

JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Diritti e civiltà

Anno 2011



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.org>

Segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. VIII, numero monografico: *Diritti e civiltà*, Anno 2011

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

Diritti e civiltà

a cura di Elisa Orrù

Indice

| | |
|---|-----------|
| <u>DIRITTI E CIVILTÀ</u> | 3 |
| INTRODUZIONE ELISA ORRÙ | 5 |
| IL FASCINO DISCRETO DELLA NATURA UMANA ALBERTO ARTOSI | 6 |
| <i>DIRITTI E CIVILTÀ: UN PROGRAMMA DI RICERCA</i> LUCA BACCELLI | 14 |
| RI/COSTRUIRE UN DIRITTO INTERNAZIONALE UNIVERSALE GIORGIO BONGIOVANNI | 20 |
| L'ANNIENTAMENTO DELLA RECIPROCIÀ ALESSANDRO COLOMBO | 24 |
| DECONSTRUIRE IL MONDO ARABO: VERSO UNA PROSPETTIVA TRANSCULTURALE SUI DIRITTI UMANI FRANCESCA FORTE | 33 |
| L'IDEOLOGIA DEL DIRITTO INTERNAZIONALE E L'INVASIONE DEGLI ULTRACORPI LORENZO GRADONI | 40 |
| LIBERALISMO E CIVILTÀ SILVIA VIDA | 49 |
| RISPOSTE AGLI INTERVENTI GUSTAVO GOZZI | 58 |

Introduzione

Elisa Orrù

Il volume di Gustavo Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale* (Bologna, il Mulino, 2010) ha a nostro avviso colmato una lacuna importante nel panorama filosofico-giuridico italiano. Si tratta infatti della prima pubblicazione in lingua italiana che, da un punto di vista insieme storico e filosofico, affronta in modo sistematico lo sviluppo del diritto internazionale dall'età moderna ai giorni nostri.

Questo primato è già un eccellente motivo per discutere *Diritti e civiltà*. Ma c'è di più. Una parte consistente del saggio è dedicata alla ricostruzione e discussione di contributi non-occidentali al dibattito contemporaneo sulla natura e il ruolo del diritto internazionale. Si può anzi dire che Gozzi fa proprio il punto di vista di questi autori: il volume si distingue infatti per un approccio critico nei confronti della pretesa universalità delle dottrine occidentali del diritto internazionale. Questo scetticismo si fonda sulla tesi fondamentale del volume, secondo la quale il diritto internazionale è caratterizzato dalla "continuità del discorso dell'egemonia occidentale dalla prima età moderna fino alla realtà contemporanea" (p. 11).

Prendendo avvio dall'approccio sistematico e insieme critico del volume e dai temi in esso trattati, questo forum intende (ri)discutere temi chiave della storia e filosofia del diritto internazionale e metterne a fuoco un programma di ricerca.

Il fascino discreto della natura umana

Alberto Artosi

Sono felice dell'opportunità che qui mi è data di intervenire in una discussione dell'ultimo impegnativo libro di Gustavo Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*¹. Soprattutto felice perché si tratta di un'occasione da tempo desiderata, che mi consente di rendere omaggio a un amico, studioso e collega che stimo e ammiro in ciascuna di queste declinazioni. Ciò detto, va detto anche che la mia felicità è pari qui solo alla mia impertinenza professionale rispetto ai temi del libro. Mi si scuserà quindi se, per via di questa impertinenza, mi concentrerò su quello che potrebbe essere considerato un dettaglio. Ma che tanto un dettaglio forse non è, visto che interviene alla fine del libro — al termine del “lungo cammino” che dalle origini del diritto internazionale, attraverso le sue trasformazioni, porta all'affermazione dei diritti umani e dei diritti dei popoli — costituendo come “un punto d'approdo” dal quale gettare “uno sguardo sulle ragioni profonde” dell'intero percorso. Punto d'approdo che si trova però non in una cala tranquilla, ma in una costa frastagliata su cui campeggia la “tensione [...] tuttora irrisolta”, e probabilmente irrisolvibile, “tra il diritto e la forza e tra le due prospettive del cosmopolitismo e del realismo” (p. 382). Si tratta di una tensione ben nota e che attraversa tutta la cultura occidentale a partire dal famoso scambio di vedute tra gli ateniesi e i Melii nel V libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Ma c'è un'altra cosa che attraversa tutta la cultura occidentale a partire da Tucidide. È l'importazione nel discorso politico della ἀνθρωπεΐα φύσις: la natura umana. “Si osò dapprima in Corcira la maggior parte di questi crimini; quanti ne possono perpetrare, per spirito di vendetta, individui schiacciati dal peso di un dispotismo tracotante più che retti da una saggia mano e perciò pronti a replicare con la vendetta a chi, tenendoli in soggezione, ne alimenta il rancore; e da gente che anela a scuotersi di dosso il troppo noto fardello della miseria, principalmente se nutre la torbida speranza, coltivata da una bramosia frenetica, d'impossessarsi dei beni altrui; e da uomini, che non per avidità di beni, ma accesi da una vampa d'ira quale né il naturale ingegno né l'educazione sanno imbrigliare, si sfrenano con ferocia implacabile contro concittadini pari a loro di stato sociale. In quel momento critico la vita nella città infranse gli argini: la natura umana, in cui è vivo sempre e rigoglioso l'impulso a calpestare le leggi, stabilito su di esse il suo scomposto dominio, godette a dimostrare come nessun freno valesse a spezzarne la esuberante insolenza, il furore gioioso di sopraffare ogni giusto precetto, ombroso di ogni autorità che tentasse di affermare il proprio potere [...] Così aspri avvamparono, nel seno della popolazione urbana di Corcira, i primi tumulti di parte”². Il racconto della *stasis* di Corcira (la fazione oligarchica si ribellò al governo democratico nel tentativo di rompere l'alleanza con Atene) era destinato a diventare il resoconto paradigmatico della “lunga catena d'orrori” (III, 82) cui va incontro la città allo scatenarsi incontrollato della “natura umana”: una natura violenta e bestiale, avida e depravata, pronta a riesplodere in tutta la sua distruttiva ferocia quando non sia più tenuta a freno dal potere inibitore delle leggi. Al

¹ il Mulino, Bologna, 2010.

² Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, III, 84-85, trad. di E. Savino, Garzanti, Milano, 2003, pp. 215-16.



tempo stesso, esso inaugura una tradizione che erige la “natura umana” a supremo principio della scienza politica (e non solo della scienza politica). È chiaro che Gustavo ha presente questa tradizione quando scrive che “l’analisi della natura umana ci può offrire una prospettiva illuminante” soprattutto se, come egli suggerisce, utilizziamo gli “strumenti interpretativi [...] in larga misura convergenti” forniti dall’antropologia kantiana e dalla psicoanalisi freudiana (p. 382). Che è una proposta interessante. Ma ha i suoi problemi. Vediamo.

Il punto non è se sia o no legittimo proporre un’interpretazione in chiave di psicoanalisi freudiana di Kant. Non si tratta di questo. La questione è piuttosto: perché proprio la psicoanalisi? Mi permetterò di formulare un’ipotesi (mi dirà poi Gustavo se mi sbaglio o meno). L’ipotesi è che Gustavo consideri la “traduzione” di Kant in termini psicoanalitici come un modo per porre — come avrebbe detto lo stesso Kant — la dottrina della natura umana sul “cammino sicuro di una scienza”. Così, almeno, mi pare che vada intesa la seguente dichiarazione. “Credo che la complessa antropologia kantiana”, scrive Gustavo nell’unico altro punto del libro in cui tocca la questione, “che troviamo espressa — soprattutto nella *Religione nei limiti della ragione* e nell’*Antropologia pragmatica* — attraverso il conflitto tra ‘inclinazione al male radicale’ e ‘disposizione morale’, possa essere attualmente riformulata in modo più adeguato attraverso la prospettiva psicoanalitica [...] Occorre infatti procedere oltre la rozza antropologia politica hobbesiana o lockiana e anche oltre la pur così esplicitiva antropologia kantiana e sostituirla con la rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi” (p. 325). E per quale altro motivo dovremmo farlo se non perché si tratta di una rappresentazione *scientificamente* superiore (cioè superiore in quanto *scientifica*) a quella offerta dalle sue ‘rozze’ alternative? Non intendo riaprire qui la controversia sul carattere scientifico o non scientifico della psicoanalisi (che dovrebbe essere ormai passata *in rem iudicatam*). Ma si dà il caso che, personalmente, non consideri affatto rozza “la rozza antropologia politica hobbesiana”. O meglio: se è rozza, allora è rozza anche l’antropologia tucididea alla quale si ispira. O non è vero che la descrizione hobbesiana dello stato di natura ricalca alla lettera il paradigma tucidideo di tutte le situazioni di cui è responsabile una natura umana lasciata a se stessa e ai suoi bestiali appetiti, cioè non debitamente sottomessa a un potere esterno? Ma procediamo con ordine.

“Occorre [...] riflettere”, scrive Gustavo, “sulla persistenza insuperabile della violenza. Per renderne conto Freud ricorre alla sua nota teoria delle pulsioni, che mostra straordinarie similitudini con la concezione kantiana. Egli individua infatti le pulsioni che tendono a conservare e ad unire (pulsioni erotiche e pulsioni sessuali o pulsioni di vita) e pulsioni che invece tendono a distruggere e ad uccidere (pulsione aggressiva o distruttiva o di morte). Le tendenze aggressive degli uomini sono probabilmente insopprimibili e, con esse, anche la guerra. Ma ‘l’umanità è soggetta al processo dell’incivilimento (altri [...] chiamano più volentieri questo processo civilizzazione)’, attraverso il quale si esprimono le pulsioni antagonistiche che tendono ad unire costruttivamente. Il processo freudiano dell’incivilimento — che credo possa corrispondere agli effetti determinati dalla forza della disposizione morale kantiana — opera sia attraverso il rafforzamento dell’intelletto, che domina progressivamente la vita pulsionale e che instaura gradualmente un diritto che non lascia nessuno alla mercé



della forza bruta [citazione da *Il disagio della civiltà* di Freud³], sia mediante l'interiorizzazione dell'aggressività" (pp. 383-4). Gustavo nota le "straordinarie similitudini" fra la teoria freudiana delle pulsioni e la concezione kantiana (corroborate da una citazione dall'*Antropologia pragmatica* sugli effetti della civilizzazione). Non nota, invece, quanto più straordinarie siano le similitudini con "la rozza antropologia politica hobbesiana". Eppure *Il disagio della civiltà* (l'opera di Freud alla quale Gustavo fa riferimento assieme al carteggio Freud-Einstein) non lascia dubbi sulla matrice hobbesiana del "processo freudiano dell'incivilimento" (e in generale, come vedremo, della "rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi"). Si legga la descrizione del "primo tentativo di regolare le relazioni sociali", nel cui contesto si colloca il passo sull'instaurazione del diritto al quale allude Gustavo nella precedente citazione. "In mancanza di tale tentativo", scrive Freud, "le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli, vale a dire che il più forte fisicamente deciderebbe secondo i suoi interessi e i propri moti pulsionali [...] La vita umana in comune è resa possibile in primo luogo se si afferma una maggioranza più forte di ogni singolo [...] Il potere di questa comunità si oppone allora come 'diritto' al potere del singolo, che viene condannato come 'forza bruta'. Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà"⁴. Questo (a parte qualche idiosincrasia freudiana) è puro Hobbes⁵. Se qualcuno avesse dei dubbi può cercare di sollevare il velo di Maya che occulta il "residuo della personalità arcaica, non ancora domata dalla civiltà"⁶, sotto le "pretensioni ideali della società incivilita"⁷, per scoprire la "parte di vero dietro tutto questo, negata con tanto zelo", e cioè che "l'uomo non è una creatura mansueta, [...] che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale aiuto e oggetto sessuale, ma anche un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso, a sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, ad umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha il coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? [...] In circostanze che le sono propizie [cioè propizie alla "crudele aggressività"], quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano d'operare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia [...] L'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di forze. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione"⁸. Non è forse questo lo spettro evocato da Tucidide quando, descrivendo i disordini che imperversavano nelle città greche segnandole "a fondo [...] con le infinite tracce del tormento e del sangue", concludeva amaramente che così le cose sempre "sono state e saranno sempre ... finché non si converta la natura umana" (III, 82)⁹? Natura umana

³ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 231.

⁴ *Ibid.*

⁵ Quando contrappone il potere civile del popolo a quello brutale della moltitudine: cfr. *De Cive*, XII, 8. Ringrazio Silvia Vida per questo opportuno riferimento.

⁶ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 232.

⁷ *Ivi*, p. 244.

⁸ *Ivi*, pp. 246-7.

⁹ Trad. it. cit., p. 212.



che, da allora, dev'essersi ben poco convertita se, al momento di stendersi sul divano di Freud, si ripresentava con lo stesso aspetto, sinistro catalizzatore di tutti i nostri più foschi timori, espressi ancora una volta in chiari termini hobbesiani: “a questo programma della civiltà si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo, l'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Questa pulsione aggressiva è figlia e massima rappresentante della pulsione di morte”¹⁰. Certo, Freud usa il linguaggio affascinante delle sua “teoria delle pulsioni”. Ma l'impianto — su questo non dovrebbero ormai esserci più dubbi — è quello fissato da tutta la tradizione che va da Tucidide a Hobbes passando attraverso Sant'Agostino, la cui teoria del peccato originale rappresenta uno dei punti più alti della amena storia della “illusione occidentale della natura umana”, come Marshall Sahlins intitola un suo piccolo (ma grandissimo) libro pubblicato pochi anni fa. Nel quale libro Sahlins sostiene che tutta “[l]a teoria freudiana, secondo cui i primitivi istinti antisociali del bambino, soprattutto la libido e l'aggressività, sono repressi da un super-io che rappresenta il ruolo del padre e, più in generale, quello della cultura, prende [...] la specifica forma hobbesiana o agostiniana del dominio sovrano sugli impulsi anarchici dell'uomo”¹¹: un'affermazione che, dopo la lettura della descrizione del processo di interiorizzazione dell'aggressività nel cap. 7 de *Il disagio della civiltà*, trovo difficile non condividere.

Ciò dimostra che la teoria freudiana non è ‘scientifica’? Certo che no. Ma leggiamo quel che scrive subito dopo Sahlins a proposito della visione freudiana dei processi di socializzazione del bambino. “Che ce ne dovremmo fare”, si chiede, “di tutta la mole di dati etnografici che smentiscono tale visione [...]? In effetti, a parte la nostra, sono poche le società conosciute dall'antropologia per le quali il fulcro della socializzazione è l'addomesticamento delle innate predisposizioni antisociali dei bambini. [...] La credenza più comune è che il bambino semplicemente non è ancora una persona completa, e non perché sia un'antipersona al momento della nascita. [...] La condizione di persona si acquisisce gradualmente mediante le interazioni sociali, specialmente quelle che implicano la reciprocità e l'interdipendenza, poiché queste comprendono e formano le identità sociali del bambino”¹². Ad esempio, “[l]'infanzia, per gli Aymara degli altopiani boliviani, è il progredire da una imperfetta e (a?) una perfezionata umanità segnato dall'assunzione di obblighi sociali, senza però ‘l'elemento punitivo che implica il concetto di *repressione*, da noi usato per esprimere il processo mediante il quale un bambino viene socializzato’ (Olivia Harris)”¹³. Ancora: “con riferimento ai modi in cui i melanesiani concepiscono la socialità, [Marilyn] Strathern osserva che questa non presuppone una società che sovrasta gli individui, come un insieme di forze che ne controlla gli impulsi: ‘I problemi immaginati dell'esistenza sociale non sono quelli di un complesso di norme, valori o regole esteriorizzate che deve essere costantemente rinforzato e sostenuto contro quelle realtà che vorrebbero sovvertirle’”¹⁴. Conclusione: per la maggior parte delle società, “i bambini sono una umanità-in-divenire, per noi un'animalità-da-sopraffare. [...] Qui [in Occidente] il comportamento del bambino è in gran parte raffigurato nei termini organici di ‘bisogno’ e ‘appetito’,

¹⁰ Ivi, p. 257.

¹¹ M. Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008; trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Elèuthera, 2010, p. 115.

¹² Ivi, pp. 115-6.

¹³ Ivi, p. 117.

¹⁴ *Ibid.*



che, visti come ‘esigenze’, ne rinforzano l’egoismo. Ma”, conclude Sahlins, “forse non vedremmo i bambini come egoistiche creature desideranti se non lo fossimo anche noi. Ringraziamo dunque Freud per un altro importante concetto: proiezione”¹⁵.

Ancora una volta, ciò non dimostra che la teoria freudiana non sia ‘scientifica’— non più di quanto “tutta la mole di dati etnografici” sull’esistenza di sofisticate cosmologie ‘primitive’ dimostri la non scientificità della teoria della relatività. E tuttavia suggerisce che “la rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi” potrebbe essere il risultato di una “proiezione” (dell’autopercezione dell’uomo occidentale) in un senso molto più generale di quanto Gustavo, credo, sarebbe disposto ad ammettere. Il che finirebbe per rendere la “prospettiva” offertaci dall’analisi della natura umana” sì “illuminante”, ma in un modo, temo, abbastanza diverso da quello da lui inteso. Cioè, finirebbe per svelarci che si tratta ancora una volta, per dirla con Geoffrey Lloyd, di “un tipico prodotto di esportazione occidentale”¹⁶. E ciò è confermato al massimo grado dall’analisi di ciò che sta a fondamento di qualsiasi discorso sulla natura umana. Mi riferisco, è ovvio, alla ben nota antitesi tra *physis* e *nomos*, natura e cultura, che è talmente radicata nella cultura occidentale che viene fuori, in un modo o nell’altro, in praticamente tutti i discorsi. Lo stesso Gustavo ce ne dà un esempio ben più che calzante in quella “tensione tra il diritto e la forza” che rappresenta il “punto d’approdo” del suo libro, e che fu già usata da Callicle nel *Gorgia* platonico per elaborare la distinzione tra *physis* e *nomos* servendosi proprio dell’argomento realista degli effettivi rapporti di forza fra gli stati: “Per queste ragioni, dunque, per legge si dice che è brutto e ingiusto il cercare di avere più degli altri, ed è questo ciò che essi chiamano ‘commettere ingiustizia’. Invece, mi pare che la natura stessa mostri questo, vale a dire che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più capace abbia più di chi è meno capace. E che le cose stiano così, lo dimostra in molti casi, sia nelle altre specie animali, sia in tutte le città e stirpi umane, cioè che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui. Del resto, avvalendosi di quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre agli Sciti?” (483c-d)¹⁷. Di questa distinzione fra cultura e natura dobbiamo ringraziare (sempre e di nuovo) i nostri progenitori intellettuali greci. E tutta la nostra civiltà che l’ha adottata come principio ordinatore del suo universo. Ma, scrive Sahlins, si tratta di una distinzione “che non risulta evidente a nessun altro a parte noi”¹⁸. “I domini che gli antichi Greci e noi stessi contrapponiamo come natura e cultura”, scrive Lloyd a conclusione del suo studio comparativo della cultura greca e cinese, “formano, per i Cinesi, un tutto unico [...] Basta il materiale [...] esaminato per mettere in dubbio qualsiasi assunzione circa l’universalità o uniformità della dicotomia natura-cultura”¹⁹. “L’idea stessa di una divisione tra natura e cultura”, scrive Tim

¹⁵ Ivi, p. 118.

¹⁶ G.E.R. Lloyd, *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi, riflessioni moderne*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 175.

¹⁷ Trad. it. di A. Festi, in Platone, *Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, Roma, Newton & Compton, 1997, vol. 3, p. 421.

¹⁸ M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 103.

¹⁹ G.E.R. Lloyd, *Cognitive Variations. Reflection on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 140.



Ingold, “è un’opinione occidentale”²⁰. A ciò s’aggiunga che essa è fonte di tali e tante difficoltà²¹ che viene da chiedersi se non sia giunta anche per essa — come per un’altra celebre (e strettamente connessa) dicotomia — la “fine” (Putnam *docet*). E, con essa, anche la fine dell’idea di una natura umana indipendente dalla cultura.

C’è una cosa che mi lascia perplesso. Ed è che Gustavo (che è tutt’altro che un turiferario della cultura occidentale) se ne rende perfettamente conto. “Gli sviluppi che abbiamo seguito, dalla prima età moderna, all’età dell’illuminismo, alla fase storica del colonialismo e, infine, al suo tramonto”, leggiamo in uno scritto non pubblicato, ma che Gustavo mi consentirà di citare, “comportano necessariamente la crisi del paradigma che aveva tentato di coniugare la ‘certezza’ di un’universale natura umana con la constatazione delle diversità culturali. Al fondo di questo paradigma era infatti racchiusa *la rappresentazione della natura umana secondo una prospettiva eurocentrica* che aveva legittimato l’egemonia occidentale sulla base della presunta arretratezza delle altre civiltà. La rivendicazione del riconoscimento delle altre civiltà e culture dopo la fine della stagione del colonialismo impone la necessità di abbandonare l’idea di un’“universale” natura umana e di costruire una nuova rappresentazione dei rapporti tra le culture, introducendo una prospettiva che assuma un diverso fondamento”. E allora? Perché quell’inopinata rivendicazione di un simile (screditato) artefatto culturale? Un’ipotesi l’ho già fatta, ed è quella che mi ha guidato sin qui — vale a dire che per Gustavo quella di ‘natura umana’ sia una nozione scientificamente perfettibile. Ne faccio un’altra (e ancora una volta Gustavo mi dirà se mi sbaglio). L’ipotesi è che Gustavo non sappia (o non voglia) rinunciare a quel tipo di presupposti che Foucault definiva ‘quasi-trascendentali’, che si tratti — come nel libro — dell’idea di una natura umana universale, oppure — come nello scritto citato — del “postulato dell’universalità psichica” che sta alla base dell’etnopsicoanalisi: cioè, secondo una definizione riportata da Gustavo, del postulato dell’“unità fondamentale dello psichismo umano”, dal quale, sempre secondo la stessa fonte, “deriva la necessità di riconoscere lo stesso statuto etico ed anche scientifico a tutti gli esseri umani”. Ma anche qui c’è un problema molto ben individuato e formulato da Tim Ingold riguardo ad asserzioni analoghe in ambito di biologia evuzionistica. “Secondo la ipotesi attualmente preferita della provenienza dall’Africa, questa razza di cosiddetti ‘umani moderni’ [cioè l’*Homo sapiens sapiens*] si disperse dalla sua culla africana e alla fine colonizzò il mondo. È sorprendente con quale accuratezza questa ipotesi rispecchi la storia della conquista coloniale globale da parte degli Europei bianchi tanto favorita da Darwin e dai suoi contemporanei. La storia può essere stata capovolta, ma la struttura è la stessa: una razza dominante, dotata di superiore intelligenza, soppianta tutte le altre”²². Come dire:

²⁰ T. Ingold, “Against Human Nature”, in N. Gontier, J. P. van Bendegem, D. Aerts (a cura di), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture. A Non-Adaptationist, System Theoretical Approach*, Dordrecht, Springer, p. 279.

²¹ Come la *thesis cum antithesi* secondo cui *a*) la cultura è il prodotto dell’evoluzione biologica (natura), ovvero *b*) l’evoluzione biologica (natura) è il prodotto della cultura. “Si può dare il nome di *scettico*”, scrive Kant nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alle antinomie della ragione, “a questo metodo di assistere a un conflitto di affermazioni, o meglio di provocarlo, non allo scopo di decidere alla fine in favore dell’una o dell’altra parte, ma per stabilire se l’oggetto della contesa non sia magari una semplice illusione” (B 451/A 423-24; trad. it. di P. Chioldi, Torino, UTET, 1992, pp. 363-4). E di “illusione antropologica” parlava infatti a tal proposito Foucault.

²² Ingold, “Against Human Nature”, cit., p. 278.



il lupo perde il pelo ... “Infatti”, prosegue Ingold, “si dà effettivamente il caso che, mentre affermiamo l’unità umana sotto la rubrica di una singola sub-specie, lo facciamo in termini che celebrano il trionfo storico della civiltà occidentale”²³. E conclude: “Non è difficile riconoscere, nel seguito di capacità di cui tutti gli uomini si dice siano innatamente dotati, i valori centrali e le aspirazioni proprie della nostra società e del nostro tempo”²⁴: una cosa detta già (a ragione) della sociobiologia, detta ora (altrettanto a ragione) della sua erede conclamata, la psicologia evoluzionistica, nonostante le sue presunte credenziali scientifiche, e che è vano sperare possa non dirsi dell’etnopsicoanalisi (o di qualsiasi altra cosiddetta ‘scienza’ della natura umana). Con la conseguenza che ciò che ne “deriva” è la subdola “necessità di riconoscere lo stesso statuto etico ed anche scientifico a tutti gli esseri umani” solo nella misura in cui hanno tutti i caratteri dell’umanità occidentale²⁵.

In conclusione: ho cercato di esporre i miei motivi di perplessità sugli argomenti che pretendono di basarsi su una qualche idea oggettiva di natura umana. In particolare, ho fatto leva sulla tesi, che ritengo più che fondata, che ciò che si nasconde dietro a una simile idea è in realtà il prodotto dell’autopercezione dell’uomo occidentale (sempre in bilico tra autoesaltazione e autodisprezzo, ma sempre ingordamente narcisistico). Non dirò, con Sahlins, che “la civiltà occidentale sia stata fondata su un’idea erronea e perversa di natura umana” e che sia stato “tutto un grosso sbaglio”, né lo seguirò quando ci ammonisce a non dimenticare “che questa perversa concezione di natura umana sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza”²⁶. Dopotutto, nessuno sa

²³ Ivi, p. 279.

²⁴ Ibid.

²⁵ Colgo l’occasione per dire due parole sulla “prospettiva interculturale dei diritti” umani tanto cara a Gustavo e da lui difesa con tanta intelligenza e passione (si veda il cap. 12 del suo libro). Credo che un autentico dialogo tra le culture non passi per la via di qualche universalismo più o meno *sui generis* (incluso il “costituzionalismo occidentale” più o meno multiculturalizzato), ma per il riconoscimento della *effettiva* (e talvolta incommensurabile) diversità degli esseri umani e la negoziazione delle reciproche tolleranze (che è, credo, cosa un po’ diversa dalla “‘forma di compromesso’ della diversità” di cui parla Gustavo [p. 342]). Devo in parte questa formulazione a Serge Latouche. Del quale vorrei citare anche il seguente argomento (che sarebbe piaciuto a Montaigne): “che se l’India avesse conquistato il mondo, la purificazione delle vedove farebbe parte dei diritti della donna e l’uccisione delle vacche sarebbe proscritta come un crimine contro il rispetto della vita” (S. Latouche, *L’occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollari Boringhieri, 1992, p. 148). Non c’è dubbio.

²⁶ M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 127. Sahlins non dice da nessuna parte come ciò stia accadendo. Ma non è l’unico a sostenerlo. C’è un articolo sul *Guardian* del 24 settembre 2009 che fa alcune considerazioni al proposito, anche se il background è diverso. L’articolo si intitola *Stop capitalism defining human nature*. L’autore comincia col sottolineare la paradiastole operata “dall’ordine morale alterato” del capitalismo: “La bramosia [...] diventata ambizione, l’invidia [...] una manifestazione di sano spirito competitivo, l’ingordigia [...] solo un naturale desiderio di avere di più”, e via di questo passo. Dopodiché denuncia gli effetti distruttivi dell’alleanza tra saccheggio dissennato della natura e (pretesa) immutabilità della natura umana. Ma l’effetto più distruttivo è dato dalla stessa “finzione” di una “natura umana, vista come unico punto fermo nel costante ribollire di febbrile cambiamento e crescita [...] Si spinge la gente a comportarsi in un certo modo per poi approvare il risultato di tale comportamento come conforme alla natura umana”. E prosegue: “Se non c’è alcun spazio pubblico per altri attributi dell’umanità, questa truce visione non potrà che sopraffare la nostra capacità di essere generosi, altruisti, disponibili e gentili [...] Spietato, egocentrico, individualista — se queste caratteristiche sono ricompensate, chi non le coltiverà, relegando le virtù umane a una pratica furtiva [...]?”. È così che l’uomo (occidentale e forse ben presto tutti coloro che bussano alla sua porta cupidi di conformarsi alla “natura umana”) viene reso peggiore inculcandogli l’idea che è nella sua (immutabile) natura esserlo.



JURA GENTIUM



veramente come sia la natura umana²⁷, ammesso che si possa postulare una cosa del genere. Ma, se si può postulare, allora alla “truce visione” di una natura umana talmente preda delle sue perverse inclinazioni che non può essere soggiogata se non sottomettendola al governo di una forza esterna, preferisco l’altra idea adombrata da Gustavo: quella di una tensione — la kantiana “tensione tra l’inclinazione al male radicale e la disposizione morale” (p. 382) — *interna* alla stessa natura umana, ovvero, sempre per usare le parole di Gustavo, di una essenziale “ambivalenza della natura umana” che, per come la vedo io, altro non è che l’ambivalenza dell’umanità occidentale, questa sì, in effetti, sempre alle prese con le sue tensioni irrisolte. Visto sotto questa luce, quello di Gustavo mi appare allora come il nobile tentativo di trovare una risposta a queste tensioni all’interno della stessa tradizione occidentale — nella kantiana “disposizione morale” o nei ricchi frutti dell’ “incivilimento”— col conforto, se non di “certezze”, almeno della “prospettiva” che il cammino verso il regno del diritto, della pace e della “unione tra i popoli”, benché “lungo e lentissimo”, è tuttavia “inarrestabile”. Che è un pensiero bellissimo. Ma per il quale posso dire soltanto: Dio t’ascolti, Gustavo. Dio t’ascolti.

Come effetto di una “perversa concezione” che “sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza” credo basti e avanzi.

²⁷ “Le due scuole erano distinte e tutte le opinioni erano possibili”, scrive Wang Chong tirando le fila del famoso dibattito su natura umana buona/natura umana cattiva tra Mencio e Xunzi: ciascuno vedeva solo un lato e trascurava gli altri (vedi M. Scarpari, “The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature”, *Philosophy East & West*, 53 (2003), pp. 323-39, in particolare p. 335). Incidentalmente, ciò riduce drasticamente il potere esplicativo del concetto di natura umana. “Le premesse”, scrive Popper commentando il disinvolto ricorso a questo concetto da parte dei teorici del progresso alla Mill, “sono basate su un solo aspetto della ‘natura umana’, senza prendere in considerazione altri lati [...] Così possiamo ‘ridurre’ queste osservazioni alla ‘natura umana’ anche ove osserviamo esattamente il contrario del progresso descritto da Mill [...] Infatti sono pochissimi gli eventi concepibili che non potrebbero essere plausibilmente spiegati per mezzo della ‘natura umana’. Ma un metodo che spiega tutto quello che potrebbe accadere non spiega nulla” (K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 135).

Diritti e civiltà: un programma di ricerca

Luca Baccelli

Diritti e civiltà di Gustavo Gozzi¹ offre un contributo fondamentale alla costruzione della disciplina “Filosofia del diritto internazionale” ed alla sua introduzione nella cultura italiana. Nell’introdurre il suo lavoro Gozzi dichiara di utilizzare il metodo genealogico e parla di “due storie parallele”: “la formazione del sistema degli Stati, la nascita della società internazionale e i lineamenti di un nuovo ordine mondiale”, da un lato; “le trasformazioni del discorso dell’Occidente: dalla superiorità dei popoli cristiani, al mandato dei paesi sviluppati rispetto ai popoli sottosviluppati, al discorso odierno della *good governance* e della strumentalizzazione dei diritti umani” (p. 11), dall’altro lato. Ma in realtà il quadro è ancora più complesso. In *Diritti e civiltà* si trova la ricostruzione delle origini e delle trasformazioni del diritto internazionale, dallo *ius gentium* medievale e protomoderno al modello westfaliano delle relazioni internazionali; e, successivamente, la parabola del pacifismo istituzionale: dal progetto kantiano all’affermazione del “modello Carta delle Nazioni Unite”, alla sua crisi, alle incerte prospettive del diritto globale. Accanto a queste trasformazioni vengono presentati i diversi paradigmi fondativi e interpretativi; Gozzi segue le elaborazioni della Seconda Scolastica, di Grozio, dei giusnaturalisti per proseguire con le visioni che si sono affermate nel Novecento: il normativismo, il realismo, la prospettiva neogroziana di Hedley Bull, la riproposizione della teoria della guerra giusta da parte di Michael Walzer e John Rawls.

Al centro dell’indagine ci sono i rapporti fra il diritto internazionale europeo e gli altri ordinamenti sovranazionali, in particolare il *siyar* islamico e il sistema sinocentrico. Gozzi mostra come la progressiva inclusione imperiale degli altri ordinamenti nel sistema eurocentrico sia avvenuta solo nel corso del XIX secolo; perché fino alla seconda metà dell’Ottocento il diritto internazionale occidentale rappresentava solo uno fra differenti sistemi giuridici che avanzavano un’analoga pretesa di universalità. E su questo sfondo si staglia la funzione ideologica svolta dal diritto internazionale a sostegno del colonialismo, dell’imperialismo, del postcolonialismo e della globalizzazione.

Di fronte ad un’impresa pionieristica che si articola in quadro così complesso non avrebbe senso individuare presunte lacune o mettersi alla ricerca di ulteriori autori e temi che – magari in base ai propri gusti ed alle personali idiosincrasie – si vorrebbe che fossero affrontati. Più legittimo, e più interessante, è tentare di proporre alcune linee di ulteriore sviluppo di questo programma di ricerca.

Diritti e civiltà si conclude con una comparazione fra le antropologie di Kant e di Freud in ordine alla guerra. E si apre – per utilizzare una categoria freudiana – disegnando la scena primaria per la “continuità del discorso dell’egemonia occidentale dalla prima età moderna fino alla realtà contemporanea” (p. 11): la conquista europea dell’America. Vale forse la pena di insistere sull’ambivalenza del ruolo giocato in quel contesto dai

¹ G. Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia e del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010.



JURA GENTIUM



teologi della Seconda scolastica spagnola. Che emerge, in particolare, nel nesso che Francisco de Vitoria stabilisce fra la giustificazione della conquista, la consapevolezza delle trasformazioni in atto nelle relazioni fra i popoli e la sua teoria dei diritti umani. Sulla soglia della modernità, Vitoria si rende conto della crisi dei poteri universali, contesta l'autorità del papa e dell'imperatore al di là dei confini della loro giurisdizione, vede le *respublicae sibi sufficientes* come qualcosa che assomiglia molto ai moderni Stati sovrani. E considera illegittimi i tradizionali "titoli" di giustificazione: sono esattamente i diritti naturali/universali, attraverso il nesso *ius – iniuria – bellum iustum*, a fondare la legittimazione della conquista.

Gozzi enfatizza opportunamente il significato progressivo dell'impegno militante e dell'opera teorica di Bartolomé de Las Casas in difesa degli indigeni. Tuttavia nell'economia della ricerca di Gozzi, accanto alla disamina del "relativismo" di Las Casas, sarebbe forse utile interrogarsi sul suo evolucionismo *in nuce*, sull'idea di un progressivo incivilimento degli indigeni attraverso la cristianizzazione, che si affaccia in certi passaggi del suo itinerario. E d'altra parte il discorso sulla civilizzazione/cristianizzazione dei barbari come obiettivo e giustificazione della loro conquista è inaugurato in quel contesto da Juan Gines de Sepúlveda attraverso la declinazione della nozione di *humanitas*, dagli *humaniores* spagnoli agli *homunculi* indiani. L'opposizione fra cristianità e barbarie comincia a prefigurare quella fra sviluppo e sottosviluppo, anticipando quell'impostazione che si affermerà nel corso della modernità e che Gozzi descrive efficacemente.

Nel libro è chiara, e a tratti radicale, la denuncia dell'imperialismo del diritto internazionale e della funzione ideologica svolta in molti casi dal discorso dei diritti umani. Vitoria parla di diritti dei popoli, sostiene Gozzi, ma "solo sul fondamento di uno *ius gentium* in cui si esprimono pienamente i principi 'universali' della *ragione occidentale*" (p. 37). E a questo si collega il tema dello scontro irriducibile e non pacificabile fra Occidente e Islam, i cui fedeli sono considerati *perpetui hostes* dei cristiani. Grozio attribuisce alla comunità mondiale dei popoli una realtà morale e giuridica e tratta di diritti naturali secolarizzati ma teorizza anche l'"intervento umanitario" e sostiene che la verità della civiltà cristiana occidentale va imposta con la forza a chi non si sottomette. L'analisi di Gozzi continua affrontando il XVII e il XVIII secolo, quando il diritto internazionale viene sviluppato secondo differenti prospettive, di orientamento di volta in volta giusnaturalista o giuspositivista. Pufendorf riconosce i diritti dei popoli contro la colonizzazione e rifiuta la schiavitù per natura, e Vattel limita il diritto di conquista alle terre incolte. Ma, come rileva Kant, anche per loro il diritto internazionale è essenzialmente un diritto di guerra.

Gozzi ripercorre l'affermazione, nel corso del XIX secolo, del diritto internazionale di orientamento liberale. Protagonisti furono i giuristi dell'*Institut de droit International*, che "svilupparono un approccio essenzialmente *sociologico* al diritto internazionale", visto come "l'espressione di una coscienza giuridica popolare" (p. 135). Ma l'universalizzabilità del diritto internazionale era proclamata "solo sulla base della superiorità dello Stato secolare *ariano-europeo* rispetto alle forme politiche e sociali orientali" (p. 135). Si afferma cioè l'idea della superiorità del diritto cristiano-ariano e della corrispondente formazione statale; d'altra parte si riconoscono anche ai barbari i diritti umani. Esempi tipici di questo approccio sono Alexis de Tocqueville e Johan Caspar Bluntschli: il diritto internazionale (europeo) diventa il criterio di



discriminazione fra i popoli civili che si riconoscono in esso ed i popoli “non civilizzati” che ne sono estranei. Anche questi autori prendono le distanze da alcuni aspetti della colonizzazione occidentale, come lo sterminio dei nativi americani. Ma si impegnano altrettanto nella difesa della politica di potenza e della funzione colonizzatrice attribuita alla razza bianca.

A partire dal 1856 avviene l’inclusione del Giappone e della Cina e poi della Turchia nel diritto internazionale. E nel corso del XX secolo l’idea del fondamento cristiano ed europeo del diritto internazionale è sostituita dal discorso sullo sviluppo e il sottosviluppo; ma il dominio delle potenze coloniali continua anche nella fase postcoloniale (cfr. pp. 297-300). A tale proposito Gozzi assume la prospettiva di Gathii: “il colonialismo non è stato un’eccezione nella storia del diritto internazionale [...] al contrario, esso perpetua ancora le sue condizioni di dominio. Sia pure in forme mutate. Esso si presenta oggi sotto forma di interventi per introdurre la democrazia, la difesa dei diritti umani, la ristrutturazione economica” (p. 302). Viene così disvelata la funzione ideologica della cosiddetta “democratizzazione” (p. 304) e riscontrata l’ambivalenza dell’ordine del discorso sui diritti umani. Non solo “il discorso sui diritti umani è diviso tra la funzionalità alle politiche neoliberali e quella ai processi di emancipazione dei popoli del Terzo Mondo”: emerge una “continuità tra l’ideologia del colonialismo [...] e l’ideologia dei diritti umani delle potenze neocoloniali” (p. 311).

Viene allora da chiedersi fino a che punto questa disamina critica è compatibile con l’apologia di Kant e di Kelsen. A proposito del primo Gozzi sostiene una tesi pienamente condivisibile: il razzismo esplicito dell’*Antropologia filosofica* appartiene al periodo precritico e il messaggio internazionalistico kantiano va colto nelle opere mature, pacifiste (cfr. pp. 114-16), cosmopolitiche e anticolonialistiche (cfr. pp. 117-118). Il diritto dei popoli delineato dai “fastidiosi consolatori” Grozio, Pufendorf e Vattel rimane “un diritto alla guerra (*ius belli*), laddove Kant mira invece alla realizzazione di un diritto alla pace (*ius pacis*)” (pp. 114-15). E questo “spezza con grande originalità la preesistente tradizione dello *ius gentium* proponendo, da una parte, la consapevolezza realistica dell’inevitabilità del sistema degli Stati, ossia della prospettiva statalistica ma riconoscendo, dall’altra, l’insopprimibile tendenza alla pace voluta dalla realtà morale dell’uomo” (pp. 115-16). Per Gozzi “Solo il diritto cosmopolitico, come idea regolativa di un cammino verso la pace, ha permesso a Kant, a differenza degli altri internazionalisti, di formulare un giudizio negativo e di drastica condanna del colonialismo occidentale” (p. 120)

Kant appare dunque al riparo della deriva ideologica del discorso sui diritti umani, non sembra cadere vittima di una perversa dialettica dell’universalismo. E ciò sembra valere anche per il tentativo di rifondazione del diritto internazionale di Kelsen, “straordinario per profondità e coerenza logica”. E tuttavia, dalla stessa presentazione di Gozzi emerge chiaramente come l’approccio monistico di Kelsen si basi su un debolissimo fondamento nel “postulato dell’unità della conoscenza” (p. 169). Così come emergono le incoerenze della “teoria pura”: per Kelsen, giuspositivista irriducibile, il diritto naturale di Wolff, che fonda lo *ius gentium voluntarium*, corrisponde all’idea della norma fondamentale presupposta (cfr. p. 176). E ancora nella prospettiva monistica “il diritto diventa ‘organizzazione dell’umanità e perciò tutt’uno con l’idea etica suprema” (p. 179).



Lo stesso Rawls è trattato con una certa simpatia. Ma è difficile non rilevare le inquietanti omologie fra la sua visione del “diritto dei popoli” – un ordinamento internazionale definito dai “popoli liberaldemocratici”, che poi includono le “società gerarchiche bene ordinate” mentre rimangono esclusi gli “Stati fuorilegge” – ed altre visioni descritte da Gozzi. Ad esempio quella che giustappone il diritto internazionale classico ariano-cristiano ai popoli inferiori che non lo riconoscono. O la contrapposizione nel diritto islamico fra *darulislam* (la “casa dell’Islam”) e *darulharb* (la “casa della guerra”, spazio degli infedeli). In tutti questi casi il diritto internazionale è elaborato da un centro, da un popolo o da un *inner circle* di popoli con comuni caratteristiche culturali, in opposizione agli “altri” che eventualmente vengono tollerati. In un singolare rovesciamento prospettico, nel modello di Rawls i “popoli gerarchici bene ordinati” sono trattati come i *dhimmi* (ebrei, cristiani e zoroastriani) nel tradizionale sistema islamico.

La questione del pluralismo interculturale percorre tutto *Diritti e civiltà*. Gozzi affronta in particolare le differenti concezioni dei diritti umani, mettendo a confronto la *Dichiarazione universale* del 1948 e le carte islamiche ed arabe. In documenti come la *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell’Islam* (1990), adottata dalla Conferenza islamica dei ministri degli esteri, i diritti umani non sono espressione dei valori assoluti connessi alla comune umanità ma “valori relativi che debbono essere compatibili con i principi della legge islamica” (p. 25), e che si inscrivono in una precisa concezione giuridica, assai diversa da quelle occidentali; in tale concezione la nozione di diritti “è strettamente connessa a quella di dovere”, rimanda a “un tessuto di reciprocità e affonda le proprie radici nella comunità” (p. 256). Documenti come la *Carta araba dei diritti dell’uomo*, adottata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nel 1994, hanno un carattere in parte diverso: l’orizzonte fondativo è costituito più dal nazionalismo panarabo che dalla *Sari ‘a*.

Verrebbe da chiedersi: qui c’è davvero un problema? Kelsen e gran parte della teoria giuridica occidentale, da Hohfeld a Ferrajoli, hanno sostenuto che fra diritti e doveri c’è una stretta correlatività. E le carte islamiche potrebbero essere viste come un virtuoso esempio di quello che Rawls ha chiamato *overlapping consensus*: la legge religiosa espressione della volontà di Dio sembra appunto assumere il ruolo di dottrina “comprensiva” che fonda la dottrina “politica” (in questo caso il catalogo dei diritti umani) oggetto del consenso per intersezione. Ma Gozzi mostra che le cose sono più complicate. Nella *Dichiarazione islamica* l’idea che i diritti “sono soggetti alla *Sari ‘a* Islamica” (art. 24), che “è la sola fonte di riferimento per l’interpretazione” (art. 25) inibisce il “riconoscimento dell’universalità dei diritti umani”, limitandolo ai diritti “accettati dai testi di origine religiosa, facendo così prevalere la specificità di una civiltà improntata alla religiosità ed alla sacralità” (p. 265; Gozzi cita da Hafida Chekir). E “soprattutto il problema della parità dei diritti tra uomo e donna non ha trovato una soluzione soddisfacente” (p. 265). Nella *Carta araba*, d’altra parte, il nazionalismo produce discriminazioni nei confronti dei non-cittadini e delle minoranze e la tutela dei singoli verso lo Stato si rivela insufficiente.

Si potrebbe però osservare che oltre a porre questi problemi le carte islamiche ed arabe, come altri documenti elaborati in aree geografiche e nel contesto di tradizioni culturali non occidentali, evidenziano un tema di grande importanza, relativo al rilievo attribuito alle differenti categorie dei diritti. L’idea dell’indivisibilità, indissociabilità e



indipendenza dei diritti umani, e l'enfasi sui diritti economici, sociali e culturali mettono radicalmente in questione gli approcci minimalisti al confronto interculturale sui diritti umani. Cioè l'idea che il confronto sia favorito da una riduzione dei diritti umani a un breve catalogo di diritti individuali, che in sostanza si identifica con le tradizionali libertà civili. Il problema è che il minimalismo esalta la connotazione occidentale dei diritti. Le carte islamiche ricordano che per il consenso interculturale l'imposizione il pacchetto tradizionale (liberale-occidentale) di diritti non funziona: occorre riconoscere le differenti priorità ed aprirsi alla sovrapposizione e all'intreccio di diversi cataloghi, scritti in lingue differenti e a volte difficilmente traducibili.

Gozzi ricorda peraltro che alcuni intellettuali islamici vedono nel Corano “la fonte della prima teoria della democrazia in base al principio della ‘consultazione’ (*sura*)” (p. 281) esercitata dal popolo direttamente o attraverso la rappresentanza. Sul problema del rapporto fra Islam, democrazia e costituzionalismo Yad Ben Achour – oggi presidente della commissione elettorale della Tunisia – pone la questione radicale: “si può essere credenti e democratici?” E risponde che occorre che i fedeli “non confondano la loro qualità di cittadini con la loro qualità di credenti” (p. 285; cit. da Ben Achour). Ciò implica l’“interiorizzazione” della religione e “il riconoscimento reciproco delle diverse confessioni. La democrazia significa infatti la fine dei valori assoluti, compresi i propri” (*ibidem*). Gozzi indica la strada di una fondazione *cross-cultural* (p. 268) – “suscettibile di dar vita ad una nuova morale universale nel sistema delle relazioni internazionali” (p. 268) e accredita, in particolare, la proposta di An -'Naim basata su una reinterpretazione della stesse fonte coranica della *Sari 'a*.

A questo proposito, per “giungere ad un consenso universale e, insieme, pluriculturale sui diritti umani” occorre da una parte “sottolineare il carattere relativo e non assoluto della concezione occidentale dei diritti” (p. 272) ma d'altra parte “valorizzare l'ispirazione universalistica del Corano rispetto a quei testi del Corano che enunciano invece la solidarietà verso i soli musulmani” (p. 273). Ritorna qui la questione del fondamento dei diritti umani. Gozzi afferma che “non è possibile sostenere l'universalità dei diritti umani, in quanto essi non sono stati affermati in ogni fase della storia” (p. 162) ma d'altra parte parla di “accettazione di principi universalmente condivisi e della loro applicazione alle differenti realtà culturali delle differenti civiltà” (p. 163). Tuttavia Gozzi rileva che la stessa nozione di “dignità umana” non è univoca. Egli ricostruisce la storia del concetto di dignità, dal pensiero stoico che la connette strettamente con la razionalità alla visione, più ampia, espressa nell'art. 1. 1. della Legge Fondamentale tedesca. Nella quale “l'essere umano è [...] una *realtà pre-giuridica*, di cui il legislatore riconosce la dignità, che comporta il conferimento di diritti per la sua piena realizzazione. La dignità è pertanto un'idea regolativa (kantiana) che postula l'attribuzione di diritti umani” (p. 332). In questa prospettiva l'essere umano è posto “sempre e solo come *fine* e mai come *oggetto*” (p. 333). Questa visione della dignità, che “appartiene ad un paradigma della cultura politico-giuridica occidentale” (p. 334) ed è un portato della secolarizzazione, è efficacemente confrontata da Gozzi con la visione della dignità che emerge nelle dichiarazioni islamiche ed arabe. Lì “la dignità dell'uomo è posta nel riconoscimento, ossia nell'onore che Dio gli riserva. [...] risiede nella preferenza che gli è stata accordata dal Creatore” (p. 335).



JURA GENTIUM



Un progetto di ricerca come quello delineato in *Diritti e civiltà* deve fare i conti con la polisemia di alcuni concetti-chiave del nostro lessico politico-giuridico e con l'evoluzione storica dei loro usi. A cominciare dal concetto di Stato, introdotto da Machiavelli per connotare le comunità politiche ed a lungo considerato una specificità della modernità occidentale (con tutti i rischi connessi di eurocentrismo). D'altronde un problema classico della teoria giuridica è lo status del diritto internazionale: si tratta di diritto in senso proprio o di qualcos'altro (Austin parlava di "moralità positiva"). Il problema diventa di più difficile soluzione se lo sguardo si allarga ad ordinamenti sovranazionali come il sistema sinocentrico o il *siyar*. E il monismo kelseniano, che per qualificare il diritto internazionale come diritto in senso pieno reintroduce la categoria di "guerra giusta" *qua* sanzione all'illecito internazionale, suscita più problemi di quanti ne risolva. A questo proposito un tema di grande rilievo, cui Gozzi accenna, è quello della frammentazione del diritto internazionale, nel quale acquisiscono rilevanza il diritto privato e gli attori privati (cfr. pp. 345-48), così come quello della sua costituzionalizzazione (cfr. pp. 356-61).

Inoltre, la riflessione sui diritti umani, strettamente collegata a quella sul diritto internazionale, rimanda alla nozione di diritto soggettivo. I diritti umani sono *diritti*: sono formulati utilizzando uno specifico concetto giuridico, non riducibile ad altre modalità come i doveri o i divieti. Sembrano convincenti i tentativi di cogliere la specificità dei diritti soggettivi nel potere di scelta attribuito ai titolari e nella possibilità di affermare rivendicazioni, in quell'*activity of claiming* che a sua volta si ricollega alla nozione di "dignità umana" ed alla affermazione di "nuove libertà contro vecchi poteri", secondo l'espressione di Bobbio. Riconoscere queste caratteristiche introduce un ulteriore elemento di problematicità nel confronto interculturale. La rivendicazione e il conflitto sembrano esprimere un atteggiamento tipico della modernità occidentale: le rappresentazioni delle altre culture giuridiche insistono fin troppo sugli elementi della conciliazione, del compromesso, della considerazione di ogni conflitto – compresi quelli giuridici – come patologia sociale. Ma verrebbe da chiedersi se questo riconoscimento non consenta anche di vedere in una differente prospettiva alcuni dei problemi affrontati da Gozzi. Nel presentare il TWAIL (*Third World Approaches International Law*, elaborato da studiosi come Anand, Anghie, Gathii, Rajagopal, Grovogui, Chimni) Gozzi intitola un paragrafo "Oltre il discorso dei diritti umani" e sostiene che la "centralità dei movimenti" può "svelare il reale significato delle istituzioni previste a tutela dei diritti umani (*good governane, rule of law, mercato*), che sono in realtà a garanzia degli interessi economici occidentali". Solo tale centralità "può interpretare il discorso di diritti umani come fondamento politico-culturale dell'opposizione contro la violenza economica dello 'sviluppo' promosso dall'Occidente" (p 377). Ma allora: la proposta è andare oltre i diritti umani o piuttosto adottare una concezione rivendicativa dei diritti umani, che la ricolleggi ai movimenti ed ai conflitti sociali?

Ri/costruire un diritto internazionale universale

Giorgio Bongiovanni

Diritti e civiltà è un testo importante e molto ricco che offre svariate chiavi di lettura. Tra queste, credo se ne possa individuare una che corrisponde all'ambizione generale (tra l'altro ampiamente realizzata) del volume e che ne può fornire l'inquadramento complessivo: si tratta, come emerge anche dal sottotitolo, della definizione dei canoni della filosofia del diritto internazionale. Come noto, quest'ultima è una disciplina relativamente recente le cui basi sono ancora da individuare con precisione¹. Ciò vale anche se si guarda agli autori classici della filosofia del diritto che si sono occupati di diritto internazionale: è sufficiente in questo ambito rinviare alla riflessione di H. Kelsen e ai suoi sforzi per l'affermazione dell'autonomia del diritto internazionale². Il tentativo di definire i canoni del diritto internazionale non è evidentemente agevole e richiede un intenso sforzo teorico e storiografico volto a individuarne le diverse tradizioni e approcci. Naturalmente questa esigenza non è solo teorica e deriva dalla rilevanza che le relazioni e i problemi internazionali (dalle guerre all'immigrazione) hanno progressivamente acquisito nella vita quotidiana degli individui e delle comunità.

Nel volume di G. Gozzi questo sforzo viene articolato in quelli che possono essere visti come i tre momenti principali del libro: a) l'individuazione dell'oggetto e del metodo del diritto internazionale; b) l'analisi delle fasi più significative della storia della filosofia del diritto internazionale (occidentale); c) la valutazione e ridefinizione del progetto kantiano della pace perpetua. Questi tre momenti sono strettamente connessi: l'individuazione del carattere "duale" del diritto internazionale (occidentale) viene dimostrata attraverso l'analisi degli snodi essenziali della sua storia: in questo ambito, la riflessione e la tradizione kantiana vengono viste quale soluzione di tale dualità.

a) La risposta alla questione di "cosa è" il diritto internazionale (*quid ius*)³ implica non solo l'individuazione dei caratteri del diritto internazionale e la valutazione delle diverse posizioni dottrinali, ma soprattutto la definizione delle sue relazioni con gli altri ambiti della ragion pratica. Alla definizione dell'oggetto è strettamente connessa l'individuazione del metodo di ricerca: naturalmente la relazione non è unidirezionale, ma bidirezionale e la scelta del secondo spesso retroagisce sul primo. Il tentativo di definire l'oggetto della filosofia del diritto internazionale si scontra con le diverse anime e visioni che del diritto internazionale sono state date: se lo si valuta quale ordinamento coercitivo, allora esso si riduce all'abbozzo di un vero sistema giuridico e diviene prevalentemente un sistema primitivo che deve ancora raggiungere un completo sviluppo⁴. Difficoltà analoghe pongono altre visioni: se lo concepisce quale diritto prevalentemente consuetudinario, resta il problema della applicazione coercitiva, mentre

¹ Si veda, nell'ambito dei tentativi sviluppati a livello internazionale per individuare ambiti e problemi di tale disciplina, S. Besson, J. Tasioulas (a cura di), *Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

² Si pensi a H. Kelsen, *Il problema della sovranità*, Milano, Giuffrè, 1989 (1920).

³ Come noto, la distinzione tra le diverse domande "quid ius" e "quid iuris" è formulata da I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (1797).

⁴ Si tratta della c.d. "domestic analogy" che può, tuttavia, essere utilizzata per sostenere tesi contrapposte sulla natura del diritto internazionale.



se lo si vede solo in chiave pattizia (tra gli Stati), esso diviene molto flessibile e privo di stabilità. Stanti queste difficoltà, si può evidenziare un nucleo concettuale minimo del diritto internazionale che tocca la regolamentazione delle relazioni tra i diversi soggetti internazionali (Stati, popoli, comunità, movimenti, individui) cui fanno riferimenti concezioni diverse. Questo nucleo concettuale minimo trova una specificazione importante se si analizza la relazione del diritto internazionale con altri sistemi normativi e, in particolare, con la sua dimensione politica. Il diritto internazionale (occidentale) mostra una connessione costante con le finalità politiche: esso cioè ha un duplice lato. Da una parte, è connotato dalla dimensione universalistica legata alla relazione giuridica tra soggetti potenzialmente equiordinati e, dall'altra parte, mostra uno specifico aspetto particolaristico connesso alla realizzazione di interessi determinati. Questa struttura duale (universale/particolare) del diritto internazionale ne mette in mostra la dimensione "ideologica" e il suo legame con la realizzazione di scopi particolaristici. In questa prospettiva, il diritto internazionale viene visto come un diritto connotato e volto alla superiorità dell'Occidente (Stati, organizzazioni, imprese) sugli altri soggetti internazionali. Questa struttura e questa dimensione rendono necessaria l'adozione di un metodo genealogico/decostruttivo che consenta sia di mettere in evidenza come si è creato questo "ordine del discorso", sia di porre in luce le ambivalenze e le contraddizioni del diritto internazionale. Il riferimento è all'impostazione generale di M. Foucault e all'analisi del diritto internazionale svolta da M. Koskenniemi⁵. Questi due compiti vengono svolti nell'ampia parte dedicata alla ricostruzione della storia del diritto internazionale⁶.

b) La ricostruzione della storia (e della teoria) del diritto internazionale mostra come esso sia contrassegnato dalla tensione tra la dimensione universalistica e quella particolaristica. Questo aspetto può essere messo in evidenza in relazione a tre fasi principali di tale storia: la riflessione sul problema della guerra giusta sviluppata dalla seconda scolastica (in particolare da F. De Vitoria) dopo la conquista dell'America; la costruzione del diritto internazionale tra Otto e Novecento; il secondo dopoguerra e il processo di decolonizzazione. Il testo di G. Gozzi fornisce per ognuna di queste fasi un'analisi molto approfondita e puntuale che mostra questa duplicità. Esempio è, nella prima fase, la dottrina della guerra giusta di De Vitoria: alla visione della guerra come risposta alla violazione di uno *ius gentium* che vincola tutta la *Communitas Urbis* (cioè quale sanzione volta ad assicurarne l'effettività), segue però una qualificazione di tale diritto in chiave profondamente diseguale. Se, in prospettiva universalistica, lo *ius gentium* prevede una serie di diritti dei popoli che sono affermati come universali (*ius migrandi*, *ius commercii*, *ius communicationis*, ecc.) è, tuttavia, molto chiaro che tali diritti sono effettivi (possono cioè essere rivendicati) solo per gli invasori spagnoli. Ne deriva una totale inversione del diritto universale (e della situazione storica): la guerra giusta è quella di chi invade paesi e popolazioni inermi⁷. Un discorso analogo può essere fatto molto schematicamente per il diritto internazionale degli Stati che si forma nel corso dell'Ottocento (e del colonialismo) che è del tutto incentrato sulla nozione di

⁵ Il riferimento principale è ovviamente M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁶ Un approccio simile è quello che nell'analisi del diritto è stato sviluppato dalla corrente dei *Critical Legal Studies*.

⁷ Se si prende in considerazione, in questo contesto, il ruolo della religione, questo quadro diventa ancora più nero.



civiltà intesa quale civiltà europea. Il diritto internazionale è quello delle nazioni civili e ciò significa delle nazioni “sviluppate” e perciò superiori⁸. Si muove all’interno di questo dualismo anche il diritto internazionale post-coloniale: nonostante le dichiarazioni dei diritti e una diversa consapevolezza delle relazioni internazionali, esso appare ancora quale mezzo di una missione civilizzatrice. Ciò viene mostrato, ad esempio, in relazione all’”ideologia occidentale della ‘good governance’” che è volta soprattutto alla liberalizzazione dei commerci e delle possibilità di scambio dei regimi occidentali⁹. Dalle origini agli sviluppi attuali (qui solo rapidissimamente accennati), il diritto internazionale mostra dunque una tensione costante tra aspetti universalistici e fini particolari che rischiano di minarne non solo la credibilità e l’effettività, ma la possibilità di divenire lo strumento di rapporti internazionali paritari e pacifici¹⁰.

c) Come è possibile superare o quantomeno rendere meno stridente questo contrasto e costruire un diritto internazionale diverso? Per Gozzi, che analizza diverse soluzioni (quali le prospettive realista e groziana) ciò è possibile attraverso una ridefinizione del disegno kantiano di costruzione della pace perpetua. Questo compito implica un doppio ripensamento relativo sia ai fini del progetto kantiano, sia agli strumenti istituzionali per realizzarlo. Nel libro, questa ridefinizione passa attraverso un’attenta valutazione degli autori (quali, tra gli altri, Kelsen, Rawls, Habermas) e delle proposte che hanno cercato di rendere concreto il programma kantiano.

Questa analisi conduce in primo luogo, a esaminare il significato della costruzione di un diritto universale/cosmopolitico nel mondo contemporaneo. Questo compito (che implica il superamento del dualismo del diritto internazionale) non può che condurre alla formazione di un diritto internazionale inter-culturale (inter-civiltà) basato sulla ridefinizione, alla luce delle diverse culture, dei principi e delle relazioni tra i diversi soggetti. Si tratta di un’ampia opera di revisione che è possibile sulla base di alcuni presupposti di fondo: la consapevolezza che l’universalità del diritto occidentale è solo “relativa al sistema degli Stati e alla storia costituzionale occidentale”; la necessità del rispetto “dei valori di altre culture e civiltà” e quella, collegata ad essa, che a ciò si accompagni “anche la garanzia dei loro interessi materiali attraverso lo scontro con gli interessi occidentali”¹¹. Questo implica la modifica sostanziale dell’impostazione dei temi del diritto internazionale sia rispetto ai soggetti (la soggettività internazionale non può essere vista come insieme chiuso), sia riguardo al tema dei diritti umani (che va analizzato alla luce di un effettivo dialogo inter-culturale), e all’elaborazione di nuovi criteri di giustizia (che devono tenere conto dei diversi soggetti, dei diversi tipi di diritti e dell’esigenza di tenere conto delle differenze economiche e sociali).

L’analisi viene, in secondo luogo, condotta con riferimento al rapporto tra fini e istituzioni. Sulla base dell’elaborazione kantiana, il volume tiene presente sia il livello internazionale, sia quello nazionale. Se, a livello internazionale, le diverse opzioni (costituzionalizzazione, sistema a più livelli, federalismo, repubblica mondiale) presentano aspetti positivi e negativi e appare difficile trovare una soluzione unica, a

⁸ Questo presupposto rende del tutto naturale la diffusione degli istituti occidentali nei paesi colonizzati. Su questi aspetti, si veda, in particolare, il cap. V.

⁹ Ciò vale per la diffusione della democrazia nel terzo mondo che sembra essere solo “lo strumento per favorire l’ascesa di élites favorevoli alla globalizzazione”. Si veda, il cap. XI, par. 7.

¹⁰ Questo dualismo, e la tensione che lo caratterizza, viene interpretato in chiave psicoanalitica quale riflesso della compresenza di *eros* e *thanatos*.

¹¹ Si veda il cap. XIII, p. 345.



JURA GENTIUM



livello nazionale (che Kant vedeva come premessa di un diritto cosmopolitico) la soluzione è molto più netta. Il modello proposto è quello della “democrazia costituzionale multiculturale” che si caratterizza per un duplice aspetto: da un lato, essa, in relazione al principio della sovranità popolare, prevede una forte limitazione e – in relazione a una serie di materie che toccano il pluralismo culturale e normativo – il superamento del principio di maggioranza e, dall’altro lato, lo sviluppo dei c.d. diritti culturali e la valorizzazione delle differenze¹². Si tratta di un modello molto forte che richiede modifiche importanti della nostra cultura giuridico-politica.

Quelli qui delineati sono, come abbiamo indicato, solo alcuni dei temi trattati dal volume: essi comunque mostrano come la costruzione di un diritto internazionale diverso sia un compito importante, anche se difficile: questo volume mi pare rappresenti un’imprescindibile base di partenza per la sua realizzazione.

¹² Si veda il cap. XII nel quale viene anche discusso lo statuto dei diritti nelle democrazie multiculturali.

L'annientamento della reciprocità

Violenza e guerra nei rapporti tra Occidente e Mondo

Alessandro Colombo

Ridurre i rapporti internazionali alla minaccia o all'impiego della violenza significherebbe condannarsi a non vedere la continua tensione tra potere e istituzioni, interdipendenze strategiche e norme giuridiche, interessi e valori che connota da sempre le relazioni internazionali; ma studiare i rapporti internazionali prescindendo dalla dimensione della violenza significherebbe offrire una visione non soltanto edulcorata, ma goffamente ideologica dei rapporti tra forti e deboli o tra soddisfatti e insoddisfatti. Tanto la pratica quanto la disciplina della violenza costituiscono, anzi, una prospettiva privilegiata per cogliere natura e mutamenti della convivenza internazionale tanto diacronicamente, nel passaggio da un'epoca storica a un'altra, quanto sincronicamente, nel passaggio da uno spazio a un altro del medesimo ordinamento internazionale.

Questa paradossale portata euristica della violenza è tanto più pronunciata nei rapporti tra Occidente e Mondo. Non perché la storia dei rapporti tra occidentali e non occidentali possa essere ridotta a un nocciolo di sopraffazione o guerra, ma perché dimensioni e forme della violenza vi hanno comunque rivelato – e, per certi versi, continuano a farlo – una struttura stabilmente ineguale, capace di sopravvivere a fasi per altre versi diversissime della storia delle relazioni internazionali e persino alla grande trasformazione operata dalla carta delle Nazioni Unite e dalla progressiva universalizzazione della società internazionale post-bellica.

Anche nel libro di Gustavo Gozzi¹ questa tematica, pur non occupando il posto centrale, torna in modo insistente: dai capitoli iniziali dedicati alla conquista e alla legittimazione dell'egemonia occidentale sul resto del mondo, alla riflessione su pace e guerra in Kant, in Kelsen e, più in generale, nelle tre grandi tradizioni teoriche delle relazioni internazionali (universalista, realista e groziana); dal “cuore di tenebra” di Tocqueville e di tutta l'ambivalenza politica e normativa del liberalismo europeo, fino alle imprese contemporanee dell'impero e alla mitologia della guerra globale al terrore.

Nelle pagine che seguono ricostruiremo brevemente questo filo di continuità, a partire dall'architettura rispetto alla quale si è andato configurando come una (stabile) eccezione: quella della guerra come relazione reciproca tra stati posti, materialmente e giuridicamente, su un piede di (almeno potenziale) parità.

Una storia di non-reciprocità

Per tutta la vicenda moderna dell'espansione della società internazionale, lo sfondo extraeuropeo ha costituito uno spazio irriducibile alle pratiche giuridiche e discorsive calate dal sistema europeo sullo sfondo potenzialmente informe della violenza. Quali fossero queste pratiche lo ricorda nel sesto capitolo Gustavo Gozzi², riprendendo la rappresentazione per quanto stilizzata del *Nomos della terra* di Carl Schmitt³:

¹ G. Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010.

² Ivi, pp. 196-197.

³ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Voelkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950, trad. it. *Il Nomos della Terra*, Milano, Adelphi, 1991.



l'attribuzione agli stati sovrani del diritto esclusivo di muovere guerra (e trattare la pace); la corrispettiva disponibilità degli stati a riconoscersi reciprocamente quali "nemici giusti" (*iusti hostes*); la soppressione, attraverso la nozione di *iustus hostis*, di quella di *iusta causa*, per impedire la criminalizzazione del nemico e pervenire, invece, a quella che Schmitt definisce un po' enfaticamente "razionalizzazione e umanizzazione della guerra".

Al fondo di questa costruzione stava un principio di reciprocità, riflesso non casualmente in una metafora, quella del duello, presente tanto nell'immaginario giuridico, quanto in quello diplomatico quanto, infine, in quello strategico - la guerra come "duello su vasta scala" in Clausewitz⁴. Tale reciprocità, a propria volta, poteva (e doveva) esprimersi tanto sul piano materiale quanto su quello cerimoniale. Sul primo, la guerra poteva essere rappresentata, come fa esplicitamente Clausewitz, come "azione reciproca", in tanto in quanto "finché non abbiamo abbattuto l'avversario, dobbiamo temere noi stessi di esserne abbattuti; non siamo più liberi; l'avversario ci impone la sua legge, come noi gli imponiamo la nostra"⁵. Rispetto ad altre sfere dell'agire umano, nelle quali il risultato dell'azione è un semplice prodotto della volontà e delle capacità del soggetto agente, "la guerra non è l'effetto di una volontà esercitata sulla materia inerte, come avviene nelle arti meccaniche, o verso un oggetto vivente ma passivo, senza reazione, come sono lo spirito ed i sentimenti umani nei riguardi delle arti immaginative: la guerra agisce invece sopra un oggetto *vivente e reagente*"⁶.

Sul terreno cerimoniale e normativo, poi, questa reciprocità materiale era trasformata, ipostatizzandosi, in eguale diritto. È il senso nel quale la metafora del duello è ripresa da Carl Schmitt nel *Nomos della Terra: la guerre en forme* intesa, ancora una volta, come "qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente"⁷ che si riconoscono reciprocamente lo *jus belli*, accettano di separare la *iusta causa* dalla forma e, proprio in virtù di questo, riescono a dare forma giuridica al nemico e a distinguerlo con chiarezza da chiunque pretenda, in nome della giustizia, di tornare a impiegare la forza senza averne titolo (*aliud est hostis, aliud rebellis*).

Rispetto a questa sofisticata simbiosi tra reciprocità e messa in forma della violenza, l'espansione coloniale costituì, più ancora che una eccezione, una storia eccentrica, simboleggiata dalle *amity lines* istituite dal 1559 per isolare l'Europa dalla competizione che aveva luogo nel nuovo mondo e dal significato concreto che esse impressero sulla celebre e famigerata espressione *beyond the line* - l'idea, appunto, che tutto quanto fosse accaduto "al di là della linea" sarebbe rimasto al di fuori delle valutazioni morali, politiche e giuridiche riconosciute al di qua di essa⁸. Si può discutere se tale distinzione si mantenesse pur sempre all'interno del medesimo ordinamento internazionale, conferendogli se mai "una natura duplice, due cerchi concentrici, uno europeo e uno universale"⁹. Oppure se, più radicalmente, con le *amity lines* cessasse del tutto "il diritto europeo, o perlomeno il vecchio "diritto pubblico europeo" [e cominciasse] una zona

⁴ K. von Clausewitz, *Vom Kriege*, 1832, trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1990.

⁵ Ivi, pp. 22-23.

⁶ Ivi, p. 130.

⁷ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 165.

⁸ Ivi, p. 93.

⁹ M. Wight, [1977], *Systems of States*, Leicester, Leicester UP, p. 118.



“d’oltremare” dove, a causa della mancanza di ogni limitazione giuridica della guerra, valeva solo il diritto del più forte”¹⁰.

Ma quello che non può essere messo in dubbio è che nessuna delle limitazioni della violenza promosse dallo *jus publicum europaeum* trovò mai spazio oltre la linea del suolo europeo: non la consuetudine, seguita in Europa ma non al di fuori di essa, a dotare di effetto giuridico le conquiste territoriali solo attraverso atti di cessione, normalmente contenuti nei trattati di pace¹¹; non l’impegno a lasciare intatti gli equilibri economici e sociali delle terre conquistate poiché, al contrario, lo *jus praedae* fu portato fino all’estremo della guerra di rapina della colonizzazione (compresa quella dell’Ovest americano); non le restrizioni ai modi di combattere, a cominciare da quelle che avrebbero dovuto separare i combattenti dai non combattenti; non, soprattutto, il riconoscimento reciproco dello *jus belli*, perché il nemico extraeuropeo fu screditato di volta in volta come infedele, selvaggio, o portatore di tradizioni incivili o contrarie al progresso sociale e civile dell’umanità, secondo la stessa logica esclusiva che il libro di Gozzi ricostruisce per il complesso delle relazioni giuridiche fra le due parti.

Questa sregolatezza della violenza mantenne un rapporto doppiamente organico con la sua ritualizzazione nello spazio europeo. Da un lato, come riconosciuto da molti storici e teorici delle relazioni internazionali, per tutta la storia moderna delle relazioni internazionali gli spazi periferici e quelli extraeuropei continuarono a procurare una valvola di sfogo all’equilibrio di potenza europeo, consentendo ai principali attori di spostare la competizione là dove, non essendo in gioco interessi vitali, le guerre potevano essere combattute a prezzi diplomatici ed economici più bassi, non foss’altro perché trapiantate lontane da casa.

Dall’altro lato, l’estraneità dello spazio extraeuropeo ai principi e alle norme dello *jus publicum europaeum* poté appoggiarsi sulla estraneità del primo alle categorie giuridiche e istituzionali del secondo. Nessuno dei fondamenti dell’ordine politico-giuridico “vestfaliano” era rintracciabile fuori del “recinto” europeo: non la presenza di stati, poiché soltanto verso la fine dell’Ottocento i primi stati compiutamente non occidentali avrebbero fatto il proprio ingresso nel sistema internazionale; non, quindi, le categorie politiche e giuridiche fondate sullo stato e inconcepibili al di fuori di esso (interno ed esterno, pubblico e privato, militare e civile); non un sistema consolidato di relazioni perché, anche dove un insieme di questo tipo era esistito prima dell’arrivo degli europei (per esempio nel subcontinente indiano), esso fu progressivamente destrutturato da questi ultimi, per essere poi incorporato nei rispettivi imperi coloniali; e non, infine, uno sfondo comune di somiglianze istituzionali, culturali o linguistiche, quale quello che continuava a definire la società europea in opposizione, appunto, alle altre società.

In queste condizioni, l’opposizione tra la violenza in Europa e quella negli spazi extraeuropei poté figurare non come una contrapposizione tra guerra limitata e guerra totale ma, più radicalmente, come una contrapposizione tra guerra vera e violenza informe. In assenza di reciprocità materiale e, soprattutto, giuridica, la violenza implicita nelle spedizioni coloniali (e, più tardi, nella repressione delle rivolte anti-coloniali) non fu più nemmeno riconosciuta come guerra – e, a ben guardare, continua a

¹⁰ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 92.

¹¹ M. Wight, *op. cit.*, p. 123.



non esserlo anche oggi, trasfigurata dalla grammatica materialmente e giuridicamente ineguale della guerra globale al terrore o dell'interventismo umanitario.

I fondamenti realistici della non-reciprocità giuridica

A propria volta, l'incommensurabilità della violenza pubblica in Europa e di quella informe degli spazi extraeuropei si è lungamente fondata su una triplice incommensurabilità comunicativa, geopolitica e potestativa tra occidentali e non occidentali. La prima è quella più presente nel saggio di Gustavo Gozzi e, in particolare, nel capitolo ricchissimo dedicato al legame tra diritto internazionale e civiltà occidentale¹², in dialogo continuo con la grande ricostruzione offerta da Koskenniemi¹³.

Una volta riconosciuto il legame genetico tra il diritto internazionale e l'esperienza politica, giuridica e culturale dell'Europa, l'universalizzazione del primo diventa un capitolo dell'espansione della seconda. Mentre, lungo questo percorso, l'espansione stessa appare stabilmente accompagnata da un'imponente opera di legittimazione. Dal grande dibattito cinquecentesco sulla legittimità della conquista territoriale del Nuovo Mondo al motivo ottocentesco della *mission civilisatrice*, le strategie di legittimazione continuarono ovviamente a cambiare nel tempo, in scontato accordo con i mutamenti nella cultura circostante e nella distribuzione internazionale del potere. Almeno due elementi, tuttavia, mostrarono (pur con declinazioni anche molto diverse tra loro) un grado più elevato di continuità. Il primo riguarda direttamente il rapporto con l'altro. Dalla contrapposizione tra Sepùveda e Las Casas all'indomani della Conquista, alla competizione tra argomenti razzistici e argomenti universalistici e umanitari nel corso dell'Ottocento, la subordinazione dei non-Europei (fino a metà Settecento soltanto i "selvaggi", più tardi anche tutti gli altri) poté essere legittimata o in base a un senso di superiorità prodotto da un postulato di differenza, o in base a un senso di in-differenza prodotto da un postulato di eguaglianza¹⁴. Sono queste le due "figure dell'alterità" che Tzvetan Todorov ravvisa sin dal momento della scoperta dell'America, per ritrovarsi "fino ai nostri giorni in ogni colonizzatore rispetto al colonizzato. ... O egli pensa [agli altri] come a degli essere umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri [l'evangelizzazione, la *mission civilisatrice*, l'esportazione globale del socialismo o della democrazia liberale]. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità ...: si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo"¹⁵ – cioè appunto in "arretratezza", "fanatismo", "barbarie" se non, decisamente, "in-umanità".

Il secondo elemento riguarda non più genericamente l'altro ma, più specificamente, il suo spazio. A legittimarne la penetrabilità o, come si preferì esprimerla, l'apertura provvidero almeno tre orientamenti altrettanto tipici, simili se non paralleli ai due

¹² G. Gozzi, *op. cit.*, cap. V.

¹³ M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge UP, 2002.

¹⁴ T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1992.

¹⁵ Ivi, p. 51.



precedenti. Nella variante più estrema, lo spazio dei popoli “primitivi” poté essere dichiarato aperto in quanto perfettamente “libero” da qualunque pretesa pubblica (per la mancanza della nozione di “stato”) o privata (per la mancanza della nozione di proprietà privata): in altre parole, in quanto *res nullius* disponibile, come tale, all’occupazione. In una variante più universalistica, al contrario, l’apertura dello spazio venne fatta scaturire non dalla negazione pura e semplice dei diritti dei nativi, ma dal divieto (sancito dallo *jus gentium*) di opporsi al diritto di ospitalità, alla libertà di missione e al *liberum commercium* – inteso all’inizio (per esempio da Francisco de Vitoria) nel senso dell’incarico pontificio di missione e, già a partire da Grozio¹⁶ (e, in via definitiva, nel diciannovesimo secolo), nel senso del commercio mondiale, della “porta aperta” o dell’esplorazione a vantaggio di tutta l’umanità¹⁷. Infine, anche senza essere dichiarato una volta e per tutte aperto all’occupazione, lo spazio extraeuropeo fu periodicamente (ma insindacabilmente) dichiarato aperto all’intervento – e a un intervento legittimato, a propria volta, come “umanitario”, in quanto diretto a porre fine a pratiche contrarie all’umanità come i sacrifici umani (che già Sepúlveda poté indicare come la prova irrefutabile dell’inferiorità degli “indiani”); o a ristabilire lo *ius denegatum* e a rimediare all’efferatezza nella condotta dei sovrani stranieri (come afferma Grozio a giustificazione dell’intervento esterno)¹⁸; o, nel corso dell’Ottocento, a interrompere le persecuzioni contro i cristiani in Turchia e più in generale in Oriente¹⁹.

Ma la diversità culturale, sebbene letta in termini espliciti di superiorità e inferiorità, avrebbe potuto anche non bastare. A procurare un fondamento concreto alla discriminazione provvidero due altri elementi, di per sé estranei o almeno indipendenti dal terreno culturale. Il primo fu un’analogia separazione spaziale – coerentemente con l’insistenza schmittiana sull’unità necessaria di Ordnung e Ortung, ma anche con il luogo comune diplomatico e teorico della subordinazione della guerra alla pace²⁰. Da Spinoza a Vattel fino a Kant, tutti i principali pensatori europei moderni non si stancarono di ribadire che “il solo obiettivo della guerra dovrebbe essere assicurare la pace”²¹ e che, pertanto, “nessuno stato in guerra con un altro dovrebbe permettere atti di ostilità tali da rendere impossibile la confidenza reciproca in un futuro tempo di pace”²². Ma, per poterlo fare, si appoggiarono all’esperienza concreta dell’esistenza, in Europa, di una rete straordinariamente fitta di relazioni tra gli stati, già riflessa nel concetto settecentesco di “sistema degli stati” e nella sua regola omeostatica, l’equilibrio, e sviluppata fino al punto di concepire la guerra stessa come uno strumento per conservare il sistema invece che per spaccarlo. Se, come suggeriscono tutti gli studi sulla cooperazione, la ripetitività percepita delle situazioni incoraggia di per sé la propensione degli attori a sacrificare vantaggi di breve periodo in vista di vantaggi futuri, tale ripetitività trovò nel sistema internazionale moderno – “sistema”, appunto –

¹⁶ G. Gozzi, *op. cit.*, cap. 2.

¹⁷ W. Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart 1996, trad. it. *Storia del colonialismo*, Torino, Einaudi, 2002, p. 273.

¹⁸ G. Gozzi, *op. cit.*, pp. 57-59.

¹⁹ Ivi, p. 145.

²⁰ I. Clark, *Limited Nuclear War: Political Theory and War Conventions*, Oxford, Martin Robertson, 1982.

²¹ Spinoza, citato ivi, p. 98.

²² Kant, citato ivi, p. 75.



un recinto “delimitato e concreto”²³, il continente europeo, all’interno del quale (e soltanto al suo interno) non fu più possibile isolare la sovranità di ogni singolo sovrano da ogni altro ma, al contrario, tutti restarono “costretti ad aver riguardo per tutti gli altri”²⁴. “L’attenzione continua dei sovrani a tutto ciò che accade”, scriveva Emmerich de Vattel nel 1758, “l’insediamento dei corpi diplomatici, i continui negoziati, fanno dell’Europa moderna una specie di repubblica i cui membri, indipendenti ma legati dall’interesse comune, si uniscono per mantenersi l’ordine e la libertà”²⁵.

Proprio questa costrizione fu l’incentivo fondamentale a limitare la competizione tra di loro - compresa appunto la guerra, per non pregiudicare con eccessi di Male la ripresa futura delle relazioni. Mentre proprio l’assenza di questa costrizione fu ciò che, fuori del recinto europeo, poté liberare la violenza da ogni restrizione. Già nel saggio iniziale sulle origini in età moderna dei diritti dei popoli e dello *jus gentium*, Gozzi cita un passo straordinariamente rappresentativo di Vitoria: “In certi casi la sicurezza non può essere ottenuta se non attraverso l’eliminazione di tutti i nemici. Questo sembra essere soprattutto il caso della guerra contro gli infedeli, dai quali non ci si può mai aspettare una pace, a nessuna condizione”²⁶. Perché è proprio questo il punto. Diversamente dalla continuità di relazioni del sistema europeo, ciò che rese dall’inizio vulnerabile qualunque sforzo - quando pure ci fu - di restrizione nell’impiego della violenza fuori dell’Europa fu l’impensabilità di avere relazioni normali con nemici sentiti come totalmente estranei alla propria religione e, più tardi, ai propri valori “civili”, o a quelli della comunità internazionale o, più radicalmente, a quelli dell’umanità. La violenza extraeuropea non si presentò mai come una parentesi in un flusso continuo di relazioni. Tutto all’opposto, essa si impose come un modo di fare piazza pulita delle relazioni (attraverso l’espulsione o il genocidio) o di imporne di totalmente nuove, in quanto private di qualunque traccia di reciprocità.

Infine, a completamento dell’edificio moderno della non-reciprocità tra Occidentali e non Occidentali, lo spazio giuridico e persino iconografico della guerra fu richiuso - o, almeno, reso opaco - da una sproporzione altrettanto abissale in termini di potere. La sua rappresentazione archetipica di duello su vasta scala tra *magni homines* racchiusi in un recinto avrebbe richiesto, infatti, non soltanto la disponibilità al riconoscimento reciproco ma, prima di ciò, un’eguale chance di vittoria; in mancanza di chiare diseguaglianze tra i contendenti sarebbe toccato proprio alla guerra stabilire, con il suo esito, chi fosse il più forte tra di loro.

La guerra tra Occidentali e non occidentali costituì a lungo l’opposto di questa condizione - quanto meno mano a mano che procedeva e si universalizzava la diseguaglianza di capacità militari e organizzative tra le parti. Nelle imprese coloniali così come nelle operazioni di “polizia internazionale” quali la repressione della rivolta dei Boxer in Cina, i contendenti sapevano in anticipo di non avere né le stesse possibilità di vittoria né la stessa concezione di che cosa fosse e dovesse essere una “vera” guerra. Non casualmente, è proprio attorno a questa sproporzione che Gaston Bouthoul costruì il tipo della “guerra coloniale”: “Quando fra i belligeranti la sproporzione della tecnica e dell’organizzazione è grandissima, siamo dinanzi a una

²³ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 284.

²⁴ Ivi, pp. 200-201.

²⁵ Citato in M. Bazzoli (a cura di), *L’equilibrio di potenza nell’età moderna. Dal Cinquecento al Congresso di Vienna*, Milano, Unicopli, 1998, p. XXXIV.

²⁶ Citato in G. Gozzi, *op. cit.*, pp. 34-35.



guerra di tipo coloniale. *La guerra coloniale è caratterizzata dal fatto che uno dei due belligeranti possiede nel campo dell'armamento una tale superiorità che le ostilità non sono, a causa di esso, che una spedizione senza rischio.* Certo, le operazioni possono anche essere costose, ma qualunque ne sia il prezzo non possono mai mettere in pericolo, in nessun momento, il belligerante che nell'armamento è il più forte²⁷.

Altrettanto non casualmente, è in questa sproporzione materiale che Carl Schmitt rintraccia la radice ultima dell'indisponibilità a riconoscersi reciprocamente il diritto di combattere. “Se le armi sono in modo evidente impari cade il concetto di guerra reciproca, le cui parti si situano sullo stesso piano. È infatti proprio di tale tipo di guerra il fatto che si dia una certa determinata chance, un minimo di possibilità di vittoria. Se questa viene meno, l'avversario diventa soltanto oggetto di coazione. Si acuisce allora in misura corrispondente il contrasto tra le parti in lotta. Chi è in stato di inferiorità sposterà la distinzione tra potere e diritto negli spazi del *bellum intestinum*. Chi è superiore vedrà invece nella propria superiorità sul piano delle armi una prova della sua *justa causa* e dichiarerà il nemico criminale, dal momento che il concetto di *justus hostis* non è più realizzabile. La discriminazione del nemico quale criminale e la contemporanea implicazione della *justa causa* vanno di pari passo con il potenziamento dei mezzi di annientamento e con lo sradicamento spaziale del teatro di guerra. Il potenziamento dei mezzi di annientamento spalanca l'abisso di una discriminazione giuridica e morale altrettanto distruttiva²⁸.”

Non-reciprocità e interventismo democratico oggi

Sebbene mitigata e, dal punto di vista giuridico e istituzionale, apparentemente liquidata dall'evoluzione più recente del diritto e delle organizzazioni internazionali, la disegualianza costitutiva nei rapporti tra Occidente e Mondo sopravvive in forme edulcorate persino nel contesto attuale. Il libro di Gustavo Gozzi se ne occupa direttamente negli ultimi due capitoli e, soprattutto, nell'ultimo, dove compare sotto le vesti della strumentalizzazione dello stesso diritto internazionale agli imperativi “realistici” della governance imperiale²⁹.

L'attenzione del capitolo è rivolta, e non potrebbe essere diversamente, alla manifestazione più eclatante di questa strumentalizzazione, la “guerra globale al terrore” proclamata e combattuta dall'amministrazione Bush. Ma la guerra al globale del terrore è soltanto una delle espressioni della persistenza della disegualianza – e, anzi, quella più probabilmente destinata al declino, come sembrerebbero segnalare tanto la revisione esplicita operata dall'amministrazione Obama – sulla quale, peraltro, i giudizi dell'autore³⁰ appaiono un po' generosi - quanto la corsa alla exit strategy dai suoi teatri principali, l'Iraq e l'Afghanistan. Più consolidata appare, invece, la rinnovata pratica dell'interventismo “democratico” o “umanitario” delle grandi potenze, a maggior ragione poiché espressa in una grande varietà di forme e strategie di legittimazione: in alcuni casi (come in Somalia, ad Haiti, in Bosnia-Erzegovina, in Kosovo, a Timor Est e, appunto, in Libia), gli interventi avvengono in nome di ragioni

²⁷ G. Bouthoul, *Les guerres: éléments de polémologie*, Parigi, Payot, trad. it. *Le guerre. Elementi di polemologia*, Milano, Longanesi, 1951, p. 473.

²⁸ C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 429-430.

²⁹ G. Gozzi, *op. cit.*, pp. 346-347.

³⁰ Ivi, pp. 355-356.



umanitarie, mentre in altri (come in Iraq e in Afghanistan) in nome di considerazioni strategiche (la lotta al terrorismo, la non proliferazione di armi di distruzione di massa ecc.); in alcuni casi gli interventi si inseriscono in una robusta cornice multilaterale, mentre in altri (Iraq in testa) sono il risultato dell'iniziativa unilaterale di uno o più attori; in alcuni casi avvengono sotto l'egida e con l'autorizzazione specifica delle Nazioni Unite, mentre in altri la presunta legittimità dell'intervento mette apertamente in questione la sua illegalità formale; in alcuni casi, infine, gli interventi hanno luogo in seguito al collasso dello stato destinatario (come in Somalia), mentre in altri il collasso lo producono (come in Iraq), nel tentativo di cambiare soltanto il regime politico.

Come in passato, piuttosto, anche questa pratica si regge su una triplice discriminazione normativa, geopolitica e potestativa. La prima tende a costituirsi per effetto del tentativo di elevare la democrazia liberale e nuovo standard di legittimità internazionale o, meglio, a nuova soglia di accesso alla piena appartenenza alla comunità internazionale. In un sistema internazionale nel quale quasi tutti i principali stati si ispirano (o dichiarano di ispirarsi) ai principi democratici e liberali, quote crescenti dello *jus belli* vengono riappropriate dai paesi democratici proprio mentre vengono sottratte ai paesi non democratici. Nello stesso momento in cui questi ultimi si vedono limitato o negato persino il diritto elementare all'autodifesa, i paesi democratici tendono a svincolarsi sempre di più tanto dai limiti dell'architettura politico-giuridica delle Nazioni Unite (come nella dottrina della guerra preventiva) quanto da quelli preesistenti del rispetto della giurisdizione altrui (come nella dottrina dell'ingerenza umanitaria).

Il risultato di questa duplice discriminazione è una crescente disuguaglianza nella soglia stessa tra pace e guerra. Per i paesi democratici, la guerra (e il diritto di autodifesa che le è associato) sembra cominciare nel momento stesso in cui una minaccia si profila all'orizzonte – anzi persino prima, stando al principio enunciato nella nuova dottrina strategica degli Stati Uniti di “agire contro le minacce prima che esse siano interamente formate”³¹. Per i paesi non democratici, al contrario, il diritto a riconoscersi in guerra (e a comportarsi di conseguenza) sembra non cominciare mai – neppure quando è sistematicamente violata l'integrità del proprio territorio (attraverso sorvoli aerei, incursioni terrestri o persino bombardamenti), come nel caso dell'Iraq nel corso degli anni novanta o in quello della Siria, del Libano e dei territori palestinesi da quarant'anni a questa parte.

Il secondo tratto di non reciprocità ha natura spaziale, o geopolitica, e risiede nella sproporzione stessa tra impenetrabilità e penetrabilità che continua a connotare i rapporti tra Occidente e Mondo, nonostante l'arretramento politico ed economico degli ultimi decenni. La libertà di cui gli Stati Uniti e i loro alleati godono di ritirarsi, volendolo, dalle aree in cui intervengono li mette nella condizione (impensabile per tutti gli altri attori) di sfuggire alle conseguenze indesiderate delle proprie azioni. La risposta (paradigmatica) all'eventualità del fallimento diventa, non a caso, la “strategia d'uscita” (*exit strategy*): invece della condanna a pagare le conseguenze dei propri errori, l'inflizione di quelle conseguenze agli attori (locali) condannati a rimanere sul posto. Mentre proprio questa libertà rischia di incoraggiare gli Stati Uniti e gli stessi paesi

³¹ The White House, *The National Security Strategy of the United States of America*, Washington D.C., September 2002.



europei a spericolati esperimenti di ingegneria sociale (come il progetto di Grande Medio Oriente dell'amministrazione Bush, o il recente intervento della Nato in Libia), con l'assicurazione che i costi dell'esperimento non saranno comunque pagati (se non in minima parte) da loro.

Infine, questa incolmabilità spaziale è completata e portata in fondo dall'analoga sproporzione che investe la dimensione del potere e, in particolare, quello militare. La superiorità abissale di cui gli Stati Uniti e, almeno nei confronti di piccole potenze quali la Libia, gli Europei godono nei confronti dei loro nemici basterebbe già ad ampliare l'inclinazione all'uso della forza oltre lo stretto necessario. Ma questa tentazione, che raccoglie un consenso significativo (o, almeno, una larghissima acquiescenza) anche presso l'opinione pubblica e ha un legame essenziale, sebbene inconfessabile, con la certezza dell'impunità, riceve la spinta decisiva dalla fiducia nella superiorità e nella esportabilità dei propri valori e del proprio regime politico. La combinazione tra il minimo dei rischi e il massimo della convinzione travolge tutti i residui freni inibitori alla conduzione di "guerre giuste". Da un lato, il ricorso all'uso della forza si presta a essere legittimato in nome di valori dichiarati irrinunciabili, come il rispetto dei diritti umani o la promozione della democrazia; dall'altro lato, chi rivendica l'irrinunciabilità di questi diritti sa fin dal principio di non dovere mettere in gioco, per difenderli, la propria vita e il proprio benessere. La rilegittimazione della guerra contenuta in espressioni quali *peace enforcing*, *peace making* o *ingerenza umanitaria* deve la propria forza al fatto di collocarsi a metà strada tra etica e irresponsabilità; la prima dà una maschera alla seconda e la seconda toglie serietà alla prima.

Il risultato di tutto ciò è una globalizzazione gerarchica, politicamente e giuridicamente discriminante, nutrita di un immaginario economico ma disciplinata con strumenti militari. Definitivamente spalancato dalla mancanza di competitori militari di pari livello, e fluidificato dallo slittamento dell'Interdependence in una Globalization sconfinata tanto sul terreno materiale quanto su quello normativo (ingerenza "umanitaria", diritti "umani", esportazione "globale" della democrazia, ecc.), il mondo si apre nuovamente al potere (e, discorsivamente, al diritto) di intervento del più forte, tanto nella forma estemporanea della rappresaglia "chirurgica", dell'incursione, dell'omicidio mirato o della cattura di terroristi o presunti tali; quanto nella forma già più impegnativa e ancora più intrusiva dell'intervento combinato (interforze e/o multinazionale) in funzione di deterrenza *by punishment*, *peace enforcing*, *peace building* o ingerenza "umanitaria"; quanto, al grado di più alto, nella forma dell'occupazione militare vera e propria, malgrado la storica difficoltà (confermata anche recentemente dalle missioni in Iraq e Afghanistan) di immaginare e, a maggior ragione, realizzare un vero (e durevole) esercizio del controllo terrestre³².

³² C.M. Santoro, *Occidente. Identità dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 171-172.

Decostruire il mondo arabo: verso una prospettiva transculturale sui diritti umani

Francesca Forte

Il rapporto tra Islam e diritti umani è da almeno un decennio al centro dell'interesse di studiosi di diversi campi: filosofi, giuristi, storici del diritto e politologi hanno dedicato attenzione a questo tema complesso e problematico. Il contributo di Gustavo Gozzi nella terza parte del volume risulta prezioso e utile per diversi motivi: innanzi tutto perché rappresenta un saggio approfondito sui diritti umani nel contesto islamico inserito all'interno di una cornice più ampia dedicata al diritto dei popoli e alla discussione sul contributo del Terzo Mondo al diritto internazionale e, in secondo luogo, perché questa parte si trova a sua volta all'interno di un volume che sistematizza in modo chiaro e incisivo il discorso sul diritto internazionale e la nozione dei diritti umani nella storia della cultura occidentale.

La terza parte del libro – il cui capitolo centrale è dedicato al binomio Islam e diritti – si apre con l'analisi della teoria di John Rawls sul diritto dei popoli (nuovi soggetti del diritto oltre agli Stati tradizionali) e sull'utopia di una “pace liberal-democratica”, fattibile se le società cosiddette svantaggiate accettano di adeguarsi ai criteri delle società liberali e assumere le loro istituzioni. Secondo l'autore è possibile trovare una base comune riguardo al tema dei diritti nel “senso di giustizia”, condiviso dalle società liberali e da quelle gerarchiche “decenti” - secondo la terminologia rawlsiana - tra cui le *società islamiche non fondamentaliste* con cui è possibile il dialogo in tema di diritti, sebbene si parta da presupposti diversi (la non eguaglianza nel trattamento di tutti i cittadini davanti alla legge indipendentemente dal credo religioso). Le critiche alla teoria rawlsiana prese in considerazione da Gozzi (le cosiddette critiche dei realisti à la Hoffmann) appaiono piuttosto deboli mentre problematica appare la definizione che Rawls dà di “società islamiche non fondamentaliste” dal momento che utilizza criteri esplicitamente liberali e interni alla cultura politica occidentale per giudicare società e Paesi molto diversi tra loro: uno degli elementi più discutibili dell'approccio di Rawls è proprio la categorizzazione del mondo arabo-islamico come un *unicum* culturale di cui, fatte le debite distinzioni, si può parlare in modo unitario; tuttavia è proprio l'annullamento delle differenze - tutt'altro che secondarie – tra le diverse realtà del mondo arabo-islamico che porta ad analisi frettolose e facili categorizzazioni che già Said denunciava nel suo saggio sull'orientalismo¹.

La debolezza di questo approccio, che semplifica una realtà molto diversificata e complessa, è comune a molte analisi anche se oggi parlare di *mondo arabo* “non ha più alcun senso”².

Il capitolo dedicato a Rawls introduce nel cuore del problema relativo all'universalismo dei diritti umani così come concepiti nel contesto occidentale,

¹ E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978, tr. it. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999 e rist.

² R. Cristiano, *Caos arabo. Inchieste e dissenso in Medioriente*, Messina, Mesogea, 2011.



universalismo messo in discussione tanto dal mondo islamico quanto dalla prospettiva degli studi post-coloniali presa in considerazione nell'undicesimo capitolo.

Il fondamento dei diritti e la legittimazione della loro universalità sono stati messi in discussione da diverse prospettive teoriche e tale dibattito assume una centralità particolare se si considera che nel contesto islamico un'antica e autorevole cultura giuridica si confronta con un sistema giuridico-filosofico (alla base della nozione liberale e occidentale dei diritti) che poggia su presupposti teorici molto diversi.

Quali sono le resistenze specifiche, nel contesto culturale islamico, alla pretesa universalità dei diritti umani? Il testo di Gozzi sembra cercare una risposta prendendo in considerazione i diversi livelli in cui si declina il problema: esplora la questione sia sul piano del fondamento teorico (nella cultura giuridica islamica si possono concepire diritti umani universali e inalienabili? su cosa si fondano?) sia sul piano della concreta prassi giuridico-istituzionale (analisi dei testi costituzionali e dell'assetto istituzionale dei paesi islamici).

L'autore prende in considerazione quella che considera la prospettiva islamica tradizionale espressa in alcuni documenti ufficiali sottoscritti dai paesi arabi³ e successivamente la prospettiva "araba" sui diritti dell'uomo, a cui accenneremo più avanti. L'analisi compiuta da Gozzi sul piano del fondamento teorico dei diritti fa risalire la fondamentale differenza tra la concezione occidentale e quella islamica al mancato processo di secolarizzazione della società islamica e quindi al perdurare del fondamento religioso del diritto.

Nell'Islam i diritti umani non sono valori assoluti ma relativi a una determinata concezione dell'individuo e non devono essere in contrasto con la prospettiva religiosa; a ciò si aggiunge una differente concezione del diritto soggettivo che nell'Islam è legato all'idea di dovere. Partendo da questi elementi è possibile fare alcune riflessioni: l'astrazione dell'uomo dal suo contesto vitale e storico non è stata criticata solo dal mondo islamico ma incontra tradizionalmente l'obiezione marxista a proposito della limitatezza del soggetto dei diritti liberali⁴, una critica che viene ripresa da diversi autori, così come dalla prospettiva *culturalista* che contesta l'astrazione dell'individuo dalla comunità ma anche dal contesto ambientale e animale in cui invece deve considerarsi sempre inserito.⁵ Anche l'idea che i diritti siano legati ai doveri era stata espressa già dai paesi socialisti che parteciparono alla stesura della carta delle Nazioni Unite del 1948.

Per quanto riguarda il fondamento religioso si tratta senz'altro dell'elemento più evidente di differenza tra la concezione tradizionale islamica e quella liberale-occidentale dei diritti dell'uomo: nell'Islam è assente la prospettiva giusnaturalistica che fonda l'idea di un diritto condiviso da tutti gli uomini in quanto tali (partecipi di una

³ Cfr. A. Pacini (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 1998.

⁴ Cfr. K. Marx, *La questione ebraica* (1844), in trad. it. *Karl Marx, Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Einaudi, 1975; nel testo la visione dei diritti dell'uomo come espressione del particolarismo borghese si unisce alla critica all'individualismo alla base della visione liberale dei diritti; su questo si veda Pietro Barcellona, *Il declino dello Stato*, Bari, Dedalo, 1998.

⁵ Si pensi alla visione indiana o cinese del rapporto uomo-cosmo, cfr. R. Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", in *Diogéne*, 120 (1982); per uno sguardo al fondamento antropologico dei diritti umani si vedano J.K. Cowan, M.B. Dembour, R.A. Wilson (a cura di), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.



medesima natura razionale) dal momento che l'unico legislatore è Dio ed è l'unico che è in grado di garantire dei diritti agli uomini (sempre revocabili). Gozzi avvicina la concezione islamica dei diritti soggettivi a quella giusnaturalistico-volontarista della tradizione occidentale cristiana (diritto naturale che riflette l'ordine creato da Dio) e richiama la specificità di un'etica oggettiva e comunitaria islamica che non riconosce l'autonomia della scelta morale individuale.

In realtà ci pare che sia proprio la mancanza di un'etica oggettiva a impedire di riconoscere il fondamento dei diritti umani nella natura umana stessa: l'universalità del diritto è un predicato della legge religiosa, ma allora per chi non conosce o non condivide il credo islamico diventa difficile trovare una legge comune, una fonte del diritto indipendente dalla rivelazione⁶. Sebbene anche per la tradizione cristiana il fondamento ultimo del diritto naturale fosse in Dio, questo non toglieva all'uomo, che partecipa in qualche modo alla razionalità divina, di comprendere le categorie oggettive di bene e male. Nella filosofia del diritto sunnita⁷ non sembra esserci spazio per un'elaborazione puramente umana delle norme, anche se alcuni presupposti attraverso cui il pensiero cristiano ha riadattato l'idea di una legge naturale sono presenti anche nel pensiero islamico (ad esempio l'idea della superiore dignità dell'uomo rispetto al resto del creato, l'interiorizzazione innata di norme etiche generali nel cuore dell'uomo grazie all'intervento di Dio).

La legge religiosa islamica, la *sharī'a* - concetto peraltro problematico da definire con chiarezza⁸ - basata sulle fonti scritturali (Corano e Sunnah del Profeta) e quindi direttamente sulla parola di Dio (il Corano è *kalām Allāh*) rappresenta dunque il limite invalicabile entro cui definire lo spazio del diritto, intendendo con ciò che qualsiasi norma positiva entri in contrasto diretto con una prescrizione sharaitica va, in quanto tale, rifiutata: nel caso dei diritti umani ci sono alcuni articoli della dichiarazione del '48 che entrano in specifico contrasto con la legge religiosa e per questo sono stati respinti o riformulati (ad esempio il diritto a cambiare religione o la garanzia di eguaglianza nel matrimonio).

Emerge dunque che la questione fondamentale riguarda l'approccio alla *sharī'a* e allo spazio ad essa lasciato nelle legislazioni del mondo arabo-islamico: Gozzi sottolinea che sono riconoscibili nell'Islam due diverse tendenze teoriche in questo senso, una minoritaria, formata prevalentemente da intellettuali "progressisti", che ritiene la *sharī'a* compatibile con i diritti umani poiché la legge religiosa riflette un'interpretazione storicamente condizionata delle fonti e quindi può essere oggi riletta alla luce delle mutate condizioni storiche (Abdullah an-Na'īm⁹), tale tendenza prevede il ricorso

⁶ S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e Islam a confronto*, Bologna, il Mulino, 2002; Y. Ben Achour, "L'idea di giustizia naturale nel pensiero giuridico sunnita", in *Daimon*, 4 (2004), pp. 225-42; A.M. Emon, "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law", *Journal of Law and Religion*, 20, (2004 - 2005), 2, pp. 351-395.

⁷ Y. Ben Achour, *Aux Fondements de l'ortodoxie Sunnite*, Paris, PUF, 2008.

⁸ A. An-Na'īm dà questa definizione: "Il termine Shari'a fa riferimento al sistema normativo complessivo dell'Islam così come storicamente inteso e sviluppato da giuristi musulmani... Quando fatti osservare o applicati dallo Stato, i principi della Shari'a diventano legalmente vincolanti grazie all'azione dello Stato...", cfr. A. An-Na'īm, "Il conflitto tra la shari'a e i moderni diritti dell'uomo", in A. Pacini, *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, pp. 103-20.

⁹ Tra i numerosi lavori dell'autore si segnalano A. An-Na'īm, *Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate*, in *Proceedings of the 94th Annual Meeting of the American Society of International Law Asil*, Washington, 2000, pp. 95-101 e Id., "Area expressions and the universality of human rights -



all'ijtihād – sforzo interpretativo – che assicura la possibilità di una nuova lettura delle fonti religiose in armonia con i principi espressi dai diritti umani. Accanto a questa tendenza Gozzi colloca la cultura tradizionale islamica espressa appunto nei documenti ufficiali e nelle dichiarazioni elaborate dal mondo arabo-islamico.

A questi due approcci corrispondono anche due atteggiamenti relativi nello specifico al concetto di diritti umani: uno sottolinea il carattere non assoluto e non universale dei diritti espressi dall'occidente, mentre l'altro – storicista (Muhammad Talbi¹⁰) - cerca di valorizzare l'ispirazione universalista del Corano a discapito dei passi più storicamente condizionati che contengono le norme in contrasto con alcuni diritti riconosciuti come universali; alla luce di questa dialettica presente in seno all'Islam e della discussione intorno alla reale universalità dei diritti umani Gozzi sottolinea che per raggiungere un consenso intorno ai diritti umani occorre innanzi tutto *riconoscere i differenti principi culturali e religiosi a cui gli individui fanno riferimento*. Tale distinzione appare tuttavia un po' schematica dal momento che sintetizza in due posizioni la pluralità di approcci possibili alle fonti scritturali e quindi all'interpretazione della sharī'a: si tratta di un tema molto complesso per la cultura religiosa islamica, in cui posizioni "tradizionaliste" e "progressiste" non sono sempre facilmente distinguibili se non inserendole all'interno di un ampio discorso che riguarda il rapporto dell'Islam con la tradizione, o l'eredità (*turāth*) come scriveva Muhammad al-Jābri¹¹.

Accanto alla prospettiva tradizionale islamica l'autore dedica spazio alla visione araba sui diritti dell'uomo espressa dalla *Carta araba sui diritti dell'uomo* del 1994 (aggiornata nel 2004): questi documenti esprimono una prospettiva diversa, laica, in cui il fondamento comune appare l'appartenenza alla nazione araba e non il credo religioso (sebbene rappresenti un elemento identitario importante). La carta araba del 1994 non fonda nessun diritto sulla sharī'a anche se dichiara che è possibile limitare l'esercizio dei diritti per ragioni legate alla protezione dell'ordine pubblico e della morale. Gozzi sottolinea come la carta araba contenga elementi profondamente innovativi pur non abbandonando completamente il riferimento alla religione come cornice entro cui pensare i diritti. Si tratta in realtà di un documento che non è stato mai reso effettivo nella sua applicazione dai Paesi che lo hanno sottoscritto, inoltre, nonostante esprima una prospettiva maggiormente laica e aperta al discorso sui diritti dell'uomo, non mette in discussione l'autorità ultima della legge religiosa e non rappresenta per ora un reale passo in avanti rispetto alle carte islamiche.

Passando all'analisi del piano della concreta prassi giuridica Gozzi ritiene utile richiamare il tema del rapporto tra Islam e istituzioni democratiche: è l'analisi dell'assetto istituzionale che indica, secondo l'autore, la possibilità di un'effettiva garanzia dei diritti umani. Nelle società occidentali la tappa fondamentale verso una concezione secolarizzata dei diritti è stata la separazione del diritto naturale dalla religione e la corrispondente separazione istituzionale tra Stato e Chiesa; a ciò

mediating a contingent relationship”, in D. P. Forsythe e P. C. McMahon, *Human rights and diversity – area studies revisited*, 2004; si veda comunque il sito dell'autore stesso <<http://www.law.emory.edu/aannaim/publications.html>>.

¹⁰ M. Talbi, *Penseur libre en islam: un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Paris, A. Michel, 2002.

¹¹ M. Al-Jābri, *Nahnu wa al-turāth* [Noi e la tradizione], Beirut, Dar al- Tiba'ā lil-tanwir wa al-nashr, 1980; parziale traduzione italiana Id., *La ragione araba*, Milano, Feltrinelli, 1996.



corrisponde il *diritto di resistenza* (possibilità di esprimere liberamente la propria fede religiosa) e quindi l'instaurazione di una società pluralista. Questo elemento rappresenta senz'altro una prima differenza importante con la storia delle società islamiche, tuttavia se andiamo ad analizzarne lo sviluppo storico possiamo, in una certa misura, considerarle "pluraliste": si pensi infatti alla compresenza di sunniti e shiiti ma anche di differenti correnti giuridico-teologiche che hanno sempre convissuto senza che si sviluppasse il concetto di "eresia" così come veniva inteso nell'occidente cristiano. Anche la progressiva limitazione del potere politico che ha caratterizzato la società occidentale (prima attraverso la legge, le costituzioni e il potere giudiziario) e che sembra non avere un contraltare nell'Islam classico, dove non si dà subordinazione alla legge e i governanti sono responsabili solo davanti a Dio, rappresenta una differenza che va ripensata: se è vero che la parola di Dio e la legge da essa derivata rappresentano il limite invalicabile di qualsiasi intervento umano, nella concreta prassi dei governi islamici di fatto si è sempre data una separazione tra potere religioso e politico¹² e i governanti sono spesso ritenuti responsabili tanto davanti a Dio quanto davanti ai credenti, tanto che non è affatto estraneo ai pensatori classici anche più radicali l'affermazione del diritto di resistenza contro un potere politico ingiusto¹³.

Nell'interpretazione dell'autore dunque esistono nell'Islam degli orientamenti teorici favorevoli alla democrazia ma nella concreta prassi siamo ben lontani dall'affermazione di autentiche istituzioni democratiche. L'incompatibilità tra Islam e democrazia è analizzata sul piano teorico del fondamento del potere politico nella dottrina classica e sulla teoria della separazione dei poteri, tuttavia considerando le realtà dei contemporanei Stati arabo-islamici risulta evidente che la maggior parte dei regimi autoritari non ha nulla a che vedere con la religione islamica e la usa (eventualmente) soltanto come una legittimazione. Regimi molto repressivi come quello di Ben Alì in Tunisia (sempre professatosi laico e amico dell'occidente) e recentemente spazzato via, dimostrano che il problema è il rapporto tra élites di potere e distribuzione delle risorse più che la compatibilità teorica dell'Islam con le istituzioni democratiche. La storia recentissima del mondo arabo dimostra un grande attivismo delle società civili, nonostante la saggistica abbia sempre descritto un mondo civile sepolto sotto il giogo della dittatura e della religione¹⁴.

In che misura allora il rispetto effettivo dei diritti umani nei paesi arabo-islamici riguarda la resistenza culturale alla concezione liberale dei diritti e quanto invece riguarda la disegualianza economica tra élites al potere (spesso supportate dall'occidente) e massa della popolazione?

Maggiore attenzione verso aspetti più strutturali del problema viene dedicata dall'autore nell'ultimo capitolo di questa parte in cui si prende in considerazione la prospettiva dei *post-colonial studies* e il contributo del Terzo Mondo alla definizione del diritto internazionale.

¹² Per un'introduzione al concetto di sovranità nell'Islam si veda "People vs. God: the logic of 'divine sovereignty' in Islamic democratic discourse", in *Islam and Muslim-Christian Relations*, 11 (2000), pp. 287-297.

¹³ Si pensi a Ibn Taymiyyah, grande teologo hanbalita del XII sec. d.C.; per un'introduzione al pensiero politico di Ibn Taymiyya si veda Henri Laoust, *Ibn Taymiyyah*, in *Encyclopedie de l'Islam*, II ed. vol III e G.M. Piccinelli (a cura di), I. Taymiyyah, *Il buon governo dell'Islam*, Bologna, Centro Interdipartimentale Re Abdul 'Aziz, 2001.

¹⁴ Cfr. S. Amin, A. el-Kenz, *Il mondo arabo*, Milano, Punto Rosso, 2004.



Anche in questo caso appare centrale l'analisi della presenza di istituzioni democratiche e del nesso tra democrazia e sviluppo. Gozzi prende in considerazione la prospettiva di Amartya Sen¹⁵ che interpreta questo rapporto attraverso il concetto di *capability* (capacità di una persona di raggiungere un livello di benessere) e sostiene che la democrazia e i diritti umani contribuiscono a realizzare un efficace sviluppo economico, accanto ad essa pone l'interessante analisi di Rajagopal¹⁶ dei movimenti di resistenza del Terzo mondo: questo autore intende ripensare il diritto internazionale proprio a partire dalle rivendicazioni di questi movimenti, proponendo che la "resistenza" dei movimenti sociali diventi una categoria analitica del diritto internazionale (ciò comporterebbe un superamento della prospettiva limitata dello Stato e l'implementazione della categoria delle collettività alternative). Rajagopal si propone di superare la prospettiva marxista sottolineando come le lotte sociali del Terzo Mondo non abbiano una base di classe e le categorie di analisi proposte dal marxismo non consentono di comprendere le complesse articolazioni tra sviluppo economico e sviluppo culturale. Al di là dell'interpretazione – discutibile – che l'autore dà del marxismo, appare tuttavia eccessivo il peso assegnato all'aspetto culturale e identitario dei movimenti terzomondisti rispetto all'aspetto di rivendicazione economica che pure è fondamentale¹⁷. Il capitolo si conclude sottolineando la necessità di decostruire il concetto di Terzo Mondo, utilizzato dopo la guerra fredda in continuità con il discorso coloniale e, accanto ad esso, il discorso sullo sviluppo tenendo conto della tesi di Stuart Hall secondo cui i movimenti sociali possono produrre delle trasformazioni teoriche.

Gozzi si dimostra molto attento e sensibile al discorso dei movimenti sociali, elemento raro e per questo prezioso in un libro di storia e teoria dei diritti umani: questa attenzione permette di "calare" i diritti nella storia contemporanea con attenzione verso quelle forme di mobilitazione spesso trascurate dai media e dalla pubblicistica. Questa apertura tuttavia appare meno evidente nel capitolo dedicato all'Islam, trattato come un mondo a parte, quasi non facesse parte del mondo post-coloniale: ci pare dunque un'analisi leggermente sbilanciata su tematiche identitarie, soprattutto per quanto riguarda il mondo arabo. Dopo la decostruzione del Terzo Mondo e del concetto di sviluppo il passo successivo potrebbe essere quello di decostruire il mondo arabo, tenendo conto della grande complessità e pluralità di situazioni socio-economiche presenti (si pensi alla differenza tra le situazioni dei Paesi dell'area del golfo e quelli del Maghreb).

Sul piano teorico l'approfondimento sui rapporti tra Islam e diritti umani risulta molto interessante ma appare un po' discontinuo rispetto all'attenzione rivolta alla concretezza delle lotte sociali dedicata ai movimenti dei paesi del Terzo Mondo; l'eccessiva enfasi posta sull'aspetto culturale e identitario nella distinzione tra società islamiche e società occidentali rischia di oscurare il fatto che gran parte del futuro del mondo arabo si gioca proprio sul piano delle lotte sociali, così come dimostra la

¹⁵ A. Sen, *Capability and Well-being*, in M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, e A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000.

¹⁶ B. Rajagopal, *From Modernization to Democratization: The Political Economy of the "New" International Law*, in R. Falk, L.E.J. Ruiz e R.B.J. Walker (eds.), *Reframing the International*, New York, Routledge, 2002.

¹⁷ Per una prospettiva marxista ispirata all'approccio di Gramsci si veda R. Guha, *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society*, New Delhi, Oxford University Press India, 1982.



JURA GENTIUM



Primavera araba, innescata dal sacrificio di un ragazzo tunisino che ha deciso di togliersi la vita non tanto per ragioni ideologiche o religiose ma per la mancanza di prospettive future, per il “banale” diritto al lavoro.

L'ideologia del diritto internazionale e l'invasione degli ultracorpi

Lorenzo Gradoni

Per chi è stato addestrato a pensare il “diritto internazionale” come una tecnica, come un *set* di attrezzi e marchingegni con relative istruzioni per l'uso (poco importa se ostiche e forse interminabili), per chi è avvezzo a compitare sui testi che la matrice dell'ordinamento incessantemente produce, per un cabalista del “combinato disposto”, per uno che quando “glossa” ci mette la sua sensibilità, anche politica, ma si vergognerebbe sia ad ammetterlo sia a negarlo, per uno (sempre lo stesso) che ha appreso a vedere nella storia della sua disciplina nient'altro che tracce del presente (per dire: un trattato stipulato tra un Faraone e un re Ittita, relazioni diplomatiche tra “Stati arcaici” ecc.) e che si sorprende a domandarsi se il diritto internazionale potrà mediare con successo l'incontro con gli extraterrestri¹ (e perché no? d'altronde qualificarli come *superiorem non recognoscentes* dovrebbe lusingarli), per chi, come me, è rimasto per un paio di lustri chiuso a chiave nell'”ordine del discorso” veicolato dal diritto internazionale, la lettura dell'ultimo libro di Gustavo Gozzi, *Diritti e civiltà: storia e filosofia del diritto internazionale*, snodandosi come un sentiero d'altura tra Francisco de Vitoria e approcci postmoderni, può causare un senso di vertigine. Assieme a moti dell'animo meno destabilizzanti. Gratitudine, soprattutto. Se, infatti, il diritto è il “monstrous maze the laity are apt to think it is”, come disse un personaggio dickensiano, la limpidezza delle pagine che compongono *Diritti e civiltà* fa pensare alla realizzazione del desiderio cui Foucault dette voce nelle prime battute della sua lezione inaugurale al Collège de France:

Le désir dit : “ Je ne voudrais pas avoir à entrer dans cet ordre hasardeux du discours; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif; je voudrais qu'ils soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient; je

¹ Non sono né il solo né il primo. Cfr. W. Jenks, “International Law and Activities in Space,” in *International & Comparative Law Quarterly*, 5 (1956), p. 112, il quale, prima ancora che i sovietici lanciassero in orbita lo Sputnik, sotto la rubrica “Remote Problems”, scriveva: “Problems might ... arise in regard to the relationship between the existing community of international law any legally organised communities which may be found to exist in other planets or satellites. ... We do not at present know whether ... any organised societies with anything which we would recognise as a legal order exist there; still less, whether in any planet or satellite, or in any group of planets or satellites which already intercommunicate with each other, there exist separately organized political communities the mutual relationships of which with each other are governed by anything equivalent to international law as we know it. ... The most we can usefully do at the present stage is to recognise that such problems may arise if and when the exploration of space reaches the stage of interplanetary flight and extra-mundane communities are encountered. In the latter event it seems clear that we should from the outset make every effort to conduct our relationship with them on the basis of law”. È possibile che, leggendo questo singolare brano, Gustavo Gozzi penserà divertito alla prefigurazione di un (altro) incontro coloniale, forse con un *alien* davvero disumano e poco incline alla trattativa.



n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse².

Foucault non è qui per caso. La “tesi principale” di *Diritti e civiltà*, infatti, è che “la visione egemonica dell’Occidente rispetto alle altre civiltà e culture” costituisce l’“ordine del discorso” (in senso foucaultiano) racchiuso nella disciplina del diritto internazionale” (p. 11). Il vizio che inficia la pretesa di universalità del pensiero giusinternazionalistico (europeo) viene da lontano; è, come mostra l’affresco storico dipinto da Gustavo Gozzi, una costante plurisecolare: “L’analisi delle opere dei classici dello *ius gentium* consente di ritrovare”, annuncia l’Introduzione, “gli stessi argomenti che vengono ancor oggi utilizzati dalla “civiltà occidentale” per estendere la propria egemonia su altre regioni e civiltà della terra” (p. 13). Così, se a Grozio piaceva ricordare che già Plutarco aveva individuato nella cupidigia il reale movente del civilizzatore, lui stesso, nel *De iure predae*, non esitava a ritenere gli interessi commerciali degli olandesi indistinguibili da quelli dell’umanità intera e, muovendosi in una prospettiva più ampia (nel *De iure belli ac pacis*), non dubitava che la superiorità della religione cristiana e la cogenza del suo insegnamento fossero iscritte nell’ordine delle cose: “Res ipsa loquitur, & extranei coguntur agnoscere” (pp. 52, 55, 59). Nel corso del tempo sono (in parte) cambiate le parole d’ordine, non però lo schema ideologico di fondo: alla contrapposizione tra civiltà e barbarie – e poi tra cristiani e infedeli, tra razze superiori e inferiori, tra Nazioni civilizzate e non, tra popoli capaci di autogovernarsi e collettività immature – è subentrata nell’ultimo mezzo secolo la distinzione tra Stati sviluppati e sottosviluppati, che peraltro conosce continui slittamenti verso l’eufemismo (intervallati da qualche soprassalto “realistico”, ma sempre attutito...), per cui, se i Paesi più poveri, che sono detti “in via di sviluppo”, continuano ciononostante a sprofondate nella miseria, li si iscrive nel sottogruppo dei “Paesi meno sviluppati”; e se il discorrere di “Stati falliti” dovesse suonare, non freddamente tecnico (come magari si vorrebbe), ma “finanziariamente” brutale, si può sempre rimediare parlando di “Stati fragili” in attesa delle amorevoli cure di un’agenzia internazionale. L’insistenza sui problemi dello “sviluppo” è in effetti, secondo Gustavo Gozzi, il nucleo odierno del discorso violento ed escludente che la disciplina del diritto internazionale ha sempre espresso e rappresenta solo la più recente delle trasformazioni interne a quello stesso discorso. Un discorso di cui occorre sottolineare i persistenti limiti di prospettiva contro le pretese di neutralità avanzate dalle scienze economiche e dello sviluppo (pp. 315-317, 377).

Conviene a questo punto fermarsi a considerare quale sia l’oggetto della critica coerentemente sviluppata in *Diritti e civiltà*. Il bersaglio non è, come qualcuno avrà notato, il diritto internazionale in quanto tale, bensì la *disciplina* che finge di contemplarlo ma in realtà lo costruisce (cfr. ancora p. 11). Parto qui dalla premessa secondo cui il diritto internazionale non è interamente né prevalentemente costituito dalle rappresentazioni dei suoi “cultori”. Non so se Gustavo Gozzi condivida questa premessa. È certo, invece, che la sua diagnosi riguarda sia lo stato di una disciplina sia il diritto internazionale inteso come “realtà sociale”, una realtà che interagisce senza

² M. Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971, p. 9; trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972.



tuttavia coincidere con le prestazioni del campo disciplinare che la sottopone ad analisi³. A essere messa in questione non è soltanto, dunque, la tendenziosità dell'”invisible college of international lawyers” di cui parlava Oscar Schachter⁴; è il diritto internazionale stesso che, nella sua odierna essenza, “esprime gli interessi delle forze sociali e degli Stati dominanti nel sistema delle relazioni internazionali” (p. 310). Malgrado ciò, in *Diritti e civiltà* la nota pessimistica non è affatto dominante.

Per capire come ciò sia possibile credo si debba distinguere un ulteriore piano d'indagine che, nel libro, s'intreccia con i due già evidenziati (il diritto internazionale come realtà sociale e come disciplina). Sin dall'inizio Gustavo Gozzi mette a fuoco un “terzo diritto internazionale”, quello assunto a oggetto di una riflessione filosofica che di quel diritto tenta di cogliere il fondamento, il destino, gli “orizzonti possibili”. Su questo piano, la svolta nella direzione di un (moderato) ottimismo comincia ben presto, nel primo quarto dell'opera, dove l'autore nota che Kant, a differenza dei *leidige Tröster*, i “fastidiosi consolatori” (Grozio, Pufendorf e Vattel), “non ha cercato le giustificazioni delle guerre, ma *le condizioni della pace*” (p. 95). Torniamo per un istante al brano di Foucault citato in apertura, immaginando che a pronunciarlo non sia “le désir”, come nell'originale, ma Gustavo Gozzi: “je voudrais qu'ils soit” – s'intende: il discorso del diritto internazionale – “tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient”. Chi sono questi “altri” che, in uno spazio in qualche modo estraneo all'ordine discorsivo dominante, corrispondono alle aspirazioni etico-politiche dell'autore di *Diritti e civiltà*? E quali sono “le verità” emergenti dalla conversazione che intesse con loro?

Cominciamo dagli “altri”, ossia dagli autori che Gustavo Gozzi chiama a raccolta: al primo posto c'è, naturalmente, Kant (pp. 97 ss.), seguito dal Kelsen critico della sovranità e teorico del primato del diritto internazionale (pp. 167 ss.); compare quindi l'Hedley Bull consapevole dell'importanza della dimensione inter-civiltà dell'ordine internazionale (pp. 226-227), tema di ricerca oggi dominato dagli scritti di Yasuaki Onuma, autore che Gustavo Gozzi mostra di apprezzare (p. 162); c'è, infine, il Koskenniemi “kantiano” (pp. 345-348), difensore di una “cultura del formalismo”⁵, di una *forma mentis* “costituzionalista” antitetica al “managerialismo” della *governance*, vale a dire di una “Pietist search of self-improvement, *Bildung*, and spiritual perfection [which] prepares a constitutionalist mindset from which to judge the world in a manner that aims for universality, impartiality, and all the virtues of the “inner morality of law”: honesty, fairness, concern for others, the prohibition of deceit, injury, and coercion”⁶. Ma se si vuole percorrere questa strada, con questi compagni di viaggio, occorre premunirsi contro le imboscate del realismo.

³ D'altronde, una “rule of recognition” (del diritto internazionale) che imponesse di attenersi alle opinioni della “migliore dottrina”, invece che all'*opinio iuris* emergente dalla base sociale dell'ordinamento, sarebbe alquanto sospetta e quindi incompatibile con la funzione ideologica che il diritto internazionale è chiamato a svolgere (sulla questione tornerò brevemente al termine di questo scritto).

⁴ O. Schachter, “The Invisible College of International Lawyers”, *Northwestern University Law Review*, 72 (1977-1978), p. 217 ss.

⁵ M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law (1870-1960)*, Cambridge University Press, 2001, pp. 494-509.

⁶ M. Koskenniemi, “Constitutionalism as Mindset: Reflections on Kantian Themes About International Law and Globalization”, *Theoretical Inquiries in Law*, (7) 2007, p. 33. In *Diritti e civiltà* non compare questo brano che pure contiene, credo, motivi cari a Gustavo Gozzi.



Nel suo libro più recente, Danilo Zolo afferma che “[m]ai come oggi la formula kelseniana – *peace through law* – è apparsa un’illusione illuministica, con il suo ottimismo normativo e il suo ingenuo universalismo cosmopolitico”; che il “panorama crudele e disarmante” offerto dal mondo “non può che autorizzare, in nome del realismo politico, previsioni di un radicale pessimismo, se non di un disperato nichilismo politico e morale”⁷. Come replicare? L’interessante contromossa di *Diritti e civiltà* consiste nel rivendicare, non una supposta superiorità etico-morale della tradizione kantiana, bensì proprio il suo *realismo*. Lo preannuncia l’Introduzione: “Il pensiero internazionalistico kantiano non viene interpretato come una concezione utopistica, ma, al contrario, come una visione fortemente realistica, in virtù della rappresentazione di un cammino necessario, sia pure verso l’ideale irraggiungibile della pace” (p. 15). All’altro capo del volume, Gustavo Gozzi spiega che, se possono aprirsi spazi “al di là della logica realistica della *governance*”, dove il discorso del diritto internazionale effettivamente “contribuisce alla formulazione universalistica di termini come “pace”, “diritti umani”, *ius cogens* ecc.”, è perché “[a]ccanto alla logica del realismo politico sussiste ... molto forte anche *la realtà di una comunità del diritto internazionale*, in cui si esprimono i principi di una giustizia universale che nessuna logica degli interessi di potenza appare ancora in grado di sopprimere” (p. 348, corsivo mio). L’ottimismo nutrito dalla riflessione filosofica, che pervade la sfera di ciò che ho chiamato “terzo diritto internazionale”, a questo punto sconfina e si propaga nell’ambito del diritto internazionale inteso come realtà sociale. Nonostante tutto, sperare è lecito: “il cammino del diritto, ossia dell’affermazione – ancora embrionale – di un ordinamento giuridico mondiale contro un “ordine mondiale della forza” ha compiuto molta strada: si può confidare che altra ne possa ancora percorrere!” (p. 370, citazione omessa)⁸. Ma che cosa interviene a frenare il “rullo compressore” della politica di potenza? O, in altri termini, qual è la “garanzia” che un interprete della tradizione kantiana dovrebbe offrire al realista affinché questo si convinca a mettere da parte il suo scetticismo?

Gustavo Gozzi intuisce di non poter fondare il suo “realistico ottimismo” sull’osservazione della realtà dei rapporti giuridici internazionali. Non tanto perché il *tour de force* storico-filosofico di *Diritti e civiltà* non consente di indugiare sui dettagli di quella realtà. Il problema è un altro ed è duplice. Il pessimista, al quale si vorrebbe strappare il vessillo del realismo, potrebbe ribattere che la resistenza che la giustizia oppone al potere è un fenomeno contingente e destinato a dissiparsi sotto la spinta di forze manifestamente prevalenti. In questo senso, l’ottimismo kantiano che attraversa *Diritti e civiltà*, ammesso che possa rispecchiarsi nella realtà sociale, troverebbe comunque un limite nella precarietà del proprio *status*. Ma il pessimista potrebbe anche sostenere che il diritto internazionale, al di là di alcuni segni di apparente progresso, è caratterizzato da una sostanziale immobilità (in quanto costantemente determinato da logiche di potenza), quand’anche non vi si manifestino tendenze regressive. In effetti, *Diritti e civiltà* offre un’ampia sponda a questo genere di critica quando mostra di

⁷ D. Zolo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze, Firenze University Press, 2010, pp. 44, 46. V. anche Id., “Hans Kelsen: International Peace through International Law”, *European Journal of International Law*, 9 (1998), p. 306 ss.

⁸ Accenti analoghi connotano il giudizio su Kelsen, il quale avrebbe “ricondotto, come nella concezione kantiana, l’idea della pace alla condizione di un ideale che attualmente può essere difficilmente raggiunto, ma al quale si tende progressivamente mediante la creazione di soluzioni istituzionali ancora inadeguate e imperfette” (p. 192).



condividere le diagnosi di alcuni esponenti dei *Third World Approaches to International Law* (TWAIL), movimento che rivede le analisi terzomondiste “classiche” del diritto internazionale in chiave postmoderna e che appare costantemente in bilico tra aspirazioni riformiste e drastiche svalutazioni di un diritto internazionale visto come dispositivo funzionale alla prosecuzione di un dominio coloniale mai veramente interrotto⁹. Ciò non significa che *Diritti e civiltà* celi una contraddizione: il libro esprime una diagnosi in chiaroscuro dove le ombre prevalgono. Ma quali sarebbero i punti di luce? Qui, forse, l’ottimismo di Gustavo Gozzi lo induce a scorgerne più di quanti ve ne siano.

A suo avviso, il paradigma schmittiano, che tiene fermo il sistema degli Stati (salvo “aggiornarlo” con la dottrina dei grandi spazi) e si oppone alla criminalizzazione della guerra, è ormai superato dalla prospettiva kelseniana (e kantiana) di un ordine giuridico sovrastatale che ammette solo la guerra difensiva e criminalizza quelle offensive (p. 204). Resta il fatto che l’istituto della legittima difesa è oggi reso irriconoscibile da ogni sorta di manipolazioni intese a giustificare “azioni di polizia” devastanti e prolungate (Afghanistan), la costruzione di barriere militarizzate (territori palestinesi occupati), massicce rappresaglie armate (Gaza), guerre di aggressione (Iraq), mentre la criminalizzazione di queste ultime appare non solo velleitaria, quando ad agire siano le Grandi Potenze, ma è stata persino esclusa (non a caso) dalla giurisdizione dei Tribunali internazionali penali *ad hoc*, tradendo clamorosamente il modello di Norimberga (altrimenti l’intervento militare contro la Jugoslavia della primavera del 1999 avrebbe potuto comportare qualche fastidio giudiziario¹⁰), per poi essere recuperata nell’ambito del sistema della Corte penale internazionale, in occasione della recente Conferenza di Kampala, ma con esitazioni e cautele tali da sfiorare la farsa¹¹. Inoltre: sulle orme di

⁹ Cfr. J.T. Gathii, “Neoliberalism, Colonialism and International Governance: Decentering the International Law of Governmental Legitimacy”, *Michigan Law Review*, 98 (1999-2000), p. 1996 ss. In sintonia con James Gathii, Gustavo Gozzi ritiene che “il colonialismo non è stato un’eccezione nella storia del diritto internazionale ma che, al contrario, esso perpetua ancora le sue condizioni di dominio, sia pure in forme mutate” (p. 301). Dei TWAIL – movimento caratterizzato da una certa svenevolezza postmoderna e da una spiccata tendenza a “teorizzare se stesso”, a studiare allo specchio le proprie “posture”, a stilare “manifesti” e “bilanci” (v., ad es., K. Mickelson, “Taking Stock of TWAIL Histories”, *International Community Law Review*, 10 (2008), p. 355 ss.; O.C. Okafor, “Critical Third World Approaches to International Law (TWAIL): Theory, Methodology or Both?”, *ivi*, p. 371 ss.) ma molto spesso incapace di produrre analisi incisive dei processi normativi internazionali, tanto da far rimpiangere il terzomondismo “classico” di autori come Elias, Bedjaoui e altri vigorosi assertori del “Nuovo ordine economico internazionale”, classicismo che gli esponenti del movimento tipicamente rigettano in quanto, dicono, invischiato nella logica eurocentrica del diritto internazionale positivo (v., ad es., J.T. Gathii, “A Critical Appraisal of the International Legal Tradition of Taslim Olawale Elias”, in *Leiden Journal of International Law*, 21 (2008), p. 317 ss.) – Gustavo Gozzi riesce con pazienza e intuito a cogliere i frutti migliori, particolare l’indagine di B. Rajagopal, *International Law from Below. Development, Social Movements, and Third World Resistance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁰ Il *prosecutor* del Tribunale per l’ex Jugoslavia prese in considerazione l’ipotesi di aprire procedimenti a carico dei responsabili delle violazioni dello *jus in bello* ma ha poi ritenuto che gli episodi contestati alle forze armate agenti nel quadro della NATO non fossero abbastanza significativi. Era invece escluso *ab ovo* che il Tribunale potesse occuparsi dell’attacco armato sotto il profilo dello *jus ad bellum*. Sulla questione cfr. P. Benvenuti, “The ICTY Prosecutor and the Review of the NATO Bombing Campaign against the Federal Republic of Yugoslavia”, in *European Journal of International Law*, 12 (2001), p. 503 ss.

¹¹ In tema v. J. Trahan, “The Rome Statute’s Amendment on the Crime of Aggression: Negotiations at the Kampala Review Conference”, *International Criminal Law Review*, 11 (2011), p. 49 ss.; G. Della Morte,



Christian Tomuschat, Gustavo Gozzi vede con favore la traslazione del baricentro del discorso giusinternazionalistico dallo Stato alla comunità internazionale: “mentre nella dottrina tradizionale il punto di riferimento centrale del diritto internazionale sono gli Stati, nel dibattito odierno sul diritto internazionale si parla sempre meno di Stati e sempre più di comunità internazionale” (p. 359). Questa, secondo Tomuschat, tenderebbe ad assumere il ruolo di “sede arbitrale che ha l’ultima parola su questioni di rilievo fondamentale per le relazioni internazionali” (ivi)¹². Non è affatto chiaro, tuttavia, quali siano le istituzioni nelle quali s’incarna questo “soggetto” comprensivo dell’umanità intera. Forse le Nazioni Unite? Non dal punto di vista di quegli Stati che, quando si tratta di scavalcare l’autorità del Consiglio di sicurezza (come nella complessa vicenda del Kosovo) o di “travisarne” le autorizzazioni (come nel caso dell’ultima guerra in Iraq e di recente in Libia), si proclamano opportunisticamente tutori degli interessi della comunità internazionale senza temere seri contraccolpi. “Comunità internazionale” è uno scettro che sta in mano a chi è in grado di afferrarlo e brandirlo. A Schmitt non sarebbero mancate le occasioni di compiacersi dell’esattezza di certe sue prognosi. Ma non è questo il lato più oscuro dell’odierna realtà internazionale.

In *Diritti e civiltà* si accenna di passaggio al fenomeno della “deformalizzazione” (p. 346), termine che Martti Koskenniemi usa per denotare la tendenziale svalutazione della forma giuridica nella disciplina dei rapporti internazionali e la concomitante ascesa di regimi normativi settoriali fortemente connotati in senso tecnocratico¹³. In effetti, il diritto internazionale appare oggi accerchiato ed eroso da altre forme di normatività. Ai cultori della materia è noto il complesso di pratiche “nomotetiche” genericamente indicato come “*soft law*”¹⁴. Poiché tra essi abbondano i *leidige Tröster*, il “diritto soffice” è per lo più rappresentato – consolatoriamente – come anticamera del diritto vero e proprio, come preludio all’adozione di atti giuridicamente vincolanti, come prudente sperimentazione di norme innovative, come qualcosa che, comunque, non è invano (dal punto di vista giuridico), perché contribuisce alla formazione di nuove regole consuetudinarie¹⁵. Fatto sta che queste presunte “crisalidi” – comunicazioni, raccomandazioni, linee-guida, “agende”, *policy frameworks*, conclusioni e *press*

“La conferenza di revisione dello Statuto della Corte penale internazionale ed il crimine di aggressione”, *Rivista di diritto internazionale*, 93 (2010), p. 697 ss.; N. Blokker, C. Kress, “A Consensus Agreement on the Crime of Aggression: Impressions from Kampala”, *Leiden Journal of International Law*, 23 (2010), p. 889 ss.; R.L. Manson, “Identifying the Rough Edges of the Kampala Compromise”, *Criminal Law Forum*, 21 (2010), p. 417 ss.; C. Gevers, A. du Plessis, “Africa and the Codification of Aggression: a Pyrrhic Victory?”, *Africa Legal Aid Quarterly*, 15 (2010), 2, p. 28 ss.

¹² Il riferimento è a C. Tomuschat, “International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century. General Course on Public International Law”, *Recueil des cours de l’Académie de droit international*, 281 (1999), p. 75.

¹³ M. Koskenniemi, “The Fate of Public International Law: Between Technique and Politics”, *Modern Law Review*, 70 (2007), p. 14, parla di “an increasing predominance of a mindset in which “disputes” appear as “management problems” and in which the proper response is always technical or economic. For this mindset, rights and obligations are rules of thumb or presumptions subject to adjustment with a view to reach optimal results”.

¹⁴ In tema v. A. Tanzi, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, Padova, CEDAM, 2010³, p. 163 ss.

¹⁵ Un contributo recente e rappresentativo dell’approccio “classificatorio” al fenomeno della *soft law* è L. Blutman, “In the Trap of a Legal Metaphor: International Soft Law”, *International & Comparative Law Quarterly*, 59 (2010), p. 605 ss.



statements di consessi vari, dichiarazioni più o meno solenni, rapporti di esperti di alto livello ecc. – si moltiplicano senza fine, non accennano a trasmutarsi in *iura*, invadono spazi politicamente strategici: è segno di uno stato di effervescenza del diritto internazionale o di un’”invasione degli ultracorpi” dinanzi alla quale il diritto internazionale recede? Certo è che la finanza internazionale non tollera nient’altro che *soft law*, soffice per chi è “*too-big-to-fail*” e durissima per tutti gli altri debitori¹⁶; che l’Organizzazione internazionale dell’aviazione civile non abbisogna di atti vincolanti per costringere gli Stati a sospendere i voli per sfuggire al pericolo delle ceneri vulcaniche, mentre nei cieli d’Europa si svolge indisturbata un’imponente esercitazione militare¹⁷; che la NATO può evolversi a colpi di “dottrine strategiche” tanto *soft* quanto “operative”, invece di passare per emendamenti formali del trattato istitutivo da sottoporre al vaglio dei parlamenti nazionali¹⁸; che da qualche decennio si discute senza esito sulla natura (giuridica o meno) degli accordi che il Fondo monetario internazionale conclude con gli Stati percettori di finanziamenti, mentre dovrebbe essere chiaro che quando si stilano documenti destinati a rispecchiare rapporti di forza estremamente sbilanciati la forma giuridica rappresenta un inutile impaccio¹⁹.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi; ma è inutile insistere perché, come si è già accennato, l’ottimismo che solca *Diritti e civiltà* cerca conferma – Gustavo Gozzi parla di “punto d’approdo” (p. 382) alludendo così a un possibile “ancoraggio” – in una particolare concezione della *natura umana*, quindi in una sfera dell’essere che trascende la contingente realtà dei rapporti internazionali. Giungiamo così alle “verità” che, una volta sospeso l’ordinario discorso del diritto internazionale, emergono dal dialogo con Kant e altri autori, tra i quali, come subito si dirà, spicca Freud (“...d’où les vérités, une à une, se lèveraient...”).

Nelle ultime battute di *Diritti e civiltà*, l’aspetto essenziale della natura umana è colto nella “forza della disposizione morale kantiana”, che spinge l’essere umano a distanziarsi criticamente – certo con fatica – dalla sua “tendenza animalesca ad abbandonarsi ... agli stimoli del piacere e della voluttà”, oltre che all’aggressività nei confronti dei suoi simili e non solo (p. 383)²⁰. La solidità di questa disposizione

¹⁶ In tema, v. M. Giovanoli e D. Devos (a cura di), *International Monetary and Financial Law. The Global Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 2010; D. Warner, M.W. Taylor, “The Global Financial Crisis and the Financial Stability Board: Hardening the Soft Law of International Financial Regulation?”, *University of New South Wales Law Journal*, 32 (2009), p. 488 ss. V. anche, per una trattazione lucida e accessibile, L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011, p. 292 ss.

¹⁷ Cfr. V.M. Brannigan, “Alice’s Adventures in Volcano Land: The Use and Abuse of Expert Knowledge in Safety Regulation”, *European Journal of Risk Regulation*, 1 (2010), p. 107 ss.

¹⁸ Cfr. E. Cannizzaro, “La nuova dottrina strategica della NATO e gli interventi “fuori area””, *Rivista di diritto internazionale*, 82 (1999), p. 729 ss.; Id., “La nuova dottrina strategica della NATO e il ruolo dell’alleanza atlantica nelle crisi internazionali”, *Rivista di diritto internazionale*, 94 (2011), p. 170 ss.

¹⁹ V., oltre al classico contributo di J. Gold, *The Legal Character of the Fund’s Stand-by Arrangements and Why It Matters*, Washington, IMF, 1980; C.A. Ogan, “The Juridical Nature of the Stand-by Credit Agreements of the International Monetary Fund: Legal Taxonomy and Beyond”, *African Journal of International and Comparative Law*, 2 (1990), p. 423 ss.; V. de Oliveira Mazzuoli, *Natureza jurídica e eficácia dos acordos “Stand-by” com o FMI*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 2005. Cfr. B. Kingsbury, “The Concept of “Law” in Global Administrative Law”, *European Journal of International Law*, 20 (2009), p. 49: “The IMF keeps not only the deliberations of its own Board secret, but also many pieces of ‘advice’ to, and understandings with, borrowing countries. It seems to accept that doing this means these materials cannot easily be jurisgenerative”.

²⁰ Qui Gustavo Gozzi cita I. Kant, *Antropologia pragmatica* [1798], Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 220.



troverebbe a sua volta conferma nella psicanalisi applicata all'indagine dei processi di incivilimento, processi che vedono l'intelletto estendere la sua presa sulla vita pulsionale, creando così le condizioni del graduale emergere di "un diritto che non lascia nessuno alla mercé della forza" (p. 384)²¹. In chiusura, il libro invita il lettore a contemplare "un cammino lungo e lentissimo ... ma ... inarrestabile" (ivi). Non sono in grado di esprimermi sull'attendibilità di questa soluzione²². Posso solo sperare che la "lotta insopprimibile ... per le ragioni della pace e, dunque, per un ideale costruttivo di unione tra i popoli" (ivi), non venga interrotta da un evento imprevisto o dal subentrare di uno stato di irreversibile logoramento; sperare, insomma, che resti *qualcuno* in grado di compiere altri passi nella giusta direzione.

Che fare intanto? Direi: prendere sul serio il diritto internazionale inteso come realtà sociale (oltre che come prodotto di una disciplina o come oggetto di un certo tipo di riflessione filosofica). Il diritto internazionale reca in sé una dimensione ideologica e Gustavo Gozzi, giustamente, non esita a sottolinearlo: è necessario "mettere in luce l'*ideologia* che ha sorretto la volontà egemonica dell'Occidente rispetto ad altri popoli e civiltà" (p. 46, v. anche pp. 297, 301). Si è già notato come egli approvi spirito e sostanza delle ricerche condotte sotto l'insegna dei *Third World Approaches to International Law*, che mettono in discussione "il paradigma occidentale del diritto internazionale svelandone l'unilateralità e l'evidente connotazione egemonica" (p. 377). Per quanto mi riguarda, sono disposto a riconoscere, nel denso e tentacolare diritto internazionale di oggi (ma anche e soprattutto nei fenomeni di "normatività alternativa" cui ho accennato), una componente dell'ideologia della "classe capitalista transnazionale"²³; non riesco però a vederlo come proiezione unilaterale degli interessi della classe dominante²⁴. Se apparisse tale, come potrebbe esplicitare i suoi "effetti egemonici"? E se *fosse* tale, sarebbe così difficile appurarlo, facendo svanire l'incantesimo? Come ha osservato Edward Thompson:

If the law is evidently partial and unjust, then it twill mask nothing, legitimise nothing, contribute nothing to any class's hegemony. The essential precondition for the effectiveness of law, in its function as ideology, is that it shall display an independence from gross manipulation and shall seem to be just²⁵.

Robert Alexy ritiene che il discorso giuridico debba manifestare una pretesa di correttezza (o di giustizia), pena incorrere in una contraddizione performativa²⁶. Forse la possibilità che emerga una simile contraddizione dipende – realisticamente – proprio

²¹ Lo spunto è tratto da S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], Torino, Boringhieri, 1971, p. 231.

²² La questione è esaminata nel saggio di Alberto Artosi.

²³ B.S. Chimni, "Prolegomena to a Class Approach to International Law", *European Journal of International Law*, 21 (2010), p. 57 ss.

²⁴ Per la verità, anche Gustavo Gozzi su questo punto esita un poco: "Malgrado ciò non si può ritenere che il diritto internazionale sia solo lo strumento di potenze egemoni".

²⁵ E.P. Thompson, *Whigs and Hunters*, New York, Pantheon Books, 1975, p. 263; trad. it., "Whigs" e cacciatori. *Potenti e ribelli nell'Inghilterra del XVIII secolo*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989. Devo questo spunto a R. Knox, "Marxism, International Law, and Political Strategy", *Leiden Journal of International Law*, 22 (2009), p. 428.

²⁶ R. Alexy, "Law and Correctness", *Current Legal Problems*, 51 (1998), p. 205 ss.



dalla natura ideologica del diritto, dal suo porsi come giustificazione del potere e come garanzia del suo pacifico esercizio. Questa *concessione*, necessaria se si vuole arginare il ricorso alla violenza (rivoluzionaria o controrivoluzionaria), crea automaticamente spazi per lo svolgimento di prassi giuridiche “contro-egemoniche”²⁷. L’alternativa, allora, è tra notare con rassegnazione che, ad esempio, l’Organizzazione mondiale del commercio (WTO) è l’ente in cui “si esprime il dominio degli interessi occidentali” (p. 372) e, invece, addentarsi nel dedalo della normativa che fa capo a quell’ente per scoprire che in molte circostanze l’interpretazione più accurata e conseguente dei suoi dispositivi è – non a caso – favorevole agli interessi degli Stati più deboli²⁸. La situazione è non di rado simile a quella che Terry Eagleton ha descritto riferendosi al ruolo dell’ideologia borghese nelle lotte operaie: “The universal values of the revolutionary bourgeoisie – freedom, justice, equality and so on – at once promoted its own cause and occasioned it grave embarrassment when other subordinated classes began to take these imperatives seriously”²⁹. Lo stesso Foucault segnalava che “le discours n’est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte”³⁰. Mentre il processo di incivilimento compie il suo lento (e non sempre lineare) cammino, conviene forse prendersi cura dell’ideologia del diritto internazionale, di una realtà sociale corrosa da pratiche normative spoliticizzanti (che tra l’altro dipendono da una certa idea della natura umana, che ne esalta le “utili disposizioni immorali”, quindi ben diversa da quella che rischiarà *Diritti e civiltà*), di un “discorso” che, in un mondo in mano agli ultracorpi, apparirà insensato.

²⁷ Cfr. S. Marks, “International Judicial Activism and the Commodity-form Theory of International Law”, *European Journal of International Law*, 18 (2007), pp. 208-209.

²⁸ Questa è, perlomeno, l’esperienza che ho vissuto scrivendo “*Regime failure*” nel diritto internazionale, Padova, CEDAM, 2009, p. 105 ss., e (con A. Bianchi), *Developing Countries, Countermeasures and WTO Law: Reinterpreting the DSU against the Background of International Law*, Genève, ICTSD, 2008. Nel primo di questi scritti si racconta anche di come certe “concessioni” siano soggette a tentativi di riappropriazione appoggiati dalla dottrina (maggioritaria) e persino dalla giurisprudenza. Denunciare in modo circostanziato questi tentativi dovrebbe essere, credo, uno dei principali compiti della dottrina critica.

²⁹ T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, London-New York, Verso, 2007², p. 57

³⁰ M. Foucault, *L’ordre du discours* cit., p. 12.

Liberalismo e civiltà

Silvia Vida

1. Universalismo, relativismo, etnocentrismo

Abbiamo una buona idea di che cosa siano i diritti umani. Stiamo parlando, ovviamente, dell'idea che dei diritti umani ha l'universalismo liberale: quello che sostiene che certi diritti, se esistono, sono sempre esistiti, e che se le società del passato non li riconoscevano (o se qualche società attuale tarda a farlo) è perché o quanti detenevano il potere erano corrotti, o la società, per qualche ragione, non ne comprendeva l'esistenza. Il problema più importante, infatti, non è – almeno per *noi* occidentali – quello di identificarli, ma di convincere gli *altri* che sono giusti. E questo è effettivamente un problema. Thomas Nagel ha scritto che “davanti al fatto che tali valori [liberali] hanno acquistato credito solo di recente e non universalmente, dobbiamo ancora cercare di decidere se siano giusti – se debbano essere mantenuti [...]. Resta da stabilire [...] se sarei stato in errore nel caso avessi accettato come naturali, e quindi come giustificate, le disegualianze di una società divisa in caste”¹. Tutto ciò assomiglia a una sorta di “open question” portata sul terreno giuridico-politico (anche se mantiene le sue radici nel terreno filosofico-morale del realismo occidentale da cui è scaturita) che serve a valutare il fatto che la civiltà liberale occidentale pretende, e ha preteso, di affermarsi come universale, accompagnando a questa altre pretese che sembrerebbero una naturale conseguenza dell'universalismo. Viene da pensare al foucaultiano “ordine del discorso” racchiuso nella disciplina del diritto internazionale, che, come annuncia Gustavo Gozzi già dalle prime battute dell'Introduzione del volume *Diritti e civiltà*, coincide con “la visione egemonica dell'Occidente rispetto alle altre civiltà e culture” (p. 11) che si è protratta dalla prima età moderna fino a quella contemporanea. E a questo discorso è funzionale, come noto, l'affermazione del paradigma dei diritti soggettivi. Ma forse il discorso egemonico non è del tutto, o non è sempre, una naturale conseguenza dell'universalismo. Il merito del libro di Gozzi è proprio questo: farci capire che, se da parte relativista e in generale critica, il liberalismo è considerato intrinsecamente egemonico, dire ciò è altrettanto scorretto che dire che l'antiliberalismo è necessariamente antiuniversalistico. Chiediamoci quindi se, letta alla luce della critica foucaultiana, la domanda di Nagel permane.

Non c'è dubbio che “la teoria liberale di solito suppone che l'universalismo segua semplicemente dalla condizione che ciascuno prenda sul serio le proprie posizioni sui diritti umani”². Nagel ha pienamente ragione a sostenere che il liberale, se è davvero liberale, deve applicare il liberalismo al mondo che lo circonda, e afferma giustamente (dato che lo fa da una prospettiva universalistica) che anche se pochi nel corso della storia del mondo sono stati liberali, questo non fornisce di per sé una ragione per smettere di essere liberali. E non è l'unico a pensarlo: “[s]e vi sono ragioni per abbandonare il liberalismo, saranno considerazioni che suggeriscono che vi è qualcosa

¹ T. Nagel, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 102.

² B. Williams, *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 80.



di meglio, di più convincente o di più entusiasmante da credere al suo posto”³. Ebbene, il libro di Gozzi fornisce indirettamente una risposta positiva a tale dubbio: la visione dell’occidente liberale è stata egemonica, e l’universalismo (dei diritti, come il globalismo giuridico) è stato funzionale a tale discorso egemonico, ma non è vero il contrario: il discorso egemonico non è necessariamente quello dell’universalista (liberale). L’universalismo è stato storicamente e contingentemente imperialista, e si è alimentato del discorso della conquista culturale, politica ed economica di altre civiltà, ma questo non significa che non si possa essere liberali in un altro modo, per esempio aprendosi (e questo è l’aspetto che più apprezzo della riflessione di Gozzi) a una prospettiva che, più che relativista⁴, dovrebbe essere definita come etnocentrica, anche se in senso “critico” o antidogmatico⁵. Forse questo è l’unico modo per decidere se vi sia qualcosa di più “entusiasmante” di quanto proposto dalla tradizione liberale, e universalista, occidentale: chiedersi se vi è un modo di essere universalisti che non corrisponde al liberalismo egemonico. L’approccio “inter-civiltà”, che Gozzi adotta ed esplicita definitivamente nella quarta parte del suo volume, di fatto appare come una posizione che salva le differenti prospettive etnocentriche di civiltà (occidentali e non) che, nella loro interazione, difendono valori e interessi attraverso uno scontro che potrebbe essere genuinamente anti-egemonico, ma non per questo privo di ambizioni universalistiche – se di confronto tra civiltà si tratta.

La domanda che mi faccio è quindi, parafrasando Nagel: si può smettere di essere liberali? Aprirsi ai valori di altre civiltà (non liberali, se non addirittura illiberali) vuol dire riconoscere (relativisticamente) la loro bontà ed equipollenza a quelli liberali – una società di eguali come una divisa in caste? È corretto dire che il discorso egemonico occidentale è intrinseco all’universalismo che lo ha accompagnato, e in esso perfettamente integrato; o non è forse vero che la pretesa egemonica del liberalismo è solamente il frutto di una visione etnocentrica assolutistica e imperialistica che non si integra a priori col discorso universalista? Di fatto, per sussistere, per rivendicare la propria identità, ogni discorso, anche quello particolaristico, avanza pretese di universalità⁶. Il vero problema del liberalismo, in altri termini, non è l’universalismo, ma la pretesa egemonica, che non ritengo né ineliminabile da un discorso di tipo universalistico, né totalmente estranea, in sé e per sé, a un discorso che nasce su presupposti particolaristici.

I liberali critici, o i critici del liberalismo (a volte le due categorie coincidono) sono spesso tentati di ragionare in questa maniera: dato che il liberalismo è un’idea con pochi secoli sulle spalle, e le persone del passato, come altre civiltà, non erano (non sono) liberali, allora si dovrebbe perdere fiducia nel liberalismo. Se poi il liberalismo è condito di egemonia e logiche di conquista, andrebbe addirittura condannato. Ma si tratta di una conclusione sbagliata perché poggia sul presupposto egemonico (e nageliano) dell’assoluta applicabilità. Gozzi, invece, non si spinge a un universalismo totalizzante (e totalitario) come quello di Nagel, ed evita anche di scivolare, come

³ *Ibidem*.

⁴ G. Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010, ad es. pp. 223, o 345, dove, in particolare, l’Autore parla non di approccio relativistico *tout court*, ma di “prospettiva inter-civiltà”.

⁵ Per una trattazione dell’etnocentrismo “critico” vs. quello “dogmatico”, si veda F. Tedesco, *Diritti umani e relativismo*, Bari-Roma, Laterza, 2009, *passim*.

⁶ Come sostiene E. Laclau, ad esempio in *Emancipations(s)*, London, Verso, 2007, p. 15.



Richard Rorty, in una posizione ironica che consente di restare fedeli al liberalismo come liberale pratico, e di allontanarsi da esso come liberale riflessivo⁷.

La ragione per cui Gozzi apre la sua riflessione alle dispute terzomondiste (in particolare dal cap. XI) mi sembra evidente, e va ben al di là dell'ambizione di completezza ed esaustività (storica e concettuale) che costituisce un indubitabile pregio del volume. Il sottinteso, nonostante l'aperto accoglimento da parte dell'Autore delle prospettive non-occidentali e in particolare terzomondiste, è che se è vero che le dichiarazioni dei diritti sono etnocentriche e astoriche, e che il loro universalismo maschera obiettivi politici egemonici, è comunque ingenuo pensare che l'universalismo dei diritti possa essere confutato semplicemente mostrando il carattere etnocentrico e astorico di esse, o scivolando nel relativismo.

Il relativismo moderno, come mette bene in luce il volume (ad esempio, il cap. I), ha complesse relazioni con il colonialismo. Dopo il colonialismo, inoltre, cioè in epoca attuale, rimane ancora il compito di lavorare sulle nostre relazioni con società diverse. Infatti Gozzi parla di un "approccio relativistico" necessario ad "analizzare le proclamazioni, nel secondo dopoguerra, dei diritti degli individui e dei diritti dei popoli", con la consapevolezza che "i movimenti dei popoli del Terzo Mondo hanno contribuito a mettere in discussione i principi del diritto internazionale che erano serviti a legittimare la loro sottomissione al dominio delle potenze occidentali" (p. 223). Il che si lega alla osservazione che, a partire dal secondo dopoguerra, il diritto internazionale coinvolge anche popoli extra-europei il cui consenso è necessariamente invocato. "Il contributo di questi paesi, molti dei quali sono usciti dalla fase della colonizzazione, si è svolto in una duplice direzione: da una parte, si è trattato della partecipazione allo sviluppo e alla *universalizzazione* del diritto internazionale; dall'altra, questi paesi hanno invece contribuito alla [sua] *differenziazione*" (p. 159). Il che significa che l'universalizzazione non è europeizzazione, o occidentalizzazione, bensì l'idea di individuare principi condivisi dalle diverse civiltà (ad esempio i diritti umani) che siano comunemente accettati dal diritto internazionale positivo. Tuttavia, lo sforzo di abbracciare questo approccio incline al relativismo, ma non ingenuamente relativistico, sconta la derivazione da un universalismo ancora troppo "vecchia maniera" che nasconde alcune insidie.

2. Diritti, popoli e *civiltà*

Alessandro Colombo scrive che "dalla prima espansione cinquecentesca a oggi, la globalizzazione è sempre stata promossa e vantata da soggetti (l'Europa prima, l'America poi) collocati in uno spazio sottratto alle condizioni di esistenza (e vulnerabilità) di tutti gli altri"⁸. In particolare, gli Stati Uniti hanno costituito, negli ultimi vent'anni, l'elemento fondamentale di connessione tra i diversi contesti regionali, così che una loro eventuale crisi accentuerebbe la tendenza già in atto dalla fine della guerra fredda alla scomposizione del sistema politico internazionale in un complesso di aree regionali sempre più distinte le une dalle altre, "ciascuna dotata di propri conflitti, di propri linguaggi e di proprie strutture di potere"⁹. A questo stadio, non solo l'Europa

⁷ Infatti questo suggerisce che non si debba credere fino in fondo nel liberalismo – a meno che non si creda, come chiede di fare Nagel, di considerarlo anche applicabile a tutti.

⁸ A. Colombo, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 339.

⁹ *Ibidem*.



ma l'Occidente intero si troverebbe in una posizione storicamente unica: non dominerebbe e non sarebbe dominato, non sarebbe isolato né in grado di dominare il mondo; America ed Europa sarebbero regioni qualunque di un sistema internazionale globale. Tutti gli spazi sarebbero immersi nella medesima condizione.

Il profilarsi di un tale scenario richiama certamente l'ammonimento di Carl Schmitt che alla metà del XX secolo tracciò la grande antitesi della politica mondiale come il contrasto tra "un dominio mondiale centrale e un equilibrio tra più ordinamenti spaziali, tra universalismo e pluralismo, monopolio e polipolio"¹⁰. Schmitt si chiedeva, in altri termini, se "il pianeta fosse maturo per il monopolio globale di un'unica potenza o fosse invece un pluralismo di grandi spazi in sé ordinati e coesistenti, di sfere di intervento e di aree di civiltà, a determinare il nuovo diritto internazionale della terra"¹¹. L'antitesi che compare nella riflessione di Schmitt, ricorda Colombo, torna certamente a costituire uno degli snodi fondamentali della politica internazionale del nuovo secolo, "a maggior ragione se visto in connessione con l'altra grande antitesi tra universalismo e riflusso delle civiltà"¹².

L'universalismo di cui si sta parlando è (almeno in parte) l'affermazione, in Europa e in Occidente, dei diritti, e coincide col momento in cui il tutto (lo stato, la società) viene considerato funzionale alla parte (l'uomo in quanto individuo moderno). Si tratta dell'affermazione di un paradigma individualistico europeo-occidentale che è passato attraverso polemiche e critiche interne alle stesse culture giuridiche che lo hanno prodotto. A partire da tali critiche i diritti (soggettivi) hanno acquistato un primato su ciò che è venuto prima, ovvero il diritto (oggettivo), e hanno aperto il processo della codificazione, della legislazione, l'epoca degli stati nazionali, del nazionalismo e del positivismo giuridico, cioè l'ambiente che Carl Schmitt credeva il meno favorevole alla diffusione di un lessico e di una cultura giuridica e costituzionale comune¹³. Tuttavia, la cultura dei diritti, nata come europeo-occidentale, si è rivelata virtualmente universale. Il processo di globalizzazione che abbiamo sotto gli occhi parte certamente da lontano: in un primo momento passa per la costruzione di nazioni, poi di imperi coloniali in seguito smantellati, che danno luogo al post-colonialismo, e poi arriva a nuove aggregazioni sovranazionali – tutte fasi in cui le polemiche sui diritti servono al confronto e alla comunicazione fra culture giuridiche particolari che astraggono progressivamente da quelle europee, facendo dei diritti l'oggetto di un dialogo non solo europeo-occidentale, ma planetario. Sono fasi in cui le dispute sui diritti, sottratte al monopolio del romanticismo ottocentesco, confluiscono in una prospettiva particolaristica che si estende anche agli approcci terzo-mondisti, e in particolare "Post-colonial", che si interrogano sulle condizioni in cui un paradigma ereditato colonialisticamente può essere utilizzato autonomamente da un "noi" che fino a poco prima era considerato l'"altro" a cui imporlo. Il "nuovo" processo di globalizzazione, quello che si apre da qui in poi, può essere analizzato solo attraverso la prefigurazione di scenari futuribili cui Colombo ha dedicato riflessioni¹⁴ che, dato il loro intrinseco interesse, inducono a interrogarsi su cosa si celi dietro i termini tipici del linguaggio politico e giuridico occidentale (globalizzato), come *cultura, popolo, civiltà*.

¹⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 317.

¹¹ Ivi, p. 311.

¹² A. Colombo, *La disunità del mondo*, cit., p. 340.

¹³ Cfr. M. Barberis, *Europa del diritto*, in part. Parte II, cap. 4.

¹⁴ Scenari e ipotesi che rimangono (purtroppo) estranei a queste brevi note.



I modi in cui la riflessione sui principi del diritto internazionale si apre al contributo di altre civiltà è testimoniata in particolare dalla quarta parte del volume di Gozzi (con significative premesse nel capitolo V), e sembra avere sullo sfondo la riflessione di Yasuaki Onuma e la sua prospettiva “inter-civiltà”, sulla quale si concentrano le mie prossime osservazioni. Gozzi riprende tale approccio quando spiega che Onuma concepisce i diritti umani come una parte fondamentale del discorso contemporaneo e di una teoria che deve considerare non solo il ragionamento teoretico, ma anche l’eredità storica e le risposte emotive delle diverse parti della società internazionale¹⁵. Il bello della prospettiva inter-civiltà, infatti, è di non essere tradizionalmente “internazionale”, cioè di non derivare dalla globalizzazione di un’immagine europea del mondo come società internazionale composta di Stati-nazione indipendenti e sovrani¹⁶. La prospettiva inter-civiltà non è nemmeno quella “transnazionale”, che si è affermata nel campo del diritto internazionale e in quello delle relazioni internazionali da quando Philip Jessup pubblica nel 1956 il suo *Transnational Law*. Tale approccio sottolinea l’importanza della società civile globale, della *lex mercatoria* e in generale dei processi e delle attività tipiche degli attori non-statali, ed è riconosciuto nella sua rilevanza soprattutto a partire dal tardo XX secolo, quando le questioni dei diritti umani e dell’ambiente in particolare vengono percepite come questioni globali¹⁷.

La prospettiva *inter-civiltà*, invece, considera i problemi che trascendono i confini nazionali non come problemi tra Stati o governi, e neppure come qualcosa di associabile alle attività transnazionali delle imprese multinazionali e dalle organizzazioni non governative, ma come problemi da inquadrarsi nei termini di una pluralità di *civiltà* che esistono da lungo tempo nella storia dell’umanità. A ben vedere, sostiene Onuma, è una prospettiva che già possediamo quando contrapponiamo i paesi sviluppati a quelli sottosviluppati, ed è quindi funzionale alla nostra comprensione della disuguaglianza economica fra le nazioni. Ma sebbene molti problemi abbiano la loro causa nella povertà e nella disuguaglianza economica, la vita umana non si riduce alla sola dimensione economica: il terrorismo, ad esempio, possiede un’innegabile dimensione politica e talvolta religiosa, il che ci fa capire che abbiamo bisogno di una prospettiva attenta non solo ai fattori economici, ma anche a fattori più ampi come quelli politici, sociali, culturali, religiosi e storici, che, trascendendo i confini nazionali, devono confluire nelle altre due prospettive (internazionale e transnazionale).

Il problema è quindi intendersi sulla nozione di “civiltà”, che deve essere la più comprensiva possibile – non deve concepire l’appartenenza (a una data civiltà) in maniera esclusiva rinunciando alla possibilità di una appartenenza su piani

¹⁵ Si veda, ad esempio, Y. Onuma, *Una prospettiva inter-civiltà sul diritto internazionale*, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 105-22; cfr. G. Gozzi, *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in *Popoli e civiltà*, cit., pp. 13-44.

¹⁶ Un’immagine che viene a essere condivisa da tutto il mondo solo verso la fine del XIX secolo, e che sicuramente rimane la prospettiva più importante nonostante il declino degli stati nazione e della sovranità nazionale come fenomeno caratteristico dei paesi sviluppati, ma non della maggior parte dei paesi in via di sviluppo, per i quali il processo di formazione nazionale comincia solo dopo la seconda guerra mondiale. Il che induce Onuma a concludere che per l’80% dell’umanità è proprio il XXI secolo l’età degli Stati-nazione.

¹⁷ Gli attori transnazionali sono, tipicamente, le imprese multinazionali e le Ong, che pur avendo natura globale per composizione e attività, incentrano i loro orientamenti sull’Occidente (indubbiamente, se confrontate con le Ong occidentali, quelle asiatiche e africane hanno molta meno influenza).



sovrapposti¹⁸. Di conseguenza, si tratta di capire in quale modo introdurre il concetto di civiltà nel discorso del diritto internazionale. Quando parliamo di “civiltà” facciamo riferimento a civiltà di lunga durata che presentano molte facce e si sono influenzate reciprocamente, ma si tratta di una nozione che astrae rispetto a quella di “cultura” e culture; e, dovremmo aggiungere, astrae anche dalla dispersione e dal particolarismo che appare il dato fondamentale dell’attuale ordine mondiale. Per riflettere su questo dato di fatto, occorre ammettere che l’analisi di Onuma appare legata a una visione delle cose che gli consente di parlare ancora di stati-nazione, civiltà e culture come se fossero entità nettamente distinguibili e intelligibili. Ma se ci interroghiamo su cosa resta di nozioni come “popoli”, “società”, “stati”, “culture”, e “nazioni”, dei concetti integrativi e totalizzanti ai quali ci affidiamo da tempo nell’ordinare e catalogare le nostre rappresentazioni della politica mondiale, di fronte a un mondo in frantumi, non sembra così facile, né immediato, riferirci ancora a categorie così classiche. E sembra tutto sommato una forzatura, per non dire un rimedio peggiore del male (l’imperialismo culturale) al quale vorrebbe rimediare, trascendere da concetti globali come “stato” e “nazione” per ricorrere a una nozione ancora più totalizzante e ampia come quella di “civiltà”. Infatti, se è già artificioso dividere il mondo culturale in blocchi piccoli (il Sud-Est asiatico, o il Nordafrica), ancora più forzato sembra dividerlo in blocchi ancora più grandi (Asia, Medio Oriente, Terzo Mondo e simili).

In sostanza, se – come fa la filosofia del diritto internazionale del secondo dopoguerra – ci si arrende all’immagine controversa di un mondo che non può più essere descritto in maniera plausibile come una classificazione di popoli o un sistema di stati, non si possono più trovare punti di sostegno in teorie che si affidano a forme di astrazione come quella di “civiltà” proposta da Onuma. Il sospetto è che la mossa di evitare il relativismo ingenuo (o “volgare”, come direbbe Bernard Williams) per approdare a un confronto inter-civiltà che si appelli alle stesse categorie egemoniche e totalizzanti coniate dall’Occidente imperialista (e cultura e civiltà sono questo tipo di prodotto), sia altrettanto ingenua. Onuma parla infatti della necessità di individuare uno *standard interciviltazionale* dei diritti umani che li renda costantemente riconcettualizzati e adattabili alle molteplici regioni dotate di background sottostanti a civiltà diverse, cioè della definizione e accettazione di principi universalmente condivisi, e della loro applicazione e adattamento alle differenti realtà culturali delle civiltà esistenti. Ma chi lo stabilisce questo standard? E con quale autorità? Lo standard inter-civiltà non si trova in natura.

Fino a pochi anni fa i paesi erano nazioni (Ungheria, Francia, Egitto, Brasile) e le culture erano stili di vita condivisi (ungherese, francese, egiziano, brasiliano), ma ormai non esistono che pochissimi paesi coincidenti almeno in parte con società culturalmente solidali (il Giappone, la Norvegia, forse la Nuova Zelanda se si tralasciano i maori)¹⁹.

¹⁸ Come sostiene Onuma, gli esseri umani appartengono simultaneamente a più civiltà: per esempio, gli italiani di oggi appartengono alla civiltà moderna europea, che è secolare, ma la maggior parte di essi appartengono anche alla civiltà cristiana – che ha la sua origine nel pensiero premoderno –, e tutti appartengono alla civiltà del consumo e dello spreco.

¹⁹ Inoltre, nel 1945 esistevano circa 50 paesi che si dividevano il resto del mondo in forma di colonie, protettorati e simili; oggi invece ne esistono circa 200 ed è probabile che il loro numero aumenti. Nel 1950 erano 58 i paesi membri delle Nazioni Unite (la maggior parte occidentali); nel 1980 erano 158 (la maggior parte non occidentali), oggi sono 192. Negli anni Cinquanta e Sessanta, in Asia e Africa, e fino a un certo punto anche nell’area del Pacifico e dei Caraibi, ha avuto luogo la cd decolonizzazione, le cui



Non solo: per molto tempo la decolonizzazione è stata giudicata l'ultima ondata di una battaglia mondiale per l'autogoverno e l'autodeterminazione, la modernizzazione delle forme di governo, l'unione di stato e cultura. Ma col passare degli anni e lo spegnersi della scintilla ideologica è risultato sempre più chiaro che la rivoluzione anticoloniale ha segnato una svolta molto più profonda. Infatti, come scrive Clifford Geertz²⁰, si è fatta lentamente strada l'idea che la nascita, in Asia e in Africa, di questo gran numero di paesi di grandi e piccole dimensioni, non rappresenta un recupero, o una imitazione, del modello di "stato nazionale" (quale è venuto a formarsi in Europa tra il Seicento e l'Ottocento). Ora comprendiamo che il Terzo mondo (quello "sottosviluppato"), più che confermare o reincarnare questo modello, lo ha per molti versi messo in discussione. Per troppo tempo (come testimoniano molti punti del volume di Gozzi) è prevalsa l'idea che il mondo moderno fosse un prodotto dell'Europa settentrionale e occidentale, estesosi al resto del mondo. Eppure diversi sviluppi, per esempio in America Latina, Liberia, Tailandia, Haiti e Giappone, avrebbero dovuto farci comprendere che queste nuove entità chiamate "paesi" si costituiscono secondo modelli che espongono a un sempre crescente bisogno di giustificazione la concezione europea (tutt'altro che incontrastata) del significato e del fondamento della nozione di "paese".

Se è vero che, secondo Benedict Anderson (il teorico delle grandi narrazioni²¹), la rivoluzione anticoloniale sembrava l'ultima ondata politica di uno sviluppo planetario verso un'idea stessa di nazione virtualmente inseparabile dalla coscienza politica, alcuni recenti sviluppi (come il crollo dell'ordine di Yalta) hanno offuscato questa immagine. Prendiamo, ad esempio, il principio di autodeterminazione nazionale e le possibili combinazioni dei termini "nazione" e "stato" che possiamo rinvenire al suo interno. Da tempo non è più chiaro se ogni gruppo che vuole uno stato (come ad esempio i *tamil* o i *curdi*) ne debba effettivamente avere uno, oppure se ogni gruppo che ha uno stato (come lo Zaire o il Suriname) sia di per sé una nazione. Il che ci impone di andare a trovare una differenza non facilmente individuabile tra paese e nazione: potremmo dire che il paese è una *arena* politica, mentre la nazione è una *forza* politica. Il primo è la sfera in cui viene ordinata l'interazione sociale, distribuite le risorse produttive e regolate le "questioni interne", il teatro in cui si svolgono i pubblici contrasti e discussioni; mentre la seconda rappresenta una delle fonti principali di energia di queste discussioni e contrasti: discussioni che vertono sulla coscienza delle proprie origini, delle affinità di pensiero, lingua e cibo, di fede religiosa che legano gli individui gli uni agli altri, e fondano un legame di appartenenza²².

L'idea è che quando si guarda, come fa Onuma, alla nozione di "civiltà" (cui sottostanno nozioni come "stato-nazione" che riducono le cose a uniformità, omogeneità, concordanza di vedute e consenso), si finisce per togliere spazio alla

conseguenze sono poi state rafforzate dal crollo dell'Unione Sovietica, l'ultimo degli imperi transculturali, se si decide di non considerare tale anche la Cina.

²⁰ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, il Mulino, 1999 (ed. or. 1995).

²¹ Cfr., ad esempio, B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006 (ed. or. 1983); trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.

²² La Jugoslavia è per l'appunto un caso esemplare di non coincidenza fattuale tra i concetti di nazione e paese: la guerra che l'ha distrutta è stata in un primo tempo una guerra jugoslava, poi una guerra serbo-croata e poi una guerra bosniaca. Ad andare distrutto non è stato uno stato o un popolo, non una società né una nazione, bensì un paese, al punto che la Jugoslavia dimostra, *ex negativo*, il peso, il potere e la rilevanza del concetto di paese.



descrizione e all'analisi culturale che invece rivela divergenza, varietà, disaccordo. Senza contare che si finisce per occultare il paradosso che caratterizza il mondo di oggi, cioè che la globalizzazione crescente comporta un aumento delle nuove differenziazioni, e che a interconnessioni sempre più globali fanno da contraltare divisioni sempre più intricate. Cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, e gli antropologi come Geertz ci insegnano che l'immagine di un mondo screziato, fatto di culture diverse, disseminato di piccole e grandi unità di pensiero e sentimenti slegate le une dalle altre non è meno fuorviante dell'idea di una linda ripartizione del mondo secondo il modello regolare di stati nazionali uniformi, o di civiltà inclusive. A essere istruttiva non è solo l'evidenza dell'eterogeneità culturale in quanto tale, ma anche l'enorme molteplicità dei livelli ai quali si manifesta ed entra in azione. Tutto dipende dalla cornice entro la quale si istituiscono i confronti; tutto muta a seconda di ciò che fa da sfondo all'identità, o è teso ad animare l'identità. In sostanza: "culture", "popoli", o "gruppi etnici" non sono ammassi di identità definiti dai confini del consenso. Negli anni seguiti alla decolonizzazione (e in particolare nel decennio successivo alla caduta del muro di Berlino, al crollo dell'Unione Sovietica e alla fine della Guerra Fredda) è andato sempre più aumentando il peso politico delle identità religiose ma anche di quelle etniche, linguistiche, razziali e culturali in genere. Comunità di fedeli, in particolare, sono diventate in moltissimi casi il polo intorno al quale ruota la lotta per il potere (locale), il potere nazionale e a volte quello internazionale. Al tempo stesso, le già richiamate spinte della globalizzazione (soprattutto economica) agiscono in senso contrario, al punto che non appare corretto dire che il mondo si sta richiudendo all'interno di identità arroccate.

Vengo quindi al punto che mi sta più a cuore e con il quale concludo. Se di una forma di universalismo si parla in questo libro di Gozzi, è quella dell'universalismo o globalismo dei diritti umani. Sono in gran parte prodotti del liberalismo politico, del quale si dice che non è in grado di riconoscere il potere e la resistenza di legami come quelli fondati su religione, lingua, costumi, razza e origine, e che giudichi patologico, primitivo e arretrato, regressivo e irrazionale il fatto che simili rivendicazioni entrino a far parte della vita pubblica. La sua fede nella neutralità dello stato in fatto di convinzioni personali e il suo individualismo risoluto lo porterebbero a disconoscere questi fattori ponendo l'accento su libertà, procedure e diritti universali dell'uomo. Queste accuse colgono certamente nel segno. Tuttavia, più che a un approccio interciviltà che rischia di essere più dogmatico di un etnocentrismo vecchio stile, la mia fiducia va a un liberalismo capace di coraggio e competenze sufficienti per affrontare un mondo di differenze – anche se, o forse perché, in questo mondo i principi del liberalismo non sono realmente compresi (e ancor meno condivisi) dai più, e per questi più essi passano per ideali sospetti (aggiungerei: giustamente sospetti).

Negli ultimi decenni il liberalismo politico ed economico si è trasformato da roccaforte in meta del mondo, in proposta morale per il mondo intero, rafforzando le proprie pretese universalistiche. Questa ambizione universalistica ha spinto il liberalismo in aperto contrasto con altri universalismi caratterizzati da finalità analoghe, come quelle dell'odierno Islam. Pertanto, se il liberalismo non vuole mostrarsi come un prolungamento del colonialismo con altri mezzi deve riconoscere le sue origini e i suoi caratteri culturali. E se ho cominciato sostenendo che la teoria politica non deve ideare architetture astratte in cui è impossibile vivere, ciò vale in particolare per il liberalismo. Esso va ripensato come un modo di intendere e vedere le cose che non nasce dal nulla,



JURA GENTIUM



bensì in un luogo e da una esperienza politica precisa e come un insieme di teorie su ciò che, come eredi di quella esperienza, crediamo di aver imparato sulla convivenza più o meno proficua di uomini e popoli diversi tra loro. Ciò significa che, a fronte di altri eredi che hanno avuto esperienze diverse e ne hanno tratto insegnamenti diversi, le possibilità sono due: o si insiste sulle *esperienze* (più che sui *valori*) del liberalismo per quel tanto di fiducia che riponiamo in esse, oppure rischiamo che dalla collisione con *altre* esperienze (non liberali) le *nostre* escano ammaccate.

Risposte agli interventi

Gustavo Gozzi

Alberto Artosi, *Il fascino discreto della natura umana*

Il testo di Alberto Artosi sviluppa delle argomentazioni estremamente pertinenti, che in larga misura condivido. Non ho chiarito che lo schema kantiano-freudiano è sicuramente eurocentrico, come asserisce Alberto Artosi, ma ne sono certamente convinto. (All'interno di questo orizzonte mi appare problematica tuttavia la possibilità di assimilare lo schema kantiano-freudiano alla tradizione realistica tucidideo-hobbesiana, in quanto nel primo caso le inclinazione distruttive della natura umana sono contrastate dal diritto, mentre, nel secondo caso, lo sono da un sovrano assoluto).

Non ritengo neppure che le rappresentazioni della natura umana formulate dai due autori – Kant e Feud – siano da considerare “universali”.

Ho utilizzato questo schema – dell’ “inclinazione al male radicale” o della “pulsione di morte” contrastate da un faticoso cammino del diritto – per esprimere una precisa interpretazione delle relazioni internazionali.

A mia volta chiedo se diverse rappresentazioni della natura umana – ad es. la concezione propria dei melanesiani (Sahlins) o degli Aymara degli altopiani boliviani, ossia l’interpretazione di una natura umana non repressa, bensì guidata fino alla maturità – possano incidere, ossia determinare una differente logica delle relazioni internazionali.

Le relazioni tra Europa, Usa, Cina, India sono influenzate dalle differenti concezioni della natura umana?

Non saprei rispondere, ma tenderei a formulare una risposta negativa. Il tema –eurocentrico – del rapporto diritto/forza continua a valere a prescindere dalla differenti concezioni della natura umana.

La prospettiva che ho introdotto è *una* delle differenti concezioni delle relazioni internazionali che la *dottrina* (non la scienza) occidentale ha prodotto per interpretare i rapporti tra le potenze.

Luca Baccelli, *Diritti e civiltà: un programma di ricerca*

Il testo di Luca Baccelli presenta *Diritti e civiltà* come un programma di ricerca. Condivido pienamente questa prospettiva.

La sua analisi sviluppa molto adeguatamente alcuni aspetti da me trattati nel volume. Ad es. Baccelli mette in luce il nesso *jus-iniuria-bellum justum* come il paradigma che ha legittimato la conquista spagnola del Nuovo Mondo.

Molto importante è anche la precisazione riferita a Bartolomé de Las Casas, di cui Baccelli sottolinea l’idea di un progressivo incivilimento degli indigeni attraverso la loro cristianizzazione.

Condivido pienamente anche le riserve sul pensiero di Kelsen. Non ne apprezzo certamente il monismo, né il concetto di guerra giusta che, nella prospettiva di Kelsen, si basa sulla rappresentazione di un ordine giuridico sovrastatale ben lungi dall’essere stato realizzato. L’opera di Kelsen ci fa comprendere quella che *dovrebbe* essere la via del pacifismo, in assenza della quale c’è solo la strada che porta all’imperialismo.

Importanti poi sono le considerazioni di Baccelli sulla necessità di approfondire la polisemia di una serie di termini, tra cui il concetto di “Stato”, così come è da sottolineare l’importanza di riflettere sullo status del diritto internazionale, che Austin interpretava come “moralità positiva internazionale”, in assenza di un sovrano della società internazionale.

Infine scioglio il dilemma finale – se la proposta sia di andare oltre i diritti umani, oppure di adottare una concezione rivendicativa dei diritti, interpretandoli come “activity of claiming” – sicuramente a favore della seconda alternativa.

Giorgio Bongiovanni, *Ri/costruire un diritto internazionale universale*

L'intervento di Giorgio Bongiovanni sottolinea fin dal titolo l'intento racchiuso nelle finalità di *Diritti e civiltà*, ossia il progetto di individuare i criteri per una definizione della filosofia del diritto internazionale.

Giorgio Bongiovanni ricostruisce accuratamente l'oggetto di una filosofia del diritto internazionale. Se lo si considera un ordinamento coercitivo, allora si tratta certamente di un sistema primitivo che ancora non ha raggiunto un completo sviluppo. Se lo si giudica un sistema pattizio, esso appare un ordinamento flessibile e privo di stabilità. Infine se lo si interpreta come diritto consuetudinario, rimane aperto il problema della sua applicazione coercitiva.

Un nucleo concettuale minimo del diritto internazionale può essere individuato interpretandolo come forma di regolamentazione – che può essere diversamente concepita – delle relazioni tra una pluralità di soggetti (Stati, popoli, organizzazioni non governative, individui, movimenti), sottesa da precise finalità politiche.

Questa interpretazione, puntualmente analizzata da Giorgio Bongiovanni, consente di evidenziare, da un lato, la forma universalistica del diritto internazionale – legata alla relazione giuridica tra soggetti con pari diritti – e, dall'altro, la sua dimensione “ideologica”, ossia il suo rapporto con interessi particolaristici.

A questa concezione corrisponde l'assunzione di un approccio “genealogico” che consenta di chiarire come si sia formato questo “ordine del discorso”.

Con questo approccio Giorgio Bongiovanni ripercorre l'intera struttura di *Diritti e civiltà*, valorizzando in particolare l'approccio kantiano, di cui viene colta la complessità attraverso l'articolazione della dimensione interna e di quella internazionalistica.

Alessandro Colombo, *L'annientamento della reciprocità. Violenza e guerra nei rapporti tra Occidente e Mondo*

L'intervento di Alessandro Colombo analizza principalmente gli elementi della teoria della guerra nei rapporti tra popoli europei e non-europei.

Nella tradizione europea la guerra viene analizzata nelle sue componenti materiali e giuridiche. Da un punto di vista materiale, seguendo la lezione di Clausewitz, la guerra costituisce un'azione che opera su di un oggetto “vivente e reagente”. Da un punto di vista normativo la reciprocità materiale si trasforma nella dottrina degli uguali diritti degli *justi hostes*.

Ma nello spazio extra-europeo, al di là delle *amity lines* stabilite nel 1559, nessuna limitazione della violenza, garantita dallo *jus publicum europaeum*, trovò mai alcun riconoscimento. La distinzione tra la violenza in Europa e quella negli spazi extra-europei fu concepita come contrapposizione tra la guerra vera e la violenza informe.

La ricostruzione effettuata da Alessandro Colombo è sicuramente un'eccellente interpretazione dei temi sviluppati da *Diritti e civiltà* nella prospettiva della storia e della teoria delle relazioni internazionali.

La negazione di un rapporto di reciprocità con i popoli extra-europei viene poi approfondita da Colombo attraverso la lettura del fondamentale volume di Todorov. La subordinazione delle popolazioni non europee poté essere effettuata o in base ad un sentimento di superiorità prodotto da un postulato di differenza, o in base ad un senso di in-differenza prodotto da un postulato di uguaglianza.

Ma la legittimazione della conquista non riguardò solo il problema dell'alterità, bensì anche quello degli spazi abitati dalle popolazioni extra-europee. L'assenza della forma-Stato fu assunta come giustificazione per l'occupazione di territori considerati *res nullius*.

Ciò che rese impossibile qualsiasi tentativo di limitazione della violenza al di fuori dell'Europa fu l'*impensabilità* di poter avere relazioni normali con nemici riconosciuti estranei alla propria civiltà cristiana, o ai propri valori civili o ai propri livelli di sviluppo ecc.

Questa approfondita ricostruzione – riferita alla rappresentazione dell’“altro” e alla concezione degli spazi occupati dai popoli extra-europei – si completa con l’analisi degli effettivi rapporti di forza. La sproporzione delle forze – che costituisce la caratteristica delle “guerre coloniali” – escluse la possibilità di poter interpretare quei rapporti secondo la dottrina europea della guerra (principalmente nell’interpretazione di Carl Schmitt) e legittimò l’affermazione della superiorità tecnica come una prova della *justa causa* delle potenze coloniali.

Infine l’ultima parte dell’intervento di Alessandro Colombo è una riflessione estremamente approfondita delle “ragioni” delle guerre condotte oggi per cause “umanitarie” (come in Kosovo o in Libia), oppure per motivi di ordine strategico (come in Iraq o in Afghanistan).

Le formule mutano, in quanto le guerre dell’età contemporanea trovano nella difesa dei diritti umani o nell’esportazione della democrazia motivi sufficienti di legittimazione, ma si tratta solo della rielaborazione concettuale di un paradigma occidentale che si è dispiegato dall’età moderna fino alla tormentata età del tempo presente.

Francesca Forte, *Decostruire il mondo arabo. Verso una prospettiva transculturale sui diritti umani*

Francesca Forte si sofferma sulla terza parte del volume dedicata a diritto internazionale, Islam e Terzo mondo. Sono sicuramente condivisibili le critiche al pensiero di Rawls, che tenta una classificazione del mondo arabo-musulmano senza coglierne le complesse articolazioni interne.

Del resto il testo di Rawls viene considerato in *Diritti e civiltà* solo come sommaria introduzione al rapporto tra Occidente e mondo musulmano in tema di diritti.

L’autrice dà conto puntualmente del differente fondamento dei diritti nella concezione occidentale rispetto a quella islamica e a quella araba.

È sicuramente da accogliere la considerazione critica formulata da Francesca Forte rispetto alla ricostruzione, formulata in *Diritti e civiltà*, del fondamento dei diritti nella prospettiva islamica, che le appare troppo schematica.

Rispetto all’analisi del rapporto democrazia/Islam, svolta in *Diritti e civiltà*, Francesca Forte mette in luce la realtà pluralistica delle società musulmane, considerando soprattutto la distinzione tra sunnismo e sciismo. In realtà si potrebbe obiettare che, nel mondo occidentale, il pluralismo si fonda sul processo di secolarizzazione, ossia sulla distinzione tra Stato e religione e tra ragione e rivelazione.

Pienamente da condividere è il suo giudizio relativo alla considerazione secondo cui nel mondo arabo l’assenza di democrazia è da imputare al rapporto tra élites al potere e distribuzione delle risorse, piuttosto che all’incompatibilità tra Islam e democrazia.

Sottolineando l’importanza dei movimenti sociali come possibili soggetti del diritto internazionale, Francesca Forte lamenta infine che questa stessa attenzione verso i movimenti non sia stata rivolta alla realtà del mondo musulmano, considerando soprattutto l’esplosione della “primavera araba”. Non posso che condividere questa valutazione. Come parziale giustificazione di questa assenza, si può addurre solo il fatto che il volume è stato ultimato prima degli eventi che hanno modificato radicalmente la realtà dei paesi arabi del Nord Africa.

Lorenzo Gradoni, *L’ideologia del diritto internazionale e l’invasione degli ultracorpi*

Lorenzo Gradoni sottolinea alcuni aspetti del volume, in particolare la concezione del diritto internazionale sia come “realtà sociale”, sia come “disciplina” che quella realtà sottopone ad analisi.

Gradoni osserva inoltre che nel volume compare ciò che egli definisce “un terzo diritto internazionale”, ossia la considerazione del fondamento del diritto internazionale. Il volume assume infatti la prospettiva della filosofia del diritto internazionale.

All’interno di questo paradigma il diritto internazionale, da un lato, “esprime gli interessi delle forze sociali e degli Stati dominanti” (*Diritti e civiltà*, p. 310), ma, dall’altro, esso è anche

l'espressione della "realtà di una comunità del diritto internazionale, in cui si esprimono i principi di una giustizia universale che nessuna logica degli interessi di potenza appare ancora in grado di sopprimere" (p. 348). Il riferimento di questa citazione è dato da un saggio di M. Koskenniemi (*Global Governante and Public International Law*, 2004).

La critica al diritto internazionale come ideologia che legittima la politica delle potenze occidentali è suffragata dalla prospettiva degli autori del network denominato TWAIL.

L'altra prospettiva – quella che intravede kantianamente un cammino, lentissimo, del diritto – è invece realisticamente sottoposta a critica da parte di Gradoni, che osserva come l'istituto della legittima difesa sia reso irriconoscibile da azioni di polizia "devastanti e prolungate" come in Afghanistan, dalla creazione di barriere militarizzate, come nei territori palestinesi occupati, da massicce rappresaglie (Gaza), da guerre di aggressione (Iraq). Gradoni osserva che anche la criminalizzazione della guerra di aggressione è stata esclusa dalla giurisdizione dei Tribunali internazionali penali ad hoc, tradendo così il modello Norimberga.

Anche il concetto di "comunità internazionale" che nel volume è ripreso da Tomuschat, viene sottoposto giustamente a critica da parte di Gradoni, che mette in luce come questo concetto venga utilizzato per sostenere interventi in nome dell'umanità scavalcando l'autorità del Consiglio di Sicurezza (come nel caso del Kosovo) o "travisandone" le autorizzazioni (come nel caso della guerra in Iraq o della guerra in Libia).

Gradoni si sofferma infine sulla "deformalizzazione" del diritto internazionale e l'ascesa di regimi normativi settoriali connotati in senso tecnocratico. Ad es. ciò avviene quando l'Organizzazione internazionale dell'aviazione civile costringe gli Stati a sospendere i voli per sfuggire al pericolo delle ceneri vulcaniche, mentre nei cieli d'Europa si svolge un'imponente esercitazione militare, oppure la Nato opera attraverso "dottrine strategiche", invece di passare attraverso emendamenti formali del trattato istitutivo da sottoporre al vaglio dei parlamenti nazionali, oppure si discute sulla natura degli accordi del Fondo monetario internazionale con Stati percettori di finanziamenti ecc.

La prospettiva antropologica del volume cerca di dar conto delle ambivalenze del diritto. Gradoni concede che il diritto internazionale sia, *in parte*, espressione dell'ideologia di una "classe capitalistica transnazionale", ma esclude che questo diritto sia solo l'espressione unilaterale degli interessi della classe dominante. Ne ritrova una conferma nella natura dei diritti che, da espressione di una classe, sono stati gradualmente appropriati anche da altre classi o nella natura dell'Organizzazione mondiale del commercio, i cui dispositivi sono a volte favorevoli agli Stati più deboli.

Tutto ciò appartiene alla natura del diritto, nel quale – secondo Alexy – è sempre presente una pretesa di correttezza o di giustizia, senza manifestare la quale si incorre in una contraddizione performativa.

Sicuramente concordo con tutte queste osservazioni.

Silvia Vida, *Universalismo, relativismo, etnocentrismo*

L'intervento di Silvia Vida, puntuale e acuto come sempre, si sofferma sul tema dell'universalismo dei diritti e sulla loro origine nella tradizione liberale.

Interpretando le tesi del volume, Silvia Vida osserva che la visione dell'Occidente liberale è stata egemonica e l'universalismo dei diritti è stato funzionale al discorso egemonico, ma non è vero il contrario: ossia il discorso egemonico non è necessariamente quello dell'universalismo liberale.

In altri termini: il problema del liberalismo non è l'universalismo, ma la pretesa egemonica.

Per questa via Silvia Vida giunge alla conclusione che la cultura dei diritti, nata come europeo-occidentale, si è rivelata virtualmente universale. In breve: la letteratura post-coloniale si interroga se un paradigma ereditato dal colonialismo possa essere utilizzato autonomamente da un "noi", che fino a poco prima era considerato l'"altro" a cui imporlo. (Ma anche nel volume è espressa la tesi di un'ambivalenza nell'interpretazione dei diritti umani).

Silvia Vida discute poi criticamente l'approccio "inter-civiltà" di Onuma Yasuaki, affermando che il concetto di "civiltà" non riesce a rendere conto dell'intreccio complesso tra cosmopolitismo e provincialismo che il processo di globalizzazione ha prodotto.

(Si potrebbe obiettare che la nozione di "civiltà" viene in realtà costruita attraverso un'attenta analisi storica da parte di Onuma Yasuaki).

Silvia Vida riconosce infine che le pretese universalistiche del liberalismo si sono scontrate con altri universalismi, in particolare quello islamico.

Per evitare che il liberalismo appaia un prolungamento del colonialismo (o, forse, la premessa del colonialismo), esso dovrebbe riconoscere puntualmente le proprie origini storiche, insistendo sulle proprie *esperienze*, piuttosto che sui propri valori. (Su questo punto concordo pienamente).