

Dipartimento: Scienze Politiche

Cattedra: Filosofia Politica

**Il problema della giustizia globale:
un confronto fra i principali approcci normativi**

RELATORE

Prof. Sebastiano Maffettone

CANDIDATO

Marta Pietrosanti

Matr. 075762

Anno Accademico 2016-2017

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. Giustizia globale: una panoramica	4
1.0 Introduzione	4
1.1 Il substrato teorico delle tradizioni statiste e cosmopolitiche: realismo e idealismo nelle RI ..	5
1.2 Approcci relazionali e non relazionali alla giustizia globale	7
2. John Rawls e il <i>Diritto dei Popoli</i>	10
2.0 Introduzione	10
2.1 La teoria ideale: i popoli come unità di analisi, l'idea di tolleranza e gli otto principi di giustizia	11
2.1.1 La concezione rawlsiana dei diritti umani	16
2.2 La teoria non-ideale: un doppio standard etico	17
3. L'approccio statista	20
3.0 Introduzione	20
3.1 Thomas Nagel: <i>È possibile una giustizia globale?</i>	21
3.1.1 La concezione politica: il carattere associativo della giustizia socioeconomica	22
3.1.2 'Moralità umanitaria minima' e istituzioni di <i>governance</i> globale	26
3.1.2.1 Un approfondimento del concetto di <i>Minimum Humanitarian Morality</i>	30
3.2 Conclusione	33
4. L'approccio cosmopolitico	34
4.0 Introduzione	34
4.1 Thomas Pogge: <i>Poverta mondiale e diritti umani</i>	35
4.1.1 Critica al nazionalismo esplicativo e nozione di poverta come obbligo negativo	37
4.1.2 Cosmopolitismo istituzionale e distribuzione della sovranità	40
4.1.3 Riforme cosmopolitiche concrete: Dividendo Globale delle Risorse e brevetto GBD	42
4.2 "Democratizzare la globalizzazione"	52
4.2.1 David Held e la democrazia cosmopolita	52
4.2.1.1 Introduzione	52
4.2.1.2 Riforme per una <i>cosmopolitan democracy</i>	54
4.2.2 <i>Global Justice Movement</i> o <i>Alternative globalization</i>	58
4.2.2.1 Introduzione	58
4.2.2.2 Cenni storici	59

4.2.2.3 Gli ideali del movimento: l'avversione al neoliberalismo	61
4.2.2.4 <i>Alternative policies</i> : tre principali tendenze	62
4.3 Conclusione	63
5. Una terza via: Maffettone e l'internazionalismo liberale.....	65
5.0 Introduzione.....	65
5.1 Una fonte alternativa di obblighi verso la povertà mondiale: il dovere naturale di giustizia...	66
5.1.1 La base teorica del dovere naturale di giustizia	69
CONCLUSIONI.....	72
BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA.....	74
SUMMARY	76

INTRODUZIONE

I processi di globalizzazione in atto pongono nuove ed importanti sfide alla filosofia politica. Innanzitutto, l'assetto internazionale è mutato nella sua struttura: un modello rigidamente westfaliano viene oggi messo in discussione dalla presenza di una molteplicità di attori diversi dagli Stati-nazione e dall'instaurarsi di profonde relazioni di interdipendenza, economica e non, fra i vari soggetti. In secondo luogo, il nostro mondo risulta ancora caratterizzato da profonde disparità ed esse, secondo alcuni studiosi, se si escludono Cina ed India dalle misurazioni della disuguaglianza, risultano essere state addirittura intensificate dai processi di globalizzazione¹; più in generale, la povertà mondiale appare come una piaga tutt'altro che debellata.

In sintesi, i seppur innegabili benefici prodotti dalla globalizzazione sembrano distribuirsi, soprattutto a livello economico, in modo impari all'interno del globo e risulta difficile ignorare o considerare moralmente accettabili le profonde disuguaglianze che ne conseguono.

Le caratteristiche del mondo in cui viviamo accendono pertanto il dibattito circa l'idea di giustizia globale: alla luce dei mutamenti in atto, è opportuno estendere la concezione di giustizia che coltiviamo all'interno dei singoli Stati, specialmente in materia distributiva, alla totalità degli esseri umani? Non tutti gli studiosi sono d'accordo al riguardo: muovendo da una prospettiva hobbesiana, i fautori di un approccio statista sostengono che l'idea di giustizia rimanga comunque inscindibile da quella di sovranità nazionale. Ciò che propongono è dunque una nozione minimalista di giustizia globale che possa tutt'al più aspirare ad un mondo in cui gli stati sovrani sviluppino i loro corsi d'azione in un modo tale da rendere maggiormente egualitaria la società globale. I promotori di un approccio di tipo cosmopolitico, al contrario, considerano non gli Stati bensì gli individui come unità fondamentale di analisi e ritengono possibile la concretizzazione di una teoria della giustizia distributiva globale. Essi stigmatizzano inoltre l'utilizzo di un doppio standard di valutazione della giustizia: gli statisti sembrano ritenere tollerabile a livello globale ciò che ritengono inaccettabile a livello nazionale. Al fine di pervenire ad un ordine mondiale più giusto, inoltre, alcuni teorici del cosmopolitismo hanno elaborato un vero e proprio progetto di riforme per pervenire ad una democrazia cosmopolitica.

¹ L'esperto di economia politica e sviluppo Robert Wade, ad esempio, in uno scambio di vedute con Martin Wolf ha smentito i presunti benefici prodotti dalla globalizzazione in materia di diminuzione di povertà e disuguaglianza durante gli scorsi due decenni. La sua decisione di escludere Cina ed India dalle misurazioni concernenti la disuguaglianza deriva dalla volontà di non falsarne l'esito: Wade ritiene che la popolosità dei due paesi e la rapida crescita che essi hanno sperimentato sbilanci il risultato in favore della supposta riduzione delle disuguaglianze. (Martin Wolf, *Are global poverty and inequality getting worse?*, *Prospect Magazine*, Issue 72, March 2002.)

La tesi mira dunque ad un'analisi dei diversi approcci filosofici al problema della giustizia globale. L'elaborato si aprirà con una breve panoramica in merito alla tematica trattata, prendendo le mosse da una distinzione afferente alla teoria delle relazioni internazionali, quella fra realismo politico ed idealismo politico, ma che risulta comunque utile ai fini della comprensione della dicotomia statismo-cosmopolitismo sviluppatasi nell'ambito della filosofia politica (tenendo sempre presente che tale contrapposizione, diversamente da quella caratterizzante le RI, si sviluppa a partire dalla diversità dell'unità di analisi di riferimento, nello specifico Stati o individui).

Successivamente si analizzerà *Il Diritto dei popoli* di John Rawls; dopo essersi occupato di giustizia nell'ambito dei singoli Stati-nazione con *A Theory of Justice e Political Liberalism*, il filosofo americano si dedica all'analisi del rapporto fra le diverse realtà statuali da una prospettiva particolare, scegliendo cioè i popoli come unità di analisi. Nell'economia dell'elaborato, la scelta di approfondire *Il Diritto dei popoli* prima di soffermarsi sugli approcci statisti e cosmopolitici è dovuta al fatto che l'opera di Rawls si pone come riferimento, tanto in positivo quanto in negativo, per gli altri studiosi impegnati in una riflessione sul tema della giustizia e della sua estendibilità a livello globale. Statisti come Thomas Nagel, infatti, ne elogiano l'anti-monismo, inteso come promozione dell'idea che a differenti tipi di identità sia necessario applicare principi diversi; essi, inoltre, accolgono con favore la chiara distinzione che Rawls opera fra le singole società, all'interno delle quali è possibile applicare principi di giustizia distributiva, e l'arena globale, nell'ambito della quale non è (ancora?) possibile applicare criteri di tipo redistributivo. Cosmopoliti come Thomas Pogge, al contrario, accusano Rawls di incoerenza: concependo gli standard di giustizia in modo molto differente a livello nazionale e globale, Rawls adotterebbe un inaccettabile "doppio standard etico".

Una volta completati i due capitoli introduttivi, si prenderà in considerazione più specificatamente l'approccio statista, con particolare attenzione al lavoro di Thomas Nagel. In *È possibile una giustizia globale?* il filosofo statunitense esplicita la sua concezione di giustizia socioeconomica come esclusivamente associativa e limita l'esistenza di relazioni morali non derivanti dall'appartenenza ad uno Stato sovrano a quella che chiama "moralità umanitaria minima". Successivamente l'analisi verterà sulla prospettiva cosmopolitica offerta da Thomas Pogge in *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*. Il filosofo tedesco impernia la sua teoria della giustizia globale sulla concezione di povertà come dovere negativo a carico di coloro che di essa sono i maggiori responsabili: i paesi occidentali. Alla luce di questa pesante colpa, interventi riformatori finalizzati all'eradicazione del fenomeno risultano imprescindibili, anche a costo di erodere una sovranità statale comunque già ridimensionata dal processo di globalizzazione e lo stesso Pogge si fa promotore di alcune riforme concrete quali il Dividendo Globale delle Risorse ed una nuova concezione di brevetto farmaceutico. Sempre nell'ambito del cosmopolitismo, ci si soffermerà

su alcune sue declinazioni meno normative rispetto alle teorie precedentemente presentate. Si esaminerà, in primo luogo, la concezione di democrazia cosmopolitica di David Held, più vicina alla teoria politica che alla filosofia. L'autore, alla luce delle complesse interconnessioni caratterizzanti il mondo odierno, promuove un'idea di *governance* democratica che, per alcune specifiche *issues*, sia di livello globale. Si farà poi cenno al *Global Justice Movement* che, a livello di società civile, persegue come Held una "democratizzazione della globalizzazione".

Dopo aver approfondito il comune riferimento rawlsiano di statismo e cosmopolitismo, le caratteristiche peculiari delle due teorie e le differenze che intercorrono fra di esse, la tesi si concluderà con un tentativo di sintesi fra le due, al fine di poter affrontare la cruciale questione delle disuguaglianze globali in una maniera tale da superare le strettoie derivanti da una dicotomia troppo radicale. In particolare, si renderà conto della proposta di Sebastiano Maffettone, il quale mira ad offrire una terza via alternativa ai tradizionali approcci alla giustizia globale. Anche in questo caso Rawls risulta essere un riferimento imprescindibile: egli stesso, scegliendo i popoli come unità di analisi, si è in una certa misura collocato in una posizione intermedia fra le varie teorie filosofiche in materia di giustizia internazionale. L'intento di Maffettone è dunque quello di superare la troppo rigida dicotomia statismo-cosmopolitismo tramite la suggestione di un istituzionalismo liberale che risulti più realista del cosmopolitismo ma, al contempo, maggiormente utopica rispetto allo statismo; una simile via risulta percorribile focalizzandosi sull'esistenza di un "dovere naturale di giustizia".

Capitolo 1

Giustizia globale: una panoramica

1.0 Introduzione

Pur tenendo ben presenti le innegabili differenze² che sussistono fra la teoria della giustizia globale e quella delle relazioni internazionali, una disamina delle due principali teorie delle RI, realismo politico ed idealismo, può essere utile ai fini dell'analisi dei due più noti approcci normativi alla giustizia globale, statismo e cosmopolitismo. Si annoverano fra gli statisti quei pensatori che, nonostante i mutamenti economici, politici e sociali occorsi a livello mondiale nell'ambito del fenomeno noto come "globalizzazione", continuano a ravvisare una discontinuità normativa fra la sfera nazionale, nella quale prevalgono gli obblighi di giustizia, ed il mondo al di fuori dei confini nazionali, all'interno del quale i nostri doveri non vanno al di là di una "moralità umanitaria minima". I teorici del cosmopolitismo, al contrario, si svincolano da una prospettiva Stato-centrica, enfatizzando la necessità di un'applicazione dei principi di giustizia a livello globale³. Una volta evidenziata, a partire dalle due diverse concezioni dell'assetto internazionale predominanti nel campo RI, la distinzione fra le due tradizioni filosofiche, sarà poi introdotto un distinguo più specifico nell'ambito della giustizia globale, quello fra approcci relazionali e non relazionali.

² Innanzitutto, la prima teoria è di matrice filosofica, mentre la seconda ha un carattere prevalentemente empirico. Inoltre, filosofi politici e studiosi di RI impiegano categorie differenti e fanno un utilizzo diverso dei medesimi termini e concetti. In particolare, la divergenza semantica riguarda gli stessi concetti di "realismo" ed "idealismo": in filosofia, il realismo è «una visione ontologica per cui esiste una realtà del mondo esterno a prescindere dalle teorie che cercano di spiegarla» e per idealismo si intende «[...]quella visione metafisica e epistemologica per cui non esiste un accesso diretto al mondo esterno ma questo accesso è mediato dalle categorie soggettive dell'osservatore» mentre, come diverrà evidente nel corso del capitolo, nell'ambito delle RI i due termini assumono significati ben diversi. Altra differenza consiste nell'equivalenza che gli studiosi delle RI stabiliscono fra liberali e realisti, la quale non risulta affatto scontata per i filosofi. (Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (Luiss University Press, 2013), cap. 2, par.1)

³ Hugo El Kholi, Practice-Based justice: An Introduction, *Raisons politiques*, 2013, Volume 51, Fascicolo 3, p.7

1.1 Il substrato teorico delle tradizioni statiste e cosmopolitiche: realismo ed idealismo nelle RI

L'egemonia del realismo politico nelle RI scaturisce dagli sviluppi politici ed economici degli anni Venti e Trenta del '900. I primi passi della disciplina delle relazioni internazionali, infatti, erano avvenuti nel solco dell'idealismo o liberalismo utopico, per definirlo con un linguaggio specifico delle RI. Nel 1918 il presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson aveva presentato, in 14 punti, un programma finalizzato all'edificazione di una pace mondiale durevole che si imperniasse su democrazia, autodeterminazione dei popoli ed organizzazioni internazionali. Il ragionamento wilsoniano si fondava su una concezione liberale degli esseri umani come razionali e per questo in grado di costruire organizzazioni in grado di operare a vantaggio di tutti, promuovendo una pacifica cooperazione fra gli Stati. I successivi avvenimenti storici avevano tuttavia contraddetto le speranze di Wilson: la democrazia liberale non si era diffusa, bensì aveva progressivamente ceduto ad autocrazie, autoritarismi e militarismi. A coronare la sconfitta dell'idealismo wilsoniano, il rinnovato isolazionismo statunitense: il Senato USA aveva rifiutato di ratificare, nel gennaio 1919, il Patto istitutivo della Società delle Nazioni, l'organizzazione intergovernativa antesignana delle Nazioni Unite che il presidente degli Stati Uniti aveva ideato per favorire la concretizzazione dei suoi punti programmatici.⁴

Nel 1939 Edward Hallet Carr pubblicò l'opera *The Twenty Years Crisis*, con la quale intendeva criticare con decisione l'idealismo e la lettura che tale filone offriva delle relazioni internazionali, ritenute basate sull'armonia di interessi fra paesi ed individui. All'utopia idealista contrappose un approccio che definì "realista", basato sui concetti chiave di potere, interesse nazionale, sicurezza, Stato-centrismo e su di un certo scetticismo nei riguardi dell'etica e dei valori. L'opera di Carr conferì al realismo politico lo status *del* metodo per eccellenza caratterizzante lo studio delle RI⁵. A definire la visione realista concorse, negli stessi anni, Hans J. Morgenthau, che in *Politics among Nations* affermò la natura essenzialmente egoista ed aggressiva del genere umano, facendo da essa discendere le caratteristiche fondamentali delle relazioni internazionali. Oltre al pessimismo antropologico, il secondo caposaldo dell'approccio realista inaugurato da Carr e Morgenthau è l'idea del potere come finalità ultima della politica internazionale, dalla quale deriva la concezione di politica mondiale come un sistema strutturalmente anarchico in cui «stati sovrani e

⁴ Jackson, Sørensen, *Relazioni internazionali*, Edizione italiana a cura di Luciano Bozzo, (EGEA, 3 edizione, 2014), cap. 2, pp. 35-54.

⁵ Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (Luiss University Press, 2013), cap. 2.

armati si fronteggiano l'un l'altro»⁶. Alla luce di tali premesse, l'unica maniera concreta di preservare la pace a livello internazionale consiste nel mantenere un efficace equilibrio di potenza. I realisti riuscirono dunque a primeggiare sui teorici di ispirazione wilsoniana nell'ambito di quello che è stato considerato il primo grande dibattito delle relazioni internazionali, favoriti anche dalle circostanze storiche: la tensione bipolare USA-URSS post 1945 ben si prestava ad un'interpretazione realista del mondo.

L'egemonia teorica del realismo, tuttavia, è stata messa in discussione dalle crescenti relazioni di interdipendenza, innanzitutto economica, che si sono sviluppate a partire dagli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta nell'ambito dei rapporti internazionali. A livello teorico, hanno cominciato ad affacciarsi teorie neo-liberali che hanno cercato di render conto di tali relazioni, ma senza indulgere nell'utopismo delle originarie teorie idealiste. A partire dagli anni Settanta, Robert Keohane e Joseph Nye Jr. si sono fatti promotori del cosiddetto "liberalismo dell'interdipendenza", sostenendo l'avvenuta cessazione della priorità dell'*high politics* della sicurezza e della sopravvivenza sulla *low politics* dell'economia e delle questioni sociali, evidenziando poi l'esistenza di molteplici relazioni transnazionali condotte da individui e gruppi piuttosto che dagli Stati-nazione in quanto tali⁷. Teorie di questo tipo hanno cercato di superare gli ostacoli che l'evoluzione politica, economica e culturale del mondo pone al realismo politico, sia a livello descrittivo che normativo.

Per quanto riguarda il piano descrittivo, le difficoltà riguardano le relazioni che intercorrono fra Stato e società civile in un'età democratica e l'erosione della sovranità statale provocata dalla globalizzazione. Nell'ambito della politica internazionale contemporanea, il collettivo riconoscimento del primato della liberal-democrazia sugli altri tipi di regimi finisce per mitigare l'imperatività della tutela della *self determination* degli Stati: al giorno d'oggi, i cittadini costituiscono il sostegno democratico del potere dello Stato, ed il loro benessere è per questo motivo un elemento che gli Stati devono tenere in considerazione nel portare avanti i propri corsi d'azione. In secondo luogo, i processi di globalizzazione, con la crescente interdipendenza fra i popoli che ne deriva, hanno innegabilmente ridimensionato la sovranità statale in alcuni ambiti.

Il realismo politico incontra poi difficoltà di livello normativo: l'aumento dell'interdipendenza globale rende non più trascurabili le condizioni di miseria caratterizzanti alcune aree del mondo. L'esistenza di un insieme di diritti umani circoscrive inoltre la discrezionalità degli Stati, così come la presenza di strutture stabili di cooperazione pacifica internazionale. In generale, un approccio di tipo realista tende a propugnare la tesi della corrispondenza tra decisori delle norme e soggetti delle stesse, ma una simile visione risulta inadeguata alla comprensione della odierna politica

⁶ Jackson, Sørensen, (2014), cap. 2, p. 44.

⁷ Ivi, cap. 4, pp.117-122.

internazionale: decisioni prese in singoli Stati hanno un impatto anche su altri Stati e sui loro cittadini, così come quelle che promanano da organismi sovranazionali come le Nazioni Unite.⁸

Il dibattito interno alla teoria politica delle relazioni internazionali si riflette sui due principali approcci filosofici sviluppatasi in merito al tema della giustizia globale, sebbene sia opportuno ricordare che, essendo per l'appunto filosofici, la loro differenziazione dipende soprattutto dalla diversa unità morale fondamentale presa in considerazione.

Entrando nel merito delle teorie, la prospettiva statista, adottata da autori come Thomas Nagel, ha molto in comune col realismo politico, mentre approcci di tipo cosmopolitico muovono da premesse piuttosto affini all'idealismo e alla sua evoluzione neoliberale. Sulla falsariga dei teorici del realismo politico nelle RI, gli statisti in ambito di giustizia globale affermano la centralità dello Stato come unità di analisi e, data l'assenza di uno Stato di livello mondiale, mettono in dubbio la possibilità stessa di una giustizia globale. Al contrario, il cosmopolitismo si distanzia da una prospettiva Stato-centrica, enfatizzando l'importanza di individui e gruppi ed evidenziando la crucialità di quella dimensione normativa che il realismo trascura. Muovendo da queste premesse, le cui affinità con l'idealismo risultano evidenti, gli studiosi cosmopoliti elaborano delle vere e proprie teorie della giustizia globale.

1.2 Approcci relazionali e non-relazionali alla giustizia globale

Un possibile criterio distintivo degli approcci normativi alla giustizia globale è quello che riguarda i fondamenti della giustizia; da tale criterio discende la distinzione fra approcci relazionali e non-relazionali.⁹ Il primo tipo di visione è di carattere associativo, in quanto sottolinea «il significato della relazione che unisce i soggetti della giustizia». Un approccio di tipo relazionale si basa dunque sull'appartenenza ad una comunità, dalla famiglia all'intera comunità internazionale. Al contrario, nell'ottica di una prospettiva di tipo non-relazionale la centralità dell'elemento associativo viene meno: la giustizia non si fonda su interazioni e relazioni, bensì su elementi come «prerogative naturali, bisogni, umanità e sofferenza». Gli approcci statisti e cosmopolitici costituiscono l'esempio più noto di teorie relazionali, mentre gli approcci non-relazionali tendono ad essere esclusivamente di tipo cosmopolitico.

Per quel che concerne gli approcci di tipo relazionale, i promotori del cosmopolitismo, considerando gli individui come unità ultima di analisi, ritengono che l'ingiustizia imperante a livello globale sia connessa alle relazioni fra gli individui che popolano il mondo; per questo, «credono nella

⁸ Maffettone (2013), cap. 2.

⁹ Maffettone (2013), cap.3, par.1.

possibilità di una teoria della giustizia distributiva globale e nella piena realizzazione dei diritti umani socio-economici». Gli statisti, al contrario, ritengono la presenza degli Stati ancora dominante nel panorama della politica globale, e dunque considerano possibile una giustizia globale di livello esclusivamente minimalista, con «un mondo di Stati e popoli che agiscono in modo ragionevolmente equo per ottenere una società globale più egualitaria». ¹⁰

Per quel che concerne lo statismo relazionale, la relazione di riferimento è quella di appartenenza ad uno Stato, che i vari studiosi caratterizzano tuttavia in modo differente. Michael Blake e Thomas Nagel, ad esempio, considerano la *coercizione* come elemento fondativo della speciale relazione di appartenenza. Secondo Blake, infatti, solo lo Stato è in grado di imporsi in modo coercitivo sui suoi membri, i cittadini, ed è dunque esclusivamente nei confronti di questi ultimi che esso nutre speciali doveri di giustificazione. Attraverso tale argomentazione, Blake intende dimostrare come l'egualitarismo morale dei liberali risulti coerente con l'idea che la giustizia distributiva all'interno dello Stato possa essere differente rispetto a quella all'esterno di esso. Anche Nagel, le cui convinzioni in materia di giustizia globale verranno analizzate più approfonditamente nel terzo capitolo, propone una teoria statista fondata sulla natura coercitiva dello Stato. In particolare, la giustizia globale non può sussistere al di fuori dell'apparato statale, perché i cittadini sono autori di quelle leggi che lo Stato gli impone coercitivamente. Nagel ammette l'esistenza di alcuni elementi di normatività nelle RI e parla di "moralità umanitaria minima" nei confronti di persone e gruppi non appartenenti allo stesso Stato, ma non per questo ritiene possibile l'estensione di una teoria della giustizia distributiva dal livello nazionale a quello globale: il principio di differenza rawlsiano (secondo il quale le istituzioni di una società giusta devono essere concepite in modo tale che le disuguaglianze vadano a beneficio dei più svantaggiati), ad esempio, non può estendere il proprio campo di applicazione all'arena globale. Un'altra versione dello statismo relazionale è proposta da Andrea Sangiovanni, che individua nella *reciprocità* l'elemento fondamentale caratterizzante lo Stato. L'autorità dello Stato, egli sostiene, deriva dai contributi offerti alla vita dello stesso da parte dei cittadini in termini di elementi quali fiducia, rispetto delle istituzioni e partecipazione politica. Dato che, in questo modo, i membri di uno Stato concorrono alla creazione di un sistema di beni collettivi indispensabili, è possibile concepire una disparità di trattamento fra stranieri e concittadini, pur rimanendo fedeli all'egualitarismo morale e concependo gli individui come unità fondamentali di considerazione morale. ¹¹

Al contrario, il cosmopolitismo relazionale adotta un approccio istituzionalista e pone l'accento sulla presenza, a livello globale, di quelle forme di imposizione coercitiva e reciprocità che

¹⁰ Ivi, cap. 3, par. 2.

¹¹ Ivi, cap.3, par.3.

gli statisti ritengono imprescindibili per la nascita di autentici obblighi di giustizia. Esiste, infatti, un network di strutture globali in grado di generare siffatti obblighi: emblematiche, in questo senso, sono organizzazioni internazionali come FMI, WTO e ILO, le quali producono norme che vengono attuate in nome e per conto dei cittadini degli Stati, i quali sono tenuti ad accettarle. Il fatto stesso che i cittadini, talvolta, protestino contro le disposizioni di tali organizzazioni, dimostra che essi sono parte attiva del processo politico che le riguarda. Nell'ottica del cosmopolitismo relazionale, dunque, la struttura di base globale è paragonabile a quella nazionale. In base a tale convinzione, Charles Beitz sostiene che gli Stati non detengano speciali diritti di proprietà sulle risorse che posseggono e che dunque siano soggetti ai principi di giustizia globale. Contrariamente agli statisti, egli è favorevole ad un'estensione globale della posizione originaria rawlsiana ed include la cittadinanza fra le informazioni celate dal velo d'ignoranza. Altro esponente del cosmopolitismo relazionale è Thomas Pogge, la cui teoria della giustizia globale verrà approfondita nel quarto capitolo. Lo studioso tedesco asserisce che l'attuale ordine internazionale sia il principale responsabile delle forti disuguaglianze sussistenti a livello globale e per questo ritiene che individui e corpi istituzionali abbiano un dovere negativo nei confronti della povertà mondiale e delle iniquità in generale, quello di porre fine all'imposizione di uno schema istituzionale estremamente ingiusto. Risulta necessario, in tal senso, stabilire uno standard globale basato sui diritti umani che si ponga come fondamento di riforme istituzionali globali. Esse, attraverso una dispersione della sovranità, devono conseguire l'obiettivo dello sradicamento della povertà estrema e della riduzione della disuguaglianza.¹²

Per quanto riguarda, invece, gli approcci non-relazionali (che, come sottolineato in precedenza, sono quasi esclusivamente di tipo cosmopolitico) il loro focus si posiziona sulla «natura morale dei nostri obblighi a livello globale». Caney, ad esempio, svincola i diritti attribuiti ai cittadini dalla relazione di appartenenza ad uno Stato e li collega al loro status di esseri umani: qualsiasi diritto civile e giuridico presuppone qualcosa come i diritti umani ed essi, insieme ai corrispondenti doveri, non possono trovare un limite nei confini statali. Ne consegue che ciascun individuo dovrebbe essere incluso nell'ambito dei principi di giustizia globale. Buchanan si spinge oltre, affermando che l'intero sistema giuridico internazionale debba ispirarsi ai principi della moralità, considerata come fattore determinante dei diritti e degli obblighi fondamentali. Tali principi, infatti, sono precedenti ad ogni legittimazione di autorità, dunque la stessa autorità statale dipende dall'abilità dello Stato di proteggere i diritti umani dei cittadini. Assodato ciò, non è detto che i principi morali di livello globale debbano riprodurre quelli di livello nazionale: semplicemente, gli attuali principi dell'ordine giuridico internazionale devono essere soggetti a revisione alla luce di una prospettiva morale.¹³

¹² Ivi, cap. 3, par. 4.

¹³ Ivi, cap. 3., par 5.

Capitolo 2

John Rawls e Il diritto dei popoli

2.0 Introduzione

Le due opere più note di John Rawls, *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*, muovono dalla tradizionale visione nazionale della teoria politica: la giustificazione dell'obbligo politico viene trattata nell'ambito della comunità nazionale¹⁴. Con *The Law of Peoples*, invece, il focus della teoria rawlsiana della giustizia si sposta dalle singole unità politiche di livello nazionale, gli Stati, all'arena internazionale. In particolare, il filosofo esamina le condizioni che rendono possibile una «società mondiale di popoli liberi», cioè formata da quei popoli che risultino rispettosi del “diritto delle genti”. Per *Law of Peoples* il filosofo intende «una particolare concezione del giusto e della giustizia che si applica ai principi e alle norme del diritto e della consuetudine internazionale». Nella prospettiva rawlsiana, i rapporti internazionali si basano su una sorta di “utopia realistica”, la quale può essere realizzata nel momento in cui si concretizzi una *Society of Peoples* rispettosa, per l'appunto, della *Law of Peoples*. L'aspetto utopico consiste prevalentemente nella «decisione di adottare principi di giustizia come fondamento della teoria politica», mentre quello realistico è insito nella «natura istituzionale ed effettuale dei vincoli prescelti». ¹⁵ L'autore descrive infatti le due idee fondamentali che lo hanno condotto a soffermarsi sul diritto dei popoli: in primo luogo, la convinzione che i grandi mali della storia umana - guerre, persecuzioni, carestie, genocidi- siano frutto dell'ingiustizia politica; in secondo luogo, l'idea che tali mali siano destinati a sparire tramite l'instaurazione di istituzioni politiche giuste (o quantomeno decenti) che estirpino le più serie forme di ingiustizia politica. Rawls, infatti, muove dall'idea che la natura umana sia essenzialmente buona e che dunque i cittadini, educati entro istituzioni «ragionevoli e giuste», appoggeranno queste ultime e concorreranno a rendere il loro mondo sociale duraturo nel tempo. Uno scenario di questo tipo è per il filosofo realisticamente realizzabile ed al contempo «utopico e altamente desiderabile», in quanto in grado di garantire da una parte ragionevolezza e giustizia, dall'altra quelle condizioni che permettono ai cittadini di soddisfare i propri interessi fondamentali. ¹⁶

¹⁴ John Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, pp. VIII-IX.

¹⁵ Ivi, XII-XVI.

¹⁶ Ivi, pp. 8-9.

Come emergerà nel corso del capitolo, la teoria rawlsiana si concreta in un'estensione alla società dei popoli dell'idea di contratto sociale e presenta una struttura tripartita, sostanziandosi in una teoria ideale, a sua volta composta da due parti, e in una teoria non ideale.

2.1 La teoria ideale: i popoli come unità di analisi, l'idea di tolleranza e gli otto principi di giustizia

L'unità di analisi che Rawls prende in considerazione si colloca ad un livello intermedio rispetto alle due tradizioni in ambito di relazioni internazionali esaminate nel precedente capitolo: piuttosto che Stati o individui, egli sceglie i popoli¹⁷: come i cittadini sono gli attori che agiscono all'interno della società nazionale, così i popoli sono i protagonisti, a livello globale, della società dei popoli. La preferenza accordata alla categoria dei popoli deriva anche dalla volontà di Rawls di distaccarsi dalla tradizionale maniera di concepire gli Stati politici come parte integrante del diritto internazionale (positivo), come entità dotate di fini politici dettati dalla prudenza razionale e dagli interessi e come detentori, tramite i loro poteri di sovranità, di una certa autonomia nel trattamento da riservare ai propri popoli. Diversamente, Rawls ritiene che nel processo di elaborazione del diritto dei popoli lo Stato, in quanto organizzazione politica di un popolo, non sia «l'autore di tutti i suoi poteri»: per quanto riguarda le situazioni di conflitto, ad esempio, i poteri di guerra conferiti ad uno Stato sono circoscritti a quelli che risultano accettabili nel contesto di un diritto dei popoli ragionevole.¹⁸ L'autore descrive inoltre i tratti distintivi presentati dai popoli a livello istituzionale, culturale e morale. Per quanto riguarda il primo aspetto, ciascun popolo è dotato di un «governo ragionevolmente giusto, «cioè che sia «effettivamente soggetto al controllo politico ed elettorale dei cittadini», che si occupi di tutelare «interessi fondamentali del popolo»¹⁹ quali la protezione del territorio, la conservazione delle istituzioni politiche, la cultura, l'indipendenza, e che garantisca ai propri cittadini sicurezza e benessere²⁰. In secondo luogo, i popoli presentano un'unità di tipo culturale che si fonda su un linguaggio ed una storia condivisi: il cemento della loro unione è ciò che Mill definiva «comune sentire»²¹; esso, tuttavia, come Rawls sottolinea, può derivare da una pluralità di fonti che esulano dalla comunanza storica e linguistica. Infine, ciascun popolo è dotato di una «natura morale», ovvero risulta fermamente legato ad una concezione morale di diritto e giustizia che sia «quantomeno non irragionevole»: ciò implica che, pur promuovendo i propri interessi fondamentali, ogni popolo sia

¹⁷ Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (Luiss University Press, 2013), cap.2, par. 6.

¹⁸ Rawls, *Il diritto dei popoli* (2001), cap. 2, par. 1 e 2.

¹⁹ Ivi, p. 31.

²⁰ Andrew Kuper, Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons, *Political Theory*, Vol. 28, No. 5 (Oct.,2000): pp. 640-674, p. 642.

²¹ Rawls, *Il diritto dei popoli* (2001), pp. 30-2.

pronto a proporre e a conformarsi a dei termini di cooperazione equi, purché anche gli altri popoli facciano lo stesso.

Gli ideali normativi di “non irragionevole” e “ragionevolmente giusto” risultano meno pretenziosi e vincolanti rispetto alla concezione di società pienamente giusta che Rawls ha offerto in *A Theory of Justice* e in *Political Liberalism*; non a caso, Rawls ritiene che il diritto dei popoli si applichi non solo ai popoli liberali, bensì anche a quelli che definisce “decenti”. In questo tipo di popoli, anch’essi bene ordinati nel senso rawlsiano del termine²², vige generalmente un’organizzazione gerarchica e le persone vengono rispettate non in quanto libere ed eguali, ma in quanto membri ragionevoli e razionali dei rispettivi gruppi, cooperanti all’interno degli stessi; si tratta comunque di un livello minimo di rispetto, sufficiente per l’ingresso nella “società dei popoli”²³.

È ai popoli liberali e decenti che Rawls applica la componente “ideale” della sua teoria, che a sua volta si dirama in due parti, dedicate alle due tipologie di popolo bene ordinato. Da essa rimangono escluse le altre tre varianti di popolo individuate da Rawls, ovvero gli stati fuorilegge (*outlaw*), le società caratterizzate da condizioni sfavorevoli (*burdened societies*) e le società che vivono in un regime di benevolente assolutismo (onorando i diritti umani ma non prevedendo strutture decisionali che permettano la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche), le quali non possono entrare a far parte della società dei popoli, non essendo in grado di rispettarne il diritto. Nella terza parte di *The Law of Peoples*, che sarà oggetto di analisi nel paragrafo seguente, l’autore si dedica alla versione non-ideale della teoria, dunque all’analisi dei rapporti fra popoli liberal-democratici e decenti da un lato e società appartenenti alle altre tre categorie dall’altro.

Come accennato, la nozione di giustizia da cui muove il diritto dei popoli si fonda sull’estensione dell’idea di contratto sociale, in una maniera tale da poter tener conto delle differenze che intercorrono fra i vari tipi di società: Rawls concepisce il secondo livello di posizione originaria, quello riguardante i popoli e non i singoli stati, come diviso in due fasi²⁴ che interessano l’una i popoli liberali, l’altra i popoli decenti. Le parti contraenti della posizione originaria, differentemente da *A theory of Justice*, non sono dunque i rappresentanti di cittadini singoli, bensì i rappresentanti dei popoli; in questo caso,

²² In *A Theory of Justice* Rawls definisce come “bene ordinata” una società in grado di realizzare “il benessere dei propri membri” e che risulti “regolata da una concezione pubblica della giustizia”. (John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008. (ed. or. 1971)). In *The Law of the Peoples* tale concetto viene esteso ai popoli.

²³ Kuper (2000): pp. 640-674.

²⁴ L’artificio della posizione originaria presenta dunque due livelli (stato-popoli) ed il secondo livello si scinde a sua volta in due fasi (popoli liberali-popoli decenti). Rawls sottolinea come la posizione originaria funga da modello espositivo per le società liberali e decenti, modellizzando quelle condizioni eque in cui le parti dovrebbero trovarsi per scegliere i principi di giustizia nel caso delle singole società, ed il diritto dei popoli nel caso della società dai popoli. Il modello espositivo viene utilizzato allo stesso modo sia a livello dei singoli stati che a livello dei popoli, ma va sottoposto agli adattamenti che i differenti agenti modellizzati e l’oggetto in questione comportano. (John Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, (Torino: Edizioni di Comunità, 2001), par. 3.1 e 3.2.

il velo di ignoranza cela informazioni quali l'estensione del territorio, l'entità della popolazione, il livello di sviluppo economico, la forza relativa del popolo che rappresentano, la comune concezione di giustizia, etc, in modo tale da non pregiudicarne l'imparzialità.²⁵ In posizione originaria, afferma Rawls, i rappresentanti dei popoli liberali e decenti opterebbero per otto principi di giustizia internazionale, il cui esito è una «stabilità per buona ragioni»²⁶, ossia fondata sulla loro osservanza. In posizione originaria, i popoli non avranno di fronte un elenco di principi e ideali alternativi fra cui scegliere, come nel modello di *A theory of Justice e Political Liberalism*, bensì la loro discussione verterà sulle possibili *interpretazioni* dei principi di giustizia; l'ideale da cui muoveranno sarà quello di *eguaglianza* fra i popoli²⁷. Oltre a giungere ad un accordo sugli otto principi, i popoli dovranno poi tracciare le linee guida per la creazione di organizzazioni di cooperazione ed accordarsi su standard di equità negli scambi e su disposizioni per la reciproca assistenza. Per quel che concerne i principi²⁸, essi riguardano: libertà ed indipendenza dei popoli (che essi sono tenuti a rispettare reciprocamente), l'osservanza dei trattati e degli impegni presi, l'eguaglianza fra i popoli, il dovere di non intervento, il diritto di autodifesa (non sussiste, dunque, il diritto di scatenare una guerra per ragioni altre dall'autodifesa), il rispetto dei diritti umani, restrizioni nell'ambito della conduzione della guerra, ed infine doveri di assistenza verso quei popoli che, per via di condizioni generali sfavorevoli, trovano difficoltoso entrare a far parte della "società dei popoli" (non riuscendo a pervenire ad un regime sociale e politico giusto o decente). Al fine di dimostrare che i loro rappresentanti sceglierebbero gli stessi otto principi individuati dai popoli liberali, Rawls descrive la posizione originaria per i popoli gerarchici decenti²⁹. Innanzitutto, i rappresentanti accettano l'eguaglianza della posizione originaria, in quanto i popoli decenti non intraprendono guerre di aggressione e sono rispettosi dell'ordine civico e dell'integrità degli altri popoli. Inoltre, è possibile definire i rappresentanti delle società gerarchiche come decenti e razionali, in quanto nelle loro società essi si sforzano sia di tutelare i diritti umani ed il bene del popolo che di preservarne sicurezza ed indipendenza, in nome delle idee di giustizia e bene comune alla base della società. In più, i rappresentanti hanno in mente i benefici del commercio e sono disposti a prestare assistenza ai popoli bisognosi. Infine, i membri delle società gerarchiche

²⁵ Kuper (2000), pp. 640-674; Rawls, (2001), p. 42.

²⁶ Rawls contrappone tale idea di stabilità della società giusta dei popoli liberali (e decenti), la quale si fonda in parte sulla lealtà al diritto dei popoli, alla concezione di stabilità come equilibrio di forze: nel caso di quest'ultima, la pace fra gli Stati risulta essere, nel migliore dei casi, un *modus vivendi*. La stabilità basata sulle ragioni giuste, al contrario, è frutto di un processo di "apprendimento morale" tramite cui i popoli giungono ad accettare il diritto dei popoli come un ideale di condotta, sviluppando un senso reciproco di fiducia e sicurezza. (Rawls (2001), par. 5.1.).

²⁷ Le differenze fra i due tipi di posizione originaria derivano dal modo in cui sono concepite le parti: i membri della società dei popoli abbracciano un'estesa varietà di dottrine comprensive e dunque i popoli non potrebbero accettare, ad esempio, un principio di tipo utilitarista, dato che ciò su cui insistono è l'ideale di eguaglianza. (Rawls (2001), par 4.4.)

²⁸ Ivi, par. 4.1 e p. XVII.

²⁹ Ivi, par. 8.4.

decenti accetterebbero la posizione originaria come situazione di equità fra i popoli ed aderirebbero al diritto dei popoli adottato dai loro rappresentanti, «in quanto specificazione degli equi termini di cooperazione politica con gli altri popoli».

Ai popoli cosiddetti “decenti”, seppur non liberali, è dunque consentito l’accesso alla “Società dei Popoli”. Tuttavia, per garantirsi l’ingresso e per riuscire a presentare, in sede di posizione originaria, le condizioni sopra menzionate, essi sono tenuti al rispetto di due criteri³⁰, l’uno inerente la politica internazionale, l’altro quella interna: in primo luogo, le società gerarchiche decenti sono tenute a rinunciare all’aggressività, non mostrando mire espansionistiche e non offendendo, così, gli altri popoli; la società decente deve dunque riconoscere di dover perseguire i suoi fini legittimi attraverso diplomazia, scambi e altri mezzi di tipo pacifico³¹. Il secondo criterio è tripartito³²: innanzitutto, a tutti i membri di un popolo decente devono essere garantiti i diritti umani, in quanto indipendenti da specifiche dottrine religiose comprensive o dottrine filosofiche sulla natura umana. A tale scopo, seconda diramazione del secondo criterio, il sistema di amministrazione della giustizia di un popolo decente deve essere congegnato in modo tale da «imporre doveri e obblighi morali *bona fide* a tutte le persone che vivono entro i confini del territorio del popolo». I membri del popolo sono dotati di capacità di apprendimento morale e sono consapevoli della maniera in cui la loro società intende la distinzione fra giusto e sbagliato, dunque non concepiscono «i loro doveri e obblighi come puri e semplici comandi imposti con la forza». Ciò non significa che una società gerarchica decente debba accettare l’idea liberale di persona, intesa in primo luogo come cittadino eguale e per questo dotata di eguali diritti fondamentali.

In terzo e ultimo luogo, l’amministrazione della giustizia deve avvenire alla luce di una concezione del bene condivisa: giudici e funzionari preposti devono nutrire la sincera e ragionevole convinzione che le leggi siano mosse da tale idea comune della giustizia, la quale deve regolamentare il perseguimento degli obiettivi comuni e, quantomeno, deve tenere in considerazione gli interessi fondamentali dei cittadini, permettendo loro di ricoprire un ruolo responsabile nell’ambito della vita pubblica³³. Il sistema giuridico di un popolo gerarchico decente³⁴ deve infatti contenere una gerarchia di consultazione, a sua volta decente, che permetta l’emergere delle voci dissidenti nell’ambito del processo decisionale «nelle forme appropriate alla luce dei valori filosofici e religiosi della società espressi nella sua idea di bene comune». Ciascun individuo appartiene ad un gruppo, il quale viene

³⁰ Rawls, (2001), par. 8.2; Maffettone (2013), cap. 2, par. 6.

³¹ Rawls (2001), par. 8.2.

³² Ivi, p. 85-7.

³³ Kuper (2000), pp. 640-674, p. 643.

³⁴ Rawls, *Il diritto dei popoli* (2001), par. 9.1.

rappresentato da un organo nella gerarchia di consultazione e si dedica ad attività differenti, svolgendo così un determinato ruolo nello schema di cooperazione complessivo.

L'idea rawlsiana di "decenza" consiste dunque in una sorta di versione più debole di quella che l'autore chiama di solito "ragionevolezza"³⁵. Con *The Law of Peoples*, pertanto, Rawls mira all'elaborazione di principi liberali di giustizia globale che risultino tolleranti nei confronti di popoli con diverse tradizioni morali e politiche nella convinzione che, qualora rispettino gli standard minimi sopraelencati, i rappresentanti dei popoli liberali e decenti perverranno indipendentemente agli stessi principi di giustizia. Tollerare³⁶ non significa semplicemente astenersi dal comminare sanzioni di vario genere per indurre un popolo a modificare il proprio stile di vita, bensì vuol dire riconoscere alcuni tipi di società non liberali come «eguali membri attivi e a buon diritto della società dei popoli, con certi diritti ed obblighi [...]». L'argomento rawlsiano in favore della tolleranza³⁷ nei confronti dei popoli non-liberali decenti muove dall'idea che un atteggiamento tollerante sia necessario in virtù delle caratteristiche intrinseche della teoria liberale della giustizia. A supporto della sua tesi, l'autore traccia un parallelismo fra giustizia interna ed internazionale: in primo luogo, afferma che «se si richiedesse a tutte le società di essere liberali, allora l'idea di liberalismo politico non riuscirebbe a concedere la dovuta tolleranza ad altre maniere accettabili di organizzare una società». Aggiunge poi che una società liberale si distingue per il suo rispetto delle dottrine comprensive abbracciate dai propri cittadini, purché esse non siano incompatibili con una concezione politica della giustizia che sia ragionevole e con la sua ragione pubblica³⁸. Allo stesso modo, qualora le istituzioni fondamentali di una società non liberale rispettino alcune specifiche concezioni politiche di giusto e di giustizia e portino il proprio popolo ad onorare un ragionevole e giusto diritto per la Società dei Popoli, un popolo liberale deve tollerare ed accettare quella società.

L'idea di tolleranza nei confronti dei popoli decenti è oggetto di diverse critiche (mosse specialmente da parte dei promotori di un approccio cosmopolitico alla giustizia globale, le cui teorie saranno analizzate nel quarto capitolo), dovute soprattutto alla convinzione, implicita nell'accettazione dei popoli decenti all'interno della *Society of Peoples*, che un popolo sia considerabile come «un buon candidato per la giustizia internazionale» anche se non tratta in maniera del tutto giusta i suoi membri³⁹. Rawls è consapevole delle accuse di incoerenza che potrebbero

³⁵ Ivi. p. XIX.

³⁶ Ivi. par. 7.1.

³⁷ Kuper, (2000): pp. 640-674, pp. 648-9.

³⁸ L'idea di ragione pubblica, per Rawls, «definisce al livello più profondo i valori morali e politici di base che in una società democratico-costituzionale devono dare forma al rapporto tra potere politico e cittadini, e tra un cittadino e l'altro. Si occupa, in breve, del modo in cui devono essere intesi i rapporti politici». (Rawls, *Il diritto dei popoli* (2001), pp. 176-7.)

³⁹ Ivi, p. XXI.

essergli mosse per quanto riguarda la sua opinione in merito alla necessità di un eguale trattamento per i rappresentanti dei popoli nonostante all'interno delle società decenti non viga tale eguaglianza. Tuttavia, egli non crede che le società debbano essere trattate in modo eguale in funzione del trattamento eguale che esse riservano ai loro membri, bensì è convinto che l'eguaglianza viga fra «individui o collettività di vario genere, razionali e ragionevoli, o decenti» nel momento in cui la relazione di eguaglianza fra loro risulti adatta al caso in questione.⁴⁰ Anche in assenza di una piena eguaglianza sul piano interno, pertanto, «si può ragionevolmente insistere sull'eguaglianza quando si avanzano pretese nei confronti di altre società». ⁴¹

2.1.1 La concezione rawlsiana dei diritti umani

Ai fini dell'accesso alla “Società dei Popoli”, risulta fondamentale il rispetto dei diritti umani; essi, per Rawls, svolgono, all'interno di un ragionevole diritto dei popoli, la funzione di porre un limite alle ragioni che giustificano la guerra e la sua conduzione e di delineare i confini dell'autonomia interna di un regime⁴². Il filosofo li considera come una soglia decisiva e ne offre una versione minimale, rispettosa del pluralismo e delle differenze culturali, che costituisca il «titolo necessario per ottenere legittimazione internazionale»⁴³. In sostanza, i diritti umani forniscono una standard necessario⁴⁴, anche se non sufficiente, alla decenza delle istituzioni politiche e sociali all'interno delle singole società. Tali diritti annoverano ⁴⁵«libertà dalla schiavitù e dalla servitù, libertà (ma non eguale libertà) di coscienza e sicurezza per le minoranze etiche per quanto riguarda omicidio di massa e genocidio», ma escludono diritti civili e politici fondamentali quali il diritto di espressione, associazione e partecipazione democratica.

La restrizione operata da Rawls è problematica, in quanto deriva da una concezione istituzionale della giustizia che si basa sulla stabilità e in cui non contano gli individui, bensì i popoli. La criticità scaturisce dal fatto che taluni popoli possono mostrarsi pacifici a livello di relazioni internazionali ma portare avanti pratiche oppressive in politica interna. Conferire un significato universale ed assoluto ad una violazione dei diritti umani risulterebbe di per sé coerente con la visione etica della giustizia di Rawls, ma tale operazione risulta ostacolata dal fatto che, prendendo in considerazione i

⁴⁰ L'autore fornisce alcuni esempi, come le chiese: Chiesa cattolica e chiese congregazionaliste possono ricevere un eguale trattamento e vanno consultate a pari titolo in merito a questioni politiche. Tale pratica appare corretta nonostante la Chiesa cattolica presenti, diversamente dalle altre, un'organizzazione gerarchica. (Rawls, *Il diritto dei popoli*, (2001), par. 8.4, p. 91).

⁴¹ Ivi, p.92.

⁴² Ivi, par. 10.2.

⁴³ Maffettone, (2013), cap. 2, par. 6.

⁴⁴ Rawls, *Il diritto dei popoli* (2001), par. 10.2, p. 105.

⁴⁵ Maffettone, (2013), cap. 2, par. 6.

popoli come unità di riferimento, Rawls non abbraccia una concezione cosmopolitica e kantiana basata sui diritti degli individui, la quale permetterebbe invece tale attribuzione di significato.⁴⁶

2.2 La teoria non ideale: un doppio standard etico

Nella parte terza del saggio Rawls si occupa dei rapporti fra le società bene ordinate (liberaldemocratiche e decenti) e quei popoli che, non essendo tali, non possono entrare a far parte della *Society of Peoples*. Particolare attenzione, in questo senso, va riservata agli stati fuorilegge e alle società sfavorite, che i popoli liberali dovrebbero progressivamente aiutare a raggiungere quei requisiti minimi necessari all'entrata nella società dei popoli. L'assistenza alle società sfavorite e la guerra sono le situazioni non-ideali prese in considerazione dall'autore⁴⁷. Nel primo caso, gli oggetti della teoria non ideale sono le condizioni sfavorevoli che rendono pressoché impossibile l'instaurazione di un regime bene ordinato; nel secondo caso, si tratta di condizioni di non osservanza, ovvero quei casi in cui determinati regimi ritengano che, qualora la guerra promuova i propri interessi razionali, vi siano ragioni sufficienti per dichiararla⁴⁸.

La guerra è ritenuta la più estrema delle situazioni non ideali da parte dell'autore, il quale si occupa del concetto di guerra giusta⁴⁹ e ne offre una versione di natura "politica": innanzitutto, ai popoli ben ordinati è consentito attaccarne uno non bene ordinato solo a scopo di autodifesa; in secondo luogo, la conduzione della guerra è sottoposta a principi di giustizia quali una pace più stabile come scopo ultimo della guerra, la distinzione fra membri del regime non ordinato (l'unico contro cui un popolo bene ordinato può muovere guerra) e gente comune, il rispetto, per quanto possibile, dei diritti umani del nemico, l'esibizione, da parte dei popoli bene ordinati, del «tipo di pace cui ambiscono in caso di fine della guerra» nel discorso e nel comportamento, e la commisurazione dei mezzi distruttivi agli scopi. Sussiste, tuttavia, una clausola di esenzione da attivare in caso di crisi estrema: essa permette l'utilizzo di mezzi assai crudeli e distruttivi, qualora il fine li renda indispensabili. La clausola giustifica, secondo Rawls, i bombardamenti alleati contro la Germania all'inizio del secondo conflitto mondiale, ma non l'utilizzo della bomba atomica in Giappone.

Un caso a sé stante di teoria non ideale è poi costituito dalle società sfavorite⁵⁰, sprovviste di «tradizioni politiche e culturali, capitale umano e know-how, risorse, materiali e tecnologiche, che rendono una società bene ordinata possibile». Si tratta di società arretrate che non necessariamente

⁴⁶ John Rawls, (2001), p. XXIII.

⁴⁷ Ivi, pp. XXIV-XXVI.

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ Ivi, pp. 126-29.

⁵⁰ Ivi, 141-49.

nutrono mire espansionistiche e l'obiettivo di lungo periodo delle società bene ordinate dovrebbe essere quello di introdurle nel novero della società dei popoli. Il generale dovere delle società bene ordinate di prestar loro assistenza non si concretizza nell'applicazione dei principi di giustizia distributiva sulla falsariga del secondo principio di *A theory of Justice*, il cosiddetto "principio di differenza": il dovere di assistenza rawlsianamente inteso, infatti, non mira ad un riequilibrio dei livelli di ricchezza e benessere delle società. Rawls ipotizza, dunque, l'applicazione di un principio analogo a quello che, nell'ambito della politica interna, egli chiama «principio del giusto risparmio»; la sua finalità è quella di instaurare istituzioni di base ragionevolmente giuste per una qualsiasi società bene ordinata e di garantire che tutti i cittadini possano condurre un'esistenza dignitosa; ciò implica che l'accumulazione del risparmio possa cessare, nel momento in cui tali istituzioni siano state poste in essere. Una volta che la società abbia raggiunto adeguate condizioni, il risparmio reale può giungere allo zero; la società può chiaramente continuare a risparmiare, ma non si parla più di un dovere di giustizia. Rawls è inoltre convinto che per instaurare istituzioni giuste (o decenti) non sia necessaria una grande ricchezza. Tale principio, dunque, sembra mostrare pretese inferiori rispetto al secondo principio di giustizia relativo alle singole società: l'assistenza deve infatti limitarsi a quel minimo che permetta ad una *burdened society* di essere compatibile col rispetto dei diritti fondamentali.

Rawls muove infatti dall'idea che, per una società sfavorita, gli aspetti culturali di una forma di vita sociale siano più importanti delle risorse materiali: gli elementi di base della giustizia sono cruciali. Il vero statista, dunque, è colui che desidera un mondo in cui ciascun popolo viva in un regime bene ordinato, pur senza applicare un principio di giustizia distributiva: Rawls attribuisce il primato agli aspetti politici e culturali di una società, ritenendo che la mera distribuzione di beni e risorse non perverrebbe all'obiettivo di assistenza nei confronti delle società sfavorite. Per contribuire a modificare la condotta di governanti finora poco interessati al benessere del proprio popolo, risulta dunque necessaria l'enfasi sui diritti umani. Nel momento in cui sia stato raggiunto il vero obiettivo dell'assistenza, una volta aiutate «le società svantaggiate a prendere nelle proprie mani la gestione dei propri affari in forme razionali e ragionevoli, per diventare infine membri della società dei popoli bene ordinati», non è richiesta un'assistenza ulteriore (anche nel caso in cui la società sia ancora povera) poiché è opportuno evitare ogni qualsivoglia forma di paternalismo. La visione rawlsiana si fonda sul pluralismo tipico del liberalismo politico che, secondo l'autore, permette di elaborare una visione del mondo meno occidentale ed occidentalizzante; da qui sorge la tolleranza nei confronti dei popoli non-liberali. Ciò a cui l'autore mira è una riconciliazione fra storia effettuale dei popoli e ragione filosofica; un simile obiettivo, tuttavia, incontra forti limiti nella presenza di fondamentalismi e di grande miseria materiale e spirituale nel mondo. Per questa ragione la proposta rawlsiana è stata

oggetto di diverse critiche; in particolare, Thomas Pogge pone l'accento sull'incapacità di Rawls di offrire una giustificazione filosofica del doppio standard etico⁵¹, uno di livello nazionale ed uno di livello globale, sotteso alla sua visione. A livello globale, Rawls sarebbe disposto ad accettare quelle ingiustizie economico-sociali che non è intenzionato a tollerare a livello di singola nazione: per Pogge, così come per Charles Beitz, sarebbe necessario applicare un principio di differenza all'intero cosmo. Beitz, in particolare, si fa promotore di due principi di giustizia distributiva fra i popoli:⁵² il «principio di redistribuzione delle risorse» e il «principio di distribuzione globale». Per comprendere il primo, è necessario ipotizzare che tutti i paesi improntino la propria politica economica all'autarchia, senza effettuare scambi reciproci. Il principio di Beitz afferma che a ciascuna società debba essere garantita un'equa opportunità di sviluppare istituzioni politiche giuste ed un'economia che permetta il soddisfacimento dei bisogni fondamentali dei suoi membri. Affinché tale equa opportunità possa concretizzarsi, risulta dunque necessaria una redistribuzione delle risorse in favore di quei paesi che ne sono sprovvisti. Il secondo principio si riferisce invece ad una situazione in cui si verificano scambi di beni e servizi fra i paesi; in questo caso, Beitz suggerisce l'applicazione di un principio di differenza globale: i paesi più ricchi si trovano in una situazione di vantaggio per via delle loro maggiori risorse ed il principio globale ha la funzione di redistribuire i benefici derivanti da questa disparità di risorse in favore dei popoli che ne sono privi. Rawls, tuttavia, non ritiene accettabili i risultati potenzialmente prodotti da siffatti principi e ribadisce la natura transitoria del dovere di assistenza nei confronti delle società svantaggiate, sottolineando la crucialità degli aspetti culturali e politici di un paese, ben più rilevanti della dotazione di risorse.

Escludendo la possibilità di principi redistributivi su scala globale Rawls finirebbe, secondo critiche come quella di Pogge, per «limitare l'ambito della giustizia allo Stato-nazione, senza argomentare in maniera coerente con il resto della sua visione teorica»: la politica finirebbe, in tal modo, per sopraffare l'etica.⁵³ Altri filosofi, come Thomas Nagel, che si fanno promotori del cosiddetto approccio “statista” alla giustizia globale, concordano con Rawls nel sostenere che la giustizia distributiva si rivolga alla *struttura di base*, ovvero a quell'insieme di istituzioni fondamentali che caratterizzano lo Stato-nazione. L'assenza di un equivalente a livello globale, secondo gli statisti, rende l'estensione del modello di giustizia dal piano statale a quello mondiale assai difficoltosa. Il capitolo seguente approfondirà proprio la prospettiva nageliana in materia di giustizia globale.

⁵¹ Maffettone (2013), cap.2, par. 6.

⁵² Rawls (2001), pp.154-59.

⁵³ Maffettone (2013), cap.2, par. 6.

Capitolo 3

L'approccio statista

3.0 Introduzione

Il seguente capitolo approfondirà l'approccio statista alla giustizia globale, focalizzandosi sull'opera di Thomas Nagel *È possibile una giustizia globale?* Per introdurre sinteticamente la tradizione statista è possibile individuare il punto di partenza dei suoi maggiori esponenti: nell'osservare il mondo, essi lo vedono popolato da comunità politiche differenti al loro interno e auto-determinantesi. Inoltre, essi ritengono che nei rapporti fra le varie comunità non sia applicabile alcun tipo di principio di giustizia egualitaria in materia socio-economica. Le parole di David Miller, un altro illustre esponente dello statismo, ben sintetizzano le convinzioni e gli obiettivi di tale approccio: «(statist theorists) envisage a world of diversity in which the variety of national cultures finds expression in different sets of citizenship rights, and different schemes of social justice, in each community. In this vision, we should aim to create a world that offers each community adequate scope to pursue its own distinctive values. States should work together to ensure that every community can protect its members' basic rights, but there should be no attempt to impose uniformity».⁵⁴ Prendendo ancora in considerazione Miller, è dunque possibile affermare che, agli occhi degli statisti, il fatto che il mondo odierno sia ancora costellato da Stati-nazione implica l'esistenza di comunità nazionali formate da individui che concepiscono la loro posizione all'interno del globo in base ad una particolare identità nazionale condivisa. Per quanto i membri di uno stesso Stato possano valutare positivamente la presenza di diverse culture e supportare la ricerca di autonomia di altre nazioni, essi desiderano in prima istanza preservare la loro specificità e percepire con forza il loro speciale legame con quelle caratteristiche (come lingua, tradizioni, istituzioni, background storico) che determinano la loro unicità.⁵⁵

Seppur differenti fra loro, le visioni proposte dai pensatori statisti condividono quattro convinzioni fondamentali; esse riguardano il reciproco rispetto dell'auto-determinazione degli Stati ed il principio di non ingerenza negli affari altrui, il dovere di reciproca assistenza in caso di necessità,

⁵⁴ David Miller, 'Caney's "International Distributive Justice": A Response', *Political Studies*, 50 (5) (2002), 974–7, p. 976., in Laura Valentini, *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012, part II, par. 4.1.

⁵⁵ David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford Scholarship Online, January 2008, ch. 10.

la conformità ad alcuni standard interni di moralità e, infine, l'idea che criteri stringenti di giustizia egualitaria non debbano travalicare i confini degli Stati.⁵⁶

3.1 Thomas Nagel: *È possibile una giustizia globale?*

Nel saggio *È possibile una giustizia globale?*, Thomas Nagel propone una *concezione politica* di giustizia globale che egli contrappone a quella cosmopolitica: in quanto la prima, diversamente dalla seconda, «adotta un'interpretazione propriamente politica del valore della giustizia, e non si basa su una dottrina morale comprensiva». Inoltre, essa prevede che il valore della giustizia e la sua possibilità di realizzazione ed applicazione siano determinati dalla struttura di base delle istituzioni proprie dello Stato sovrano.⁵⁷ Agli occhi di Nagel, la giustizia distributiva non si configura come un fine in sé, bensì è strumentale alla realizzazione di quelle forme autentiche di libertà ed uguaglianza che in sua assenza non potrebbero concretizzarsi.⁵⁸ La versione dello statismo proposta da Nagel, in particolare, si basa sulla coercizione: egli, così come Michael Blake, ritiene che la speciale relazione che intercorre fra Stato ed individui sia caratterizzata dalla capacità del primo di imporsi coercitivamente solo ed esclusivamente sui propri membri. Ne consegue che lo Stato nutre doveri speciali di giustificazione solo nei loro confronti.⁵⁹ Per la concezione politica, infatti, ciò che è rilevante è «la relazione *istituzionale* che connette noi ed altri entro una distinta comunità politica». ⁶⁰ Nell'ambito della giustizia, Nagel contempla doveri di carattere associativo, ossia doveri che nutriamo nei confronti di coloro con i quali abbiamo un certo tipo di relazione o interazioni. Tali doveri sono molto vari nel loro contenuto, ma tendenzialmente prevedono che si attribuisca una speciale rilevanza agli interessi dei membri di una data associazione rispetto al resto delle persone.⁶¹ La teoria nageliana, ad ogni modo, non si presenta come una nuova versione di realismo politico, in quanto l'autore ammette che nell'ambito delle relazioni internazionali sussistano elementi di normatività ed un certo tipo di doveri solidaristici su scala globale ⁶². Tuttavia, a livello di relazioni morali non contingenti

⁵⁶ Laura Valentini, *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012, part II, par. 4.2.

⁵⁷ Thomas Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (Laterza, Il nocciolo, 2009). Ediz. orig. in Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice in Philosophy and Public Affairs*, 33 (2), 2005, pp. 113-147 (Blackwell Publishing, Inc, Oxford), p. XVII.

⁵⁸ Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (Luiss University Press, 2013), cap.3, par. 3.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ivi, p. XVIII.

⁶¹ Deen K. Chatterjee, *Encyclopedia of global justice*, (New York: Springer, 2011), p. 50.

⁶² Maffettone (2013), cap.3, par. 3.

(non dipendenti dall'appartenenza ad una determinata entità politica), Nagel non va oltre quella che definisce una «moralità umanitaria minima». ⁶³

Il capitolo si concluderà con un'analisi del ruolo che Nagel, nella prospettiva della sua concezione politica, attribuisce dalle istituzioni globali e delle previsioni che egli offre circa i prossimi sviluppi e le future responsabilità delle stesse.

3.1.1. *La concezione politica: il carattere associativo della giustizia socioeconomica*

Nell'esporre il suo punto di vista in materia di giustizia globale, Nagel prende come riferimento “negativo” la tradizione del cosmopolitismo, in antitesi alla quale egli propone una concezione che chiama *politica*. Per la denominazione si rifà a Rawls e alla sua idea di giustizia come «valore specificamente politico» che non scaturisce da un sistema morale comprensivo. Gli Stati sovrani forniscono al valore della giustizia il suo campo di applicazione e pongono i membri dello stesso in una relazione istituzionale di tipo esclusivo, che essi non hanno con il resto dell'umanità. Lo Stato, infatti, detiene un potere sovrano che esso esercita sui suoi cittadini e in loro nome e tramite il quale dà luogo ad istituzioni giuridiche, sociali ed economiche che istituiscono un reciproco dovere di giustizia per i cittadini; tale dovere non si applica di per sé al mondo intero, bensì è un obbligo di tipo *associativo*. Ne consegue che, secondo Nagel, i doveri di giustizia si applicheranno all'intero globo solo se e quando sorgerà un governo mondiale detentore di un potere sovrano unificato. ⁶⁴

I due principali riferimenti del filosofo statunitense sono il sopracitato Rawls e Thomas Hobbes, in quanto coloro che, a suo avviso, meglio hanno formulato le due «questioni centrali della teoria politica tradizionale: la relazione fra giustizia e sovranità e l'ampiezza e i limiti dell'eguaglianza in quanto richiesta di giustizia». Per quel che concerne la prima questione, a delinearla è Hobbes, il quale circoscrive con fermezza la giustizia all'ambito di uno Stato sovrano. ⁶⁵ Al di là dell'ormai anacronistica preferenza accordata alla monarchia assoluta, Nagel ritiene che la relazione fra giustizia e sovranità enfatizzata dall'autore del *Il Leviatano* risulti difendibile prendendo in considerazione teorie della giustizia e del giudizio morale anche molto diverse fra loro. Ciò si deve all'interpretazione hobbesiana dei principi di giustizia come un insieme di regole pratiche in grado di promuovere l'interesse dei singoli, a patto che tutti vi si conformino; tale conformità, sottolinea Hobbes risulta tutt'altro che scontata o obbligatoria, nel caso in cui gli individui non possano fare affidamento sull'aspettativa che anche gli altri si conformeranno ⁶⁶. L'assicurazione in merito alla

⁶³ Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009), p. 34-5.

⁶⁴ Ivi, p. 16-18.

⁶⁵ Ivi, p. 5.

⁶⁶ Michael Pendlebury, *Global justice and the specter of Leviathan*, (The Philosophical Forum, 2007), pp.45-6.

Nonostante concordi con l'idea che incentivi esterni siano necessari al fine di pervenire alla conformità degli individui

conformità di tutti richiede dunque un incentivo esterno offerto dal sovrano, il quale deve fare in modo che interesse individuale e collettivo coincidano. La versatilità della teoria hobbesiana risiede nel fatto che «la stessa necessità di assicurazione si presenta anche se si interpretano in maniera differente i principi di giustizia»: gli individui possono desiderare di vivere con gli altri «secondo equi termini di qualche genere» anche in virtù di motivazioni diversi dall'interesse personale. Ciò che non varia è l'imprescindibilità di un'autorità centralizzata che consenta agli individui di agire in conformità con un qualsivoglia principio di giustizia.⁶⁷

Per quanto riguarda la seconda questione, «l'ampiezza e i limiti dell'eguaglianza in quanto richiesta di giustizia», Nagel ritiene che essa sia stata posta in modo estremamente chiaro a partire dal dibattito fra Rawls ed i suoi critici. Rawls, infatti, sostiene che la forte componente di eguaglianza fra i cittadini prevista dai requisiti della giustizia liberale sia di natura essenzialmente politica, in quanto il suo raggio d'azione è circoscritto alla struttura di base di uno Stato-nazione. I principi di giustizia egualitaria, a prescindere da quale sia il loro contenuto specifico, costituiscono infatti «un requisito imposto alla struttura politica, economica e sociale interna degli Stati-nazione»; da qui deriva l'impossibilità di estendere tali principi alla sfera globale. Se anche vi fosse un qualcosa di assimilabile ad un principio di giustizia o ingiustizia fra Stati, ciò non sarebbe strettamente correlato ai principi in base ai quali definiamo le medesime società giuste o ingiuste. Dunque, conclude Nagel, per Rawls l'ideale di un mondo giusto si sostanzia prevalentemente in «un mondo di Stati giusti al loro interno».⁶⁸

Una delle argomentazioni rawlsiane che Nagel fa proprie per difendere la sua concezione *politica* è quella dell'antimonismo. La nozione di *monismo*, introdotta da Liam Murphy, si utilizza per indicare l'idea secondo cui «ciascuna visione politico-morale complessiva, a livello fondamentale, dovrebbe valutare la giustizia delle istituzioni tramite principi normativi che si applicano anche alle scelte individuali». ⁶⁹ Una visione *dualista*, invece, prevede l'applicazione di due diversi generi di principi pratici nell'ambito di due differenti problemi pratici, quello della progettazione istituzionale e quello della condotta personale. Rawls abbraccia il secondo tipo di posizione, sostenendo appunto che «principi differenti si applicano a tipi diversi di identità». Lo testimoniano i due principi di giustizia formulati in *A Theory of Justice*, i quali sono funzionali a

a determinati standard di giustizia, Pendlebury sostiene che lo Stato sovrano in quanto detentore del monopolio della forza non costituisca la sola fonte di tali incentivi, i quali possono essere offerti anche da istituzioni ed organizzazioni che detengono un certo tipo di potere. Lo stesso Hobbes, sottolinea Pendlebury, pur non potendo minimamente prevedere i cambiamenti occorsi a livello politico e tecnologico successivamente alla sua epoca, riconosce che altre fonti possono influenzare il comportamento degli individui, incentivandoli alla conformità.

⁶⁷ Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009).

⁶⁸ Ivi, p. 5-6.

⁶⁹ L. Murphy, *Institutions and the Demands of Justice*, in "Philosophy and Public Affairs", 27 (4), 1998, pp. 251-91, pp. 253-54, in Thomas Nagel, *E' possibile una giustizia globale?* (2009).

regolare la struttura di base di Stati-nazione distinti e non la condotta personale degli individui né le relazioni che intercorrono fra le varie società. I critici cosmopolitici rifiutano una simile visione, poichè considerano l'individuo come unità di rilevanza morale e ritengono che ciascun tipo di requisito morale applicabile alle istituzioni sociali o ai rapporti internazionali debba, in ultima istanza, essere giustificato in base agli effetti che produce sugli individui. La scelta rawlsiana di prendere in esame i popoli e non gli individui, unitamente al suo rifiuto di concepire un principio globale di differenza, lo condurrebbero dunque sulla via dell'incoerenza morale. L'anti-monismo di Rawls, tuttavia, si esplica proprio nel rifiuto di tali criteri di coerenza morale sul piano teorico: non sussiste incoerenza né nel regolare le relazioni interpersonali tramite principi assai diversi da quelli che regolano le istituzioni giuridiche né nel regolare il mondo in una maniera diversa rispetto a quella con cui le sue suddivisioni politiche vengono regolate. La concezione politica prevede che, al di là di un «requisito umanitario universale di attenzione morale minima» (che sarà oggetto del prossimo paragrafo), requisiti ulteriori di eguale trattamento dipendano da una responsabilità di matrice associativa, generata da relazioni «specifiche e contingenti» come la co-cittadinanza.⁷⁰ L'attuale assenza di un governo mondiale rende impossibile l'applicazione alla sfera globale degli stessi principi che si utilizzano all'interno degli Stati, in quanto si tratta di situazione differenti che presentano dinamiche ed identità molto distinte. In tale ambito, a Nagel preme puntualizzare che l'esistenza di uno Stato sovrano di portata mondiale non costituisce un requisito essenziale per l'ottenimento di quel livello di conformità che la giustizia socio-economica globale richiede. Inoltre, è possibile ridimensionare le diseguaglianze economiche globali con una pluralità di mezzi che non richiedono necessariamente la presenza di uno Stato mondiale. Gli Stati, sostiene Nagel, rappresentano un'associazione involontaria che esercita un profondo impatto sull'esistenza dei suoi cittadini e che deve soddisfare determinati standard di eguaglianza socioeconomica, in modo tale che i suoi membri possano ottenere benefici senza essere sopraffatti dagli oneri derivanti dalla fornitura degli stessi.

Tuttavia, sottolineano i cosmopoliti, ciò non implica necessariamente che tali standard non possano applicarsi ad entità diverse dallo Stato: la caratteristica dell'involontarietà riguarda tanto l'appartenenza ad uno Stato quanto quella all'ordine mondiale ed anche quest'ultimo esercita una forte influenza sulle prospettive di vita degli individui. Pertanto, affinché possa essere considerato legittimo, l'ordine mondiale dovrebbe soddisfare determinati standard di giustizia socio-economica⁷¹. Siffatte idee ispirano, in particolare, la teoria cosmopolitica di Pogge oggetto del prossimo capitolo.

⁷⁰ Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009), pp. 20-25.

⁷¹ Pendlebury, *Global justice and the specter of Leviathan*, (2007), pp. 49-52.

Nell'approfondire le caratteristiche della sua concezione politica, Nagel ammette l'esistenza di alcuni diritti che definisce «pre-politici», come la libera espressione o l'inviolabilità del corpo, i quali non dipendono da obblighi associativi. La situazione, tuttavia, cambia quando ci riferiamo alla giustizia socio-economica che, nell'ottica della concezione politica, ha natura totalmente associativa. Ciò accade perché essa dipende da diritti positivi che trovano la loro origine nell'unione fra individui all'interno di una società politica «in condizioni di forte controllo centralizzato». L'assunzione morale rawlsiana contro le disuguaglianze arbitrarie, ossia derivanti da caratteristiche che le persone non meritano (razza, sesso, ricchezza, doti naturali), «non costituisce un principio di applicazione universale». Nagel, tuttavia, sottolinea che l'appartenenza condivisa ad una società risulta essere tanto arbitraria quanto le disuguaglianze: «non ci meritiamo di essere nati entro una particolare società, non più di quanto ci meritiamo di essere nati in una particolare famiglia». Il requisito egualitario, di fatto, si fonda sull'appartenenza involontaria⁷². Devono esserci, dunque, altre peculiarità che rendano speciali le relazioni sussistenti all'interno di uno Stato-nazione, le quali rafforzino le motivazioni per cui opporsi alle disuguaglianze arbitrarie interne ad una società ed in base alle quali giustificare la non applicabilità della giustizia a livello globale.

Ciascuna società, asserisce Nagel, richiede ai suoi membri un impegno attivo della loro volontà, il quale risulta essenziale per vivere all'interno di una società sia come soggetto della stessa che come soggetto in nome del quale viene esercitata l'autorità sociale. Lo Stato sovrano non è un'associazione volontaria, bensì un sistema di regole sociali imposte coercitivamente; i suoi membri sono autori congiunti di tale sistema ma, al contempo, anche soggetti alle sue norme. Non si tratta di coercizione pura in quanto i membri di una società sono resi responsabili per gli atti della stessa e, in una situazione democratica, possono addirittura influenzarli. Se, dunque, le istituzioni sociali ammettono disuguaglianze arbitrarie, i cittadini ne sono in qualche modo responsabili e per questo sono nella posizione di richiedere una valida giustificazione per la loro accettazione. In questo ambito, Nagel fa proprio l'assunto secondo il quale una liberal-democrazia si caratterizza per la corrispondenza fra detentori del potere decisionale e destinatari delle norme; ciò implica un forte legame tra il fondamento della giustizia (*ground*) e la sua collocazione (*site*). Coloro che accettano il principio della «indissolubilità tra sito e fondamento», tendono a non trovare motivazioni valide alla concezione di una giustizia che esuli dai confini dello Stato-nazione. Da tale assunzione discende l'idea che la corrispondenza fra decisori e soggetti delle norme sia una caratteristica tipica dello Stato-nazione che non è possibile rintracciare al di fuori di esso.⁷³ Una simile visione è promossa anche da David Miller, il quale asserisce che l'idea di identità nazionale implichi una responsabilità

⁷² Ivi, pp. 26-30.

⁷³ Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (2013), cap.2, par. 3.

nazionale. I membri di una stessa comunità, infatti, condividono valori e ricevono i benefici forniti dalla comunità nazionale e per questo hanno a loro carico una responsabilità collettiva per le azioni della nazione.⁷⁴

Gli speciali obblighi positivi della giustizia dipendono dalle richieste uniche nel loro genere che lo Stato presenta alla volontà dei suoi individui, alle quali, come anticipato, viene richiesto un impegno attivo. Ne consegue che i diritti socio-economici siano contingenti rispetto alle relazioni istituzionali fra le persone, mentre solo i diritti e i doveri più fondamentali possono dirsi universali.⁷⁵

3.1.2 “*Moralità umanitaria minima*” e istituzioni di governance globale

Come preannunciato, la concezione politica non nega l’esistenza di relazioni morali non contingenti, ossia universali, non selettive, che intercorrono fra noi e chiunque altro. I diritti umani ed i doveri umanitari più fondamentali, la cui forza normativa dipende esclusivamente «dalla nostra capacità di metterci nei panni degli altri», ne sono un esempio⁷⁶. Tali diritti e doveri, infatti, risultano importanti per gli individui in virtù dello status protetto, di inviolabilità, che essi offrono. A governare le nostre relazioni con tutti gli altri individui appartenenti a diverse comunità politiche, secondo Nagel, interviene quella che egli definisce *moralità umanitaria minima*; essa non richiede di perseguire i fini altrui, bensì di perseguire i propri fini in una maniera tale da lasciar gli altri liberi di perseguire i propri e di «liberare gli altri da minacce e da ostacoli estremi contro tale libertà, se lo possiamo fare senza un serio sacrificio dei nostri fini».⁷⁷ Tale minimo morale, che Nagel fa risalire al «tipo di principio contrattualista espresso dall’imperativo categorico di Kant»,⁷⁸ è indipendente all’esistenza di connessioni istituzionali fra noi e gli altri, sebbene alcune istituzioni possano essere d’aiuto in tal senso, permettendoci di prestare soccorso agli individui in condizioni di seria difficoltà nel mondo. Senza metodi istituzionalizzati di verifica e sanzione, risulterebbe infatti impossibile porre rimedio alle violazioni di tali diritti che avvengono su scala mondiale.

L’esistenza di diritti umani genera due tipi di obbligo, uno di soccorso e l’altro di protezione dei diritti: sia il primo che il secondo, afferma Nagel, possono essere parzialmente svolti dalle ONG e, in generale, da attori istituzionali che operano come privati ma ad un livello internazionale (come *Human Rights Watch* ed *Amnesty International*). Tuttavia, secondo l’autore, sarebbe utile che l’azione di tali organizzazioni private venisse affiancata dall’aiuto di istituzioni internazionali

⁷⁴ David Miller, “National Responsibility and Global Justice”, Oxford Scholarship Online, January 2008, ch. 10.

⁷⁵ Nagel (2009), pp. 28-33.

⁷⁶ Come diritti umani più fondamentali Nagel indica il divieto alla violenza, la riduzione della schiavitù e la coercizione; come doveri umanitari menziona la possibilità di venire soccorsi da pericoli immediati. (Ivi, pp. 34).

⁷⁷ Ivi, p. 35.

⁷⁸ Ibidem.

sostenute dai governi; la Banca mondiale costituisce, in una certa misura, un esempio di questo genere. Il quesito che sorge da queste constatazioni riguarda la possibilità che, nel corso dello sviluppo futuro delle relazioni internazionali, si pervenga ad una limitazione della sovranità nazionale della portata necessaria ad estendere l'autorità di tali istituzioni. L'appello alla costruzione di istituzioni di questo tipo, sottolinea Nagel, non va confuso con la richiesta di stabilire una giustizia socio-economica di portata globale, non contemplata dalla concezione politica. Sussiste dunque una netta divisione di livelli di responsabilità, la quale discende dall'esistenza di più livelli di moralità. L'obbligo di giustizia sociale, infatti, presenta una linea morale di base inferiore rispetto a quella prevista dagli obblighi personali, in quanto dipende dalla «contingenza di un'associazione involontaria». ⁷⁹ L'autore descrive tale passaggio ad un nuovo livello morale come conseguenza di quell'obbligo fondamentale riguardante tutti gli esseri umani, presente tanto in Hobbes quanto in Kant, di abbandonare lo stato di natura e di creare e sostenere un qualche tipo di Stato; tale imperativo non presenta indicazioni specifiche, semplicemente impone la creazione di condizioni di pace e la costruzione di un ordinamento giuridico. La base valoriale iniziale di un simile obbligo non risiede perciò nell'eguaglianza, bensì nell'imperativo di assicurare i diritti fondamentali. Una volta costituito lo Stato, tuttavia, il valore dell'eguaglianza diviene centrale. In tale ambito, sottolinea Nagel, la differenza fra concezione cosmopolitica e politica risiede nel fatto che la prima considera la formazione dello Stato come «risposta a una richiesta universale di eguaglianza, realizzabile a livello locale solo per regioni pratiche»; la seconda, invece, ritiene che «l'unico dettame universale di eguaglianza ha forma condizionale», ovvero bisogna concedere eguale status a tutti i membri di una determinata comunità politica coercitivamente imposta. ⁸⁰

David Miller si colloca sulla stessa lunghezza d'onda di Nagel, introducendo l'idea di un *global minimum* «that people everywhere can claim as a matter of justice, and [...] that [...] should be understood as respect and protection for their basic human rights. When basic rights are threatened or violated, this triggers a responsibility on the part of outsiders to come to the aid of those whose rights are imperilled». Nell'ottica milleriana, l'obbligo di intervento di terze parti non coinvolte nella violazione dei diritti umani in favore di chi subisce la violazione deve essere giustificato dalla particolare urgenza morale dei diritti umani stessi. Tale giustificazione deve avere portata universale, cioè deve impennarsi su motivazioni che chiunque possa ragionevolmente accettare, a prescindere da particolari visioni religiose o valori di tipo culturale. Affinché tali condizioni possano essere soddisfatte, il novero dei diritti umani non dev'essere troppo esteso, limitandosi ai diritti di base; in caso contrario, i diritti umani rischierebbero di perdere la loro urgenza morale e di non essere più

⁷⁹ Ivi, pp. 35-38.

⁸⁰ Ivi, pp. 34-38.

giustificabili. È solo in presenza di una violazione di tali diritti di base, dunque, che scatta un dovere di intervento a carico di terze parti.⁸¹

Tornando a Nagel, egli non nega che le implicazioni tendenzialmente conservatrici della concezione politica siano al giorno d'oggi sottoposte ad alcune pressioni: si avverte l'esigenza di rafforzare le istituzioni globali o internazionali già esistenti e di crearne di nuove, al fine di proteggere i diritti umani, offrire aiuto umanitario e fornire beni pubblici che vadano a beneficio di tutti (libero commercio, sicurezza collettiva, protezione della gente, etc.). Tali istituzioni non risultano direttamente finalizzate all'estensione della giustizia socio-economica alla sfera mondiale, ma danno comunque origine a rivendicazioni di questo tipo. Ciò dà luogo a situazioni piuttosto problematiche: da una parte, le istituzioni internazionali e globali esercitano una sempre maggiore pressione erosiva sulla sovranità nazionale; dall'altra, molto spesso, gli Stati rifiutano di sviluppare verso tali istituzioni gli stessi obblighi che hanno nei confronti dei propri cittadini (ne è un esempio il diniego degli Stati Uniti alla partecipazione al Trattato di Kyoto sulle emissioni atmosferiche e alla Corte penale internazionale o la più recente decisione di Trump di abbandonare il Trattato di Parigi sul clima).

Le istituzioni più rilevanti sono quelle che costituiscono l'economia internazionale, che richiedono la fissazione delle condizioni regolatrici del commercio internazionale. Ad ogni modo, le istituzioni globali o internazionali, secondo Nagel, non risultano ancora paragonabili a quelle statali, in quanto prive di autorità sovrana; ciò fa di loro «la sede inappropriata per rivendicazioni di giustizia». Il fatto che vi sia un'interazione economica fra Stati ed individui di tutto il mondo, conclude Nagel, non conduce automaticamente agli elevati criteri che sono propri della giustizia socio-economica.⁸²

Per giustificare tale visione, l'autore approfondisce le caratteristiche e la genesi delle istituzioni internazionali⁸³. Esse, assieme alle loro regole, sono state istituite tramite una contrattazione che ha avuto come impulso precipuo l'interesse personale delle parti sovrane e non tramite una promulgazione collettiva ed una loro imposizione coercitiva nei confronti di coloro su cui ricade il loro operato. Tali istituzioni, infatti, agiscono in nome degli Stati, i quali filtrano la responsabilità che esse hanno nei confronti degli individui. Nagel ammette, tuttavia, che le istituzioni internazionali possano essere di vario genere ed opera una distinzione fra di esse. In alcuni casi, gli Stati delegano parte della loro autorità ad un'istituzione sovranazionale, generalmente tramite trattato: un esempio è rappresentato dalle sentenze della Corte europea di giustizia, che vengono applicate dalle corti nazionali degli Stati membri dell'Unione Europea. In secondo luogo, esistono

⁸¹ David Miller (2008), ch. 7.

⁸² Nagel (2009), pp. 44-47.

⁸³ Ivi, pp. 47-51.

organizzazioni internazionali più tradizionali come le Nazioni Unite, l’OMS, l’FMI o la Banca Mondiale, all’interno delle quali il metodo intergovernativo prevale sull’autorità sovranazionale dell’organizzazione stessa. In questo caso, le organizzazioni sono controllate e finanziate dagli Stati membri ed operano per perseguire scopi condivisi ma, salvo eccezioni (il Consiglio di sicurezza ONU), non detengono il potere di esercitare sanzioni coercitive contro Stati o individui. Infine, vi sono una serie di strutture meno formali che Anne-Marie Slaughter⁸⁴ definisce *reti di governo*. Esse riguardano, generalmente, specifiche aree di competenza e responsabilità e, tramite l’azione di funzionari di diversi paesi, si occupano dell’armonizzazione globale delle pratiche e delle politiche. Esempi di tali reti (che, in assenza di trattati, operano su base consensuale), sono quelle formate dagli autori dei regolamenti *anti-trust*, dai ministri delle finanze o dai funzionari di polizia. Reti di questo genere, secondo la Slaughter, rivestiranno un’importanza sempre maggiore nel governo mondiale. Nagel concorda con tale previsione, ma sottolinea che anche la relazione fra queste nuove forme di governo internazionale ed i singoli cittadini è e sarà essenzialmente indiretta. Tali istituzioni, infatti, non sono dotate di forza sovranazionale, si formano per via volontaristica ed il loro scopo principale è quello di permettere agli Stati membri di cooperare al fine di promuovere al meglio di propri obiettivi separati. La giustizia risulta applicabile solo a forme di organizzazione sociale che possano rivendicare una legittimità politica ed il diritto di imporre coercitivamente le proprie decisioni. Ne consegue che i principi di giustizia non siano estendibili alle istituzioni internazionali, anche nel caso in cui vi siano incentivi naturali alla partecipazione ad essa e costi molto alti per il suo abbandono.⁸⁵

In questo ambito, Nagel si contrappone alla variante della concezione politica della giustizia definita come “continua”, secondo la quale la globalizzazione economica implica in qualche modo i criteri di giustizia sociale, seppur non nella loro forma più completa. Secondo tale visione, la giustizia risulta essere una «funzione ‘continua’ di gradazioni di responsabilità collettiva», cioè esistono diverse gradazioni di giustizia egualitaria che dobbiamo a chi partecipa con noi alle istituzioni collettive. L’autore, tuttavia, non crede che le regole del commercio internazionale possano elevarsi al livello di azione collettiva richiesto per far scattare le richieste di giustizia, neanche in forma non totalmente piena. Supporta dunque una concezione politica “discontinua” della giustizia, secondo la quale trattati e convenzioni internazionali sono dotati di un carattere morale totalmente differente da quello che scaturisce dai contratti che stipulati dai membri di uno Stato sovrano, risultando più primitivi rispetto ai secondi. Le relazioni economiche che si instaurano fra i vari Stati-nazione, non sono altro che strumenti per il perseguimento comune dell’interesse personale e non implicano criteri

⁸⁴ A.-M. Slaughter, *A New World Order*, (Princeton University Press, Princeton 2004), in Thomas Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009), p. 49.

⁸⁵ Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009), pp. 50-51.

di giustizia socio-economica di scala globale. Il ragionamento nageliano che porta alla sconfessione della concezione politica “continua” è il seguente: se le istituzioni internazionali non agiscono in nome di tutti gli individui interessati, i quali le sostengono solo con il filtro dell’azione dei rispettivi governi, perché allora esse dovrebbero generare obblighi di giustizia in favore dell’eguale considerazione di tali individui? In più, le motivazioni per cui avere cura delle conseguenze delle relazioni economiche con Stati internamente ingiusti non sono necessariamente connesse alla giustizia socio-economica globale: innanzitutto, gli Stati che si mostrino complici di un regime ingiusto commettono reato; in secondo luogo, considerazioni di umanità non sono aliene ad una contrattazione fra Stati il cui impulso è dato dall’interesse personale.⁸⁶

3.1.2.1 Un approfondimento del concetto di *Minimum Humanitarian Morality*

Il concetto di *minimum humanitarian morality* (MHM) viene ripreso in modo parzialmente critico in un articolo di Yasushi Suzuki. Innanzitutto, l’autore afferma di condividere la posizione conservatrice in merito alla politica mondiale espressa da Nagel tramite la sua concezione politica e di essere interessato al suo «[...] concern of the ‘Minimum Humanitarian Morality’ (MHM) view, which is addressed to the consequences of economic relations with those states that are internally egregiously unjust».⁸⁷

Una volta sostenuto che, perlomeno attualmente, non sia possibile rispondere a livello globale alle «extensive istituzional demands to think cogently about justice», Nagel si concentra infatti sulla specificazione di altre domande che esulano da quelle inerenti alla giustizia: una *minimal humanitarian morality* dovrebbe governare le relazioni che intratteniamo con chiunque altro nel mondo.⁸⁸

Suzuki concorda inoltre con la conclusione nageliana secondo cui «il percorso dall’anarchia alla giustizia deve passare per l’ingiustizia», tuttavia egli ritiene che Nagel «does not clearly identify the conditions under which we put up with global injustice»; più in generale, Suzuki sostiene che Nagel non sia pervenuto ad una sufficiente concettualizzazione della nozione di MHM ed intende porre rimedio a tale mancanza.⁸⁹

⁸⁶ Ivi, pp. 52-57.

⁸⁷ Yasushi Suzuki (2012) An institutional political economy view on Thomas Nagel's ‘minimum humanitarian morality’ in global justice, *Journal of Global Ethics*, 8:2-3, 169-178, p. 169.

⁸⁸ Ivi, p. 170.

⁸⁹ Ivi, p. 169 e 172.

A tale scopo, Suzuki mira a proporre una «trans-disciplinary view on the conception of MHM through the lens of the institutional political economy (IPE)⁹⁰», introducendo alcuni concetti funzionali allo scopo.⁹¹

In particolare, Suzuki esplicita i legami rintracciabili fra la visione nageliana di MHM e la teoria del *transition failure*, concernente l'incapacità di Stati ingiusti o inefficienti di riuscire a compiere un processo di trasformazione. Tale inabilità si manifesta, secondo Suzuki (che a tal proposito si rifà a Khan) su due livelli: un primo riguarda lo *structural failure*, che si riferisce all'inefficacia di istituzioni esistenti; il secondo è denominato *transitional failure* e ha a che fare con l'efficacia del processo con cui istituzioni inefficienti subiscono un mutamento. Nello specifico, secondo Khan, «'Structural failure' occurs if a particular institutional structure results in lower net benefits for society compared to an alternative structure. 'Transition failure' occurs when the process for changing the structure of institutions achieves a lower cumulative set of net benefits for society compared to an alternative process over a given period». ⁹² Nell'ambito della MHM, per *structural failure* si intende «weakness in governance causing a failure to enforce basic socioeconomic human rights», mentre per *transitional failure* ci si riferisce a «a failure to change an unjust regime interlocking its poverty or tyranny»⁹³. Nel caso di regime fortemente ingiusti, la visione nageliana di MHM rende per noi giustificabile tenere in considerazione la «normative force of the most basic human rights against violence, enslavement, and coercion, and of the most basic humanitarian duties of rescue from immediate danger, with the hope that the rescue would possibly contribute in the long run to the next generation who will internally fight against their unjust regime». Tuttavia, sottolinea Suzuki, l'impossibilità, in alcuni contesti, di pervenire al mutamento di un regime ingiusto a causa agli stretti legami fra forza contrattuale delle élite e personalizzazione del potere, ci pone di fronte ad un dilemma. In particolare, fino a che punto la comunità internazionale deve spendersi nel favorire l'introduzione dei diritti umani socioeconomici all'interno di regimi «vergognosamente ingiusti», nei quali la coalizione al potere sfrutta a proprio vantaggio la distribuzione dei profitti? Gli aiuti umanitari, infatti, spesso finiscono per offrire un beneficio alle élite di governo; non sarebbe dunque

⁹⁰ «IPE is a 'political economy' approach because, [...], it puts emphasis on the role of political factors in determining state policy. [...] It emphasizes the fundamentally political nature of the market and applies the political economy logic to the analysis of the market, and not just to the analysis of the state. At the same time, IPE is an 'institutionalist' approach because [...] it emphasizes the role of institutions in affecting human actions, including those within and surrounding the state. It (also) [...] emphasizes the 'temporal priority' of institutions over individuals and [...] it sees institutions as not simply 'constraining' individual behaviour [...] but also as being 'constitutive' of individual motivations.» (Ha-Joon Chang, *Breaking the Mould. An Institutionalist Political Economy Alternative to the Neoliberal Theory of the Market and the State, Social Policy and Development Programme Paper*, Number 6 May 2001, United Nations Research Institute for Social Development, p. 20-21.)

⁹¹ Suzuki (2012), p. 170.

⁹² Ivi, p. 172.

⁹³ Ivi, p. 170.

più utile, si chiede, che la comunità internazionale approfondesse i propri sforzi e le proprie risorse per pervenire ad un cambio di regime? ⁹⁴

L'assistenza umanitaria nell'ambito di conflitti, sottolinea, si è sempre configurata come difficile e pericolosa da portare avanti ed il quesito sull'opportunità per la comunità internazionale di combattere o lasciare a loro stessi gli Stati «egregiously unjust» al loro interno è più che mai aperto. In assenza di un governo mondiale, sostiene Suzuki, la questione dell'intervento in regimi ingiusti è correlata a quello che chiama *regime change*; il termine, divenuto molto popolare fra gli ultimi presidenti degli Stati Uniti in riferimento al regime di Saddam Hussein in Iraq, implica la presenza di coercizione da parte di una potenza straniera. Il *regime change* si sostanzia nel fallimento dello Stato ed in un rinnovamento delle istituzioni e degli apparati amministrativi, ottenuto attraverso la conquista dello Stato ingiusto da parte di una potenza straniera. Sfruttando la nozione di *regime change*, Suzuki sottolinea l'estrema difficoltà di pervenire ad un obbligo associativo di giustizia globale fra nazioni con differenti livelli di opzioni in termini di cambiamento di regime. In tal senso, offre l'esempio del Giappone, che nella propria Costituzione ha inserito l'obbligo di rinunciare alla guerra e alla minaccia di uso della forza come mezzo di risoluzione delle dispute internazionali. Le opzioni di giustizia globale detenute dal Giappone, e dagli individui suoi membri, risultano dunque limitate rispetto a quelle detenute dagli Stati Uniti, dagli alleati nella NATO e dagli altri membri permanenti del Consiglio di Sicurezza ONU (e dagli individui che li popolano). Un problema assai stringente nell'ambito della giustizia globale riguarda dunque le possibilità di cooperazione, in tale sfera, fra quegli individui i cui governi non sono in grado di porre in essere delle operazioni di *regime change* e coloro i quali, invece, si trovano al di sotto di un governo che, dotato di una forza di tipo militare, ne ha la possibilità. «For the nation which renounces any military sanction option, the humanitarian aid or economic sanction option is almost the last card for diplomacy or regime changes against the regime violating basic socioeconomic human rights with being lack of transparency, reliability, and commonality», sottolinea Suzuki. ⁹⁵

È possibile concludere che il maggior grado di approfondimento e concettualizzazione offerto da Suzuki in materia di MHM porta comunque l'autore a valutazioni di tipo nageliano, specialmente nell'affermare che «it is intrinsically difficult to develop an *associative* obligation to global justice among the nations with different levels of options to regime changes». La novità, rispetto a Nagel, consiste nell'utilizzo della nozione di *regime change* per definire le variazioni della portata e del grado di aiuto umanitario offribile da parte dei diversi Stati e le problematiche che da ciò scaturiscono in ambito di giustizia globale.

⁹⁴ Ivi, pp. 173-174.

⁹⁵ Ivi, pp.174-76.

3.2. *Conclusion*

Il seguente capitolo si è prefissato lo scopo di approfondire la prospettiva statista in tema di giustizia globale. Come mostrato, il caposaldo di tale approccio risiede nella centralità dello Stato-nazione, in quanto gli statisti ritengono che esso costituisca ancora il principale attore nell'arena internazionale e che le sue caratteristiche speciali, (ancora?) irripetibili a livello globale, precludano un'estensione dei principi di giustizia al mondo intero. In particolare, l'approccio preso in considerazione fonda tale specialità sulla nozione di coercizione; citando Blake, che condivide con Nagel l'idea della centralità del «coercitive enforcement» come fondamento: «[...] state is special [...] because of how it takes itself to be the final arbiter of disputes, and to determine who is right in a given contest between rival interpretations of justice». ⁹⁶

Per ribadire l'essenza del discorso statista, è possibile rifarsi direttamente a Nagel, che nella conclusione del suo saggio riassume le problematiche inerenti al tema della giustizia globale da una prospettiva statista: si tratta di creare un ordine globale che preveda forme accresciute di autorità internazionali, che sia ritenuto legittimo e all'interno del quale gli Stati accettino limitazioni al generale diritto di non interferenza. Ma un'autorità internazionale più forte, egli sottolinea, comporterebbe più stringenti responsabilità: un'autorità in grado di imporre le proprie decisioni a livello globale, di sovrintendere la gestione dei beni pubblici globali e di proteggere i diritti umani, sarebbe infatti soggetta a più forti richieste di legittimità e a pressioni in materia di democrazia e di giustizia nella ripartizione di oneri e benefici derivanti dalle sue politiche.

Muovendo da una simile panoramica, Nagel ribadisce un'ultima volta la propria posizione in materia di giustizia globale: egli nutre la convinzione che nel percorrere la strada che conduce a legittimità e democrazia, sia necessario passare per regimi ingiusti e illegittimi. Il sentiero più probabile verso una qualche versione di giustizia globale, è dunque per Nagel «quello che passa attraverso la creazione di strutture globali di potere palesemente ingiuste e illegittime». Per sua stessa ammissione, la sua conclusione è intrinsecamente hobbesiana: «il percorso dall'anarchia alla giustizia deve passare per l'ingiustizia». Accettando la concezione politica, si giunge alla constatazione che la giustizia «acquisterà una portata globale solo tramite sviluppi che dapprima accresceranno l'ingiustizia del mondo, introducendo istituzioni efficaci ma illegittime a cui si applicheranno i principi di giustizia- principi che possiamo sperare alla fin fine trasformeranno tali istituzioni. [...]».

97

⁹⁶ Michael Blake, Agency, Coercion and Global Justice: a reply to my critics, *Law and Philosophy*, Volume 35, Issue 3, June 2016, pp. 313-335, p. 320.

⁹⁷ Nagel (2009), pp. 58-65.

Capitolo 4

L'approccio cosmopolitico

4.0 Introduzione

Il seguente capitolo verterà sull'analisi dell'approccio cosmopolitico alla giustizia globale, il quale è stato definito come un orientamento morale secondo il quale: «[...] individuals, rather than states or other communal groupings, are seen as morally primary. All individuals are seen as possessing equal moral worth, and that worth is to be respected because of their status as human beings, rather than their status as citizens of any particular political community. That is not to say a cosmopolitan orientation dictates some first-order impartialism, where no special attachments are considered in moral questions. Rather, it would presume, especially in recent formulations, that any special status attached to membership in a specific political community should be justifiable to all others, in particular if there are resource or security implications for those outside of the community⁹⁸»

La prima, evidente, rottura con l'approccio statista, risiede dunque nella scelta dell'individuo come unità fondamentale di analisi. In secondo luogo, appare chiaro che la centralità dell'appartenenza ad uno Stato-nazione venga parzialmente messa in discussione, a fronte delle terribili diseguaglianze che affliggono il nostro tempo. Il cosmopolitismo richiede agli individui di essere imparziali, nella misura in cui essi detengano un ruolo nei processi di «design, interpretation or enforcement of global rules and practices». ⁹⁹ Tale imparzialità, tuttavia, non è assoluta e non intende svilire totalmente il significato della nozione di appartenenza: il cosmopolitismo *istituzionale* proposto da Thomas Pogge in *“Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite”*, infatti, considera come centrale il coinvolgimento all'interno di quelle istituzioni sociali che contribuiscono al perpetuarsi delle disparità a livello mondiale. Ad ogni modo, la speciale relazione fra gli Stati ed i suoi membri, agli occhi dei cosmopoliti, sembra essere meno rilevante di un tempo: l'andamento della politica internazionale odierna, infatti, mette fortemente in discussione la corrispondenza fra decisori e soggetti delle norme propugnata dagli statisti. David Held, in particolare, evidenzia cinque livelli di

⁹⁸ Deen K. Chatterjee, *Encyclopedia of global justice*, (New York: Springer, 2011), pp. 209-212.

⁹⁹ Gillian Brock, *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, *Oxford Scholarships Online*, 2013, Concluding Reflections 1, p.1.

disjuncture che testimoniano l'avvenuta rottura di tale idea di corrispondenza e l'inadeguatezza del modello westfaliano. Per poter comprendere la politica globale odierna, secondo Held, è necessario dunque rintracciare nuovi centri di imputazione delle decisioni.¹⁰⁰

Dopo aver approfondito le teorie cosmopolitiche sia di Nagel che di Held, il capitolo abbandonerà l'aspetto più teorico della giustizia globale per soffermarsi sul tentativo di conferire una veste pratica ad ideali di tipo cosmopolitico: verterà, infatti, sul cosiddetto *Global Justice Movement* o *alternative globalization*. Con questi termini ci si riferisce a « [...] various social movements that seek global cooperation and interaction to resist the negative social, political, economic, and environmental impacts of the contemporary neoliberal globalization, [...] (which) has brought many profound social changes, but at the same time, it is believed to bring many negative impacts to a society, such as a broadening gap between the rich and the poor, environmental destruction, and the escalation of civil and international conflicts. While trying to contest, interrogate, and reverse the destructive aspects of neoliberal globalization, the alter-globalization movement advocates alternative forms of globalization based on values of democracy, global and social justice, environmental protection, and human rights rather than purely economic concerns. Hence, social struggles from different parts of the world forge an alliance to provide a workable global alternative [...] to the Washington Consensus¹⁰¹, urging various governments and peoples to implement a participatory governance system and to promote a global public sphere via social networks.¹⁰²[...] ». Si tratta, dunque, di movimenti che, muovendo da ideali cosmopolitici in parte molto simili a quelli di Pogge ed Held, non si limitano ad una cieca opposizione alla globalizzazione, bensì cercano di conferirle una veste più “umana”.

4.1 Thomas Pogge: ‘Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite’

L'oggetto di analisi dell'opera è «il problema morale più importante dei nostri tempi [...]», «la più grande tragedia della storia dell'uomo», ossia il fenomeno della povertà mondiale: «più di un miliardo di esseri umani vive senza cibo sufficiente, quasi un miliardo non ha accesso all'acqua

¹⁰⁰ Tali livelli di scollamento concernono i settori più fondamentali della vita del mondo globalizzato, dal diritto internazionale all'economia, dalla sicurezza e la guerra alla cultura e i media. (Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, (Luiss University Press, 2013), cap. 2, par. 3.)

¹⁰¹ «The phrase “Washington Consensus,” originally coined by John Williamson in 1990, in reference to the economic policy advice given by Washington-based international financial institutions such as the IMF and the WB to Latin American countries as of 1989, is now seen as synonymous with neoliberal globalization. So the big international institutions like the IMF, the WB, and the WTO, that regulate global finance and trade, are thought to function not only as engines of exploitation via structural adjustment programs, but also as agents of Western capitalist imperialism, mainly promoting the interests of the United States and Europe». (Chatterjee (2011))

¹⁰² *Ibidem*.

potabile, due miliardi e mezzo non dispongono di misure igieniche di base». Ma dati altrettanto sconcertanti emergono in materia di accesso ai medicinali essenziali, analfabetismo e sfruttamento della manodopera minorile. L'obiettivo dell'autore è quello di isolare le cause del fenomeno e di fornirvi soluzioni concrete.¹⁰³

Nel primo paragrafo, il capitolo affronterà la critica di Pogge a quello che egli definisce come *nazionalismo esplicativo*: nello specifico, l'autore intende mettere in discussione le più comuni razionalizzazioni con cui tendiamo a deresponsabilizzarci in materia di povertà e disegualianza; una delle più note argomentazioni ravvisa nella corruzione e nell'inefficienza dei governi locali le cause prime della povertà. Pur non negando l'importanza dei fattori locali, Pogge intende ridimensionare la loro rilevanza, soffermandosi sulla nozione di povertà come *obbligo negativo*: il mondo occidentale è responsabile della povertà, in quanto è sia sostenitore che beneficiario di «un ordine istituzionale che (ne) contribuisce in modo sostanziale alla creazione e al perdurare [...]». Da qui l'idea che tale responsabilità non vada considerata come *obbligo positivo*, implicante cioè la necessità di fare qualcosa per modificare una situazione che non si è contribuito a creare, bensì come *obbligo negativo* concernente l'astensione da alcune azioni illegittime. In particolare, Pogge analizza due aspetti dell'ordine globale esistente che contribuiscono sensibilmente alla povertà: il privilegio internazionale sul prestito ed il privilegio internazionale sulle risorse.¹⁰⁴

Il paragrafo seguente sarà incentrato sulla disamina delle principali caratteristiche dell'approccio cosmopolitico di Pogge, con particolare attenzione alla concezione *istituzionale* da egli caldeggiata. Inoltre, sarà analizzata l'idea di sovranità dello Stato e l'inconcepibilità, dal punto di vista di una morale cosmopolita, della sua concentrazione su un unico livello. Ciò che Pogge propone, è una dispersione verticale della sovranità.¹⁰⁵

Successivamente, ci si focalizzerà sulle proposte concrete di riforme cosmopolitiche avanzate dal filosofo. Innanzitutto, egli propone un Dividendo Globale delle Risorse (DGR), promuovendo l'idea che «gli Stati ed i loro governi non abbiano pieni diritti di proprietà, intesi in senso libertario, sulle risorse naturali presenti nel loro territorio»; è pertanto possibile che gli venga richiesto di «condividere una piccola parte del valore di tutte le risorse che decidono di utilizzare o vendere».¹⁰⁶ La seconda proposta riguarda invece il regime di brevetti farmaceutici noto come TRIPS, in virtù del quale «chi scopre un nuovo farmaco, lo brevetta e gode del diritto di sfruttarne la vendita in regime monopolistico per circa 20 anni». L'intento di Pogge, al contrario, è quello di «rendere la conoscenza

¹⁰³ Thomas Pogge. *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Editori Laterza, 2010, p. V.

¹⁰⁴ Ivi, pp. VII-XIV.

¹⁰⁵ Ivi, cap. 7.

¹⁰⁶ Ivi, cap. 8, p. 234.

medica [...] disponibile in modo gratuito in quanto bene pubblico globale ¹⁰⁷». Da qui la proposta del cosiddetto brevetto GBD (*Global Burden of Disease*), il quale dovrebbe consentire anche ai paesi del Terzo Mondo di trarre beneficio dai farmaci di cui necessitano, senza tuttavia scontentare il titolare del brevetto¹⁰⁸.

4.1.1 La critica al nazionalismo esplicativo e la nozione di povertà come obbligo negativo

Nell'affrontare la questione del nazionalismo, Pogge decide di soffermarsi su quegli individui che mostrano «un grado di attaccamento patriottico nella norma», ovvero coloro che considerano legittimo il fatto che la principale preoccupazione dei loro leader politici consista nella conservazione o nell'aumento del loro vantaggio collettivo; l'autore ritiene che la maggior parte dei cittadini dei paesi ricchi sia nazionalista in questo senso. Egli specifica inoltre che prenderà in esame solo le varianti universalistiche del nazionalismo che, in sostanza, affermano «che tutte le nazioni possono essere comunità di valore e che, al fine di realizzare questo potenziale, possono generare gli stessi obblighi e le stesse prerogative per i loro membri, quando questi si trovino in analoghe situazioni». Nel novero del nazionalismo universalistico, Pogge distingue un nazionalismo *comune* ed uno *nobile*. Il primo promuove l'ideale di una maggiore preoccupazione da parte di cittadini e governo per la sopravvivenza e fioritura del proprio Stato rispetto a quelle di Stati, culture e persone stranieri. Il secondo sostiene invece che cittadini e governi possano, e forse dovrebbero, mostrarsi più interessati alla giustizia del proprio Stato e all'ingiustizia subita dai suoi membri che alla giustizia di tutti gli altri sistemi sociali e all'ingiustizia subita da parte degli stranieri.

Talune priorità nazionalistiche sono, a detta di Pogge, ammissibili, ma non possono essere affermate in modo assoluto: è necessario delimitarne la *sfera di applicazione*.

Per quel che concerne il nazionalismo *comune*, Pogge risponde a coloro che rifiutano di imporre alla sfera di applicazione della parzialità nazionalistica quei limiti esterni che imponiamo alla sfera di altri tipi di parzialità. La sua argomentazione si impernia sul fatto che in politica estera e in sede di edificazione dell'ordine globale la parzialità ha raggiunto livelli che sarebbero ritenuti inaccettabili in ogni altro contesto. Pogge offre l'esempio della priorità accordata alla propria famiglia in quanto entità che viene spesso invocata, come analogia o metafora, dai sostenitori delle preoccupazioni nazionalistiche: la cura per i parenti trova forti limiti nella vita pubblica, rendendo immorali i favoritismi. Si viene così a creare l'enorme paradosso per cui si critica chi cerca di modificare le condizioni di equità a livello nazionale in favore di sé stesso e dei suoi parenti, ma allo stesso tempo si elogia chi cerca di modificarle a livello internazionale in favore proprio e dei propri

¹⁰⁷ Ivi, p. XXI.

¹⁰⁸ Ivi, cap. 9.

concittadini. Un'argomentazione talvolta fornita come giustificazione per siffatta incoerenza è quella della "esenzione del gabbato": «un agente non è moralmente tenuto a rispettare le norme quando farlo lo condurrebbe ad essere vittima di chi non le rispetta (appunto, "gabbato")». Ne conseguirebbe l'idea che sia giusto onorare i limiti alla sfera di applicazione della parzialità per la famiglia perché tendenzialmente la maggior parte dei cittadini attua una simile forma di autocontrollo, ma che al contempo siamo autorizzati a violare i limiti esterni alla sfera di applicazione della parzialità nazionalistica in quanto così si comportano anche gli altri Stati. Tuttavia, sebbene le relazioni internazionali siano effettivamente spesso caratterizzate da brutale competizione, la miglior risposta da parte degli Stati sarebbe quella di richiedere una riforma multilaterale che abbia un eguale impatto su ciascuno di essi, piuttosto che l'invocazione dell'"esenzione dal gabbato".¹⁰⁹

Anche nell'approfondimento del nazionalismo *nobile*, Pogge prende le mosse dalla riflessione su un pensiero morale ordinario, cioè l'opinione diffusa che i doveri negativi ricoprano un peso maggiore rispetto a quelli positivi. Innanzitutto, definisce come negativo un «qualsiasi dovere di assicurare che gli altri non siano indebitamente danneggiati (o violati) dalla propria condotta», mentre come positivo «tutto il resto: ogni dovere di aiutare le persone o proteggerle da altri mali». Da tale distinzione ne deriva una seconda: quando i torti sono causati da noi stessi, preoccuparsene significa cercare di ridurre i danni indebitamente provocati agli altri; quando essi sono causati da terzi, ciò significa cercare di porvi fine, producendo un beneficio per chi li subisce. Ripensando il nazionalismo nobile alla luce di tale distinzione, è facile accorgersi della dubbia liceità del conferire priorità ai propri cari nel caso dei doveri negativi.

Pogge ritiene, dunque, che il nazionalismo nobile sia plausibile solo per gli illeciti compiuti da terzi, in quanto «la forza della ragione morale di un agente, che impone di non danneggiare un altro indebitamente, non varia [...] con lo status di connazionale, o straniero, della stessa vittima potenziale». Nel caso in cui il male immeritato sofferto dagli stranieri sia dovuto ad una nostra azione, connazionali e stranieri si collocano sullo stesso piano, in virtù della priorità gerarchica del dovere negativo i non danneggiare gli altri indebitamente.¹¹⁰

Nonostante tutto, nota Pogge, viene tendenzialmente dato per scontato che la povertà si configuri come un dovere positivo per il mondo occidentale: anche nel caso del nazionalismo *nobile*, sussiste una problematica asimmetria dei giudizi, in quanto il pesante dovere negativo accettato a livello *nazionale*, che si sostanzia nella non imposizione di un sistema economico che generi inevitabilmente povertà estrema, non viene contemplato a livello globale. Ciò accade in virtù di quel che l'autore definisce nazionalismo *esplicativo*: da un punto di vista occidentale, si tende a «guardare

¹⁰⁹ Pogge (2010), cap. 5, pp. 144-157.

¹¹⁰ Ivi, pp. 157-169.

al mondo come una pluralità di sistemi nazionali interagenti» e all'economia mondiale come una pluralità di economie nazionali che sviluppano forme di interazione reciproca. Di conseguenza, la povertà globale viene spesso interpretata come il frutto di fenomeni esclusivamente nazionali, imputabili alle cattive politiche delle istituzioni interne. In realtà, è altamente probabile che, con un diverso ordine mondiale, gli stessi fattori nazionali che tendono a generare povertà o a pregiudicare una piena realizzazione dei diritti umani avrebbero effetti diversi sulle condizioni di vita delle popolazioni in difficoltà o addirittura scomparirebbero. Il nazionalismo esplicativo, tuttavia, impedisce di rintracciare il nesso causale fra fattori globali e incidenza di oppressione, corruzione e povertà ed evita di porsi questioni sulla possibile responsabilità morale negativa per la povertà del mondo a carico del contesto globale. La responsabilità dei paesi ricchi è molto più pesante di come appare, anche solo tenendo conto del fatto che il mondo occidentale autorizza le proprie imprese ad acquisire le risorse naturali dai tiranni dei paesi in difficoltà, i quali detengono il potere di contrarre debiti in nome del paese e di conferire diritti di proprietà internazionalmente validi sulle risorse dello stesso (si tratta del privilegio internazionale sul prestito e sulle risorse). In questo modo, l'Occidente conferisce legittimità a tali pratiche, quando invece potrebbe stabilire, mediante trattati internazionali, che i governanti che detengono il potere in modo contrario alla Costituzione, sprovvisti di legittimazione democratica, non possano vendere risorse all'estero né ottenere prestiti a nome dello Stato. Bisogna inoltre tenere in considerazione, nell'ammettere che i fattori globali giochino un ruolo causale importante, la *sindrome olandese* che spesso colpisce i paesi in via di sviluppo ricchi di risorse: essi tengono ad avere una crescita economica più lenta, perché la possibilità di vendere le risorse abbondanti o di poterle usare come garanzia per i prestiti ricevuti incrementa il numero di aspiranti sovrani che tenteranno la via del colpo di Stato. L'abbondanza di risorse, dunque, può dare luogo a governi corrotti ed incuranti dell'effettiva crescita economica del paese.

L'analisi di Pogge delle varie forme di nazionalismo ci riconduce alla nozione di povertà come *dovere negativo*. Come accennato, possiamo sia pensare di non stare onorando il nostro dovere *positivo* di aiutare persone che versano in gravi difficoltà sia, in alternativa, di non stare adempiendo al più stringente dovere *negativo* di non perpetuare l'ingiustizia e di non approfittare dell'impovertimento altrui (o di non contribuire allo stesso). Il mondo occidentale continua, a torto, ad abbracciare la prima concezione, e, così facendo, a supportare l'attuale ordine globale e le politiche nazionali che concorrono al suo perpetuarsi; per questo ha a suo carico una responsabilità negativa per i danni ingiusti che tale ordine e tali politiche comportano.

4.1.2 Cosmopolitismo istituzionale e distribuzione della sovranità

Una volta chiarite le criticità di un approccio nazionalistico alla giustizia globale, Pogge entra nel merito della posizione filosofica da lui condivisa, quella cosmopolitica. Ne esistono diverse varianti, ma ciascuna di esse condivide le caratteristiche dell'*individualismo*, dell'*universalità* e della *generalità*.¹¹¹ Per distinguere i vari approcci cosmopolitici, Pogge introduce due distinzioni. In primo luogo, distingue il cosmopolitismo *legale*, che mira alla «elaborazione di un ideale politico concreto di ordine globale, in base al quale tutte le persone hanno equivalenti diritti e doveri giuridici e sono concittadini di una repubblica universale» da quello *morale*, la cui idea centrale è la rilevanza globale di ogni essere umano in quanto unità ultima di attenzione morale, che prevede delle limitazioni al nostro comportamento specialmente nell'ambito della costruzione di sistemi istituzionali. La variante cosmopolitica presentata da Pogge è ascrivibile alla concezione *morale* che egli formula, in particolare, in termini di *diritti umani*. In secondo luogo, nell'ambito del dominio morale, l'autore distingue una concezione *istituzionale*, la quale definisce alcuni principi fondamentali di giustizia sociale che si applicano agli assetti istituzionali, ed una *interazionale*, che invece definisce alcuni principi fondamentali di etica applicabili direttamente al comportamento di persone e gruppi. La prima variante, pertanto, attribuisce non ad agenti individuali e collettivi bensì ad assetti istituzionali la responsabilità della realizzazione dei diritti umani. La preferenza di Pogge viene accordata al cosmopolitismo *istituzionale*, che egli considera come un buon compromesso fra due estremi interazionali: «il libertarismo semplice, secondo il quale possiamo ignorare i danni che non provochiamo direttamente» e «l'utilitarismo dei diritti, che impone di tener conto di qualunque danno, indipendentemente dal nostro rapporto causale con esso». In materia di giustizia distributiva, la concezione istituzionale enfatizza la natura parzialmente arbitraria delle regole economiche sottostanti l'ordine mondiale: esse non sono determinate dalla necessità causale né imposte da un qualche ordine divino, bensì sono frutto di una scelta che esercita un forte impatto sulle vite umane. Coloro che periscono per via della povertà, sono vittime di un ordine istituzionale che gli viene coercitivamente imposto, ed è ingiusto che i partecipanti più ricchi dell'ordine economico continuino a perpetuarlo, nonostante le sue nefaste conseguenze.¹¹²

Successivamente, Pogge esplicita la concezione di sovranità offerta dal suo cosmopolitismo istituzionale. Nell'ottica di una morale cosmopolita, la concentrazione di sovranità verticale monolivello, nelle mani del solo Stato, è ormai indifendibile: è necessaria una più ampia dispersione di

¹¹¹ Per *individualismo* si intende il fatto che «l'interesse finale risiede negli esseri umani, o persone [...]»; per *universalismo* che «lo status di unità ultima di attenzione si attribuisce egualmente a ogni essere umano vivente [...]»; per *generalità* che «questo status speciale ha forza globale [...]» (Pogge (2010), cap. 7, p. 203).

¹¹² Ivi, p. 202-212.

sovranità nella sua dimensione verticale, ovvero «una sorta di decentramento di second'ordine» che preveda «una serie di unità politiche di varie dimensioni, senza che una qualunque di queste unità politiche sia in posizione dominante e occupi il ruolo tradizionale dello Stato». L'autore offre quattro principali argomentazioni a supporto della proposta. La prima concerne pace e sicurezza: nell'attuale ordine globale, le rivalità fra Stati vengono regolate tramite la competizione militare ed al loro interno i governi nazionali sono liberi di svilupparsi militarmente; ciò comporta una continua proliferazione delle armi di distruzione di massa nucleari, biologiche, chimiche e convenzionali. Per evitare lo scoppio di guerre devastanti, sarà necessario un progressivo accentramento di autorità e potere a livello globale in materia di armamenti, andando a ledere l'idea di sovranità statale prevalente; un simile iter «può essere meglio realizzato nel contesto di un processo di decentramento di second'ordine», tramite un ordine globale multistrato.

In secondo luogo, la dispersione verticale della sovranità sui vari strati di unità politiche, con un controllo reciproco ed una denuncia degli abusi, può ridurre le massicce violazioni dei diritti umani che avvengono in virtù della libertà di controllo che i governi nazionali detengono nei confronti delle loro popolazioni.

La terza argomentazione riguarda la giustizia economica globale, che l'autore considera sia come un fine in sé che richiede una riallocazione dell'autorità politica, sia come un mezzo per il raggiungimento dei primi due obiettivi: guerra ed oppressione, infatti, sono l'esito della lotta per il potere interna alle varie unità politiche e fra le stesse e «nella lotta per governare gli Stati, per espandere le proprie frontiere o sfere di influenza, la posta in gioco relativa al controllo delle persone e delle risorse è ora troppo alta». Il modo migliore per ridurre tale conflittualità, sostiene Pogge, consiste nella dispersione multilivello dell'autorità politica, unitamente alla garanzia istituzionale della giustizia economica a livello globale. Le tre considerazioni sopramenzionate implicano un qualche grado di accentramento ma ciò, sottolinea Pogge, non equivale edificazione di uno Stato mondiale che, al contrario, comporterebbe notevoli rischi in termini di oppressione.

L'ultima considerazione di Pogge concerne ecologia e democrazia. I moderni processi di produzione e consumo generano esternalità negative che travalicano i confini nazionali; tuttavia, bisogna ammettere che non sia ancora stato propriamente riconosciuto un diritto umano al godimento di un ambiente pulito e sano. In linea di principio, chiunque dovrebbe esser libero di vivere in un ambiente degradato, se questo è ciò che desidera ma, sottolinea Pogge, la maggior parte degli individui che risente di pessime condizioni ambientali non ha mai avuto voce in capitolo, bensì è soggetta all'azione dei governi nazionali o alle dinamiche reciproche fra gli stessi. Per questo l'autore decide di parlare non propriamente di ecologia ma, più in generale, di democrazia: «le persone hanno diritto a un ordine istituzionale in cui chi è toccato significativamente e legittimamente da una decisione politica abbia,

grosso modo, pari opportunità di influenzare il processo decisionale, direttamente o attraverso delegati eletti o rappresentanti». Questo «diritto umano all'equa opportunità di partecipazione politica» può essere pienamente soddisfatto tramite un ordine istituzionale multistrato che si muova gradualmente ed alternativamente nella direzione di un accentramento o di un decentramento.¹¹³

4.1.3 Riforme cosmopolitiche concrete: Dividendo Globale delle Risorse e brevetto GBD

Il cosmopolitismo istituzionale di Pogge mira ad ottenere risultati tangibili: una volta offerta una spiegazione non nazionalistica della povertà mondiale, l'autore si sofferma su alcune proposte di riforma dell'ingiusto ordine attuale: la prima riguarda il regime di proprietà delle risorse naturali ed il loro sfruttamento, la seconda concerne il regime di brevetti farmaceutici.

Per quel che attiene al primo ambito, Pogge avanza la proposta di un Dividendo Globale delle Risorse (DGR): Stati e governi non dovrebbero detenere pieni diritti di proprietà, intesi in senso libertario, sulle risorse naturali presenti sul loro territorio, bensì si dovrebbe poter chiedere loro di condividere una piccola porzione del valore di tutte le risorse che decidono di utilizzare o vendere. Si parla di "dividendo" muovendo dall'idea che i poveri globali detengano una quota inalienabile di tutte le risorse naturali limitate; essa che non dà ai suoi titolari il diritto di partecipare alle decisioni sull'utilizzo delle risorse naturali e sulle modalità dello stesso, bensì fornisce il diritto di avere una quota del valore economico della risorsa in questione, se si decide di farne uso. I proventi del DGR devono garantire a tutti gli esseri umani il soddisfacimento dignitoso dei propri bisogni di base (alimentazione, cure mediche, igieniche, realizzazione dei propri interessi fondamentali, partecipazione alla vita politica, etc).

L'autore offre una dettagliata giustificazione della proposta, che ritiene supportata da ragioni morali piuttosto stringenti. Come precedentemente mostrato, Pogge presenta le due diverse modalità con cui la povertà può essere concepita come sfida morale, ossia come dovere positivo o negativo. Per dimostrare che la povertà globale implichi la violazione di un dovere negativo, taluni utilizzano l'argomentazione della *disuguaglianza radicale*, in riferimento a cinque condizioni: gli svantaggiati stanno molto male in termini sia assoluti che relativi; è pressoché impossibile per gli svantaggiati conseguire un miglioramento sostanziale delle proprie condizioni, che sono totalmente estranee agli avvantaggiati; la disuguaglianza coinvolge ogni aspetto della vita umana ed è evitabile, ossia gli avvantaggiati possono migliorare le condizioni degli svantaggiati senza divenire poveri. Tuttavia tali argomentazioni potrebbero risultare insufficienti a convincere il mondo occidentale che la povertà implichi qualcosa in più di un mero dovere positivo. Pogge, pertanto, presenta quelle ulteriori

¹¹³ Ivi, pp. 212-226.

condizioni che, se soddisfatte, possono dimostrare che la disuguaglianza radicale è riconducibile alla violazione di un dovere negativo e lo fa prendendo in considerazione tre approcci che fanno appello a tre differenti motivi di giustizia ma che, tuttavia, classificano comunque la disuguaglianza radicale esistente come ingiusta e la sua perpetuazione coercitiva come violazione di un dovere negativo. Tutti e tre, inoltre, «possono approvare la stessa riforma dello “status quo” come importante passo verso la giustizia», cioè concordare sulla promozione di un DGR.

Il primo approccio fa appello agli *effetti delle istituzioni sociali condivise*, suggerendo altre tre condizioni; il fulcro di tale approccio consiste nel valutare in modo prospettivo le istituzioni sociali, ossia con riferimento ai loro effetti. In primo luogo, gli avvantaggiati impongono sugli svantaggiati l'ordine istituzionale che hanno progettato, un ordine mondiale di Stati basato su domini territoriali internazionalmente riconosciuti ed in reciproca connessione per mezzo di una rete globale di rapporti economici e diplomatici. Tale sistema di interconnessione deve suscitare in noi la preoccupazione in merito all'impatto che le norme che forgianno i rapporti internazionali esercitano sull'incidenza della povertà estrema. In secondo luogo, l'ordine istituzionale imposto concorre al perpetuarsi della disuguaglianza radicale, in quanto esisterebbero delle possibili alternative (il DGR, per Pogge); tuttavia, siamo più facilmente portati ad attribuire maggior rilevanza ai fattori di natura locale. Infine, la disuguaglianza radicale non può essere attribuita a fattori extra sociali (handicap genetici o calamità naturali) che colpiscono diversamente esseri umani differenti; i poveri globali, infatti, se nati in differenti circostanze sociali, non patirebbero le sofferenze che attualmente affrontano. Queste condizioni risultano essere soddisfatte, e ciò testimonia che i paesi ricchi stanno imponendo un ordine istituzionale che riproduce una grave e diffusa povertà, la quale dà pertanto luogo a doveri di tipo negativo.

Il secondo approccio fa riferimento all'*esclusione non compensata dall'uso delle risorse naturali* ed aggiunge un'unica condizione: gli avvantaggiati traggono significativo guadagno dall'utilizzo di risorse naturali, «i cui benefici sono in gran parte negati, senza indennizzo, agli svantaggiati». Tendenzialmente, i difensori delle istituzioni capitaliste sponsorizzano le proprie concezioni di giustizia avvalendosi della clausola lockeana: in uno stato di natura, «l'appropriazione unilaterale di ciascuno deve sempre lasciare beni sufficienti e altrettanto buoni per gli altri, cioè deve essere limitata a una quota proporzionale.» Tale clausola, secondo Locke, può essere revocata col consenso universale oppure se le nuove norme comportano un miglioramento della posizione di tutti. È in base ad una simile argomentazione che il mondo occidentale promuove diritti di appropriazione unilaterale di quote sproporzionate di risorse, pur riconoscendo che tutti gli abitanti della Terra hanno il diritto di rivendicarne un'eguale quota. La situazione globale attuale, tuttavia, contraddice pesantemente l'ideale situazione lockeana: miliardi di individui nascono in un mondo in cui le risorse

accessibili sono già di proprietà altrui e le loro opportunità di istruzione e lavoro difficilmente possono garantirgli una quota proporzionale di esse; tuttavia, al contempo, condividono l'onere derivante dalla degradazione del nostro ambiente naturale. Tale approccio, dunque, dimostra che i cittadini ed i governi degli Stati ricchi violano un dovere negativo di giustizia quando escludono coercitivamente i poveri dalla loro quota proporzionale di risorse.

Il terzo approccio, infine, si basa su *gli effetti di una storia comune e violenta* ed è in grado di condannare la disuguaglianza radicale indipendentemente dagli altri tre. Esso aggiunge una condizione: le posizioni sociali iniziali degli svantaggiati e degli avvantaggiati sono emerse da un singolo processo storico pervaso da enormi e gravi ingiustizie (conquiste e colonizzazioni, oppressioni, schiavitù e persino genocidi). L'idea è che la disuguaglianza nelle posizioni di partenza non vada perpetuata in quanto essa è scaturita da processi storici in cui si è assistito a violazioni massicce di principi morali e norme giuridiche.¹¹⁴

Tutti e tre gli approcci, sostiene Pogge, approverebbero il DGR come una valida riforma dello status quo; egli, tuttavia, formula la sua proposta in linea con il secondo, in quanto portatore di un'idea più specifica: «chi fa un uso massiccio delle risorse del nostro pianeta dovrebbe compensare chi, involontariamente, ne fa un uso molto ridotto». La redistribuzione, ipotizza Pogge, potrebbe riguardare una cifra massima pari all'1,13% del prodotto mondiale del 2005 (circa 500 miliardi di dollari l'anno), cioè il consumo globale mancato che impedisce a 3085 milioni di individui di sfuggire alla povertà grave. Prende poi ad esempio il petrolio¹¹⁵, immaginando gli effetti potenziali di un DGR di 3 dollari al barile sulla sua estrazione, e dimostra che, senza modificare drasticamente l'ordine economico mondiale, sarebbe possibile estirpare la fame nel mondo in pochi anni, sfruttando il flusso di entrate proveniente da un certo numero di risorse e sostanze inquinanti di facile estrazione o smaltimento da selezionare con cura, in modo tale che ogni società possa dimostrare chiaramente di stare pagando la propria quota; la raccolta generale dovrebbe avere poi bassi costi e il DGR dovrebbe avere un impatto lieve sul prezzo dei beni. Infine, esso dovrebbe focalizzarsi su quelle risorse il cui uso debba, in linea generale, essere particolarmente scoraggiato ai fini della tutela dell'ambiente, un bene di interesse comune. Il DGR, dunque, si configura come un'alternativa al mero assistenzialismo che si limita a «a incorporare nel nostro ordine istituzionale globale la rivendicazione morale, da parte dei poveri, di partecipare ai benefici dell'uso di risorse planetarie». Rispetto all'ODA, la spesa ordinaria degli aiuti pubblici allo sviluppo, il DGR risulterebbe tuttavia più costoso e meno proficuo

¹¹⁴ Pogge (2010), pp. 234-243.

¹¹⁵ Tale dividendo sarebbe dovuto ai paesi in cui viene estratto, anche se la maggior parte del costo sarebbe pagato dagli utenti finali dei prodotti petroliferi. Applicando 3 dollari al barile, circa il 30% dell'obiettivo più elevato potrebbe essere raggiunto col solo petrolio, aumentando il prezzo dei prodotti petroliferi di circa 7 centesimi al gallone. (Pogge (2010), pp. 244-245).

in termini di benefici politici diretti, inducendo molti degli Stati più ricchi a rifiutarlo; per ovviare al problema, potrebbe esser congegnato un sistema di sanzioni decentralizzate per l'inadempimento, ad esempio dazi sulle importazioni in una misura tale da raccogliere fondi equivalenti alla quota di DGR obbligatoria del paese inadempiente; in tal modo, non pagare la quota diverrebbe assai poco profittevole.

Affinché il DGR funzioni è indubbiamente necessaria la cooperazione dei più influenti attori internazionali, USA e UE, e l'autore si preoccupa di rispondere ai quesiti sulla reale probabilità che ciò si verifichi. Innanzitutto, se anche tale possibilità risultasse poco realistica, non viene meno il nostro dovere negativo nei riguardi della povertà globale, che ci coinvolge sia causalmente che moralmente. In secondo luogo, l'eventualità non è necessariamente poco realistica. Le convinzioni morali, infatti, possono avere un impatto reale anche sulla politica internazionale, in particolare quelle dei cittadini, la cui mobilitazione morale potrebbe esercitare una forte pressione sui governi (nel prosieguo del capitolo saranno offerti esempi concreti di mobilitazione civile in favore dei poveri del mondo); a tale scopo, economisti, scienziati politici e giuristi dovrebbero concorrere alla costruzione di una solida conclusione morale attorno alla quale i cittadini possano convergere. Un'altra considerazione a supporto ha a che vedere con la prudenza: diventerà sempre più difficile, per gli Stati, riuscire ad isolarsi dalle influenze esterne, pertanto è nell'interesse di tutti, anche dei paesi ricchi, che negli Stati in via di sviluppo si costruiscano istituzioni democratiche stabili finalizzate alla limitazione del potere di governo tramite regole procedurali e diritti fondamentali. Non mancano poi considerazioni di tipo morale, in quanto un futuro reso instabile dalla disuguaglianza radicale metterebbe a repentaglio la sopravvivenza a lungo termine della nostra società, dei nostri valori e della nostra cultura, e di quelle di tutti gli esseri umani. In tal senso, istituzioni ed organizzazioni sovranazionali che limitino in egual misura i diritti di sovranità di tutti gli Stati potrebbero risultare mutualmente vantaggiose, a patto che nella maggior parte dei partecipanti vigano democrazie stabili in cui i cittadini possano condurre un'esistenza dignitosa. Il DGR non è altro che una maniera di «lavorare insieme in modo interdisciplinare per concepire una soluzione globale al problema della povertà nel mondo, e in modo transfrontaliero per l'attuazione politica di questa soluzione». ¹¹⁶

Il secondo aspetto su cui l'autore si focalizza è la mortalità provocata, a livello mondiale, da malattie prevenibili o curabili. Ogni anno 18 milioni di esseri umani muoiono per malattie evitabili, con conseguenze nefaste sulle economie di molti paesi, comunità e famiglie povere: povertà, mortalità e morbilità sono saldamente interconnesse. Il *Global Burden of Disease* (GBR), il peso globale della malattia, è tuttavia affrontabile tramite riforme istituzionali di tipo redistributivo e con la garanzia di un maggior accesso agli interventi medici; i due tipi di intervento alimenterebbero un circolo virtuoso:

¹¹⁶ Ivi, pp. 243-255.

l'estirpazione della povertà ridurrebbe il GBD e la riduzione del GBD, a sua volta, allevierebbe notevolmente la povertà grave. L'attuale assetto della proprietà intellettuale in materia di farmaci, sottolinea Pogge, è moralmente problematico. Per affrontarlo, è necessario un piano di riforma concreto che sia *praticabile*, beneficiando del sostegno di governi, aziende farmaceutiche e grande pubblico, e che sia *politicamente realistico*, fornendo un'attrattiva morale e prudenziale per i tre attori appena menzionati.

Gli alti tassi di morbilità e mortalità nei paesi poveri sono stati favoriti dal regime di brevetti costituito in base al cosiddetto accordo TRIPS (*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*, 1994), formulato nell'*Uruguay Round*, che ha poi dato vita al WTO e al TRIPS plus, una serie di accordi bilaterali che hanno aggiunto alcune disposizioni. Il TRIPS in quanto tale prevede che i titolari dei brevetti detengano il monopolio per 20 anni, ma gli accordi supplementari consentono loro di renderlo estendibile (fino ad essere addirittura imperituro) oltre che di osteggiare la produzione di farmaci generici. Il problema morale derivante da tali brevetti consiste nel fatto che essi impediscono, in maniera diretta o indiretta, che i poveri globali abbiano accesso ai farmaci essenziali. Infatti, come i membri della parte abbiente del mondo, essi pagano anche il costo del lavoro intellettuale del farmaco, e non solo quello della sua riproduzione fisica. Gli accordi TRIPS nascono dalla convinzione che chiunque, in qualsiasi luogo, debba pagare i benefici derivanti per la maggior parte dalle conquiste intellettuali: ogni beneficio non retribuito è ritenuto furto, contraffazione o pirateria. Tale idea si attua attribuendo il potere di monopolio dei prezzi, così che il prezzo di quei prodotti contenenti componenti di proprietà intellettuale, come quelli farmaceutici, finisca per aumentare dalle 10 alle 30 volte. Tuttavia, contrariamente al caso di beni di lusso o considerati esclusivi, non vi è motivo per escludere le persone da un bene con costo marginale pari a zero. Nel caso dei farmaci, per di più, vi è motivo di desiderare che l'incidenza di malattie pericolose diminuisca o si azzeri, in quanto esse costituiscono un enorme peso da sopportare per i poveri ed una minaccia globale. Perché, dunque, ciò non accade? Pogge tenta di fornire possibili giustificazioni, per poi confutarle. Si potrebbe parlare di un diritto naturale di ogni inventore al controllo dell'uso della sua invenzione, ma esso incontrerebbe gravi difficoltà. Innanzitutto, perché tale ipotetico diritto dovrebbe assumere proprio le sembianze di TRIPS e TRIPS plus? Inoltre, se anche vi fosse tale diritto, sarebbe difficile dimostrare che esso è talmente importante che, pur di rispettarlo, è opportuno arrivare a limitare il diritto alla vita dei poveri. Ma la difficoltà più evidente risiede nella spiegazione del modo in cui «la creazione innovativa di un oggetto fisico debba conferire diritti di proprietà all'innovatore non solo su questo oggetto *campione*, ma su tutti gli oggetti del suo *genere*». Tale idea risale a Locke, secondo il quale chi produce qualcosa con componenti che possiede in modo legittimo finisce per possedere il prodotto e a detenere un diritto di veto sul suo utilizzo da parte di altri. Robert Nozick si rifà proprio a Locke

quando afferma che «Un ricercatore medico [...] non peggiora la situazione degli altri perché li priverebbe di qualcosa di cui si è appropriato. Gli altri possono entrare agevolmente in possesso degli stessi materiali di cui si è appropriato; l'appropriazione [...] di sostanze chimiche, da parte del ricercatore, non le ha rese scarse [...]». Tuttavia un simile ragionamento non ci porta a concludere che il ricercatore abbia un diritto di veto per impedire agli altri di replicare la sua invenzione con sostanze chimiche simili in loro legittimo possesso. Oltretutto, l'assunzione che il ricercatore non danneggi gli altri, non è necessariamente vera: qualora non rivendichi solo il campione di un farmaco, bensì l'intero genere di una certa medicina, finirà per creare una situazione di scarsità, violando la clausola lockeana (non lasciando beni sufficienti ed altrettanto buoni per gli altri).

Le difficoltà di argomentazioni in stile nozickiano hanno fatto sì che attualmente la maggior parte dei difensori del regime di proprietà intellettuale vigente non si appelli a diritti naturali (moralì), bensì alle conseguenze positive che la protezione dei diritti di proprietà, ritenuta un incentivo all'innovazione, avrebbe sui progressi intellettuali. Pogge controbatte dimostrando che, partendo da una concezione che non privilegia il benessere dei benestanti a detrimento di quello dei poveri, il regime attuale è notevolmente peggiore del suo predecessore. I potenziali innovatori in campo farmaceutico e biotecnologico ne sono i veri beneficiari, in quanto in grado di far cessare la produzione della versione generica dei loro farmaci; per persone benestanti come pazienti reali e potenziali, la situazione è meno definita: da una parte, essi perdono la possibilità di acquistare farmaci generici meno costosi, ma dall'altra possono godere di una più rapida innovazione farmaceutica; per quanto riguarda i produttori di farmaci generici, il regime attuale risulta chiaramente un ostacolo, ma può fungere da stimolo per ricerca e sviluppo di farmaci innovativi; i pazienti poveri, reali e potenziali, infine, sono esclusi dall'accesso ai farmaci essenziali avanzati, troppo cari per loro. Quest'ultimo gruppo è il più numeroso e quello che ottiene gli svantaggi più evidenti; una concezione che non dia meno peso agli interessi dei poveri rispetto a quelli dei ricchi, porterebbe dunque a giudicare il nuovo regime come socialmente dannoso. Si potrebbe replicare che i paesi poveri lo hanno volontariamente accettato, decidendo di prender parte al WTO, ma in tal modo non si tiene conto del fatto che, nell'ambito dei negoziati TRIPS, a molti di questi paesi è mancato totalmente il know-how adeguato per comprendere a fondo cosa stessero firmando, né si considera lo scarso potere contrattuale degli stessi e il fatto che ad approvare gli accordi in sede di WTO molto spesso vi sono le élite politiche ed economiche dei paesi, uniche reali beneficiarie di quanto si stipula.

In questo ambito, i principi di diritto internazionale risultano devastanti per il benessere delle popolazioni locali: il principio *volenti non fit iniuria* (chi acconsente non si fa ingiustizia) non tiene conto della discrasia fra gli interessi della popolazione e quelli delle élite politiche, mentre il principio del riconoscimento internazionale alle persone o gruppi che detengano il potere effettivo in un paese

fa sì che le élite di potere, poco interessate al benessere della loro popolazione, detengano il diritto di vendere le risorse del paese disponendo dei proventi, di contrarre debiti in nome del paese e di imporgli l'onere di rispettarli e di firmare trattati a suo nome; tale principio, in generale, incoraggia tentativi di colpo di Stato e guerre civili.

Assodato che il regime vigente danneggia i poveri del pianeta, occorre dunque un cambiamento di prospettiva che non attribuisca loro un peso inferiore a quello dei benestanti: sementi e farmaci vitali dovrebbero essere liberamente a disposizione delle persone povere. Sorgono tuttavia due grandi criticità: in primo luogo, i sistemi sanitari di molti dei paesi poveri sono talmente arretrati da non riuscire a permettere l'accesso effettivo ai farmaci essenziali disponibili, seppur gratuiti; in secondo luogo, i problemi di salute che affliggono le persone povere sono in genere molto rari fra i benestanti, e dunque ad essi vengono destinati fondi di gran lunga inferiori. L'innovazione farmaceutica è costosa e assai rischiosa: in caso di fallimento, l'innovatore deve accollarsene i costi senza poter trarre un profitto dai suoi successi, poiché i concorrenti potrebbero copiare la sua invenzione abbattendone i prezzi; è questo un esempio di fallimento di mercato cui è stato posto rimedio proprio tramite gli accordi TRIPS¹¹⁷. La natura monopolistica di tale soluzione, tuttavia, genera un altro fallimento di mercato, ossia «impedisce vendite reciprocamente vantaggiose ad acquirenti potenziali, i quali possono e vogliono pagare di più rispetto al costo di produzione, ma non il prezzo di monopolio, di gran lunga più elevato» Per porre rimedio a questo tipo di fallimento di mercato, sussistono due strategie. La prima, la “differenziazione dei prezzi”¹¹⁸, per via delle sue caratteristiche ci ricondurrebbe al primo fallimento di mercato, ossia gli ostacoli all'innovazione. L'enorme differenziale di prezzo fra ricchi e poveri, infatti, sarebbe difficile da far rispettare per via dei forti incentivi al contrabbando di farmaci destinati ai poveri verso i paesi ricchi, che andrebbe a minare i profitti dei titolari dei brevetti. In secondo luogo, tale strategia non risolve il problema del disinteresse nei confronti di malattie molto rare nei paesi ricchi.

Una strada più promettente, sostiene Pogge, potrebbe consistere in una *strategia del bene pubblico* che si sostanzia di tre componenti: in primo luogo, l'*accesso aperto*: i risultati intellettuali degli sforzi con cui si perviene ad un nuovo farmaco essenziale devono essere forniti come bene pubblico, così che tutte le case farmaceutiche possano liberamente produrlo; si eliminerebbe così il secondo

¹¹⁷ Essi, infatti, permettono all'innovatore monopolista di vendere per un certo lasso di tempo il farmaco ad un prezzo di monopolio molto più alto del costo marginale di produzione di lungo periodo, per ottenere così un profitto. (Pogge (2010), p.274).

¹¹⁸ Tale strategia presenta diverse varianti: si potrebbe tornare al regime pre-TRIPS, quando i monopoli dei brevetti per i farmaci non venivano assegnati nella maggior parte dei paesi poveri o, in alternativa, le compagnie innovatrici potrebbero offrire i propri farmaci brevettati a prezzi diversi per clienti differenti; oppure, ai governi potrebbe essere conferito il diritto di rilasciare licenze obbligatorie per le invenzioni di urgente necessità in caso di emergenza pubblica, avendo facoltà di costringere il titolare di un brevetto a concedere la licenza ad altri produttori in cambio di una percentuale sulle vendite. (Pogge (2010), p. 275).

fallimento di mercato, in quanto la concorrenza potrebbe abbassare i prezzi. Affinché sia efficace, la riforma dovrebbe essere chiaramente di portata globale. La seconda componente riguarda gli *incentivi alternativi*, con riferimento a programmi di “spinta” e di “traino”: nel primo caso, si seleziona e finanzia un particolare innovatore per avviare una specifica attività di ricerca; l’innovazione sviluppata potrà poi essere liberamente messa a disposizione di case farmaceutiche concorrenti. Nel secondo caso, il programma si indirizza a tutti i potenziali innovatori, con la promessa di un premio per chiunque realizzi per primo un’innovazione utile; il premio deve essere abbastanza cospicuo da compensare il rischio di fallimento dovuto al mancato ottenimento della medicina richiesta o dal sorpasso, in termini temporali, di un innovatore concorrente. Tale strategia, secondo Pogge, risulta la più conforme allo spirito del libero mercato e dell’iniziativa privata che caratterizza il nostro mondo e appare anche come politicamente più sostenibile. I programmi di “traino” attualmente più popolari prevedono premi che offrono quote fisse all’innovatore che produce per primo un farmaco che risponda a certi requisiti, generalmente premiandolo con un importo monetario o con una promessa di acquisto prestabilito. Tali premi, a detta di Pogge, risultano problematici: politici, burocrati ed esperti vari hanno un peso nel decidere le malattie da studiare, gli obiettivi da prefissarsi e l’entità della ricompensa, pertanto le decisioni prese saranno spesso influenzate da azioni di lobbying e viziate da corruzione; in secondo luogo, i premi implicano un’eccessiva specificità, in quanto per la loro definizione si dovrebbe quantificare l’efficacia minima della medicina da produrre, stabilirne gli effetti collaterali e definirne gli aspetti pratici di assunzione. Se i pianificatori del premio saranno troppo esigenti, le compagnie rinunceranno allo sforzo; se saranno troppo poco esigenti, le imprese non profonderanno eccessivi sforzi per pervenire ad un prodotto di alta qualità. Inoltre, il finanziamento dei premi è spesso non ponderato ed elargito caso per caso, per via della sopracitata influenza di fattori politici ed arbitrari. Infine, i premi non sono in grado di affrontare il “problema dell’ultimo miglio”, ovvero la garanzia di un reale accesso del farmaco per le popolazioni povere.¹¹⁹

Alla luce di queste quattro criticità, Pogge intende proporre un nuovo programma di traino che definisce “completo”, introducendo un nuovo tipo di brevetto globale esclusivamente per i farmaci essenziali che autorizzi il titolare del brevetto a ricevere fondi pubblici in misura proporzionale agli effetti della sua invenzione sul GBD. Il “brevetto GBD”, eviterebbe la nefasta influenza di interessi politici o economici, poiché la ricerca sarebbe guidata dalle decisioni non coordinate di innovatori concorrenti. Il sistema premierebbe ciò che funziona, proporzionalmente a quanto bene funziona, con un compenso basato sulle riduzioni effettive del GBD. Si creerebbe così armonia di interessi fra titolare del brevetto e produttori generici, fornendo inoltre forti incentivi a favorire l’accesso al farmaco di chi ne ha realmente bisogno, dato che il premio non dipende dalle

¹¹⁹ Ivi, pp. 277-282.

dosi vendute o assunte ma dall'impatto sulla salute. Il piano di "traino" completo apparirebbe attraente agli occhi delle società farmaceutiche e biotecnologiche, in quanto fornirebbe loro nuove opportunità di ricerca redditizia sulle malattie attualmente trascurate, senza però provocare perdite significative di opportunità di ricerca lucrative di cui oggi godono; inoltre, un simile sistema ne riqualifica l'immagine, configurandole come benefattrici dell'umanità. Il nuovo meccanismo dovrebbe prevedere una ripartizione dei costi equa e politicamente realistica: un trattato internazionale dovrebbe disporre che i paesi intenzionati a partecipare debbano contribuire con una certa somma di denaro per ogni unità di riduzione del GBR, proporzionalmente al Reddito nazionale lordo. Chiaramente, riconosce Pogge, vi sono altri fattori umanamente controllabili che esercitano un forte impatto sul GBD, quali accesso all'acqua potabile, adeguata alimentazione, servizi igienici, protezioni contro animali vettori di malattie e farmaci fuori brevetto, ma il piano di riforma dei brevetti farmaceutici può essere considerato come il nucleo centrale di un progetto di riforma sanitaria più ampio ed estendibile. È opportuno partire proprio da questo nucleo perché i paesi ricchi sono piuttosto restii a spendere decine di miliardi di dollari per la fornitura di beni essenziali alle popolazioni in via di sviluppo quali acqua pubblica o alimenti proteici; il piano di traino completo, invece, andrebbe a supportare le società nazionali, riuscendo a mobilitare fondi e allineandosi agli interessi delle industrie farmaceutiche e biotecnologiche. Affinché sia politicamente realistico, infatti, il piano deve essere attraente per tali industrie ma anche per le popolazioni benestanti che svolgono il ruolo di contribuenti, dovendo partecipare con una qualche frazione dell'1% del loro reddito loro per finanziare il piano. Perché la riforma abbia successo politico, è necessario che essa limiti il suo raggio d'azione ai farmaci essenziali e che le industrie coinvolte, in particolare quella farmaceutica, siano certe che il processo di riforma rispetterà tali limiti, non intaccando i loro profitti. A tale scopo è necessario che un'ampia coalizione globale sostenga il progetto, rendendolo attraente per l'industria farmaceutica e per i governi, che non intendono perdere il sostegno dei loro elettori (i potenziali contribuenti del piano). Secondo le stime di Pogge, se tutti i paesi vi partecipassero, il suo costo annuale potrebbe aggirarsi attorno ai 45-90 miliardi di dollari, rispettivamente lo 0,1% e lo 0,2% del prodotto globale del 2005. Se, tuttavia, alcuni paesi, specialmente quelli più economicamente rilevanti, decidessero di non partecipare, tale percentuale si alzerebbe notevolmente. Tuttavia, alcune considerazioni prudenziali potrebbero indurre i contribuenti più scettici, soprattutto nei paesi più benestanti, ad accettare il piano. In primo luogo, i risultati della riforma si estenderebbero anche alla maggior parte delle malattie gravi diffuse fra i più abbienti, le quali diverranno comuni anche fra i più poveri, una volta che il piano di traino completo debellerà i grandi flagelli che li affliggono. Gli innovatori farmaceutici, alla luce di una simile previsione, possono essere incentivati a scegliere un brevetto GBD per la maggior parte dei loro nuovi farmaci essenziali, decisione che certamente li

aiuterebbe a livello di immagine. I contribuenti, aiutando a finanziare lo sviluppo dei farmaci a basso costo brevettati GBD, otterrebbero dunque prezzi più bassi per farmaci e premi assicurativi e/o costi inferiori della sanità nazionale. In secondo luogo, mostrare ai paesi più poveri che si tiene conto dei loro interessi, oltre ad essere moralmente stringente, fa sì che si ottenga la loro fiducia. Un ulteriore, importante, vantaggio è poi legato al beneficio, sia morale che sociale, di cooperare, a livello nazionale ed internazionale, al superamento del principale problema morale della nostra epoca, ossia l'elevatissimo tasso di morbilità e mortalità nei paesi poveri, provocato dalla loro povertà.

In conclusione, una riforma del sistema sanitario globale permetterebbe di evitare molte delle sofferenze e delle morti premature che si verificano nelle zone meno sviluppate del mondo; nonostante tali riforme comportino dei costi opportunità per l'Occidente, esse vanno sostenute al fine di rendere le regole dell'economia mondiale minimamente giuste, ovvero capaci di «realizzare i diritti umani, nella misura in cui ciò sia ragionevolmente possibile». ¹²⁰

¹²⁰ Ivi, pp. 282-301.

4.2 Democratizzare la globalizzazione

«Globalizzare la democrazia è l'unico modo per democratizzare la globalizzazione»¹²¹, recita uno dei punti del *Global Democracy Manifesto*, documento programmatico promosso da *Democracia Global-Movimiento por la Unión Sudamericana y el Parlamento Mundial*, un'organizzazione indipendente che mira all'instaurazione di una democrazia di tipo globale tramite la riforma delle istituzioni esistenti o la creazione di nuove.¹²² Tra i firmatari del manifesto, figurano numerosi esponenti del mondo accademico ed intellettuale come il politologo inglese David Held.

Il seguente paragrafo affronterà proprio la tematica della “democratizzazione della globalizzazione”, considerabile come il principale obiettivo dell'approccio cosmopolitico; è opportuno specificare che, a differenza dei precedenti capitoli, ci si soffermerà sull'aspetto più “empirico” della giustizia globale; lo si farà dapprima con una proposta, quella di Held, al confine fra filosofia e teoria politica e, successivamente, con una declinazione del cosmopolitismo che si sostanzia in iniziative nate in seno alla società civile.

In prima istanza, dunque, sarà approfondita la prospettiva di Held il quale, una volta ridimensionata la centralità dello Stato-nazione nell'odierno mondo globalizzato e ridefinite le tradizionali concezioni di democrazia e cittadinanza, offre un progetto di riforma istituzionale globale finalizzato alla costruzione di una democrazia cosmopolitica. Tale piano riformatore, egli sostiene, può poggiare su di una già esistente *political basis* costituita da movimenti transnazionali nati a livello di società civile; è proprio su di essi che si concentrerà il terzo paragrafo del capitolo che tratterà, infatti, del *Global Justice Movement*, quell'insieme di movimenti altresì conosciuti come *Alternative Globalization* che, nella maggior parte dei casi, non contestano la globalizzazione in quanto tale, bensì le sue attuali modalità di sviluppo, le quali tendono ad accrescere le disuguaglianze mondiali e a svilire forme di partecipazione democratica da parte dei cittadini del globo.

4.2.1 David Held e la democrazia cosmopolita

4.2.1.1 Introduzione

La prima metà degli anni '90 viene generalmente ricordata come un'era di democrazia: dopo la fine della Guerra Fredda, si è infatti verificata una copiosa fioritura di nuove liberal-democrazie. Nonostante ciò, nello stesso periodo si sono verificate sanguinose guerre civili frutto di conflittualità

¹²¹ <https://globaldemocracymanifesto.wordpress.com/english/>

¹²² <http://democraciaglobal.blogspot.it/>

che, nel corso della Guerra Fredda, erano state sopite dall'imposizione di forme di autonomia limitata. Nel campo delle relazioni internazionali, inoltre, all'aumento delle liberal-democrazie non ha corrisposto un incremento della democraticità delle relazioni reciproche fra gli Stati, come testimoniano gli scarsi cambiamenti occorsi nelle principali istituzioni internazionali quali il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite ed il Fondo Monetario Internazionale: al loro interno, infatti, le azioni politiche dei paesi membri hanno continuato ad essere basate sulla propria specifica ragion di Stato. Ciò è in parte dovuto all'ambiguità di regole e valori caratterizzante tali istituzioni, che non fa apparire i membri come reciprocamente *accountable*, in parte alla reticenza degli Stati nei confronti dell'estensione del proprio modello di *governance* alle relazioni con gli altri Stati, specialmente in materia di sicurezza e politica estera. Tuttavia, gli Stati si trovano sempre più spesso a fronteggiare delle *issues* che vanno ben al di là dei confini nazionali ed i processi di globalizzazione di livello ambientale, sociale ed economico ne erodono l'autonomia. Da tali premesse sorge la proposta di democrazia cosmopolita avanzata da David Held; egli, come accennato nell'introduzione al capitolo, sostiene che nel mondo globalizzato si siano venuti a creare alcuni livelli di *disjuncture* concernenti le relazioni fra cittadini, singoli Stati e sistema economico di livello locale e globale. Le odierne forme di interconnessione mettono in seria discussione l'idea di *national community of fate* che ha tradizionalmente accompagnato la concezione di Stato democratico; secondo Held, tuttavia, l'analisi condotta dalla teoria politica in merito alla crescita della rete di relazioni fra Stati e società e all'intersezione di forze e processi di natura nazionale ed internazionale è stata tutt'altro che esaustiva e, soprattutto, non ha sufficientemente approfondito la questione della misura in cui l'entità dello Stato-nazione debba ancora rimanere centrale nell'analisi politica. In particolare, Held sconfessa la comune assunzione liberal democratica che vi sia una relazione «*symmetrical*» e «*congruent*» fra i decisori politici ed i destinatari delle loro decisioni; sostiene inoltre che la classica nozione di comunità politica potrebbe essere sostituita dall'idea di «*multiple overlapping networks of interaction*»; tali network non si costituiscono rigidamente in base a confini di tipo territoriale, bensì si vanno a formare attorno a diverse forme di potere (economico, politico, militare o culturale).¹²³

L'autore si colloca dunque nel solco del cosmopolitismo, che egli definisce come «a compelling political philosophy and approach to global challenges» che, a suo avviso, mira a svelare «the ethical, cultural and legal basis of political order in a world where political communities and states matter, but not only and exclusively». Agli Stati, infatti, non dovrebbe essere accordata una priorità ontologica;¹²⁴ ciò non significa che il concetto di Stato abbia totalmente esaurito la propria ragion

¹²³ David Held, *Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace*, *Alternatives* 20 (1995), 415-429, pp. 415-20

¹²⁴ David Held, *Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order*, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, pp. 535-547 (2009), p. 535.

d'essere, bensì che gli Stati non costituiscono più « [...] the sole centres of legitimate power within their borders [...]». Ne consegue che i concetti di “autorità legittima” e di “sovranità” possano svincolarsi dalle strettoie dei confini territoriali e possano essere considerati come l'attributo di una «basic cosmopolitan democratic law which can be drawn upon and enacted in diverse realms, from local associations and cities to states and wider global networks». ¹²⁵ Una prospettiva di tipo cosmopolitico, di conseguenza, offre una nuova concezione della cittadinanza che esula dall'appartenenza dell'individuo ad una comunità territoriale, basandosi su «an alternative principle of world order in which all persons have equivalent rights and duties in the cross-cutting spheres of decision-making, which can affect their vital needs and interests». I cittadini del mondo odierno, di fatto, sperimentano una situazione di *multiple citizenship* di cui l'assetto istituzionale globale deve tener conto. ¹²⁶

Le sfide poste dal mondo globalizzato, sottolinea Held, sono molteplici e suddivisibili in tre categorie: quelle riguardanti le modalità con cui condividiamo il pianeta in cui abitiamo e le sue risorse (dunque riscaldamento globale, biodiversità, scarsità dell'acqua, etc); quelle che riguardano la promozione delle nostre opportunità di vita (dunque povertà, prevenzione dei conflitti, debellamento delle malattie infettive) e, infine, quelle che hanno a che fare con la definizione di regole in materie quali la proliferazione nucleare, i diritti di proprietà intellettuale, le norme finanziarie, etc. Siffatte sfide possono essere debitamente raccolte solo nell'ambito di un «*cosmopolitan legal framework*» che ridefinisca le tradizionali concezioni di Stato e di cittadinanza e che implichi una efficace cooperazione fra i diversi Stati-nazione. ¹²⁷

4.2.1.2 Riforme per una 'cosmopolitan democracy'

La non centralità dello Stato-nazione e la natura non più monolitica del concetto di comunità politica conducono alla necessità di un ripensamento delle attuali forme di *global governance* e della nozione di democrazia. In tal senso, Held afferma che «democracy within a political community requires democracy in the international sphere»: in altre parole, «a national democratic state, upholding a national democratic public law, needs to be buttressed and supported by an international structure of such law, or by what I will simply call *cosmopolitan democratic law*». Held definisce con maggiore precisione i contorni di tale concetto, col quale egli intende definire, in primo luogo, «a democratic

¹²⁵ Ivi, p. 541.

¹²⁶ David Held, Globalization and cosmopolitan democracy, *Peace Review* (2007), 309-314, p. 310.

¹²⁷ Held (2009), p 542-43.

public law-establishing the accountability of power systems-entrenched within and across borders». È opportuno specificare che per “diritto cosmopolitico” non si intende un equivalente del diritto internazionale, in quanto esso funge da complemento necessario per quest’ultimo e per il diritto nazionale. Il primo interprete dell’idea di diritto cosmopolitico è Kant, il quale ne limita la forma ed il raggio d’azione alle «conditions of universal hospitality, [...] the right of a stranger foreigner “not to be treated with hostility” in someone else’s country». Ciò rientra nel generale ideale kantiano in favore della tolleranza e della coesistenza pacifica e porta il filosofo di Königsberg a rifiutare con determinazione il colonialismo, promuovendo appunto l’idea di *universal hospitality*. Held, tuttavia, ritiene che Kant non ne specifichi adeguatamente le condizioni e ridefinisce i requisiti minimi di tale concetto, i quali includono «both the enjoyment of a certain autonomy and respect for the necessary constraints on autonomy». Ciò implica una reciproca comprensione e rispetto per l’altrui diritto di perseguire i propri progetti di vita; in un mondo interconnesso come il nostro, ciò significa tenere in considerazione «all those whose fates are interlocked in networks of economic, political and environmental interaction». Held, dunque, oltrepassa Kant e propone una «cosmopolitan democratic public law in which power is, in principle, accountable wherever it is located and however far removed its sources are from those whom it significantly affects». La proposta heldiana, dunque, prevede l’instaurazione di una democrazia cosmopolitica, una comunità di Stati democratici e società che promuova una «democratic public law» sia all’interno dei propri confini che al di fuori di essi. Una simile comunità deve basarsi sul consenso, in quanto una sua imposizione coercitiva risulterebbe estremamente incoerente con l’idea di democrazia stessa. Tale consenso, tuttavia, non può certamente promanare da ogni singolo cittadino, bensì deve scaturire dalla decisione maggioritaria dei suoi rappresentanti¹²⁸. L’idea centrale di Held, pertanto, è che oggigiorno sia necessario definire le modalità con cui la democrazia possa essere tutelata, tenendo conto della presenza di una pluralità di centri autoritativi e di poteri interconnessi fra loro e del fatto che le sorti delle diverse nazioni sono ormai estremamente legate le une con le altre. L’unica modalità percorribile, a suo avviso, è quella della democrazia cosmopolitica, la quale permette ai diritti fondamentali di essere perseguiti e messi in atto anche ad un livello transnazionale ed intergovernativo; l’attore fondamentale della democrazia cosmopolitica è una «*overlapping cosmopolitan polity*» i cui membri siano cittadini non solo della propria specifica comunità politica, bensì di «wider regional and global networks which impact upon their lives». ¹²⁹

L’autore entra nel dettaglio del programma istituzionale della *cosmopolitan democracy*, il quale prevede sia provvedimenti relativamente immediati sia altri di più ampio respiro e risulta concepito

¹²⁸ Held (1995), pp. 421-422

¹²⁹ Held (2009), p. 546.

per porre rimedio alla principale problematica dell'assetto istituzionale globale attuale: l'assenza di istituzioni adeguate ad ospitare un dibattito efficace e continuativo su *issues* politiche di livello globale quali «genetic developments, environmental protection, and world trade and financial regulation.»¹³⁰

Le prime misure, di carattere transitorio, concernono le Nazioni Unite. Tale organizzazione internazionale, in linea di principio, dovrebbe configurarsi come la sede privilegiata per porre in essere il sopracitato dibattito; tuttavia, la sua struttura non si è adeguata ai mutamenti occorsi a livello globale dall'epoca della sua creazione in poi. L'ONU, infatti, continua a riflettere gli equilibri geopolitici di quel tempo, persistendo, ad esempio, nell'esclusione delle *developing countries* dalle proprie procedure decisionali. Inoltre, risulta totalmente assente un organismo eletto democraticamente i cui rappresentanti abbiano il mandato di occuparsi di *issues* globali. Alla luce delle sue mancanze, come può l'ONU essere modificato in modo tale da affrontare adeguatamente le nuove sfide globali?¹³¹ Una prima misura transitoria dovrebbe consistere nell'implementazione di alcune disposizioni della carta delle Nazioni Unite rimaste sinora lettera morta, ad esempio «enforcing the prohibition on the discretionary right to use force, and activating the collective security system envisaged [...]». Nell'ambito del sistema di sicurezza collettivo, risulta necessario rendere effettive le disposizioni in merito alla creazione di una forza militare globale il cui reclutamento dovrebbe essere altresì globale, basandosi non sugli Stati, bensì sugli individui.¹³²

Ulteriori misure potrebbero poi consistere nell'introduzione di forme di compensazione nel caso di violazioni dei diritti umani, da fornire attraverso una nuova corte internazionale apposita o tramite la modifica del diritto di veto in sede di Consiglio di Sicurezza, unitamente all'introduzione di nuovi criteri di rappresentanza nel medesimo organo. Nonostante tutto, sottolinea Held, si tratterebbe comunque di modifiche che condurrebbero ad una forma di democrazia di livello internazionale estremamente parziale, in quanto le forti disuguaglianze a livello di potere e risorse nell'ambito della politica economica globale permarranno. Pertanto, per porre rimedio al deficit democratico concernente la gestione delle *issues* globali, Held sviluppa un'ulteriore proposta, consistente nella creazione di parlamenti regionali e nel potenziamento di organi simili già esistenti, come il Parlamento Europeo; le decisioni emananti da organi di tale genere potrebbero essere riconosciute come «legitimate independent sources of law». Inoltre, «the model anticipates [...] the possibility of general referenda of groups cutting across nations and nation-states on issues as diverse as energy policy, the balance between public and private transportation, and the organization of regional

¹³⁰ Held (1997), p. 311.

¹³¹ Ivi, p. 311.

¹³² Held (1995), p.424.

authorities, with constituencies defined according to the nature and scope of controversial transnational issues ».

Il modello di democrazia cosmopolitica dovrebbe poi prevedere che un insieme di diritti -civili, politici, economici e sociali- sia incluso nelle costituzioni di parlamenti ed assemblee di livello sia nazionale che internazionale; alla tutela di tali diritti dovrebbero altresì provvedere i tribunali internazionali, la cui influenza dovrebbe essere incrementata¹³³. Potrebbero infatti essere create quelle che Held definisce *Boundary Courts*, corti preposte alla risoluzione di conflitti di carattere transnazionale che potrebbero operare per mezzo di *non-binding recommendations* o *clear-cut decisions*; se venissero supportate dalla comunità internazionale, il loro rispetto potrebbe essere favorito «by public pressure, by sanctions, or, in the last resort [...] by international force». L'attuale assenza di istituzioni di questo genere, sottolinea Held, ha fatto sì che gli equilibri del pianeta dipendano dalla volontà delle grandi potenze, il che ha condotto all'ipocrita applicazione di un "doppio standard" in virtù del quale, ad esempio, «the West could mobilize huge armies to defend its Middle East Oil interests, as [...] in the Gulf War, but could barely bring 30,000 soldiers together as peace keepers when Yugoslavia faced disintegration». Situazioni di questo tipo, evidenzia l'autore, dovrebbero essere oggetto di estrema attenzione da un punto di vista non solo strategico, bensì anche morale.¹³⁴

Infine, il progetto di Held prevede la creazione di una «authoritative assembly of all democratic states and agencies», che potrebbe configurarsi come un'Assemblea Generale delle Nazioni Unite riformata o come un suo organo complementare, nella consapevolezza che risulterebbe comunque assai complesso individuare delle regole che ne determinino la base rappresentativa. Se, tuttavia, nell'ambito di un'assemblea costituente internazionale, si riuscisse a pervenire ad un accordo in merito a tali regole, «the new assembly would become an authoritative international center for the consideration and examination of pressing global issues [...]». ¹³⁵ L'obiettivo è quello di superare l'attuale sistema di *enforcement* del diritto internazionale, eccessivamente dipendente dalla volontà delle principali potenze mondiali, sostituendolo con nuovi meccanismi che siano «*genuinely transnational*» e dunque in grado di esulare da qualsiasi confine nazionale ed interesse geopolitico.¹³⁶

¹³³ Held (1995), p. 425.

¹³⁴ Held (1997), p. 314.

¹³⁵ Held (1995), p. 424-426.

¹³⁶ Held (1997), p. 314.

<i>Short-Term</i>	<i>Long-Term</i>
Reform of UN Security Council to give developing countries a significant voice	Entrenchment of cosmopolitan democratic law: new charter of rights and obligations locked into different domains of political, social, and economic power
Creation of a UN second chamber (following an international constitutional convention)	Global parliament (with limited revenue-raising capacity) connected to regions, nations, and localities.
Enhanced political regionalization (EU and beyond) and the use of transnational referenda	Interconnected global legal system, embracing elements of criminal and civil law; establishment of an international criminal court
Compulsory jurisdiction before the international court; creation of a new international human rights court	Separation of political and economic interests; public funding of deliberative assemblies and electoral processes
Foundation of a new coordinating economic agency at regional and global levels	Establishment of the accountability of international and transnational economic agencies to parliaments and assemblies at regional and global levels
Establishment of an effective, accountable, international, military force	Permanent shift of a growing proportion of a nation-state's coercive capability over regional and global institutions, with the ultimate aim of demilitarization and the transcendence of the war system

In generale, il programma previsto dal modello ha implicazioni sia di breve che di lungo termine, che l'autore riassume nella tabella a lato.¹³⁷ L'obiettivo di Held, in sostanza, è quello di creare un *network* di organizzazioni ed assemblee di livello locale ed internazionale considerando come punto di partenza una *political basis* già esistente, formata in primo luogo da movimenti transnazionali sorti a livello di società civile (oggetto del prossimo paragrafo), i quali si pongono obiettivi regionali o locali come la tutela dell'ambiente o la riduzione dell'incidenza di talune malattie; in secondo

luogo, essa sorge in virtù dall'esistenza di nuovi diritti e doveri connessi alla «*common heritage of humankind*» e alla «*protection of the 'global commons*» e, infine, della presenza di istituzioni internazionali sorte nel corso del XX secolo (come le Nazioni Unite e le sue agenzie) allo scopo di affrontare in modo coordinato questioni transnazionali. È dunque a partire da questa base che, concependo il mondo odierno in un'ottica cosmopolitica, è possibile costruire un futuro democratico per il mondo, approfondendo sforzi nella creazione di nuovi meccanismi politici di livello globale.

4.2.2 *Global Justice Movement o Alternative globalization*

4.2.2.1. *Introduzione*

La globalizzazione è un fenomeno estremamente multiforme e variegato che non è riducibile all'operato di Stati-nazione o multinazionali, bensì racchiude in sé anche una componente che parte "dal basso", includente individui e gruppi che ne promuovono una visione differente, spesso in conflitto con quella proveniente "dall'alto". Nell'analisi dei fenomeni correlati alla globalizzazione, pertanto, gli scienziati sociali hanno operato una distinzione fra *globalization from above* e *globalization from below*: la prima si configura come quell'insieme di processi controllati da gruppi

¹³⁷ Held (1995), p. 426.

di potere quali le multinazionali, che li impongono sul resto della società, poiché dotato di minor influenza e potere; la seconda, al contrario, riguarda i gruppi marginalizzati ed i movimenti sociali, i quali intendono dare nuova forma agli esiti dei processi di globalizzazione, rendendoli maggiormente democratici e combattendone le disuguaglianze. Siffatta attitudine ha spesso condotto alla ridenominazione della *globalization from below* in *anti-globalization movement*; si tratta, tuttavia, di una definizione inesatta, poiché il movimento, tendenzialmente, non si schiera contro la globalizzazione in quanto tale, bensì contro le modalità con cui la *globalization from above* ne sta plasmando i processi, imponendo i dettami del *Washington consensus*. Da qui, la più pertinente ridenominazione in *alter-globalization* o *Global Justice Movement* (d'ora in poi abbreviato in *GJ Movement*).¹³⁸ Come Amartya Sen ha sottolineato, vi è una concreta evidenza in merito ai benefici prodotti dalla globalizzazione in moltissime aree del nostro pianeta. Tuttavia, quei movimenti (impropriamente) chiamati *anti-globalization* pongono un quesito costruttivo in materia, domandandosi come riuscire a sfruttare i benefici scaturiti dall'accresciuta interazione economica e dal progresso tecnologico in una maniera tale da tenere adeguatamente in considerazione gli interessi degli abitanti del pianeta più svantaggiati.¹³⁹

4.2.2.2 Cenni storici

Secondo Geoffrey Pleyers¹⁴⁰, il *GJ Movement* ha sinora vissuto tre fasi distinte. Il primo periodo è stato caratterizzato da mobilitazioni di carattere nazionale e locale contro il neoliberalismo, come la ribellione Zapatista in Messico e la lotta dei contadini indiani contro il WTO. La portata globale delle proteste divenne subito manifesta tramite l'organizzazione di numerosi eventi quali la mobilitazione contro il WTO tenutasi a Seattle nel 1999. Un ruolo significativo, in questa fase, fu ricoperto anche da esponenti del mondo intellettuale che, mettendo in discussione l'egemonia del *Washington Consensus*, diedero impulso a *network* interni alla società civile come il *Global Trade Watch* o il *Transnational Institute* o a coalizioni globali come la *World March of Women*. I diversi attori, estremamente eterogenei fra loro, convogliarono tutti in uno degli sviluppi più rilevanti del *GJ Movement*, il *World Social Forum* (WSF), tenutosi a Porto Alegre, in Brasile, nel gennaio del 2001. Esso nacque sulla scia dei momenti *alter-globalization* mobilitatisi a Seattle e successivamente a Washington (aprile 2000), Praga (settembre 2000) e Genova (luglio 2001); il WSF nacque con l'idea di fungere da controparte per il *World Economic Forum* (WEF), un incontro fra i più ricchi CEO del

¹³⁸ George Ritzer, Paul Dean, *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 44-45.

¹³⁹ Amartya Sen, *How To Judge Globalism*, in Lechner and Boli, *The Globalization Reader*, Wiley Blackwell, 2015, pp. 19-24.

¹⁴⁰ Geoffrey Pleyers, *The Global Justice Movement*, in *Globality Studies Journal* 19, July 1, 2010, pp. 1-14.

mondo e i più influenti ministri delle finanze, capi di governo ed esponenti del mondo accademico¹⁴¹. La scelta dello slogan *Another World is Possible* fu subito indicativa dell'intento di costituire un'alternativa concreta al neoliberalismo dominante a livello politico ed economico¹⁴². Tale evento, sottolinea Pleyers, determinò l'inizio della seconda fase: il movimento iniziò ad impennarsi attorno ai Social Forum, organizzati a livello locale, nazionale, continentale e globale con la finalità di riunire gli attivisti provenienti da ogni parte del mondo. In particolare, lo *European Social Forum* di Firenze, nel 2002, e i WSF di Mumbai (2004) e Porto Alegre (2005), vengono ricordati per la grande e attiva partecipazione di esponenti di molti settori della società civile e di una pluralità di culture politiche. L'arco temporale che va dal 2000 al 2005, è in generale considerato come l'età aurea del *GJ Movement*, con il numero di partecipanti ai WSF salito dai 12000 del 2001 ai 170000 del 2005. Successivamente, il movimento ha dovuto fronteggiare una fase di esitazione, con una drastica diminuzione della partecipazione nei WSF del 2006 e del 2007 ed una generale riduzione della diversità socioeconomica dell'*audience*. Alcune ONG e attivisti che supportavano attori politici e regimi più formali iniziarono ad acquisire rilevanza, alcune delle principali organizzazioni scomparirono o divennero meno attive e si manifestò una generale difficoltà di adattamento nei confronti del nuovo scetticismo nei confronti del neoliberalismo che proprio il movimento aveva provocato. Oltretutto, la rilevanza delle organizzazioni sorte all'interno della società civile iniziò ad essere ridimensionata dall'aumento dell'utilizzo di internet.

Attualmente, il movimento si impenna attorno a *network* di gruppi, piccole organizzazioni, media e attivisti individuali decisamente meno coesi. Anche a livello geografico si è verificata una notevole evoluzione: alcune roccaforti dell'Europa occidentale sono venute meno, mentre i social forum risultano ancora rilevanti in alcune aree strategicamente importanti come il Nord America, l'Africa Subsahariana e la Corea del Sud. In America Latina, gli ideali di giustizia globale sono ancora accolti con entusiasmo, come dimostra l'ampia partecipazione (130000 attivisti) di cui ha goduto il WSF di Belem, in Brasile, tenutosi nel gennaio 2009. A livello tematico, le questioni ambientali stanno ricoprendo una rilevanza sempre maggiore.

¹⁴¹ Giuseppe Caruso (2017) Open Cosmopolitanism and the World Social Forum: Global Resistance, Emancipation, and the Activists' Vision of a Better World, *Globalizations*, 14:4, 504-518, p.505.

¹⁴² Ritzer and Dean (2015), pp 437-8.

4.2.2.3 Gli ideali del movimento: l'avversione al neoliberalismo

Sin dai suoi albori, a metà degli anni '90, il movimento ha mostrato una forte opposizione nei confronti dell'ideologia neoliberale, resasi dominante a partire dalle elezioni della Thatcher in Inghilterra (1979) e di Reagan negli Stati Uniti (1981) e divenuta egemonica (nel senso gramsciano del termine, come «able to impose itself as “natural” and “without alternative») agli inizi degli anni '90.¹⁴³

In linea generale, per neoliberalismo si intende il «liberal commitment to individual liberty, a belief in the free market and opposition to state intervention in it». Nell'ambito della globalizzazione, esso è generalmente associato al *Washington Consensus* ossia all'imposizione, nei confronti dei paesi in via di sviluppo, di una «*shock therapy*» nota come «*structural adjustment*» (consistente, ad esempio, nell'implementazione di politiche monetarie e fiscali restrittive, nella liberalizzazione dei mercati finanziari e del commercio, nella privatizzazione e nella *deregulation*) da parte di organizzazioni globali con base a Washington (*International Monetary Fund* e *World Bank*). Questa serie di misure è stata presentata alle nazioni in difficoltà come condizione necessaria all'erogazione di aiuti economici.¹⁴⁴

Nel condurre la loro battaglia nei confronti del neoliberalismo, gli attivisti ritengono che la sfera delle idee e del mutamento ideologico sia fondamentale nell'ambito di una trasformazione sociale sostenibile. Fra i temi centrali figurano la povertà e la disuguaglianza economica, in relazione ai quali gli attivisti mostrano un'attitudine di poggiana ispirazione: la povertà non è una condizione casuale, bensì una conseguenza del modello economico dominante e della impari distribuzione della ricchezza, la quale finisce per impoverire i poveri e la classe lavoratrice di tutto il mondo. L'idea fondamentale è che sia possibile porre rimedio alla povertà in modo relativamente poco costoso: la sua riduzione e l'implementazione dei *Millennium Development Goals*, ad esempio, dipendono solamente dalla volontà politica. Gli esponenti del movimento, inoltre, contestano la tecnocrazia che imperversa nell'attuale *governance* globale, la quale si manifesterebbe nella massiccia presenza di esperti ritenuti “*non-accountable*”, specialmente nel settore economico e finanziario. In particolare, oggetto di contestazione sono i maggiori organi di *governance* globale (IMF, *World Bank*, WTO), il cui funzionamento è viziato da un forte deficit democratico. Si vuole promuovere, al contrario, un maggior coinvolgimento della cittadinanza globale nel dibattito politico e nei processi decisionali: l'opinione pubblica dovrebbe entrare in confidenza con la conoscenza scientifica, specialmente in materia economica. Le organizzazioni leader della *globalization from above*, inoltre, promuovono un modello di sviluppo economico basato su premesse discutibili: non è detto, ad esempio, che la crescita

¹⁴³ Pleyers (2010), p. 557.

¹⁴⁴ Ritzer and Dean (2015), p. 86.

economica sia il miglior mezzo per pervenire al soddisfacimento dei bisogni del maggior numero di persone. Lo dimostra lo *United Nations Development Report* del 2006 secondo il quale, ad esclusione della Cina, la povertà mondiale è aumentata nonostante la crescita economica che ha caratterizzato gli anni '90. I *global justice economists* considerano l'economia non come la ricerca del massimo profitto o della crescita del PIL, bensì come una sorta di strumento finalizzato alla riduzione della povertà e al soddisfacimento dei bisogni umani, convinzione sintetizzata da slogan come “*People, not profits*”. Gli attivisti sono in disaccordo anche col principale obiettivo dell'IMF, ossia la stabilità economica e finanziaria perseguita tramite la promozione della libera circolazione di capitale: il susseguirsi di crisi finanziarie nel corso degli anni '90 ha smentito la bontà di tale strategia. La portata della crisi del 2008-9, inoltre, conferma la convinzione, diffusa fra gli attivisti, che il mercato non possa più dirsi *self-regulating*, bensì sia essenzialmente foriero di instabilità.¹⁴⁵

4.2.2.4 *Alternative policies: tre principali tendenze*

Così come Pogge e Held, anche gli attivisti del *GJ Movement* hanno elaborato proposte concrete di politiche alternative da porre in essere per raggiungere l'obiettivo di “democratizzare la globalizzazione”. Per quel che concerne il *GJ Movement*, Pleyers individua tre diverse modalità di implementazione delle suddette politiche.

In primo luogo, potrebbero essere creati dei *networks* incentrati su singole *issues* quali il debito del Terzo Mondo o la speculazione finanziaria; esse, partendo da un'unica questione, possono poi estendere il dibattito a materie più ampie, relative ad un nuovo ordine mondiale (ad esempio, partendo dalla questione della *water protection*, gli attivisti giungono a discutere quella dei beni pubblici globali). Tale strategia è spesso risultata efficace, come nel caso dello *European Water Network* del 2008, con cui si è riusciti ad esercitare una certa influenza sulla città di Parigi affinché municipalizzasse nuovamente la sua distribuzione dell'acqua.

Una seconda modalità prevede l'applicazione di pratiche quotidiane sostenibili: ad esempio, «The Zapatistas and other Latin American indigenous movements focus on community development through local autonomy, participatory self-government, alternative education systems, and improvements in the quality of life». Anche in alcuni paesi occidentali si è sviluppata l'idea di promuovere iniziative locali che, nel loro piccolo, possono fornire delle alternative alla *globalization from above*.

Infine, una terza componente del movimento ritiene che i maggiori cambiamenti sociali possano essere prodotti attraverso politiche progressiste implementate da *policy makers* nazionali,

¹⁴⁵ Pleyers (2015), p. 557-58.

governi e istituzioni. Esiste, infatti, una componente del *GJ Movement* maggiormente vicina alla politica tradizionale, la quale ritiene sia giunto il momento di supportare gli sforzi dei leader politici.

Queste tre differenti tendenze si basano su tre concezioni distinte di cambiamento sociale che, nel loro insieme, possono offrire delle linee guida per un approccio globale al mutamento sociale e alla riduzione della povertà. Attraverso il dibattito su tematiche generalmente ignorate, il *GJ Movement*, sottolinea Pleyers, ha contribuito a definire uno spazio pubblico globale, a rafforzare la consapevolezza globale e a concorrere alla formazione di una cittadinanza attiva multilivello (locale, nazionale, continentale e globale).

4.3 Conclusioni

Il seguente capitolo si è prefissato lo scopo di illustrare i cardini dell'approccio cosmopolitico alla giustizia globale, evidenziandone le implicazioni pratiche.

Rispetto alle sue origini, situate nella filosofia europea del XVIII secolo, il concetto di cosmopolitismo è notevolmente mutato, passando da «*intellectual ethos*» ad un'idea di «*global political consciousness*» creata ed alimentata da strutture istituzionali.¹⁴⁶ Nel corso degli ultimi trent'anni, in particolare, le tematiche cosmopolitiche hanno acquisito una certa centralità, da una parte a causa dell'espandersi della globalizzazione di mercato, dall'altra per via dell'intensificarsi di mobilitazioni sociali e politiche finalizzate alla giustizia sociale.¹⁴⁷ I teorici del cosmopolitismo, come già evidenziato, muovono dall'idea di eguaglianza morale degli individui in quanto meritevoli di eguale rispetto e considerazione a prescindere dalla propria cittadinanza o da altri legami particolari: obblighi di matrice locale non devono sottrarre spazio a quelle responsabilità che abbiamo nei confronti di individui anche molto distanti da noi.¹⁴⁸

Spesso, a torto, si ritiene che il cosmopolitismo aspiri alla creazione di uno Stato o di un governo mondiale. In realtà la giustizia cosmopolitica mira all'adempimento dei nostri doveri globali (quali la protezione dei diritti umani fondamentali) ma, per raggiungere lo scopo, possono essere messe in atto misure molto diverse. In particolare, è possibile creare forme di *global governance* che non richiedano uno Stato mondiale, ad esempio delegando talune responsabilità in determinati ambiti a istituzioni globali includenti una pluralità di organizzazioni che siano reciprocamente *accountable*; in

¹⁴⁶ Pheng Cheah, *Cosmopolitanism, Theory, Culture & Society*, Vol 23, Issue 2-3, pp. 486-496, 2016.

¹⁴⁷ Caruso (2017), p. 504.

¹⁴⁸ Gillian Brock, *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, Oxford Scholarships Online, 2013, Introduction, par 1.1.

alternativa, è possibile ripensare gli organi di *governance* già esistenti affinché risultino maggiormente in linea con gli obiettivi cosmopolitici.¹⁴⁹ È questo l'intento della proposta di Pogge di stipulare un trattato internazionale a disciplina della quota che ciascuno Stato deve devolvere nell'ambito del brevetto GBD o dell'idea di istituire un sistema di sanzioni decentralizzate, ad esempio dazi sulle importazioni, ai danni degli Stati che si rifiutino di devolvere la propria quota di DGR obbligatoria. La stessa visione è condivisa da Held, il quale avanza spunti di riforma per un'istituzione esistente, le Nazioni Unite e propone la creazione ex novo di parlamenti regionali e *Boundary Courts*. A livello di società civile, infine, tendenze riformatrici di matrice cosmopolitica vengono presentate dagli attivisti ascrivibili al *Global Justice Movement*, tramite buone pratiche di livello locale o *networks* globali incentrati su singole *issues*.

¹⁴⁹ Ivi, par. 1.2.6.

Capitolo 5

Una terza via: Maffettone e l'internazionalismo liberale

5.0 Introduzione

Come mostrato nel corso dell'elaborato, l'ambito degli studi in materia di giustizia globale è dominato dalla contrapposizione fra approcci statisti e cosmopolitici la quale è, a sua volta, specchio di una dicotomia caratterizzante il dominio delle relazioni internazionali, quella fra realismo ed idealismo. In *Un mondo migliore: Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli* Sebastiano Maffettone evidenzia l'eccessivo radicalismo delle due antinomie e mira ad offrire una posizione alternativa: per quel che concerne la prima contrapposizione, propone un «liberalismo istituzionalista e non idealista»; nell'ambito della seconda antinomia, egli sottolinea come, da una prospettiva liberale, «lo statismo è angusto ma il cosmopolitismo non funziona come suo sostituto, (poiché) [...] troppo spesso confonde una dottrina politica della giustizia globale [...] con una visione etica o religiosa». Con questa premessa, Maffettone esplora la possibilità di contemperare la critica del cosmopolitismo da una parte e quello che definisce “dovere naturale di giustizia” dall'altra. Quest'ultimo dovere, sottolinea Maffettone, «non è puramente umanitario ma implica obblighi universali. Tali obblighi però hanno un limite e una soglia, e, piuttosto che essere di natura egualitaria, sono di natura sufficientaria». ¹⁵⁰ Introducendo la nozione di “dovere naturale di giustizia”, Maffettone, intende proporre una concezione di giustizia globale che definisce come «una forma di internazionalismo liberale», ossia una posizione collocata a metà fra approcci relazionali e non-relazionali alla giustizia globale che risulti in grado di superare le angustie di statismo e cosmopolitismo, cui egli si riferisce utilizzando i termini simbolici di “Leviatano” e “Cosmopoli”. ¹⁵¹

Esaminando le caratteristiche del dovere naturale di giustizia e le sue fondamenta teoriche, Maffettone vuole dimostrare come esso risulti perfettamente compatibile con un impianto filosofico liberale e pluralista di matrice rawlsiana: si tratta di rispettare la priorità liberale del giusto sul bene, facendo tuttavia discendere da essa un dovere che non si configuri come puramente umanitario (come,

¹⁵⁰ Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Roma: Luiss University Press, 2013, Introduzione.

¹⁵¹ Ivi, cap.3, par. 1.

invece, desiderato dagli statisti) e che risulti invece in grado di catturare l'«*ethical appeal*» del cosmopolitismo.¹⁵²

5.1 Una fonte alternativa di obblighi verso la povertà mondiale: il dovere naturale di giustizia

Le profonde disuguaglianze che affliggono il nostro mondo danno luogo ad una «richiesta diffusa di maggiore giustizia a livello globale». La presenza di sconcertanti disparità fra ricchi e poveri del pianeta non è estranea né ai promotori di un approccio statista né ai sostenitori di un approccio cosmopolitico tuttavia, come approfondito nei precedenti capitoli, le risposte al problema fornite dagli esponenti delle due diverse tradizioni risultano estremamente differenti: da un lato, i cosmopoliti sostengono che le ineguaglianze vadano «rapportate, e possibilmente ridotte, alle relazioni tra individui» e che sia giusto puntare ad una giustizia globale “forte” tramite principi di giustizia distributiva estesi alla sfera globale; dall’altro lato, gli statisti ritengono che sia «fuorviante parlare di politica globale in termini di rapporti fra individui» e propongono una visione di giustizia globale di tipo minimalista. L’obiettivo di Maffettone è quello di fornire una terza via che risulti più realistica di quella cosmopolitica ma più utopica di quella statista; l’originalità dell’approccio sta nel suo inglobare una considerazione generalmente poco menzionata: nel trattare le tematiche della giustizia globale, si tende a confondere due tipologie di argomentazioni. Da una parte troviamo quelle teorie sulla giustizia distributiva globale che si fondano sull’estensione a livello globale dei paradigmi di giustizia sociale applicati a livello nazionale; esse si concentrano su una ineguaglianza relativa che conduce i poveri del mondo al patimento di una disuguaglianza definita da Pogge come «impenetrabile, pervasiva, ineliminabile». Dall’altra parte vi sono approcci “gradualisti” o basati sul “principio di sufficienza”, ossia imperniatesi sulla «bontà e l’efficacia dei diritti umani socioeconomici». Siffatti modelli non si soffermano sull’ineguaglianza relativa, bensì sulla povertà assoluta e pertanto non equiparano ineguaglianza globale e nazionale. Secondo Maffettone, «l’impossibilità di differenziare queste due teorie crea un’enorme confusione e [...] ingenera difficoltà teoriche sostanziali rispetto al problema trattato». Tendenzialmente, i cosmopoliti prediligono il primo modello, mentre gli statisti rigettano l’idea di giustizia distributiva globale, che talvolta sostituiscono con l’aiuto umanitario. L’alternativa proposta da Maffettone afferma in primis che attualmente non sia ancora possibile sostenere, in ambito teorico, «un ideale onnicomprensivo di giustizia distributiva globale fondata sul modello [...] nazionale». In secundis, sostiene che una interpretazione dei diritti economici che sia ampia e convincente sia in grado di favorire la riduzione

¹⁵² Sebastiano Maffettone, *Global Justice: Between Leviathan and Cosmopolis*, *Global Policy* 3:4, November 2012, pp 443-454, p. 443.

dell'ingiustizia sociale nell'odierno mondo globalizzato. La posizione che egli promuove è di tipo gradualista e mira ad una diminuzione della povertà estrema che renda i singoli individui in grado, col tempo, di essere pienamente padroni del proprio destino. Tale tesi si basa su un ideale di “giustizia distributiva globale debole” meno pretenzioso rispetto a quello di uguaglianza globale e, in quanto posizione intermedia, riesce a superare la pura e semplice preoccupazione umanitaria, sottolineando l'esistenza di obblighi che costituiscono un ponte fra dovere giuridico strettamente inteso e puro sentimento morale. Considerando una visione liberale della politica come punto di partenza, la posizione mediana riesce a superare sia l'eccessivo scetticismo degli statisti che l'eccessivo moralismo dei cosmopoliti.¹⁵³

Ciò che Maffettone intende dimostrare è che la confutazione dell'idea cosmopolitica che vi sia una struttura di base globale non richiede necessariamente l'accettazione dello statismo.¹⁵⁴ Egli ritiene, infatti, che i nostri doveri nei confronti dell'ineguaglianza e della povertà mondiali dipendano sì dalla nozione di giustizia (tesi che, come mostrato, viene totalmente esclusa da Nagel, il quale ritiene che i nostri rapporti con gli altri, con coloro che vivono al di fuori del nostro Stato-nazione, non siano governati dalla giustizia, bensì da una “moralità umanitaria minima”), ma non nella modalità individuata dai cosmopoliti: «esiste un'altra fonte di obbligo morale basata sulla giustizia, nei confronti dei poveri della terra [...]» ed essa non dipende direttamente dall'esistenza di una struttura di base globale.

Tale obbligo morale non dovrebbe, in primo luogo, violare l'antiperfezionismo¹⁵⁵ che la concezione politica di stampo nageliano tiene in gran considerazione e che Maffettone descrive come la seconda delle due argomentazioni antimoniste¹⁵⁶ con cui Nagel, riprendendo Rawls, sostiene l'impossibilità dell'estensione dei doveri di giustizia a livello globale. L'argomento si basa sull'idea secondo la quale i principi di giustizia non si applicano, come credono i cosmopoliti monisti, direttamente agli individui, bensì alle istituzioni. La condotta morale, infatti, deve essere tenuta ben distinta dall'analisi istituzionale politica e le istituzioni politiche non devono mirare al conseguimento degli obiettivi di individui o gruppi, per quanto nobili siano; in caso contrario, si andrebbe a minare l'autonomia delle stesse. Questo tipo di antimonismo, sottolinea Maffettone, «ha molto a che fare con

¹⁵³ Sebastiano Maffettone, *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Roma: Luiss University Press, 2013, Introduzione.

¹⁵⁴ Ivi, cap. 4, par 4.

¹⁵⁵ In generale, per antiperfezionismo s'intende la neutralità dello Stato verso tutte le «differenze personali non pertinenti [...]»; ciò comporta che lo Stato non abbia come obiettivo quello di rendere i propri cittadini migliori e che «le convinzioni morali e le concezioni del bene siano sottratte al controllo politico e appartengano all'area della scelta e della vita personale di ciascuno» (Paola Giani e Maddalena Tirabassi, *Conoscere l'altro: educazione all'interculturalità. Atti del seminario «Pregiudizio e razzismo tra i giovani»*, Torino: Compagnia di San Paolo, 1999).

¹⁵⁶ La prima argomentazione antimonista (antimonismo 1) si basa sulla non-esistenza di una “struttura di base” di livello globale; la sua mancanza, secondo Nagel, rende assenti quegli obblighi di natura associativa che renderebbero possibile un'estensione della giustizia distributiva a livello globale. (Maffettone (2013), cap 4., par. 2).

l'antiperfezionismo e antiutilitarismo tipico di una lettura pluralista rawlsiana del liberalismo».¹⁵⁷ In secondo luogo, il tipo di obbligo morale individuato da Maffettone dovrebbe essere meno vincolante rispetto a «quelli che dipendono dalla validità di una teoria della giustizia globale distributiva». I vincoli previsti, infatti, «rientrano nel modo comune di concepire i diritti umani socioeconomici».

Per supportare la propria tesi, Maffettone prende in considerazione le due principali argomentazioni di Nagel contro il cosmopolitismo, al fine di dimostrare che esse non influenzano la concezione liberale che vuole proporre. Intende dunque mostrare che la concezione liberale dell'obbligo di assistenza nei confronti dei poveri del mondo «non dipende dall'esistenza di una struttura di base globale [...]» e che essa è in grado di «superare l'obiezione basata sull'antimonismo 2 che Nagel attribuisce a Rawls e che applica alla concezione politica». Gli obblighi di giustizia cui si riferisce Maffettone non hanno natura associativa: la fonte di obblighi morali nei confronti dei poveri della terra consiste in un «dovere naturale di giustizia» che ci ingiunge di «proteggere la dignità umana in tutte le sue forme, a prescindere dalla presenza di un'autentica struttura di base globale». La protezione della dignità umana implica la garanzia di alcuni diritti fondamentali che certamente includono quelli socioeconomici relativi a sussistenza, salute e livello minimo di istruzione. Nell'introdurre la propria posizione in materia di giustizia globale, Maffettone si rifà all'Olocausto tramite le parole di Primo Levi in *Se questo è un uomo*, con la finalità di far comprendere che «non c'è bisogno di discutere e attendere quando si è in presenza di una “demolizione dell'uomo” sistematica», ossia non è necessario interrogarsi sulla presenza di una forte interdipendenza o di efficaci istituzioni internazionali per ritenere opportuna la protezione dei sopracitati diritti di base. L'alternativa di Maffettone a statismo e cosmopolitismo risulta vantaggiosa, in quanto ci ingiunge di aiutare chiunque versi in situazioni di estrema difficoltà senza considerare se siamo personalmente o collettivamente responsabili del loro status svantaggiato. D'altronde, tale attribuzione di responsabilità può talvolta risultare estremamente complessa, alla luce delle complicate relazioni sociali sussistenti a livello globale. In conclusione, «l'esistenza di un dovere naturale di giustizia elude le problematiche più ovvie dell'argomentazione cosmopolitica e le relative critiche degli statisti».¹⁵⁸

¹⁵⁷ Maffettone (2013), cap. 4., par. 2.

¹⁵⁸ Ivi, cap. 4, par. 4.

5.1.1 La base teorica del dovere naturale di giustizia

Maffettone ritiene che la base teorica del nuovo tipo di obbligo da lui introdotto possa essere ricostruita sia specificando più dettagliatamente il tipo di obbligo da prendere in considerazione, a partire dal corrispondente diritto, sia rintracciandone le origini definendo una linea argomentativa storico-critica. La seconda operazione, in particolare, è imprescindibile se si vuole superare l'obiezione statistica basata sull'antimonismo 2 (l'antiperfezionismo) della concezione politica nageliana.

Innanzitutto, Maffettone spiega come il dovere naturale di giustizia che propone si basi sull'idea che, in quanto membri della stessa specie, siamo tenuti a fare in modo che ciascun individuo «sia in grado di esercitare le proprie funzioni essenziali di essere umano». L'argomentazione fondamentale a giustificazione di tale affermazione si basa sull'idea che coloro i quali non possono godere dei propri diritti umani, inclusi i diritti socioeconomici fondamentali, non siano in grado di condurre la propria esistenza nel pieno delle proprie facoltà. Riprendendo Henry Shue, è possibile denominare i diritti fondamentali di natura socioeconomica “diritti di base” e concepirli come una sorta di meta-diritti, ossia diritti la cui assenza preclude il godimento di ogni altro tipo di diritto o di opportunità. Tornando al dovere naturale di giustizia, esso consiste allora nell'obbligo di «garantire a tutti i nostri simili alcune condizioni di vivibilità e organizzazione»; si tratta di un dovere naturale sui generis, in grado di precedere i concetti di bene o comunque di includerli in sé, sottraendosi al vaglio del pluralismo e alla dipendenza da una concezione del bene particolare. L'idea di meta-diritto è in grado di cogliere la capacità unificante del dovere universale.

In secondo luogo, Maffettone si sofferma sulla motivazione storico-critica alla base del dovere naturale di giustizia. In tal senso, si rifà al concetto habermasiano di «metacomprendimento etico del genere», che Maffettone ritiene applicabile anche al dovere naturale di giustizia: senza i diritti di base relativi a tale dovere, infatti, non è possibile avere coscienza di noi stessi come esseri umani, ovvero la nostra autocomprendimento etico potrebbe venir meno. I diritti umani fondamentali certificano che ciascuna vita abbia un valore e sia pertanto meritevole di protezione, tramite la garanzia di sussistenza e sicurezza; diritti di questo genere, inoltre, permettono a ciascun individuo di definire autonomamente il corso della propria esistenza. È importante sottolineare che i diritti di base ed il dovere universale corrispondente poggiano sulla vulnerabilità umana: la fragilità dovuta al nostro status di esseri umani richiede un sostegno imprescindibile. Muovendo da ideali rawlsiani, Maffettone specifica la necessità di verificare se l'argomentazione a supporto del dovere universale sia compatibile col pluralismo derivante da una concezione liberale di tipo rawlsiano; l'esito del controllo, egli sostiene, è positivo: il pluralismo preclude la possibilità che, a partire da una data visione del mondo, si passi in maniera diretta alla realizzazione istituzionale dei suoi principi

fondamentali e questo aspetto è strettamente legato alla distinzione fra «ciò che è bene entro una data visione del mondo e ciò che è giusto». La tesi su cui si fonda un dovere naturale all'autocomprensione etica della specie umana risulta accettabile per un liberale rawlsiano, poiché la sovrapposizione fra buono e giusto è circoscritta ad un ambito specifico e a quei casi limitati in cui la vulnerabilità di alcuni esseri umani non risulta adeguatamente protetta: di fronte ad una siffatta evenienza, diritto all'assistenza e diritti di base alla sussistenza si trasformano in un dovere di giustizia. La teoria della giustizia globale maffettoniana si basa, infatti, sulla nozione di "urgenza"¹⁵⁹: vi sono alcune situazioni di manifesta assenza dei diritti di base alla sicurezza e alla sussistenza di fronte alle quali non possiamo chiudere gli occhi, a prescindere dalla nostra diretta responsabilità: in questi casi, il dovere di giustizia basato sull'urgenza risulta estremamente stringente.

Per meglio chiarire la propria posizione intermedia e per cercare di integrare il liberalismo rawlsiano con elementi di cosmopolitismo, Maffettone suggerisce di tracciare una linea immaginaria «that separates 'normally cooperating members of society'(Rawls) and the other persons that are not so lucky». Al di sopra di tale linea, gli individui possono essere trattati in conformità con i criteri propri di teorie politiche liberali di ispirazione rawlsiana; al di sotto di essa, tuttavia, siffatto trattamento risulta insufficiente, in quanto coloro che si trovano in detta posizione versano in una condizione di "urgenza" e sono pertanto meritevoli di quella speciale attenzione che la neutralità liberale non permetterebbe di dedicare loro.¹⁶⁰ Un esempio concreto di situazione in cui i contorni della neutralità liberale devono subire uno smussamento è costituito dall'Olocausto, paragonato da Maffettone al genocidio di milioni di persone generato dalla privazione dei diritti di base a sicurezza e sussistenza, ossia al fenomeno della povertà mondiale di cui tutti abbiamo contezza. Di fronte ad esso, è ragionevole «trasformare un bene, il dovere universale, in un diritto, ovvero in un obbligo valido e vincolante». La tragedia della povertà mondiale consente dunque di superare l'antimonismo 2: la realizzazione dei diritti di base, infatti, si configura un obiettivo minimo (che si sostanzia in sicurezza e sopravvivenza) di fronte al quale l'antimonismo cede.

Riassumendo, «se [...] in alcuni casi speciali- come il genocidio dei poveri- il bene coincide con il giusto, gli obblighi derivanti dal dovere universale di giustizia, sebbene abbiano natura umanitaria, non sono più facoltativi ma di fatto vincolanti».

Si può concludere che obblighi di questo tipo ricadano in modo legittimo nell'ambito di una teoria della giustizia distributiva di livello globale certamente meno forte ed esigente di quella immaginata dai cosmopoliti, ma neanche estremamente minimalista come quella statista;¹⁶¹ tale

¹⁵⁹ Maffettone (2012), p. 443.

¹⁶⁰ Maffettone (2012), p. 449.

¹⁶¹ Maffettone (2013), cap. 4., par. 4.

proposta teorica è in grado di costituire un valido compromesso fra la cauta prospettiva del Leviatano e l'audace visione di Cosmopoli.¹⁶² Il pluralismo liberale va certamente salvaguardato, ma a condizione che risulti significativo per gli esseri umani. In situazioni di “urgenza”, la significatività viene del tutto meno, in quanto il rispetto dei limiti imposti dal pluralismo comporta l'abbandono degli individui ad un tragico destino: è proprio allora che al nostro giudizio etico deve essere ottenere la priorità.¹⁶³

¹⁶² Maffettone (2012), p. 443.

¹⁶³ Maffettone (2012), p. 450.

CONCLUSIONI

L'attuale mondo globalizzato offre alla filosofia politica innumerevoli spunti di riflessione e confronto: la globalizzazione è stata certamente foriera di benefici a livello economico, tecnologico e culturale, ma nel mondo persistono ancora forti diseguglianze e la povertà mondiale è ancora un fenomeno profondamente radicato. Che il nostro pianeta sia teatro di numerose ingiustizie, risulta dunque fuori discussione; ciò che dà vita ad un acceso dibattito filosofico è l'opportunità o meno di contemplare la possibilità di un'estensione della giustizia a livello globale, al fine di mitigare le pervasive disparità esistenti. Come mostrato nel corso dell'elaborato, la questione viene affrontata in modo diametralmente opposto dagli esponenti dei due principali approcci normativi alla giustizia globale, statismo e cosmopolitismo, i quali elaborano le proprie teorie a partire da differenti unità ultime di considerazione morale: rispettivamente, Stati ed individui. Il loro distinguo, di natura eminentemente filosofica, presenta tuttavia delle similitudini con una dicotomia interna alla disciplina delle relazioni internazionali, quella fra realismo ed idealismo.

Ispiratore e parte di tale dibattito è certamente John Rawls: con *A theory of justice*, egli definisce i criteri in base ai quali una singola società possa definirsi giusta, mentre con *The Law of Peoples*, attraverso un approccio originale che elegge i popoli come unità di analisi, egli estende il suo orizzonte teorico all'arena internazionale, definendo quei principi di giustizia sui cui popoli liberali e decenti possono concordare e in base ai quali modellare le proprie relazioni.

Ritornando ai due principali approcci, gli statisti, con attitudine realista, constatano come il mondo attuale sia ancora composto da Stati-nazione indipendenti fra loro, assai diversi internamente ed essenzialmente *self-interested*. La priorità accordata all'entità statale, tuttavia, ha ulteriori connotazioni che potremmo definire come etiche: la peculiarità dello Stato, ciò che lo rende ancora così centrale nell'ambito della politica globale, al netto di tutti i mutamenti occorsi, è la speciale relazione che esso instaura solo ed esclusivamente con i propri membri. Secondo Thomas Nagel, tale legame si fonda sulla coercizione e la sua presenza testimonia la netta distinzione sussistente fra le relazioni che intrecciamo con i nostri concittadini e quelle col resto degli abitanti della terra: possiamo concepire una "moralità umanitaria minima" da applicare nei nostri rapporti con i membri più svantaggiati del pianeta, ma non certo un'estensione globale dei principi di giustizia distributiva.

Al contrario, i cosmopoliti, come gli idealisti nel campo delle RI, attribuiscono un occhio di riguardo non alle distinzioni, bensì ai legami, alle interconnessioni che caratterizzano non il rapporto Stato-

cittadino bensì l'intero il mondo odierno. Considerano pertanto l'individuo come unità ultima di considerazione morale e lo vedono come un cittadino "multilivello" inserito in un contesto di reti e connessioni di cui può essere tanto beneficiario quanto vittima. È il secondo caso a suggerire ai teorici cosmopoliti la necessità di un'estensione della giustizia di livello globale; ciò non significa aspirare ad un chimerico super-Stato mondiale, bensì accettare una "dispersione verticale della sovranità" e promuovere riforme concrete che, con un esiguo sacrificio per i paesi benestanti, garantiscano l'accesso ai farmaci essenziali a coloro che ne hanno bisogno e ne sono stati sinora privi. Significa, inoltre, progettare una riforma delle principali istituzioni di *governance* globale in modo da mitigarne il deficit democratico e, in generale, promuovere una umanizzazione e democratizzazione dei processi di globalizzazione. Le teorie cosmopolitiche risultano certamente più utopiche di quelle statiste se si considerano, ad esempio, gli innumerevoli casi di scarsa cooperazione fra Stati e di priorità da essi accordata, anche ciecamente, all'interesse nazionale (emblematica la recente decisione di Trump di abbandonare l'accordo di Parigi sul clima per tutelare i lavoratori americani del settore carbonifero: «Sono stato eletto dai cittadini di Pittsburgh, non da Parigi»,¹⁶⁴ ha affermato il presidente degli Stati Uniti.). Tuttavia, si potrebbe affermare che incappare in una qual certa dose di utopia risulti inevitabile per coloro che non si limitano a constatare ed accettare lo status quo ma che, al contrario, mostrando un'attitudine ben più propositiva, si dichiarano fermamente intenzionati ad apportarvi quelle modifiche che renderebbero il nostro mondo migliore.

Per raggiungere lo scopo, tuttavia, l'accettazione in toto del cosmopolitismo, specialmente di quelle sue declinazioni (come quella poggiana), che imperniano la propria giustificazione filosofica sulla nozione di responsabilità dell'Occidente nei confronti della povertà mondiale, può non essere imprescindibile. È questa la posizione di Sebastiano Maffettone, che introduce la nozione di "dovere naturale di giustizia"; esso interviene in quei casi in cui gli individui siano esclusi dal godimento dei propri diritti a sicurezza e sussistenza, come nell'ambito del vero e proprio genocidio di milioni di persone provocato dalla povertà estrema. In situazioni di questo genere, il pluralismo liberale di ispirazione rawlsiana deve mostrarsi flessibile, accettare la sovrapposizione fra buono e giusto e riconoscere che gli obblighi discendenti da questo diritto particolare siano vincolanti.

Appare sensato concludere la trattazione con siffatta proposta teorica, in quanto essa appare capace di mostrarsi più sensibile dell'approccio statista nei riguardi delle terribili disuguaglianze che affliggono il nostro pianeta e più incline ad una riforma dello status quo ma, al contempo, più realista delle teorie cosmopolitiche che, estremamente propositive, vedono i propri progetti riformatori scontrarsi sovente con la realtà effettuale.

¹⁶⁴ http://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/oltrerradio/2017/05/31/clima-trump-ritira-gli-stati-uniti-dallaccordo-di-parigi_02e97b4c-5212-43d8-8b0f-334fcc759970.html

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

- Blake, M., Agency, Coercion and Global Justice: a reply to my critics, *Law and Philosophy*, Volume 35, Issue 3, June 2016, pp. 313-335.
- Brock, G., *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, Oxford Scholarships Online, September 2013.
- Caruso, G., Open Cosmopolitanism and the World Social Forum: Global Resistance, Emancipation, and the Activists' Vision of a Better World, *Globalizations*, 14:4, 2017, 504-518.
- Chang H-J., Breaking the Mould. An Institutional Political Economy Alternative to the Neoliberal Theory of the Market and the State, *Social Policy and Development Programme Paper*, Number 6 May 2001, United Nations Research Institute for Social Development.
- Cheah, P., Cosmopolitanism, *Theory, Culture & Society*, Vol 23, Issue 2-3, 2016, pp. 486-496.
- Deen K. Chatterjee, *Encyclopedia of global justice*, (New York: Springer, 2011)
- El Kholi H., *Practice-Based justice: An Introduction*, *Raisons politiques*, 2013, Volume 51, Fascicolo 3, p.7
- Giani, P., Tirabassi, M., *Conoscere l'altro: educazione all'interculturalità. Atti del seminario «Prejudizio e razzismo tra i giovani»*, Torino: Compagnia di San Paolo, 1999.
- Held, D., Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's "Perpetual Peace", *Alternatives* 20, 1995, 415-429.
- Held D., Globalization and cosmopolitan democracy, *Peace Review*, 2007, 309-31.
- Held, D., Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, pp. 535-547.
- Kuper A., Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons, *Political Theory*, Vol. 28, No. 5 (Oct.,2000): pp. 640-674
- Maffettone, S., Global Justice: Between Leviathan and Cosmopolis, *Global Policy* 3:4, November 2012, pp 443-454.
- Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, Roma: Luiss University Press, 2013.
- Miller, D. Caney's "International Distributive Justice": A Response, *Political Studies*, 50 (5) (2002), 974-7, p. 976., in Valentini, L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012
- Miller D., *National Responsibility and Global Justice*, Oxford Scholarship Online, January 2008.

Murphy, L., *Institutions and the Demands of Justice*, in “Philosophy and Public Affairs”, 27 (4), 1998, pp. 251-91, pp. 253-54, in Thomas Nagel, *È possibile una giustizia globale?*, Bari: Edizioni Laterza, Il nocciolo, 2009.

Nagel, T., *È possibile una giustizia globale?*, Bari: Edizioni Laterza, Il nocciolo, 2009. Ediz. orig. in Nagel, T., The Problem of Global Justice in *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2), 2005, pp. 113-147 (Blackwell Publishing, Inc, Oxford).

Pendlebury, M., *Global justice and the specter of Leviathan*, *The Philosophical Forum*, 38 (1): 43-56, 2007.

Pleyers, G., *The Global Justice Movement*, *Globality Studies Journal* 19, July 1, 2010.

Pogge, Thomas, *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Bari: Editori Laterza, 2010.

Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, Torino: Edizioni di Comunit ,2001.

Rawls, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano,2008. (ed. or. 1971)

Ritzer, George, Dean, Paul, *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015

Sen, A., *How To Judge Globalism*, in Lechner F. J., and Boli, J., *The Globalization Reader*, Wiley Blackwell, 2015.

Slaughter,A.,M., *A New World Order*, (Princeton University Press, Princeton 2004), in Thomas Nagel, *È possibile una giustizia globale?*, Bari: Edizioni Laterza, Il nocciolo, 2009.

Sørensen G., Jackson R., *Relazioni internazionali*, Edizione italiana a cura di Luciano Bozzo, EGEA, 3 edizione, 2014

Suzuki, Y. An institutional political economy view on Thomas Nagel's ‘minimum humanitarian morality’ in global justice, *Journal of Global Ethics*, 8:2-3, 169-17, 2012.

Valentini, L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012

Wolf, M., Are global poverty and inequality getting worse?, *Prospect Magazine*, Issue 72, March 2002

http://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/oltreradio/2017/05/31/clima-trump-ritira-gli-stati-uniti-dallaccordo-di-parigi_02e97b4c-5212-43d8-8b0f-334fcc759970.html

<https://globaldemocracymanifesto.wordpress.com/english/>

<http://democraciaglobal.blogspot.it/>

Summary

The problem of global justice: a comparison between the main normative approaches

Globalization is a multi-faceted phenomenon whose implications notably challenge the study area of political philosophy in the matter of justice. Globalization, indeed, means progress and economic growth, but this has not been true for the world in its entirety so far and the presence of profound inequalities among individuals from different parts of the globe produced a vibrant debate on the idea of global justice. The roots of the discussion can be found in a distinction belonging to the discipline of the international relations, the one among *realism* and *idealism*. The story of IR as a field of study begun with Woodrow Wilson's liberalism, which hinged on the belief in democracy, peoples' auto determination and in the power of international organization, with the aim to produce a stable world peace. Nevertheless, historical events following WWI contradicted Wilson, and opened the way for another theory, the realist one, which was based on the concepts of power, national interest, State-centrism, and that mainly rejected ethic and values. According to realism, world politics is the realm of sovereign, armed states fighting each other. Such a theory quickly became hegemonic in the field of IR, although the following spread of globalization produced an increasing attention to interconnections at an international level; furthermore, from a theoretical point of view, the phenomenon led to a less utopian transformation of wilsonian liberalism (for instance, the "liberalism of interdependence" theorized by Keohane and Nye).

In the field of political philosophy, the ideas behind the two IR theories are reshaped, so that the initial concern of those who want to elaborate a global justice's theory is about the choice of the ultimate unit of moral attention. In this sense, there are two main approaches about the topic: *statism* and *cosmopolitanism*. In summary, statism draws a clear line which separates the national sphere from the global one, ascribing duties of justice to the first one only; on the other hand, cosmopolitanism abandons a State-centred perspective and fosters the global application of principles of justice, especially distributive ones.

It is worth noticing that both the approaches owe something to John Rawls' *The Law of Peoples*. After having examined justice within a single nation-state, indeed, the American philosopher moves to the international arena, adopting an original point of view which regards peoples as the principal

unit of analysis. By extending to the Society of Peoples the idea of the social contract, Rawls conceptualizes eight principles of justice that, according to him, would be the ones chosen by the peoples (liberal and decent ones) in order to discipline their relationships. His approach is peculiar not only because of the choice of peoples, but also for the inclusion, among the ones able to apply principles of international justice (and, therefore, admitted to the Society of Peoples) of the *decent* people, whose internal organization is hierarchical and where individuals are worth of respect just because the membership among their respective groups, and not as human beings as such.

Rawls' *Law of the Peoples* constitutes the reference point for most of the thinkers involved in the elaboration of a theory about global justice: statisticians such as Thomas Nagel praise Rawlsian anti-monism, that is the assertion that those principles of justice typical of a single nation-state are not extendable to the global arena; cosmopolitans like Thomas Pogge, instead, blame Rawls for the incoherence of the "double standard" he applies when considering the national area on one hand, and the global one on the other hand.

Going deeper into the statist approach, it is worth underlying that its premise is based on a concept of the world as a set of separate political communities with different national identities. To take into account and to respect such differences, statisticians claim, means avoiding any attempt to extend the principles of egalitarian justice outside the boundaries of the states. In this sense, Thomas Nagel, inspired by Rawls, proposes a "political conception" of global justice which hinges on the idea that justice can be realized only within the "basic structure" of the institutions typical of the sovereign State. Nagel's statism, in particular, is founded on coercion: there is a special relation between the State and its members and it is based on the ability of the first one to impose its coercive power on the latter ones. As a consequence, State's duties of justification only concern the relation it establishes with its members. Therefore, according to Nagel, justice is all about "associative duties" concerning us and the people with whom we have a relationship involving the membership of a certain political entity. Furthermore, the peculiar bond intertwining a State and its members is due to the active commitment of the willingness that the State requires to them, as they are, at the same time, both subject to and creators of those laws the State coercively imposes to them.

In the formulation of Nagel's theory, both Rawls and Hobbes provide a crucial inspiration. Referring to Hobbes, Nagel agrees upon the idea that justice does not exist in the absence of a full sovereignty; as a result, according to Nagel, duties of justice will be extendable to the whole world only if and when a global government will exist. With regard to Rawls, another concept Nagel draws inspiration from is the anti-monist one, which maintains that in different contexts and situations we should apply different principles. This means that it is too simplistic to think that principles of global justice are reachable just extending to the global sphere the ones governing domestic justice.

Nevertheless, Nagel admits the existence of what he calls “minimum humanitarian morality” (MHM); according to him, it governs our relations with all the other people, regardless of the institutional connection between us and them and it requires us to intervene in favour of people whose freedom is extremely threatened and impeded. In this field, some kind of help is undoubtedly provided by international institutions, although their aims do not include the extension of the principles of socio-economic justice to the global sphere. The author analyses the features of such institutions recognising that, especially in the field of economy, these are quite developed, as they impose the rules governing international trade. Nevertheless, he concludes that, nowadays, these institutions still cannot be compared to the ones inside the states, since they still do not own a sovereign authority: the mere existence of economic relations and interconnections between states and individuals all over the world, indeed, does not automatically lead to the criteria which are typical of socio-economic justice. Nagel’s conclusion, which, as he admits, is intrinsically Hobbesian, hinges on the idea that «the global scope of justice will expand only through developments that first increase the injustice of the world by introducing effective but illegitimate institutions to which the standards of justice apply [...]». ¹⁶⁵

Moving to the cosmopolitan approach, it focuses on individuals, rather than States, as they are regarded as the ultimate unit of moral concern and they are considered as worth of respect regardless of their membership of a certain political community. Special relationships are certainly taken into account but, especially when it comes to global inequalities, cosmopolitanism requires a certain degree of impartiality, and such request is particularly pressing for those having a role in building and perpetuating the global rules and practices which generate such inequalities.

One of the most prominent thinker ascribable to the cosmopolitan approach is Thomas Pogge, who proposes an institutional version of the theory: the importance of the membership in a certain kind of community is not entirely dismissed, but it shifts from the realm of the nation-State to the sphere of international institutions and global interconnections, mainly economic ones. This leads Pogge to criticize the most common way through which the West tries to escape from the responsibility for global severe poverty, namely by explaining poverty and inequalities through the lens of the inner features of less advantaged States, particularly in the field of weak/bad governments and institutions. Pogge’s main purpose is to demonstrate that, in actual fact, we do have a causal role in the perpetuation of global inequalities and that such causality reshapes the concept of poverty, which turns out to be a negative duty for us: this means that we must avoid certain illegitimate actions in order to eradicate severe poverty. Furthermore, in the light of a cosmopolitan morality, Pogge fosters

¹⁶⁵ Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring, 2005), Wiley, pp. 113-147

the idea of a vertical dispersal of sovereignty (that is the creation of different “layers” of political units), which he justifies through several arguments concerning different issues, including the regulation of the use of destructive weapons, the establishment of a system of checks and balances between the different political units, the modification of an unjust scheme of economic cooperation and an increased democratic participation in the development of the decisions concerning many issues from those who are directly affected by them.

Finally, Pogge illustrates some proposals of concrete political reforms through which he aims to eradicate severe global poverty. First of all, he focuses on the unjust regime of property rights in the field of natural resources, proposing a Global Resources Dividend (GBD) according to which states can be required to share a small portion of the value of any kind of resource they intend to use or sell. The author offers a moral argument to justify the GBD, describing some conditions, showing how and why they are met and demonstrating, in this way, that radical inequality is due to the violation of a negative duty. The GBD’s proposal is deeply tied to Pogge’s conviction that the international resource and borrowing privileges, currently in force in the field of international law, do have a tragically detrimental effect on poor states and their members.

Secondly, he focuses on the current regime of intellectual property rights in the field of medicines, which is disciplined by the TRIPS agreement and prevents the Third World to benefit from that medicines that would reduce the level of mortality and morbidity related to certain diseases: according to TRIPS, the patent can last for 20 years and sometimes can even be extended or become eternal. In this field, Pogge focuses on essential medicines that are given intellectual property protection, showing how this practice is morally unjustifiable. Then, he proposes an alternative patent regime consisting of “a full pull program” which will give the poorest the access to essential medicine but, at the same time, without consistently affecting the interests of the owners of the patent.

Another prominent cosmopolitan thinker is David Held, whose works aim at building the idea of a “cosmopolitan democracy”. It is worth noticing that Held’s theory is less normative than Pogge’s one, as it appears closer to the theory of politics and democracy rather than to the discipline of political philosophy. First of all, Held justifies his belief concerning the diminishing relevance of the nation-State, an entity which, according to him, is leaving day by day more room for the ideas of “multiple overlapping networks of interaction” and of “multiple citizenship”. Then, he promotes a reform of the current forms of global governance both fostering changes in the existing bodies (such as the Security Council of the UN) and the creation of new ones, like Boundary Courts solving transnational conflicts or a global assembly including all democratic states.

It can be argued that the most general aim of Held consists of a “democratization of globalization”, which appears to be the main purpose of the Global Justice Movement as well. The definitions “GJ

Movement” or “alternative globalization” generally refer to individuals, organizations and groups fighting against that aspects of globalization which provoke and/or deepen global inequalities. The movement has so far experienced different stages, but one of its most known outcomes is the World Social Forum, whose first edition was held in Seattle in 1999. With regard to the ideals of the movement, it essentially tries to propose an alternative to neoliberal globalization, the most powerful version of the globalizing processes which consists of the imposition, to the less developed countries, of restrictive fiscal and monetary policies, liberalization of markets, deregulation and so on. As a consequence, the GJ movement criticizes the agencies responsible for such impositions (IMF, World Bank, WTO). The activists of the movement offer various alternatives, such as the creation of single issues networks, the actualization of daily sustainable practices or the support to progressive policies from governments and institutions. “Another world is possible”, their motto, is extremely representative of their purposes.

After the analysis of the two main theories of global justice described above, statism and cosmopolitanism, it seems quite easy to notice how the dichotomy between them appears too radical, as the first approach is extremely minimalist but the second one looks quite utopian, if compared to the actual structure of the global arena. Nevertheless, it would be both unsatisfactory and unjust not to try to overcome such a theoretical obstacle, in the light of the evident unfairness of our world. This is the reason why Sebastiano Maffettone decided to offer his contribute to the debate, introducing new concepts and ideas aiming at promoting an intermediate way of conceiving duties of justice beyond national borders. In particular, he wants to demonstrate that, even if we share a Rawlsian pluralist liberalism, there are few special cases where the right ceases to own its typical priority and begins to coincide with the good. This happens when we deal with extreme poverty preventing human beings from the enjoyment of the basic rights of security and survival. In similar cases of “urgency”, as Maffettone asserts, we have a “natural duty of justice” ordering us to intervene to rescue individuals finding themselves in tragic life conditions, regardless of our personal or collective involvement. In this way, Maffettone overcomes the too restrictive Nagel’s minimum humanitarian morality and the constraints of liberal neutrality but, at the same time, it proposes a new genre of duty which is less demanding than Pogge’s negative duty and allows us not to necessarily attribute a direct responsibility for extreme poverty (an operation which, in a world of complex relations like ours, could prove to be quite difficult). In the field of global justice, such an approach can be a valid compromise between a too passive acceptance of the status quo (statism) and a commendable but still too utopian way of trying to improve it (cosmopolitanism).