo a diverse connessioni nel tempo e nello spazio, a seconda del regime politico e dell'ordine sociale esistenti. La variabilità e aleatorietà delle leggi, allora, non sono un attributo ad esse immanente; ma un risultato della combinazione e dell'interazione degli elementi in gioco, prima indicati. Ed, infatti, sostiene Montesquieu, ad ogni forma di governo corrispondono forme determinate e specifiche di legislazione politica, civile

ecc. A questo punto, interviene una domanda cruciale: quale, si chiede Montesquieu, il sistema di leggi migliore, capace di determinare il massimo di libertà di volta in volta storicamente possibile? La risposta è ampiamente nota: il migliore sistema di leggi è quello in connessione con una forma di governo che non concentra i poteri nelle mani del sovrano assoluto. Nasce, così, la teoria moderna della divisione dei poteri, suddivisi e articolati in potere legislativo, esecutivo e giudiziario, a cui si sono esplicitamente rifatte sia le teorie dello Stato di diritto che quelle delle società pluraliste.

Pufendorf, Samuel (1632-1694)

Filosofo e storico tedesco, seguace di Grozio (v.) e Hobbes, è costretto a riparare in Svezia a seguito della pubblicazione del suo libro *De statu imperii germanici* (1667), in cui sottopone ad aperta critica la costituzione dell'impero. In Svezia, scrive la sua opera maggiore: *De jure naturae et gentium* (1672). In quest'opera, Pufendorf sostiene che nello stato di natura sussistono già forme associative, fondate sull'eguaglianza ed in assenza di qualunque forma di autorità. Tuttavia, le regole dello stato di natura non sono sufficienti ad evitare il disordine; anzi, ne costituiscono l'incubazione. Da ciò Pufendorf ricava la necessità della fuoriuscita dallo stato di natura, per accedere allo *stato civile*. Ma la costruzione dello stato civile ha come clausola che: (i) gli individui che appartengono alle società naturali si uniscano e formino una *società di eguali* ("societas aequalis"); (ii) sia stipulato un patto che istituisca il sovrano ("pactum subjectionis"), a cui viene delegato il potere ("imperium"). È, dunque, la libera volontà dei soggetti del patto che costituisce lo Stato, il cui potere, pur limitato dai contenuti del patto, è indivisibile e assoluto.

Rawls, John (1921-2002)

Filosofo della politica statunitense, ritenuto uno dei fondatori del neocontrattualismo. Rawls è stato, certamente, uno dei filosofi politici più influenti e famosi dell'ultimo squarcio del XX secolo. La sua ricerca, in una prima lunga fase, si incentra sul tentativo di definire una compiuta teoria redistributiva della giustizia, in cui questa viene categorizzata come equità. Le opere salienti di questo periodo sono: *Giustizia come equità* (1958); *Giustizia redistributiva* (1967); *Una teoria della giustizia* (1971). L'ultima opera costituisce il suggello di questa prima fase della ricerca di Rawls ed è stato

uno dei libri di filosofia politica più discussi, negli Usa e in Europa, negli ultimi decenni del secolo scorso e oltre. Successivamente, Rawls apre un'altra fase della sua riflessione, senza per questo negare quella precedente, nonostante i cambiamenti di rotta apportati. È, questo, il periodo della sua analisi sistematica del liberalismo politico, di cui *Liberalismo politico* (1993) costituisce la traccia più importante. Nell'ultima fase della sua vita, Rawls proietta le questioni redistributive della giustizia e quelle politiche del liberalismo nell'arena internazionale, tentando di formulare un diritto dei popoli ragionevole: *Il diritto dei popoli* (1999). Vediamo, ora, separatamente le tre opere.

Una teoria della giustizia. Con quest'opera, rifacendosi e rielaborando le più celebri teorie contrattualistiche del passato, Rawls tenta di fissare dei criteri di priorità, capaci di riconciliare giustizia con libertà, uguaglianza con efficienza. Egli si propone di individuare criteri etici identificabili che funzionino, nel contempo, come criteri costruttivi. Diventa, quindi, necessario individuare preliminarmente i beni sociali principali che, per Rawls, sono: libertà e opportunità, reddito e ricchezza, rispetto di sé. Ora - ed è questa la novità - tali beni debbono essere distribuiti equamente: cioè, in modo eguale. Rawls prevede una sola clausola d'eccezione: l'unica redistribuzione non egualitaria riconosciuta è quella che avviene a favore dei più svantaggiati. Il principio della giustizia come equità ha, quindi, un motore interno: sono tollerate solo le disuguaglianze che favoriscono i più poveri e i più deboli; tutti i generi di disuguaglianza che penalizzano i più poveri e i più deboli sono dichiarati inammissibili. La particolare coniugazione rawlsiana del contratto sociale è, con tutta evidenza, una aperta confutazione del principio della "uguaglianza delle opportunità", poiché base fondante della ineguale distribuzione della ricchezza e delle risorse. La giustizia come equità non significa solo "pari opportunità", ma anche "pari benefici". Da ciò nasce l'esigenza di Rawls di definire due concetti di capitale importanza per la sua teoria: (i) la *posizione originaria*; (ii) il *velo di ignoranza*. Egli, da un lato, presuppone che nessuno, originariamente, conosca la sua posizione nella società, la sua collocazione di classe o il suo status sociale; dall'altro, che ogni scelta di giustizia avvenga sotto un "velo di ignoranza" che non dà a nessuno alcuna garanzia di risultato. Possiamo, così, mettere in schema il pensiero di Rawls: (i) siamo tutti eguali: "posizione originaria"; (ii) ma nessuno sa chi è e cosa farà: "velo di ignoranza"; (iii) perciò, ognuno agirà correttamente nella scelta deliberativa dei principi di giustizia: "giustizia come equità".

Il liberalismo politico. Rawls riprende tra le mani il discorso iniziato vent'anni prima in "Una teoria della giustizia" e lo riformula. Ora cerca di trovare risposte al seguente interrogativo: come possono vivere in una "società giusta" e pluralistica cittadini con diverse fedi religiose, morali, filosofiche e politiche? Per il conseguimento dell'obiettivo, Rawls, ritiene necessario superare l'ostacolo rappresentato da una visione chiusa: la concezione *comprensiva* della "giustizia come equità". Ora, si chiama comprensiva quella teoria che include l'intera gamma dei valori politici, culturali, morali e religiosi. Ciò fa da intralcio, evidentemente, alla convivenza tra diversità. Si richiede il passaggio ad una concezione di taglio non universalistico che Rawls individua nel liberalismo politico. La mossa consiste, precisamente, nel minimizzare il menu dei principi condivisibili, così da rendere possibile la convivenza, senza creare conflitti di valore. I principi inclusi nel menu minimo hanno una natura esclusivamente politica. Accanto a dottrine politiche incompatibili *razionali*, sostiene Rawls, vi sono anche dottrine politiche incompatibili *ragionevoli*. Quelle, cioè, non renitenti all'incontro con le altre, perché partono e non si allontanano da un menu minimo che non contiene e non propone *pretese di verità*. Questo è, per Rawls, l'orizzonte del liberalismo politico. Le diverse concezioni sulla *vita buona* non entrano in competizione; entrano, invece, in dialogo quelle sulla *vita giusta*, su una piattaforma condivisa. Il liberalismo politico, per Rawls, è un *modulo* che si adatta a dottrine diverse, per quanto esse possano essere autoregolate. In quanto tale, esso attiene in linea esclusiva alla *sfera pubblica* della discussione, del dialogo e del confronto; mai alla sfera privata delle credenze religiose e morali. Conseguentemente, il liberalismo politico si interessa delle questioni che concernono le problematiche collettive che percorrono una società pluralista. Possiamo, perciò, dire che il liberalismo politico, in Rawls, è una forma di *contratto sociale minimo* che ricostruisce il discorso ed il senso della giustizia, rendendo possibile la convivenza civile tra diverse culture, morali, religioni e opzioni politiche. La forma di consenso che Rawls correla alla tolleranza del liberalismo politico è il *consenso per intersezione* ("overlapping consensus") tra differenze che condividono una gamma di principi comuni.

Il diritto dei popoli. Con quest'opera, Rawls intende proseguire il cammino iniziato con "Liberalismo politico" e, in un certo senso, portarlo a compimento. La costellazione dello stato costituzionale pluralista di marca occidentale è, definitivamente, messa da parte; non potendosi, evidentemente, dispiegare entro il suo sviluppo alcuna intersezione di popoli, differen-

temente caratterizzati non solo per credenze morali e religiose, ma anche per assetti politici e forme di governo. In "Liberalismo politico", pertanto, rimaneva irrisolto il tema di fondo: estendere all'arena internazionale i principi della giustizia redistributiva. In un certo senso, Rawls si trova davanti a sé lo stesso problema che si era posto Kant (v.) nel suo progetto per una "pace perpetua", assunto esplicitamente come riferimento principale. Come già per Kant, il problema per Rawls non è dar vita ad uno "Stato mondiale", base monocratica per l'affermazione di una cittadinanza cosmopolitica che, invece, ha da essere pluralista e differenziata. L'obiettivo specifico che Rawls si prefigge di raggiungere è la delineazione di un perimetro circoscritto di principi da far valere come base di un patto sociale minimo, non tra Stati e nemmeno tra Stato e cittadini; bensì tra popoli. Ogni Stato ha l'obbligo intrinseco al rispetto dei diritti umani e alla promozione delle libertà dei propri cittadini. Fuori da questi meccanismi Rawls individua un terreno extrastatuale, all'interno del quale i popoli sono chiamati ed impegnati alla stipula di un accordo, facendo impiego degli schemi e delle procedure del contratto sociale. Alla base, il discorso di Rawls è articolato in un doppio livello teorico: (i) la teoria ideale; (ii) la teoria non ideale. La teoria ideale è quella cui Rawls riconduce la scelta deliberativa giusta e che consente la definizione di un diritto dei popoli ragionevole. La teoria non ideale è quella che è di ostacolo alla formazione di un diritto dei popoli ragionevole. Ma la teoria ideale, a sua volta, ammette una duplice articolazione. Quella di primo livello che allarga all'arena internazionale i principi di giustizia, entro la cui sfera viene promossa l'apertura con altre società e il confronto con altri popoli. Quella di secondo livello che riguarda la scelta deliberativa dei principi regolatori delle relazioni internazionali. I processi assembleari che ne derivano sul piano nazionale non sono più la sede di rappresentanza organizzata di singoli cittadini, ma di singoli popoli. Il menu minimo dei principi previsti dal diritto dei popoli delineato da Rawls è il seguente: (1) Tutti i popoli sono liberi e indipendenti e la loro libertà e indipendenza non può essere violata da altri popoli; (2) Tutti i popoli sono vincolati all'osservanza dei trattati stipulati e degli impegni assunti; (3) Tutti i popoli sono tra di loro eguali e prendono parte alla formazione degli accordi che li vincolano; (4) Tutti i popoli sono vincolati dal dovere di non-intervento; (5) Tutti i popoli hanno diritto all'autodifesa, ma nessun diritto di aprire e condurre una guerra per ragioni che non stiano nell'autodifesa; (6) Tutti i popoli debbono onorare i diritti umani; (7) Tutti i popoli sono obbligati a rispettare alcune restrizioni della condotta di guerra; (8)

Tutti i popoli hanno il dovere di assistere altri popoli che versano in condizioni sfavorevoli che loro impedisce di godere di un regime sociale e politico giusto o decente (pp. 47-48 della trad. it.).

Rousseau, Jean Jacques (1712-1778)

Filosofo tra i più rilevanti dell'Illuminismo francese, anche se originario della Svizzera (di lingua francese). Il suo contributo si discosta, su punti rilevanti, dalle teorie degli altri filosofi illuministi, con cui intrattiene relazioni dall'andamento alterno, fino alla rottura definitiva, avvenuta verso la fine degli anni '50 e l'inizio dei '60. Le sue opere più importanti sono: *Discorso sull'origine e i fondamenti della disegualianza fra gli uomini* (1755); *Emilio o dell'educazione* (1762); il *Contratto sociale* (1762).

La disegualianza sociale. A differenza degli altri filosofi illuministi, Rousseau valuta che il progresso delle scienze e delle arti abbia un effetto negativo sulla vita morale e sulla libertà degli uomini. La cultura moderna è ritenuta corruttrice ed egoistica e corrompe le condizioni di eguaglianza dello *stato di natura*. Rousseau, però, si differenzia dai giusnaturalisti: per il primo, lo stato di natura costituisce lo stadio entro il quale l'uomo non si distingue ancora dagli altri animali, di cui condivide la condizione ferina; per i secondi, invece, lo stato di natura costituisce la base sociale naturale dello Stato. Ciò che unisce Rousseau ai giusnaturalisti è la comune convinzione che lo stato di natura sia l'ambito all'interno del quale sussistono relazioni di eguaglianza tra tutti gli uomini. La disegualianza compare soltanto successivamente ed è, per Rousseau, una costruzione umano-sociale che procede attraverso una redistribuzione iniqua delle risorse e dei beni. La base sociale della costruzione dello Stato, allora, non è lo stato di natura; bensì l'affermarsi e lo stratificarsi della disegualianza. In Rousseau, lo Stato è effetto e, insieme, motore della disegualianza sociale.

Il contratto sociale. Se lo Stato è motore di disegualianza, diventa necessario formulare un patto sociale, per ricostruire le condizioni dell'eguaglianza. Il patto si sostanzia, da parte dei cittadini, nella rinuncia alla libertà illimitata propria dello stato di natura. Lo Stato, invece, è impegnato dal patto a non perseguire il proprio esclusivo interesse di potere. Detto altrimenti, sia i cittadini che lo Stato, per Rousseau, debbono uscire, sì, dallo stato di natura, ma attraverso una cooperazione che assicuri il benessere e la civile convivenza del popolo. Nella rinuncia ad una quota della propria libertà, che entrambi gli attori ai poli del rapporto formulano, Rousseau

vede il passo iniziale della formazione di quella volontà collettiva, al servizio dell'interesse generale. La sovranità ed il sovrano sono, appunto, espressione della volontà generale e ad essa debbono conformarsi. Ora, il potere sovrano viene esercitato dall'assemblea di tutti i membri della collettività; il potere di legiferare è sempre orientato in direzione dell'interesse generale. Per Rousseau, il potere sovrano è non solo inalienabile, ma anche unico e indivisibile, contrariamente da quanto vanno affermando i teorici dello Stato, sulla scorta dell'insegnamento di Montesquieu.

Sen, Amartya (1933)

Filosofo ed economista indiano, insignito nel 1998 del premio Nobel per l'economia, per i suoi studi sui rapporti tra etica ed economia, da cui ha ricavato un'inedita teoria del benessere sociale, incardinata sul concetto di libertà e sull'eguale assegnazione dei diritti. Analizzando il concetto di *benessere*, Sen è andato progressivamente indirizzandosi allo studio delle situazioni di povertà e disuguaglianza, individuandone le cause in un modello di sviluppo plasmato da una razionalità esclusivamente economica. Nel suo saggio del 1981 *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, analizzando le cause di alcune delle più gravi carestie conosciute dall'umanità (in particolare Bengala, 1943; Bangladesh, 1974), egli perviene alla conclusione che il problema rilevante non è tanto dato, in assoluto, dalla mancanza di cibo, quanto, in misura relativa, dalla ineguale assegnazione dei diritti che impedisce a quelle popolazioni di fare accesso al volume del cibo esistente nel mondo. La causa primaria delle carestie e della fame viene, dunque, individuata in una distribuzione iniqua del potere di acquisizione a livello mondiale. Alla base del modello messo in discussione vi sono il paradigma e lo stile di vita utilitaristici che fanno perno sugli interessi particolaristici dei singoli individui, dei singoli popoli e dei singoli Stati, ingenerando tra di loro una competizione per l'acquisizione ottimale delle risorse. Sen sottopone a recisa confutazione questo paradigma in *Collective Choice and Social Welfare* (1970). Per lui, la razionalità delle scelte non è determinabile in astratto una volta per tutte, astraendo dalle condizioni storiche, sociali, politiche e culturali di volta in volta sussistenti. Le stesse preferenze utilitaristiche dei singoli individui soggiacciono alle restrizioni poste in essere da tali condizioni. La razionalità della scelta pubblica sta in uno spostamento di paradigma: da un concetto di benessere di tipo economico ad un concetto di benessere di tipo equitativo, dallo spiccato

carattere etico ed umanistico. Per Sen, benessere non significa mera produzione e riproduzione di merci, beni e servizi; più esattamente, è proposizione, su scala allargata, di aspettative e opportunità di vita migliori. Il che indica che agli individui occorre fornire in concreto i mezzi per godere dei beni e dei servizi prodotti. Lo sviluppo è, da Sen, inteso come *libertà*, proprio perché allarga le sfere di vita degli individui, rendendo loro disponibili i beni, senza alcuna discriminazione economica, sociale e culturale. La circostanza implica un doppio cambiamento: (i) la trasformazione del concetto di libertà che, da *negativo*, diventa *positivo*; (ii) una concezione non più selettiva, ma egualitaria della giustizia e della democrazia. Per Sen, la libertà (e la democrazia) è da assumere in positivo, nel senso che essa deve concretare, a favore di ogni individuo: (i) la possibilità effettiva di optare tra diverse alternative; (ii) la capacità di conseguire risultati alternativi, in cima ai quali è posizionato un adeguato tenore di vita sociale. Come si vede, la riflessione di Sen tocca da vicino i rapporti tra etica ed economia, sui quali egli incentra la sua analisi già sul finire degli anni '80 (*On Ethics and Economics*, 1987). Ora, se annodiamo i concetti di giustizia e di benessere, così come riformulati da Sen, ci rendiamo subito conto che i beni hanno valore, non già per il fatto di essere posseduti, ma per il motivo ben preciso che producono *effetti* che migliorano la vita e lo "star bene" degli individui. E, dunque, i teoremi della giustizia redistributiva mostrano falle consistenti; ancor di più, quelli di marca utilitaristica. Sen fa opportunamente osservare che non giova assegnare a tutti le medesime risorse, quando, poi, ognuno, a seconda delle opportunità e dei poteri di cui gode, le fa *funzionare* in maniera diversa. È necessario, invece, redistribuire in maniera differenziata, contemplando l'accesso a poteri e beni di natura superiore, tradizionalmente interdetti alle fasce sociali e alle popolazioni collocate in basso: per es., l'accesso ai saperi, alle nuove tecnologie e all'informazione. Per Sen, i beni rilevanti sono le *capacità di base*: la facoltà concreta di godere appieno dei beni disponibili. Esprimendoci in altri termini, possiamo dire che queste capacità misurano concretamente il cammino della libertà in direzione della felicità. Non siamo molto lontani dal vero, se osserviamo che, in Sen, il concetto di benessere sociale ricomponesse in sé libertà e felicità. La possibilità concreta di realizzare pienamente *tutte* le proprie capacità ("fullfillment") è da lui posta in connessione con la realizzazione di una *vita fiorente* ("flourishing life"). Da questo punto di vista, Sen può essere considerato un neo-aristotelico inconsapevole. Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, difatti, propone un'idea della felicità ("eudaimonia") come piena realizza-

zione di tutte le potenzialità dell'uomo. Fu la sua collega Martha Nussbaum a far rilevare la circostanza a Sen che, fino ad allora, non aveva mai letto Aristotele. Egli colmò subito la lacuna e andò a leggersele. E concluse francamente che la sua concezione etica della distribuzione economica dei beni traeva ispirazione dall'etica aristotelica. Altri rilevanti lavori di Sen sono: *Laicismo indiano* (1998); *Etica ed economia* (2000); *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità* (2000); *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (2000).

Vitoria, Francisco de (1483/1492-1546)

Domenicano, teologo e giurista spagnolo, basa tutti i suoi studi sulla filosofia tomista che provvede a far rinascere in Spagna. La sua opera più importante sono le *12 Relectiones theologicae*, in cui commenta opere di S. Tommaso. In esse, Vitoria formula i principi del moderno diritto internazionale che associa indissolubilmente al diritto naturale, ritenuto la base della convivenza umana. Sul fondamento del diritto naturale, sostiene Vitoria, la ragione stabilisce il *diritto delle genti* ("ius gentium") che comprende le norme giuridiche positive comuni all'intera umanità. Per Vitoria, il diritto internazionale ("ius inter gentes") ha la funzione precipua di proteggere il diritto dei popoli.